**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 50 (1996)

**Heft:** 1

**Artikel:** Das Recht auf Expertenherrschaft Luo Longji (1896-1965) und die chinesische Rezeption der Menschenrechte

**Autor:** Fröhlich, Thomas

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-147240

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 16.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# DAS RECHT AUF EXPERTENHERRSCHAFT LUO LONGJI (1896-1965) UND DIE CHINESISCHE REZEPTION DER MENSCHENRECHTE

Thomas Fröhlich, Zürich

Mit Luo Longji[1] 羅隆基 tritt einem der chinesische Intellektuelle in der Gestalt eines Grenzgängers entgegen. Sein politisches Denken ist geprägt von der Unruhe eines ständigen Überschreitens der geistigen Demarkationen von dynastischer Ordnungsspekulation und abendländischen Ideen, von Gelehrsamkeit und Politik, von traditionell gefärbtem Elitenbewusstsein und ikonoklastischem Emanzipierungsanspruch.

Diese Pendelbewegung ist durch den tiefen Riss in der Kontinuität der Tradition spätkaiserzeitlichen Ordnungsdenkens bestimmt, den die Abschaffung der dynastischen Institutionen zu Beginn des 20. Jhs hinterlassen hat. Damit ist diese Tradition im ganzen fragwürdig geworden und der Zusammenhang von Gelehrsamkeit und Herrschaft hat sich unvermeidbar aufgelöst. Herrschaft ist im republikanischen China nicht mehr, wie in den Jahrhunderten zuvor, esoterische Sache einer beamtenprüfungstechnisch ermittelten Elite von Gelehrten, die als Spezialisten für die kanonisierte song-konfuzianische Tradition dem politischen Willen zur Macht durch Anerkennung des kaiserlichen Mandats abgeschworen haben und eben des-

1 Luos biographische Stationen können in mancherlei Hinsicht als typisch für einen Intellektuellen seiner Generation gelten. Vom Schüler klassischer Gelehrsamkeit entwickelt er sich zum Studentenaktivisten der ikonoklastischen Kulturerneuerungsbewegung vom 4. Mai 1919, verbringt anschliessend die Hälfte der 1920er Jahre als Auslandstudent in Amerika und England, um 1928 als ausgewiesener Akademiker nach China zurückzukehren. Seinen Lehrstuhl für Politische Wissenschaft vermag er aufgrund politischer Polemiken nicht lange zu halten. Bald schon wendet er sich der politischen Publizistik und einem intensiven parteipolitischen Engagement zu, das ihn in den Anfangsjahren der Volksrepublik schliesslich auf einen (unbedeutenden) Ministerposten führt. Seine politische Karriere findet 1957 im Zuge der Kampagne gegen 'Rechtsabweichler' ein jähes Ende, so dass er die letzten Lebensjahre in Beijing als 'Verbannter' verbringt. Bis heute ist ihm die Befreiung vom ideologischen Stigma versagt geblieben. Für knappe, wenn auch bisweilen etwas unpräzise biographische Angaben vgl.: BIOGRAPHICAL DICTIONARY OF REPUBLICAN CHINA, Bd. 2, S. 435-438; sowie neueren Datums: XIE, "*Zhengzhi yu xueshu zhi jian: Luo Longji de mingyun*".

halb dem Kaiser — idealiter — rein administrativ, allenfalls moralisch berichtigend, aber gewiss unpolitisch-neutral, zur Seite stehen konnten.

In den 20er Jahren dieses Jahrhunderts ist die Ordnungsspekulation längst politisch und verfassungsrechtlich geworden. Sie bezieht sich nun auf einen neu konstitutierten politischen Bereich, dessen Pluralität die Frage nach der Einheit in der Vielheit militärischer und politischer Gruppierungen und Parteien in aller Schärfe ins Bewusstsein republikszeitlicher Denker rückt. Da der Zugang zu den staatlichen Institutionen parteilich abgeriegelt ist, finden zahlreiche Exponenten der jüngeren und älteren Gelehrtengeneration, die noch drei Jahrzehnte zuvor dem Milieu der Beamtengelehrten der späten Kaiserzeit angehört hätten, jene kritische Distanz zum Status quo, die sie in die Rolle von Intellektuellen wachsen lässt. Die mit dem Pathos einer Kulturerneuerung vorgetragene Zuwendung der Bildungselite zum Volk, dem im Zuge einer Reform der Schriftsprache hin zu einem umgangssprachlicheren Idiom die Lesefähigkeit gewährt wird, hat ihren politischen Sinn auch darin, dass sich die Intellektuellen fortan selber als (wortführenden) Teil des 'einfachen Volkes' proklamieren können. Dennoch bleibt die Stellung dieser neuen Intellektuellen prekär, da ihre Ausgrenzung von den Institutionen der Herrschaft nicht kompensiert ist, im Gegenteil obliegt ihnen, die nicht mehr Administratoren, sondern bloss noch Angehörige des Volkes sind, fortan die Aufgabe, ihre politische und soziale Unerlässlichkeit nachweisen zu müssen.

Dieser Nachweis hat einen generellen, allgegenwärtigen Bezugspunkt: Jenen der 'China-Frage', d.h. der Modernisierung und Stärkung Chinas. Auch im Bereich des politischen Denkens wird das Grossprojekt Modernisierung vor allem im Medium der Rezeption fremder, im Falle Luos abendländischer Ideen vollzogen.

Wie zu zeigen sein wird, verläuft Luos Rezeption des Menschenrechtsgedankens ambivalent, indem er in seiner Lesart sowohl Teile jenes Ordnungsdenkens, das in Form der Herrschaftsinstitutionen der späten Kaiserzeit zur Gerinnung gekommen ist, als auch abendländische Beiträge zur Idee der Menschenrechte integriert. Letzteren verdankt er fast ausschliesslich seine Terminologie, was ihm den Nachweis, 'Modern-Westliches' einzubringen, natürlich wesentlich erleichtert. Das darf aber den Blick für den zweiten Strang der Rezeption nicht trüben: Mit den Menschenrechten stellt Luo, aber nicht nur er, den Bezug zur eigenen, spätkaiserzeitlichen Tradition der Ordnungsspekulation wieder her und leistet so

zugleich einen Beitrag zur Selbstversicherung der noch klassisch-konfuzianisch eingeschulten Denker.

Dies ist eigentlich kein überraschender Befund, vielmehr eine hermeneutische Normalität. Bemerkenswert ist jedoch die Schärfe, mit der dieses Phänomen der Menschenrechtsrezeption ihre Konturen verleiht. Der Umstand, dass die Menschenrechtsidee zuerst in Japan, dann in China, sofort polemisch-politisch vereinnahmt worden ist, lässt bereits erahnen, was es mit dieser Rezeption auf sich hat: Hier wird mit fremdem Gedankengut zum Zwecke der Wahrung bzw. Rekonstruktion eines bestimmten Traditionsverhältnisses äusserst virtuos hantiert. Mit anderen Worten: Wo die Rezeption in der Rückschau inhaltlich unzulänglich erscheint, sollte nicht sogleich auf das Unvermögen ehrfurchtsvoller ostasiatischer Schüler der abendländischen Lehre der Menschenrechte geschlossen werden. Die Lektüre von Luos politischen Schriften jener Zeit wird ungleich erhellender, sobald die Frage nach dem Weshalb einer derartigen Rezeption in den Mittelpunkt gerückt wird.

## Die chinesische Menschenrechtsrezeption und ihre geistesgeschichtlichen Vorgaben

Die Menschenrechte, wie sie in China im ersten Viertel des 20. Jhs rezipiert worden sind, fanden ihren Weg nach Ostasien über das Japan der Meiji-Restauration, wo im Zuge der Einführung von Jean-Jacques Rousseaus Schrift *Vom Gesellschaftsvertrag*, die 1882 von Nakae Chomin (bürgerlich Nakae Tokosuke, 1847-1901) in einer annotierten Teilübersetzung einem grösseren Publikum zugänglich gemacht wurde. Die Schrift stellte sogleich die Leitlinie einer oppositionellen Demokratisierungsbewegung dar und erfuhr schon 1882 eine wirkmächtige Replik von Seiten des Regierungslagers, die aus der Feder von Kato Hiroyuki (1836-1916) stammte. Kato setzte in seiner Schrift *Neue Abhandlung über die Menschenrechte* (*jinken shinsetsu*) den Begriff der Menschenrechte (*jinken* 人權) mit jenem 'naturgegebener Menschenrechte' (*tenpu jinken* 天賦人權) gleich und erteilte dieser naturrechtlichen Vorstellung mit den Argumenten seiner Darwin-Rezeption von der natürlichen Auslese und vom Existenzkampf eine Absage.[2]

2 Zur japanischen Menschenrechtsrezeption: KATO, *A History of Japanese Literature. Volume 3. The Modern Years*, S. 86-95. IKE, *The Beginnings of Political De-*

Zwei Jahrzehnte später wurde diese Kontroverse durch Liang Qichao (1873-1929) für China, vorerst aber nur für seine Landsleute im japanischen Exil, zugänglich gemacht. 1901 erschien in der *Qingyibao* in Yokohama der dreiteilige Artikel *Studiendokumente zu Rousseau* (*Luosuo xuean*, Reprint unter dem Titel *Eine Abhandlung über den Volksvertrag*, *Minyue lun*)[3], den Liang jedoch nicht selber verfasst, sondern nach einer Vorlage Nakae Chomins übersetzt hatte. Letzterer hatte seinerseits im Jahre 1886 im Auftrag des japanischen Erziehungsministeriums die Schrift *Histoire de la Philosophie* von Alfred Fouillée (Paris, 1875), die ein Kapitel zu Rousseau enthielt, ins Japanische übertragen. Liang übersetzte aus dem Japanischen, notabene ohne Quellenverweis, das Kapitel zu Rousseau ins Chinesische und publizierte es, nach Einschub von vier kurzen, inhaltlich wenig relevanten Anmerkungen, unter eigenem Namen.

Bereits im folgenden Jahr vollbrachte er jedoch einen ideologischen Kraftakt und übernahm die Positionen der beiden japanischen Kontrahenten Nakae und Kato gleich in Personalunion: Von einer kurzen Rousseau-Euphorie ging er über zu einer Kritik der Idee naturgegebener Menschenrechte, die weitgehend mit Kato übereinstimmte. Liang monierte in polemischer Schärfe, Rousseaus Lehre von den naturgegebenen Menschenrechten stehe mit ihrem ausgeprägten Individualismus der für China lebenswichtigen Stärkung des Nationalismus im Wege. Er identifizierte Rousseau, den er als 'die Mutter des 19. Jhs' bezeichnete, als den prototypischen Vertreter des westlichen Liberalismus und verwies ihn geistesgeschichtlich ins 18. Jh. Die beeindruckenden Erfolge des Meiji-Japans und der nach Deutschland gewandte Blick japanischer Staatsrechtler des ausgehenden 19. Jhs brachten ihm sodann die Staatsrechtslehre von Johann Kaspar Bluntschli (1808-1881) nahe. Mit Bluntschli, dem er recht pauschal (und immer noch Kato folgend) den Trend zu einem starken Staat zuschrieb, glaubte er, die 'Mutter des 20. Jhs' gefunden, und zugleich den Nachweis für die Erledigung der Lehre von den naturgegebenen Menschenrechten als veraltetem Dogma des 18. Jhs erbracht zu haben.[4]

---

*mocracy in Japan*, S. 111-117. KOKUBUN, *Die Bedeutung der deutschen für die japanische Staatslehre unter der Meiji-Verfassung*, S. 12-16, 26-36, 50-59.

3 LIANG, "*Minyue lun*," S. 224-236.

4 LIANG, "*Guojia sixiang bianqian yi tong lun*," S. 52 f. Ders., "*Zhengzhixue da jia Bolunzhili zhi xueshuo*," S. 11-13, 31. Katos Übersetzung von Bluntschlis *Allge-*

Diese Rezeption der Menschenrechte erfuhr in den 1920er Jahren durch Sun Yat-sens (1866-1925) Vortragsreihe *Die drei Volksprinzipien* (1924)[5] eine Aktualisierung, deren Bedeutung für die politischen Debatten jener Zeit kaum überschätzt werden kann.

Im ersten Vortrag zum Prinzip der Volkssouveränität erhob Sun die 'Evolution von Geschichte und Rasse' zum Kriterium politischer Philosophie, indem er die Diskrepanz zwischen Rousseaus Vertragstheorie und Naturrechtslehre einerseits und der evolutionären Faktizität andererseits vermerkte, ohne in Betracht zu ziehen, dass Rousseaus Vertragstheorie methodologisch, und nicht historisch, angelegt ist.[6]

In Sun Yat-sens Begriff der Volkssouveränität (*minquan* 民權, oft allzu wortgetreu mit 'Volksrechte' übersetzt) fand Liang Qichaos japan-inspirierte Menschenrechtsrezeption, welche die Staatsraison zum Mass genommen hatte, ihren wohl klarsten Ausdruck, denn Sun verstand unter *minquan* keineswegs die Anspruchrechte eines Individuums in einem naturrechtlichen Sinne, sondern die politische Macht, die Souveränität einer vereinigten und organisierten Körperschaft.[7]

Suns Nachdenken über die Bedeutung 'westlicher' und chinesischer politischer Philosophie mündete schliesslich in der utilitaristischen Vorgabe, politisches Denken müsse mit seinem 'darwinistischen' Evolutionsverständnis, das er mit dem Pathos eines Berufsrevolutionärs schilderte, in der Unmittelbarkeit naturwissenschaftlicher Einsichten korrelieren.[8]

---

*meiner Staatslehre* war bereits 1872 erschienen. Zur Rezeption des *Contrat social* in China: BASTID, "*The Influence of Jean-Jacques Rousseau on Chinese Political Thought Before the 1911 Revolution*," S. 29-36. PAUU Shui-lam, "*Visions and Myths: the Implication of the French Revolution and Culture in Late Qing and Early Republican China*," S. 85-99. XU Minglong, "*Liang Qichao's Perspective of the French Revolution*," S. 109-115.

5 SUN Wen, *San minzhuyi*. SUN Yat-sen, *San Min Chu I: The Three Principles of the People*. Beim Gebrauch der Übersetzung von Frank W. Price ist es unerlässlich, den Originaltext vergleichend beizuziehen, da Price teilweise stark von Suns Begrifflichkeit abgewichen ist und Kürzungen (v.a. der mandschufeindlichen Stellen) vorgenommen hat, ohne diese zu vermerken.

6 SUN Wen, S. 103 (SUN Yat-sen, S. 61).

7 SUN Wen, S. 89 (SUN Yat-sen, S. 51).

8 Zur Evolution: Vgl. den ersten Vortrag zum Prinzip der Volkssouveränität. SUN Wen, S. 90 ff. (SUN Yat-sen, S. 52 ff.); zum Korrelat, das Sun mit einer krypti-

Für Suns Evolutionismus gab es natürlich geistige Wegbereiter. Vor allem die Reformer der späten Qing-Zeit hatten sich westliche Evolutionstheorien zu eigen gemacht, um die Notwendigkeit des Wandels zu rationalisieren. Im Glauben an einen weltgeschichtlichen Fortschrittsprozess eröffnete sich ihnen, ähnlich wie ihren europäischen Vorgängern in der Mitte des 19. Jhs, die Möglichkeit, gesellschaftliche Formen, analog den Formen organischen Lebens, als veränderlich zu begreifen. Soziale Entwicklungen konnten somit von den Sozialdarwinisten als zwingendes Ergebnis naturgesetzartiger Prozesse dargestellt werden. Neben der Rationalisierung sozialen Wandels vermochten die evolutionistischen Vorstellungen eine optimistische Sichtweise des chinesischen Reformprozesses zu vermitteln, indem diesem metahistorische oder metaphysische Kräfte zugrundegelegt wurden. Hier liegen wohl die wesentlichen Ursachen, weshalb sich Spuren eines evolutionistischen Denkens bei so unterschiedlichen Autoren wie Kang Youwei (1858-1927), Tan Sitong (1865-1898), Yan Fu (1853-1921) oder Liang Qichao nachweisen lassen.[9]

Diese beiden utilitaristischen Vorgaben, politisch auf der Höhe des Evolutionsprozessess zu sein, und hierbei unmittelbarer Praktikabilität verpflichtet zu bleiben, prägten sowohl die Rezeption politischen Denkens als auch die Art und Weise politischen Argumentierens im allgemeinen.

Sie traten zudem, wenn auch bei weitem nicht in derselben Schärfe, an ganz anderer, aber nicht minder einflussreicher Stelle in Erscheinung: Die Rede ist von Hu Shis (1891-1962) Rezeption des Deweyschen Pragmatismus.

Für die Methodologie einer politischen Philosophie konnte Hus Pragmatismus insofern problematisch werden, als der pragmatische Erklärungsnachweis bei ihm dazu tendierte, sich zum Anspruch auf unmittelbare Anwendbarkeit politischen Denkens, auf Problemlösungen in rezepthafter

---

schen Ideenlehre begründet: Vgl. den dritten Vortrag zum Prinzip des Nationalismus. SUN Wen, S. 14 (SUN Yat-sen, S. 16).

9 Für eine allgemeine Einführung zur Rezeption von Evolutionstheorien: GRANSOW, *Geschichte der chinesischen Soziologie*, S. 26-36. Eine ausführlichere Diskussion des Evolutionsdenkens dieser vier Autoren findet sich bei: FURTH, "*Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895-1920. Evolutionism in Reform Thought*," S. 322-350. Der Vermutung, dass auch ältere chinesische Traditionen die Rezeption der Evolutionstheorien beeinflussten, kann hier nicht nachgegangen werden.

Form, auszuwachsen. Im Horizont der verzweifelten Suche nach einer Lösung für die China-Frage, die sich gegen Ende der 1920er Jahre zunehmend in politischen Debatten entlud, war die Gefahr einer solchen Wendung ohnehin latent stets gegeben. Hu Shi leistete dem in gewisser Weise selbst Vorschub, zumal sein Einsatz für ein modern-westliches Wissenschaftsverständnis vor dem ideologischen Hintergrund erfolgte, mit der Einführung wissenschaftlicher Methoden die unerwünschten konservativen Kräfte zu überwinden. Seine Rezeption des Pragmatismus stand also ihrerseits bereits unter utilitaristischen Vorzeichen.

So war auch Hus Argumentationsweise in der Debatte über 'Probleme und Ismen' (*wenti yu zhuyi* 問題與主義), die er 1919 mit Li Dazhao (1889-1927) und Lan Gongwu (1887-1957) austrug, kaum dazu angetan, seine Zeitgenossen zu einer gründlicheren theoretischen Auseinandersetzung mit fremden politischen Ideen zu bewegen: Hu sprach sich dezidiert gegen eine Beschäftigung mit 'Ismen' aus, unter denen er die abstrakte Wiedergabe einer ehemals konkreten Beschäftigung mit Problemen eines bestimmten Zeitpunkts verstand. Dabei forderte er schrittweise Lösungen in beispielhaft bestimmten Forschungsbereichen, wie etwa Soziologie, Verwaltungswissenschaft, Pädagogik, Geschichts- und Literaturwissenschaft, für die er empirische und theoretische Fragestellungen formulierte.[10] Im hektischen intellektuellen Klima jener Zeit konnten so gewiss keine Anreize für eine philosophisch-akademische, und deshalb '-ismenverdächtige' Rezeption zeitlich womöglich gar weit zurückliegender Formen politischen Denkens geschaffen werden.

Aufgrund dieser von Sun und Hu aktualisierten Argumentationsvorgaben stand ein politischer Autor, sofern er sich nicht mit den 'Ismen' des marxistischen Lagers identifizieren wollte, stets im Zugzwang, die pragmatische Relevanz und evolutionäre Aktualität seiner Position nachzuweisen. In welchem Ausmass sich dies in Form von eklektischen Entwürfen, schlagwortartig präsentierten Synthesen verschiedenster (bisweilen auch entgegengesetzter) Positionen, rezepthafter Programmatik oder Relevanzbeweisen anderer Art zu Lasten analytischer Tiefe auswirkte, blieb selbstverständlich dem jeweiligen Autoren überlassen.

Hier konnte Ende der 1920er Jahre der Rechts-und Sozialwissenschafter Zhang Yuanruo (1904-?) anschliessen und nicht minder polemisch als

10 HU, "Pragmatism," S. 831 f. Sowie: HU, "*Wenti yu zhuyi*," S. 34.

seine namhaften Vorgänger Liang und Sun anführen, die Menschenrechte seien ein rein theoretisches, subjektivistisches, metaphysisches Konzept, das in der Epoche der Metaphysik die Massen noch aufzurütteln vermocht habe, dies aber in der Epoche des wissenschaftlichen Positivismus nicht mehr zu leisten vermöge. Die Ursache aller sozialer Krankheiten bestehe in der metaphysischen Lehre der naturgegebenen Menschenrechte und dem zügellosen Individualismus als Grundlage der Staaten neuerer Zeit.[11] Einmal mehr war damit die Mahnung ergangen, nur jene politischen Ideen, deren immanente oder unterstellte Praktikabilität es ermöglichen sollte, im Wellental der Evolution obenauf zu schwimmen, von der utilitaristisch gefärbten Anprangerung zu verschonen. Der Bannstrahl dieser Kritik war derart mächtig, dass Luo Longji es vorgezogen hat, seine Position in Abgrenzung gegenüber der Idee naturgegebener Menschenrechte zu etablieren. Zuvor schon hatte er, was kaum erstaunen mag, gleich in seinem ersten Artikel in der Shanghaier Neumond-Monatszeitschrift[12] die Absage an 'Ismen' expressis verbis mitvollzogen.[13]

## Luo Longjis Diskussion der Menschenrechte

Ihrem Verlauf nach ist die Geschichte der Menschenrechts- und Verfassungsdebatte von 1929-31 rasch erzählt: Im April 1929 protestiert Hu Shi im Neumond mit dem Artikel *Menschenrechte und provisorische Verfassung* gegen ein Dekret zum Schutz von Leben und Eigentum des Volkes und für angemessene Gerichtsverfahren des 2. Plenums des 3. Zentral-

11 LUO, "*'Renquan' shiyi*"; ders., "*Renquan, bu neng liu zai yuefa li?*"

12 Die Zeitschrift mit dem Namen Neumond (*Xinyue Yuekan* 新月月刊) erschien ab März 1928 monatlich in Shanghai und galt als eine der führenden Literaturzeitschriften jener Zeit. Als Herausgeber fungierte die Neumondgesellschaft, die bereits 1923 in Beijing gegründet worden war, wegen der Unruhen im Verlaufe des Nordfeldzuges aber 1927 in Shanghai reorganisiert bzw. neu gegründet werden musste. Bei der Shanghaier Neumondgesellschaft wirkten neben Hu Shu, Xu Zhimo (1896-1931) u.a. auch Luos ehemalige Qinghua-Kommilitonen Liang Shiqiu (1902-1987), Wen Yiduo (1899-1946) und Pan Guangdan (1898-1967) mit. CHEN, *'Xinyue' ji qi zhongyao zuojia*, S. 2. GAO, *Zhongguo xiandai zhengzhi sixiang pingyao*, S. 546. FANG, *Xinyue de shengqi. Xinyuepai zuopin xuan*, S. 1. LIANG, *Qiu shi za yi*, S. 67.

13 LUO, "*Zhuanjia zhengzhi*," S. 170 (zuerst erschienen am 10. April 1929 im Neumond).

komitees der GMD (Guomindang, Nationale Volkspartei). Hu bemängelt die Dominanz der GMD bei der Regierungsarbeit sowie die unzureichende Genauigkeit des Verbots, die Menschenrechte zu verletzen, da nicht nur Individuen oder Gruppen, sondern auch die Regierung als potentieller Rechtsbrecher miteinzubeziehen sei.[14]

Bestimmend für das Schicksal des Neumonds und seiner Protagonisten sind in der Folge vor allem Luos Beiträge zur Debatte und die entsprechenden Reaktionen aus dem Umkreis der GMD, während die Auseinandersetzungen der Neumond-Autoren mit ihren marxistischen Antipoden in der Diktion zwar ebenso heftig, inhaltlich aber weniger gravierend ausfallen.

Schon zu Ende des Jahres 1930 wächst der Druck der GMD auf den Neumond, vorübergehende Verhaftungen (auch Luos) und Konfiskationen von Auflagen sind die Folge. Im Mai 1930 demissioniert Hu Shi als Rektor des China College und verlässt Shanghai Richtung Beijing; Luo hat seinen Lehrstuhl für Politische Wissenschaft an der Shanghaier Guanghua-Universität zu jener Zeit bereits verloren.

Unter dem Eindruck der japanischen Aggression in der Mandschurei erklärt Luo die Debatte Ende 1931 schliesslich für beendet, allerdings ohne von seiner Position abzuweichen: Er meint, in der Zeit eines nationalen Notstandes könne man die politischen Positionen einstweilen beiseite lassen, falls die Behörden die Parteiherrschaft abschaffen und damit Einmütigkeit nach aussen demonstrieren würden.[15]

Diese äussere Schlichtheit der Debatte darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass in ihrem Verlauf Luo Longji einige gewichtige Beiträge zum politischen Denken der Nanjing-Dekade verfasst hat. Seine Schrift *Eine Diskussion der Menschenrechte* vom Juli 1929[16] verdient aus zweierlei Gründen besondere Beachtung: Zum einen handelt es sich hierbei um den Schlüsseltext zu seinem Verständnis der Menschenrechtsidee, was prägnant darin zum Ausdruck kommt, dass sich im letzten Kapitel der

14 HU, "*Renquan yu yuefa*," S. 1-8.

15 LUO, "*Gao Ribenguomin he Zhongguo de dangju*," S. 20.

16 Der Erstveröffentlichung im Neumond folgte 1930 eine teilweise redigierte Version in der Textsammlung zur Debatte mit Schriften von Luo Longji, Hu Shi und Liang Shiqiu, die den Titel *Eine Sammlung von Abhandlungen über die Menschenrechte* trägt; HU, *Renquan lunji*.

Abhandlung die erste ausführlichere Menschenrechtserklärung Chinas findet. Zum anderen wird jene neuralgische Spannung von kaiserzeitlicher Ordnungsspekulation und abendländischen politischen Ideen thematisch, die im China des 20. Jhs immer wieder, und nicht nur bei politischen Debatten im engeren Sinne, durchbricht.

Luo beginnt mit der ernüchternden Bilanzierung des Bankrotts der Menschenrechte in China und meint, es sei nun Aufgabe jener, 'die sich das Lebensziel gesetzt' hätten (*li zhi* 立志), 'das Menschsein zu realisieren' (*zuo ren* 做人), die Menschenrechte zurückzuerkämpfen.[17] Damit hat er die Absage an den radikalen Individualismus der 'naturgegebenen Menschenrechte' bereits vorweggenommen, denn zum voll aktualisierten Menschsein gehören die 'Entwicklung der Individualität' (*fazhan gexing* 發展個性) und die 'Kultivierung der Persönlichkeit' (*peiyang renge* 培養人格), die schliesslich zur 'Vollendung des Ichs der höchsten Tugend' (*cheng wo zhi shan zhi wo* 成我至善之我) führen werden. *Zhi shan* 至善 ist ein Ausdruck aus der konfuzianischen Prüfungsorthodoxie der späten Kaiserzeit, der im Klassiker *Die Hohe Lehre* (*Da Xue*) für die höchste Tugend steht, die über mehrere Stufen der Selbstkultivierung, d.h. der Selbstreflexion als Teil eines übergeordneten Ganzen, im Hinblick auf die wahre Ordnung in Familie, Imperium und Welt (Oikumene) erreicht werden soll.[18] Luo formuliert dies wie folgt:

> "Zugleich muss ich auch verstehen, dass ich bloss ein Teil der Gemeinschaft bin. Mein Realisieren des Menschseins kann sehr viele Wechselbeziehungen zur Gemeinschaft nicht abstreifen. Und zwischen meinem Glück und dem Glück der

17 LUO, "*Lun renquan*," S. 34. Die gängigen chinesischen Wörterbücher weisen darauf hin, dass *zuo ren* starke moralische und ethische Konnotationen hat. *Li zhi* ist auch bei Liang Qichao eine zentrale Kategorie: "Liang began his syllabi with the ideal of 'setting the life goal' (li-chih). Without question this derived from his Confucian education, for almost all Neo-Confucian scholars stressed this category as the essential first step in the pursuit of learning. This is hardly suprising in view of the basic premise of Neo-Confucian moral philosophy that all human beings had the innate moral potential to attain sagehood, and hence the choice of a goal was crucial in determining one's future." CHANG, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China 1890-1907*, S. 82.

18 Dass Luo diesen Begriff nicht zufällig verwendet, kann man auch daraus ersehen, dass Zhang Junmai (1887-1969) in seiner Laski-Übersetzung von 1931 an derselben Stelle das unverfänglichere *zui shan* 最善 gebraucht hat (ZHANG, *Zhengzhi dianfan*, S. 25).

> gesamten Gemeinschaft bestehen wiederum Wechselbeziehungen. Meine Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft besteht darin, ihr mittels meiner höchsten Tugend Dienste zu leisten, und damit die Gesamtheit der Gemeinschaft in die Lage zu versetzen, ihre mögliche höchste Tugend zu erreichen."[19]

Das Ich der 'Vollendung meines Ichs der höchsten Tugend' ist ein sozial gebundenes Ich und dessen subjektiven Rechte erscheinen bei Luos funktionalistischem Rechtsbegriff nicht als Werte an sich, sondern stets in ihrer Ausrichtung auf das Gemeinwohl. Er gelangt so zu einem Verständnis der Bedeutung der Menschenrechte, das trotz seinen terminologischen Anleihen beim englischen Pluralismustheoretiker Harold J. Laski (1893-1950) den Zusammenhang zur dynastischen Ordnungsspekulation keineswegs aufgelöst hat:

> "Die Menschenrechte sind jene notwendigen Bedingungen für das Realisieren des Menschseins. Die Menschenrechte sind die Rechte auf Kleidung, Nahrung, Unterkunft und Gewährleistung der physischen Sicherheit. Sie sind die Vollendung des Ichs der höchsten Tugend eines einzelnen. Indem er das Glück im individuellen Leben geniesst, erreicht er, dass die Gemeinschaft ihre mögliche höchste Tugend vollendet. Dadurch erreicht er die notwendigen Bedingungen für das Ziel, dass die grösste Zahl das grösste Glück geniesst."[20]

Es bleiben also keine Zweifel daran bestehen, dass Luos Absage an 'naturgegebene Menschenrechte' weder heteronom bestimmt noch ein blosses Lippenbekenntnis ist.

Obwohl er die Menschenrechte als Existenz- und Selbstverwirklichungsrechte des einzelnen diskutiert, fokussiert er keine individualistisch ausgerichtete Absicherung der Stellung des einzelnen im Kollektiv. Die Entwicklung und Kultivierung von Individualität und Persönlichkeit wird nur im Horizont der Anerkennung des Vorrangs kollektiver Bedürfnisse zu einem legitimen Anspruch des Individuums.

Es schliesst sich hier der Befund an, dass Luos Laski-Rezeption nur zum kleineren Teil von akademisch-theoretischen Kriterien geleitet ist. Dies kommt nirgends drastischer zum Ausdruck als in jenen Passagen der

19 LUO, "*Lun renquan*," S. 39.

20 Ebd., S. 40. Dementsprechend begreift Luo die Redefreiheit als eine Voraussetzung, um der Gemeinschaft Dienste zu leisten, und eine Verletzung der Redefreiheit wiegt in erster Linie deshalb schwer, weil sie eine 'Zerstörung des Lebens der Gemeinschaft' bedeutet (ebd., S. 42).

Menschenrechtsschrift, wo Luo seinen britischen Lehrer im Wortlaut zitiert, aber das englische 'rights' konsequent mit 'Menschenrechte' (*renquan*) übersetzt und auf diese Weise den Eindruck vermittelt, Laski habe in erster Linie zum Thema Menschenrechte geschrieben.[21]

Die Attraktivität, die Laski für Luo hat, gründet wesentlich darin, dass er als zeitgenössischer Denker Luos Chancen auf argumentativen Erfolg insofern erhöht oder gar erst eröffnet, als er symbolhaft für die Aktualität der Evolution politischen Denkens steht.

Der Topos des Evolutionismus, wie ihn Sun Yat-sen und Hu Shi in den 20er Jahren zur Grundlage der Rezeption politischen Denkens emporgehoben haben, wird auch für Luo zu einem Fixpunkt seiner politischen und rechtstheoretischen Schriften.

So fällt auf, dass Luo immer wieder eine holistische Perspektive einnimmt, in der abendländische und chinesische geistesgeschichtliche Entwicklungen vom Standpunkt eines einzigen, zeitlich und räumlich jedoch disparat ablaufenden Evolutionsprozesses betrachtet werden. Im fünften Kapitel der Menschenrechtsschrift ('Die Zeit- und Räumlichkeit der Menschenrechte'), aber nicht nur dort, argumentiert er deshalb einzig mit Beispielen aus der abendländischen Menschenrechtsgeschichte und bezieht sich ausschliesslich auf historische Fakten, ohne seine Position, wie eigentlich zu erwarten gewesen wäre, analytisch gegenüber dem Vorwurf, veraltete westliche Lehren zu plagiieren, abzugrenzen.[22]

Luos evolutionistisch begründeter Holismus ist jedoch keinesfalls mit dem Gedanken der Universalität der Menschenrechte zu verwechseln: Im Vorwort fragt er rhetorisch nach den gegenwärtigen chinesischen Menschenrechtsdokumenten und spricht vom 'Zurückerkämpfen' der Men-

21 Ebd., S. 45, 48. Bezeichnenderweise übersetzt Luo Laskis 'be myself at my best' mit dem oben besprochenen 'Vollendung des Ichs meiner höchsten Tugend'. Es finden sich in Luos Schriften immer wieder Stellen, die deutlich belegen, dass er englische Passagen bewusst in verzerrender Weise ins Chinesische überträgt. Narramore scheint dies entgangen zu sein, weshalb er Luo recht unvorsichtig ein derivatives Verhältnis zu Laski unterstellt. NARRAMORE, "Luo Longji and Chinese Liberalism 1928-32," S. 166, 172, 182.

22 In Luos wie auch Hu Shis und Liang Shiqius Neumondschriften finden sich zahlreiche Passagen, in denen dieser geistesgeschichtliche und historische Holismus durchbricht, stets im Horizont eines unterstellten gleichförmigen Evolutionsprozesses. Meistens geht es darum, die Rückständigkeit Chinas 'empirisch' (auf Kosten theoretischer Argumente) plausibel zu machen.

schenrechte, d.h. er unterstellt China und dem Westen dieselbe 'Evolution der Bedeutung der Menschenrechte', wobei letzterer einen beträchtlichen Entwicklungsvorsprung aufweist. Die Universalität der Menschenrechte ist damit zwar nicht für alle Zeiten ausgeschlossen, aber sie ist für Luo kein integraler Bestandteil des Menschenrechtsgedankens:

> "Sie (die Menschenrechte — T.F.) sind, mit anderen Worten, notwendige Bedingungen für die Lebensumstände der Menschen. Die Bedürfnisse aus den Lebensumständen der Menschen sind zu beliebiger Zeit und an beliebigen Orten jeweils verschieden. (...) Man sagt deshalb, die Menschenrechte hätten eine Zeit- und Räumlichkeit."[23]

Diese kulturelle Relativierung der jeweiligen materiellen Ausgestaltung der Menschenrechte mündet in der Rechteerklärung im letzten Kapitel von Luos Abhandlung in die Reflexion der Bedeutung von Menschenrechten im zeitgenössischen chinesischen Kontext. Vordergründig dient Luo dieser wichtige programmatische Schlussteil der Schrift dazu, dem latent eingeforderten Nachweis, dass mit seinem Anliegen die argumentative Relevanz unmittelbarer Praktikabilität einhergeht, Rechnung zu tragen. Bezeichnenderweise manifestiert sich eben in der Menschenrechtserklärung mit der eklektizistischen Zusammenschau verschiedenster Menschenrechts- und Verfassungsdokumente (Französische Menschenrechtserklärung, Thomas Paine, amerikanische und schweizerische Verfassungsartikel) eine wichtige Resultante der oben erläuterten Vorgaben zum politischen Argumentieren.

Die Menschenrechtserklärung wirft jedoch auch ein Licht auf die tiefere Bedeutung von Luos Menschenrechtsrezeption.

Luo geht es anscheinend nicht um einen bedingungslosen theoretischen Bruch mit den Grundfesten der Rezeption, wie sie zu Ende der 20er Jahre die Debatte tragen. Die Schrift kann nicht als Versuch verstanden werden, mit einem radikalen Individualismus naturgegebener, vorgemeinschaftlicher Menschenrechte eine Antwort auf Liang Qichaos Rousseau-Rezeption der Jahrhundertwende zu verfassen, auch wenn die Distanz zwischen Sun Yat-sen, der die Freiheitsrechte des einzelnen konsequent der Freiheit und Stärkung der Nation unterordnet und Luo, der die Menschen-

23 LUO, "*Lun renquan*," S. 55.

rechte als Ziel des Staates bzw. als gemeinwohlorientierte Existenzrechte des einzelnen postuliert, beträchtlich ist.

Die tatsächliche Tragweite der Orientierung Luos an einem unspezifizierten Gemeinwohl lässt sich anhand der Menschenrechtserklärung sehr deutlich bemessen.

Bereits die thematische Anordnung der Artikel gibt einen bedeutsamen Hinweis auf die Einordnung der Menschenrechtskonzeption innerhalb des Spektrums von Individuum und Kollektiv: Nach Bestimmungen zu Staat und Gesetzen (Art. 1-5), Beamtenschaft (Art. 6-9), Finanzwesen, Wirtschaft (Art. 10-16), Katastrophenhilfe (Art. 17), Justiz (Art. 18-27) und Militär (Art. 28-33) folgen das Recht auf Ausbildung (d.h. individuelle Entwicklung) und erst in den letzten beiden Artikeln klassische Grundrechte wie die Gedanken-, Rede-, Publikations- und Versammlungsfreiheit, die darüber hinaus explizit der Gesellschaft gegenüber gebunden werden. Grundlegende Rechte, die in der französischen Menschenrechtserklärung verbrieft worden sind, wie etwa das Recht auf körperliche Unversehrtheit oder jenes auf Widerstand gegen Unterdrückung, fehlen in Luos Entwurf, obschon er sie in den ersten fünf Kapiteln teilweise diskutiert hat. Vor diesem Hintergrund vermag auch die Beobachtung kaum mehr zu überraschen, dass in der überwiegenden Zahl der Artikel von Luos Rechteerklärung, die das Individuum erwähnen, in diesem eine Bedrohung für das Gemeinwohl, eine Privatperson mit usurpatorischen Neigungen erkannt wird, und nur in drei Artikeln der einzelne ausdrücklich als Begünstigter erscheint.[24]

Luos Verzicht auf die wesentlichste Aussage der französischen Menschenrechtserklärung von 1789 — "Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es"[25] — ist also weniger aufoktroyiert, als vielmehr theoretisch in seiner Position fundiert.

Bleibt die Frage, weshalb sich Luo auf ein politisch derart heikles Thema wie das der Menschenrechte überhaupt eingelassen hat.

Zu ihrer Beantwortung soll von der Beobachtung ausgegangen werden, dass die Anordnung der Artikel in der Erklärung weder formal noch

24 In den Artikeln 2, 4, 6, 7, 9, 11, 13, 18, 27 und 28 wird der einzelne explizit als Bedrohung bestimmt; in den Artikeln 21, 24 und 25 wird er begünstigt.

25 Dies ist der erste Satz des ersten Artikels der französischen Menschenrechtserklärung; vgl. GAUCHET.

material dem abendländischen 'Muster' solcher Entwürfe entspricht. Zahlreiche Artikel zur Beamtenschaft, zum staatlichen Finanzwesen, zum Militär und zur Justiz scheinen inhaltlich ebenso wenig zu einer Deklaration von Grundrechten zu passen wie der beachtliche Umfang mit 34 Artikeln. Wenn Luo zum Schluss, und durchaus nicht nur polemisch, meint, man hätte auch eine Erklärung mit über 3000 Artikeln vorlegen können, so klingt an, was sich bereits in den ersten fünf Kapiteln der Schrift angekündigt hat: Wo er von Menschenrechten spricht, ist über weite Strecken eigentlich von Rechtsnormen im Sinne von Verfassungsrecht die Rede.[26]

Den Befund, dass Luo dem Begriff der Menschenrechte auch Verfassungsnormen zuordnet, gilt es für die weitere Analyse ernst zu nehmen. Die Erinnerung an den verfassungsrechtlichen Kontext der damaligen Zeit mag erhellen weshalb: In den ausgehenden 20er Jahren ist die politische Macht in China faktisch unter der brüchigen Herrschaft der GMD zwar mehr oder weniger geeint, formal-rechtlich jedoch noch immer nicht verfasst; die Republik China kennt zu jener Zeit weder eine reguläre Verfassung, noch kann man sich auf eine Verfassungstradition berufen. Dies wiegt umso schwerer, als im Nachgang zur Bewegung vom 4. Mai auch die traditionell-moralische Normierung politischer Macht des spätkaiserzeitlichen Ordnungsdenkens keine ausreichende normative Grundlage mehr zu bilden vermag. In diesem normativen Vakuum wird faktische Macht letztlich einzig durch ihre Positivität legitimiert, indem sie durch die permanenten inneren und äusseren Bedrohungssituationen jeweils aktualisiert werden kann.

Ein Verständnis der Menschenrechte wie jenes von Luo, das sowohl auf Grundrechte im engeren Sinne als auch — schwerpunktmässig — auf Verfassungsrecht verweist, thematisiert nun der Intention nach die staatliche Ordnung. Es soll ein neuer Bezugspunkt bei der Frage nach der Legitimität staatlicher Ordnung zugänglich gemacht werden, wobei 'neu' zum einen die Überwindung zeitgenössischer Normativitätsdefizite, zum anderen die Einführung auch positiv-rechtlicher Kriterien zur Beantwortung der Frage nach der Legitimität impliziert.

26 Diese Deutung von Luos Menschenrechtsbegriff mag auch als Erklärung dafür dienen, weshalb er in den Übersetzungen von Laski und MacIver 'right' mit 'Menschenrechten' identifiziert.

Die Menschenrechtschrift — in erster Linie deren programmatischer Teil — gibt konkrete Hinweise auf die verfassungsrechtliche Ausgestaltung der Ordnung. In dieser Bedeutung erfordern die Menschenrechte den Einsatz für ein 'Regieren durch Gesetze' (*fazhi* 法治), womit die Positivierung einer Gesetzesordnung auf der Agenda der Menschenrechts- und Verfassungsdebatte erscheint.[27]

Wichtig ist nun aber zu erkennen, an wen sich die Forderung nach Regieren durch Gesetze richtet:

> "Dass der Staat der Form nach schwarz auf weiss Gesetzesartikel hat, dies zählt nicht als Regieren durch Gesetze. Was ein Staat ist, wie auch immer er einstweilen barbarisch degeneriert sein mag, und bis zu welchem Ausmass die despotische Autokratie seiner Machthaber auch reichen mag, er wird stets einige Gesetzesartikel haben.
>
> Dass die einfachen Leute im Staat die Gesetze einhalten und den Dekreten gehorchen, dies zählt ebenfalls nicht als Regieren durch Gesetze; je länger sie in einem Staat mit despotischer Autokratie leben, umso weniger wagen es die einfachen Leute, die Gesetze nicht einzuhalten, oder den Dekreten nicht zu gehorchen.
>
> Die wahre Bedeutung des Regierens durch Gesetze besteht darin, dass die Regierung die Gesetze einhält und dass bei sämtlichen Handlungen der Regierung die Gesetze und nicht Vorurteile aufgrund des Temperaments der Machthaber zur Norm genommen werden."[28]

Die Menschenrechte als Legitimitäts- und Ordnungskonzept sind somit insofern emanzipatorisch, als sie instrumentalisiert werden, um die Machthaber normativ zu verpflichten bzw. eine formaljuridische Gleichheit von Volk und Machthabern zu gewährleisten. Will man diesen Emanzipierungsanspruch mit Modernisierung identifizieren, so darf nicht übersehen werden, dass die Menschenrechte in dieser Lesart ihres revolutionären Gehalts entäussert sind. Nicht die politische Mobilisierung der 'einfachen Leute', nicht die Emanzipierung der Untertanen zu Staatsbürgern, sondern der Appell der intellektuellen Wortführer an die Machthaber ist der Ausgangspunkt zur Erzeugung der Geisteshaltung für ein Regieren durch Gesetze und damit einer potentiellen Teilhabe des Volkes an politischen Entscheidungen.

27 LUO, "*Shenme shi fazhi*," S. 8.

28 Ebd., S. 3.

Mit der Rückführung der Grundlage für eine Normierung der staatsrechtlichen Ordnung auf die Bewusstseinslage einer politischen Elite reduziert Luo das Problem der Errichtung konstitutioneller Politik abermals auf die personale Ebene der spätkaiserzeitlichen Ordnungsspekulation. Er manifestiert damit zugleich seine Skepsis sowohl bezüglich des designierten Subjekts konstitutioneller Souveränität, d.h. des Volkes, als auch bezüglich der normativen Kraft einer künftigen Verfassungsordnung. Wie eklatant traditional diese Perspektive auch in der Tonalität ist, zeigt Luos Schlussappell des Essays *Eine Kritik an der Provisorischen Verfassung der Zeit der politischen Vormundschaft*[29]:

> "Heute fordern wir, das einfache Volk, ehrfurchtsvoll nur zwei Dinge: (1) Die Führer von Partei und Staat sollen Vorbilder bei der Einhaltung der Gesetze sein! (2) Die Parteimitglieder der Nationalen Volkspartei sollen Vorbilder bei der Einhaltung der Gesetze sein!"

Indem die Verfassungsfrage als integraler Teil der Menschenrechtsforderung ihrem Wesen nach auf einer personalen, moralischen Ebene angesiedelt ist, wird deutlich, dass mit der Menschenrechtsidee ein formalrechtliches, aber auch ein moralisches Vakuum ausgefüllt werden soll. Luo integriert damit den klassischen Gegenpol zum Regieren durch Gesetze, das moralitätsbezogene Regieren durch Personen (*renzhi* 人治) aus den traditionellen chinesischen Debatten über das Regieren, an entscheidender Stelle implizit in seine Menschenrechtskonzeption.

## Das Recht auf Expertenherrschaft

Die eingehendere Betrachtung dieser Spannung von politischem Emanzipierungsanspruch und dynastischer Traditionalität in Luos Rechteerklärung fördert die eigentliche Bedeutung seiner Menschenrechts- und Verfassungsdiskussion zutage.

Während die ersten fünf Artikel mit der Verpflichtung des Staates gegenüber dem Volk in eine emanzipatorische Richtung weisen, die einer solchen Deklaration aus der Perspektive abendländischer Ideengeschichte durchaus angemessen ist, thematisieren bereits der Kommentar zum fünften Artikel und die folgenden drei Artikel ausschliesslich die staatliche Administration: Die Beamtenselektion dürfe nicht willkürlich sein und

29 LUO, "*Dui xunzheng shiqi yuefa de piping*," S. 18.

müsse die Kompetenz der künftigen Amtsinhaber gewährleisten (Art. 6, 9). Die Beamten sollen nicht die Möglichkeit haben, faktische Macht zu akkumulieren (Art. 7, 8), aber auch nicht willkürlich entlassen werden können (Art. 6).

Mit der unparteiisch-sachlichen Auswahl von Beamten und dem Verbot willkürlicher Amtsenthebungen postuliert Luo einen angemessen autonomen, frei zugänglichen Beamtendienst. Diese Themenverlagerung hin zu einem modernisierten Beamtensystem geschieht durchaus in Übereinstimmung mit Luos Menschenrechtsbegriff, den er mit der Einführung der Dimensionen Raum und Zeit explizit historisiert und kulturell relativiert hat. Die Artikel zum Beamtensystem werden so zu spezifisch chinesischen Menschenrechtsforderungen, deren Einordnung in die spätkaiserzeitliche Tradition der Herrschaftsinstitutionen in der Tat wenig Schwierigkeiten bereitet.[30]

Vom jahrhundertewährenden Ideal einer prüfungstechnisch qualifizierten Beamtenschaft, das die Ausübung imperialer Herrschaft in der späten Kaiserzeit mit wechselhaftem Erfolg geprägt hat, ist im Jahre 1929 realiter derart wenig übrig geblieben, dass ein politisierter Intellektueller wie Luo die Gewissheit ertragen muss, ohne Zugang zum parteilich-selektiv abgeschotteten politischen Entscheidungszentrum zu sein, sofern er nicht mit der GMD liiert ist. Der erweiterte Horizont neuer Vergleichsmöglichkeiten mit dem Spektrum abendländisch geprägter Regierungsformen hat natürlich noch das seine zum Befinden dieser Intellektuellen beigetragen.[31]

Wie Luos Schriften deutlich belegen, herrscht in eben jenen gelehrten Kreisen, in denen noch wenige Jahrzehnte zuvor die klassische Beamtenlaufbahn ein Lebensziel war, ein Gefühl der Ohnmacht vor. Die Einfluss-

30 Dass es sich bei der Plazierung der Administrationsfrage an derart prominenter Stelle im Menschenrechtskatalog um eine ernstzunehmende Gewichtung handelt, bestätigt ein Blick auf die thematische Ausrichtung von Luos Neumondschriften: Überlegungen zum Staatsdienst bilden einen der klar erkennbaren Schwerpunkte, dem er nicht weniger als vier politikgeschichtliche Studien gewidmet hat.

31 Luos Untersuchungen zum amerikanischen Beamtensystem im Neumond sind deshalb, trotz ihrer deskriptiven Nüchternheit, als zeitkritische Gegenüberstellung einer ideologiefrei, technisch-neutralisiert empfundenen (amerikanischen) und einer im Wortsinne parteiischen, ideologisierten (chinesisch-republikanischen) Ordnung zu verstehen.

losigkeit dieser Intellektuellen im Nachgang zum Verlust des spätkaiserzeitlichen Beamtenprüfungssystems wiegt umso schwerer, als sie aufgrund des emanzipatorischen Pathos der Kulturerneuerung ihrem eigenen Anspruch zufolge vor der überwältigenden Aufgabe stehen, einer neuen Öffentlichkeit ihre Unerlässlichkeit für die Zukunft Chinas versichern zu müssen.

Luo versucht in diesem Zwiespalt, mit dem menschenrechtlichen Postulat der Notwendigkeit eines gegenüber den faktischen Machtkonstellationen autonomen Beamtenapparates die Intellektuellenelite qua Rekrutierungsreservoir für die Beamtenschaft der staatlichen Administration in ihr Recht zu setzen. Die Floskeln in seiner Deklaration von der 'direkten oder indirekten Zustimmung des Volkes' kann er deshalb in ihrer Beliebigkeit unerläutert stehen lassen. Erst in späteren Neumondtexten sollte er sich, allerdings nur zögerlich, der Variante des Parlamentarismus als politischer Partizipation zuwenden.

Die häufigen selbstreferentiellen Bezeichnungen von der Art 'wir einfaches Volk', 'wir kleinen Leute' dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier der Dialog eines Intellektuellen mit seinesgleichen sowie der politischen, wirtschaftlichen und militärischen Obrigkeit stattfindet und sich Luos Schriften keinesfalls als Agitation an das Volk in seiner von ihm nicht weiter spezifizierten, politisch amorphen Form richten.

Vor diesem Hintergrund wird auch die eigentliche Bedeutung der emphatischen Forderung nach Redefreiheit in der Menschenrechtsschrift einsichtig: In Anlehnung an die bereits für die Kaiserzeit zumindest prinzipiell weitreichende Eigenständigkeit der Beamtenschaft gegenüber dem kaiserlichen Inhaber faktischer Macht geht es darum, dem parteipolitisch ungebundenen Experten als potentiellem Teilnehmer an staatlich institutionalisierter Politik die Grundbedingung ungehinderter Meinungsäusserung zu garantieren. Luos Einforderung von Menschenrechten in der Absicht, eine Bildungselite an der staatlichen Politik teilhaben zu lassen, ist angesichts der in der geistigen Aufbruchstimmung jener Zeit angestrengten Hinwendung der Intellektuellen zum Volk mit ihrem Anspruch einer politischen Emanzipierung des letzteren jedoch einer ausgesprochen schwierigen Gratwanderung gleichgekommen. Dies mag erklären, weshalb Luo dem wahren Anliegen seiner Menschenrechtsdiskussion, der Neubestimmung der administrativen Ordnung, im theoretischen Teil des Textes keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt hat, sondern ihm diskret, aber nicht minder

wirkmächtig, erst im programmatischen Teil der Deklaration Raum verschafft.

Es ist jener Zwiespalt der chinesischen Intellektuellen, die sich zum einen selber die Verantwortung von Wortführern und Hoffnungsträgern einer Ende der 20er Jahre politisch zunehmend fragmentierten Gesellschaft aufgebürdet haben, zum anderen in einer parteipolitisch strukturierten Herrschaftsordnung die entmutigende Erfahrung beständiger Einflusslosigkeit machen, welcher der Menschenrechtsforderung Luos ihre Koordinaten verleiht.

Gewiss nicht zufällig ist deshalb Luos Schrift *Expertenpolitik*[32] in den Sammelband der Menschenrechtstexte der Neumondautoren aufgenommen worden, denn sie bestimmt den Zielpunkt seiner Instrumentalisierung der Menschenrechte, d.h. den Ausweg aus dem Dilemma der Intellektuellen, derart unmissverständlich, dass sich diese Rechte wie eine Voraussetzung für eine 'Politik' der Experten ausnehmen.

Luos Verständnis von Expertenpolitik, das er in seinem ersten Neumondartikel dargelegt, es also gewissermassen sämtlichen politischen und menschen- oder verfassungsrechtlichen Arbeiten vorangestellt hat, lässt sich wie folgt bestimmen:

Die Politik des 20. Jhs ist für ihn eine Politik der Experten, eine Politik wissenschaftlicher Inhalte. Mit der industriellen Revolution sei die regierungsfeindliche Haltung des 'Laisser-faire'-Liberalismus aus dem 18. und 19. Jh. überwunden und durch die Einsicht in die Notwendigkeit eines wissenschaftlich administrierenden Regierungsmechanismus ersetzt worden.[33]

Politisches Handeln ist somit Handeln nach einem bestimmten Modus, dem Modus der Administration. Für das 20. Jh. deutet er diesen Modus als ein Verwalten unter Anwendung wissenschaftlicher Methoden, das seinen Ort im Staat mit seinen Institutionen hat. Es geht bei Luos Expertenpolitik mit anderen Worten um die Rückführung politischen Handelns auf den

32 Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf Luos stark überarbeitete zweite Version in: HU, "*Renquan lunji*", S. 169-184.

33 LUO, "*Zhuanjia zhengzhi*," S. 173 f.

administrativen Tätigkeitsbereich der Staatsbeamten, die zur institutionellen Gestalt der Experten werden.[34]

Aus rezeptionspraktischer Sicht stösst man hier abermals auf dasselbe Phänomen wie bei der Laski-Rezeption, insofern Luo seine Terminologie mit grosser Wahrscheinlichkeit den amerikanischen *Technocrats* verdankt.[35] Denn obwohl er sich in *Expertenpolitik* nicht expressis verbis auf das wissenschaftliche Planungskonzept der *Technocrats* bezieht, klingt dieses ideengeschichtlich in seiner Festschreibung des angebrochenen Zeitalters der Expertenpolitik unüberhörbar an: Schliesslich waren es die *Technocrats*, die mit dem Soziologen Thorstein Veblen (1857-1929) als einem ihrer Hauptvertreter, zu Beginn dieses Jahrhunderts die Disfunktionalitäten des 'Laisser-faire'-Kapitalismus durch wissenschaftlich-technologische Planung überwinden wollten.

Luo rezipiert die Position der *Technocrats* allerdings sehr selektiv, indem er zwar die Durchdringung der staatlichen Administration mit Expertise fordert, aber eine Ersetzung staatlicher Institutionen durch die Selbstverwaltung industrieller Organisationen, wie sie die *Technocrats* vorsahen,[36] auch nicht ansatzweise diskutiert.

Luos Festhalten an Staatsapparat und Staatsbeamtenschaft lässt sein zur Expertenpolitik modernisiertes Politikverständnis im chinesischen Kontext spätkaiserzeitlicher Institutionen nun nicht mehr ausgesprochen 'modern-westlich', geschweige denn emanzipatorisch erscheinen.

Das Subjekt der Expertenpolitik ist nicht der moralische *common sense* der politisch mündigen Bürger, sondern die Fachkompetenz der Beamtenexperten. Dementsprechend wird für Luo die Frage nach der Überführung der Intellektuellen in Experten und nicht des 'einfachen Volkes' in Bürger zum Angelpunkt des Nachdenkens über die gegenwärtige innere Lage Chinas:

34 Der Experte tritt allerdings nicht nur in der Administration (*xingzheng* 行政), sondern auch im Parlament als Berater an der Seite der gesellschaftlichen Interessenvertreter in Erscheinung. LUO, "*Women yao shenmeyang de zhengzhi zhidu*," S. 19.

35 Vgl. dazu auch: XIE, "*Zhengzhi yu xueshu zhi jian: Luo Longji de mingyun*," S. 43.

36 "An Stelle des traditionellen Staatsapparates wurde eine Art syndikalistischer Selbstverwaltung der industriellen Organisationen durch ein Direktoriat der Ingenieure vorgesehen." PIPERS WÖRTERBUCH ZUR POLITIK 1, S. 1025.

> "Was die Krankheit Chinas anbelangt, so meinen viele Leute, sie bestehe in den Militärmachthabern und Kriegsherren. Auch ich (ebenso wie Liang Shuming — T.F.) war jedoch die ganze Zeit über davon überzeugt, dass sie in der Klasse der Intellektuellen (*zhishijieji* 知識階級) bestehe. (...) Im gegenwärtigen China ist die Intellektuellenklasse grösstenteils beschämt über Landwirtschaft, Industrie und Handel, und zudem ist das Fachwissen, über das sie verfügt, für Landwirtschaft, Industrie und Handel noch unzureichend.
>
> Bei der Intellektuellenklasse Chinas handelt es sich um Personen, 'die keinen Nutzen haben', und die Methode, diese Quelle zu reinigen, besteht immer noch in einer grundlegenden Reform des derzeitigen Erziehungssystems."[37]

Die Zuwendung zu 'neuen', wissenschaftlich-technisch verwertbaren Wissensgebieten, die von den Intellektuellen im traditionellen Reflex oft verpönt worden sind, ist Luos Schlüssel zur Intellektuellenfrage. Es soll dem republikanischen Intellektuellen qua administrierendem Experten möglich sein, aufgrund seines Fachwissens an der Herrschaft dominant teilzunehmen, ohne selber eine Position grosser parteipolitischer Machtfülle einnehmen zu müssen. Die Expertenpolitik wird nachgerade zum Vehikel, um im politisierten Kontext des 20. Jhs mit seinen faktischen Machthabern aus Partei und Militär sowie einem Volk, dem das Dogma von der Kulturerneuerung die politische Reife des Bürgers versprochen hat, wieder an die spätkaiserzeitliche Tradition der Ineinssetzung von Herrschaft und Gelehrsamkeit anzuknüpfen.[38]

Das Volk, das für Luo weder Moral- noch Machthaber, schon gar nicht Experte ist, bleibt als designierter Souverän eine politische Leerstelle, eine blosse Referenzgrösse für die Erfolgskontrolle einer Politik der Experten.

Die Quintessenz von Luos Menschenrechtsrezeption besteht, allen liberaldemokratischen Postulaten anglo-amerikanischer Provenienz zum Trotz, im erneuerten Versprechen, dem Volk das Recht zu geben, von moralisch und fachlich hoch qualifizierten, administrativ-sachlich verfahren-

37 LUO, "*Shuming sanshi hou wenlu*," S. 17.

38 Dieses Anknüpfen ist bei Luo mit einem resignativen Blick für die Realitäten der ausgehenden 20er Jahre verbunden: In der Menschenrechtsschrift moniert er, früher seien die Gesetzgeber Chinas weise gewesen (da gab es ja auch noch ein Beamtenprüfungssystem — T.F.), heute seien sie bloss noch mächtig; dementsprechend seien früher die Dummen den Gesetzen gefolgt, heute die Schwachen (die vielleicht weise wären, aber ohne politischen Einfluss sind — T.F.). LUO, "*Lun renquan*," S. 41.

den Experten, anstatt von politisch-parteilich handelnden Machthabern beherrscht zu werden.

Der intellektuelle Grenzgänger der geistesgeschichtlich unruhigen ersten drei Jahrzehnte des 20. Jhs könnte in seiner 'neuen' Rolle als Beamtenexperte in eine ihm wohlvertraute Ordnung zurückfinden. Auch nach der Wendung vom Zwischen- zum Innerstaatlichen, welche die Menschenrechte im Übergang von Liang Qichaos republikanisch-nationalstaatlicher Interpretation zu Luos administrativ-expertokratischem Verständnis genommen haben, ist somit ihre Instrumentalisierung hinsichtlich des Grossprojekts der Modernisierung erhalten geblieben.

## BIBLIOGRAPHIE

BASTID, Marianne. "The Influence of Jean-Jacques Rousseau on Chinese Political Thought Before the 1911 Revolution." *China and the French Revolution. Proceedings of the International Conference Shanghai 18-21 March 1989.* Zhang Zhilian (Hrsg.). Oxford: Pergamon Press, 1990, S. 29-36.

BIOGRAPHICAL DICTIONARY OF REPUBLICAN CHINA. Howard L. Boorman, Richard C. Howard, 4 Bde. und Index. New York: Columbia University Press, 1979.

CHANG Hao. *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China 1890-1907.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

CHEN Jingzhi. *'Xinyue' ji qi zhongyao zuojia* (Der 'Neumond' und seine wichtigen Autoren). Taibei: Chengwen Chubanshe, 1980. (Zhongguo xiandai wenxue yanjiu congshu).

EASTMAN, Lloyd E. "Nationalist China during the Nanking decade 1927-1937." *The Cambridge History of China. Republican China 1912-1949, Part 2.* Denis Twitchett, John K. Fairbank (Hrsg.). Bd. 13., Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1983, S. 116-167.

FANG Rennian (Hrsg.). *Xinyue de shengqi. Xinyuepai zuopin xuan* (Das Aufgehen des Neumonds. Eine Auswahl aus den Werken der Neumondgruppe). Shanghai: Huadong Shifan Daxue Chubanshe, 1993. (Zhongguo xin wenxue shetuan, liupai congshu).

FURTH, Charlotte. "Intellectual Change: From the Reform Movement to the May Fourth Movement, 1895-1920. Evolutionism in Reform Thought," *The Cambridge History of China. Republican China 1912-1949, Part 1.* Denis Twitchett, John K. Fairbank (Hrsg.). Bd. 12. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1983, S. 322-350.

GAO Jun, Wang Kuilin, Yang Shubiao. *Zhongguo xiandai zhengzhi sixiang pingyao* (Wesentliche Beurteilung des modernen politischen Denkens Chinas). Beijing: Huaxia Chubanshe, 1990.

GAUCHET, Marcel. *Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten von 1789.* Kulturen und Ideen in Rowohlts Enzyklopädie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH, 1991.

GRANSOW, Bettina. *Geschichte der chinesischen Soziologie.* Frankfurt, New York: Campus Verlag, 1992.

HSÜ Dau-lin. "Die Entwicklung des Verfassungsrechts unter der Nationalregierung seit 1927." *Sinica. Zeitschrift für Chinakunde und Chinaforschung*, 8 (1933), S. 17-27; 49-62.

HU Shi. "Pragmatism (April, 1919)." *Sources of Chinese Tradition. Introduction to Oriental Civilizations.* Wm. Theodore de Bary (Hrsg.). New York, London: Columbia University Press, 1960, S. 831-834.

Ders. "*Renquan yu yuefa* (Menschenrechte und provisorische Verfassung)." *Xinyue Yuekan* (fortan: *XY*, Reprint: Tokyo, Tôyô Shoten), 2, Nr. 2 (10. April 1929), S. 1-8.

Ders., Liang Shiqiu, Luo Longji. *Renquan lunji* (Eine Sammlung von Abhandlungen über die Menschenrechte). Shanghai: Xinyue shudian, 1930.

Ders. "*Wenti yu zhuyi*" (Probleme und Ismen, Juli 1919). Hu Shi. Hu Shi wen xuan. Taibei: Yuanliu Chuban Gongsi, 1991, S. 23-36. (Hu Shi zuopin ji 2).

IKE Nobutaka. *The Beginnings of Political Democracy in Japan.* New York: Greenwood Press Publishers, 1950.

KATO Shuichi. *A History of Japanese Literature. Volume 3. The Modern Years.* Tokyo, New York, London: Kodansha International, 1990.

KOKUBUN Noriko. *Die Bedeutung der deutschen für die japanische Staatslehre unter der Meiji-Verfassung.* Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang GmbH, 1993. (Europäische Hochschulschriften, Reihe II Rechtswissenschaft, Bd. 1319).

LIANG Qichao. "*Guojia sixiang bianqian yi tong lun* (Eine Abhandlung über Unterschiede und Kontinuitäten bei den Veränderungen des Staatsdenkens)." *Yingbingshi quanji* (Gesammelte Werke vom Getränke-und-Eis-Zimmer). Ders. Tainan: Donghai Chubanshe, 1974, Kap. 3, S. 46-55.

Ders. "*Minyue lun* (Eine Abhandlung über den Volksvertrag)." *Yingbingshi quanji.* Ders., a.a.O., Kap. 1, S. 224-236.

Ders. "*Zhengzhixue da jia Bolunzhili zhi xueshuo* (Die Lehren des grossen Politikwissenschaftlers Bluntschli)." *Yingbingshi quanji.* Ders., a.a.O., Kap. 2, S. 10-31.

LIANG Shiqiu. *Qiu shi za yi* (Mannigfaltige Erinnerungen aus Qius Zimmer). Taibei: Zhuanji Wenxue Chubanshe, 1978.

LUO Longji. "*Dui xunzheng shiqi yuefa de piping* (Eine Kritik an der provisorischen Verfassung der Zeit der politischen Vormundschaft)." *XY*, 3, Nr. 8 (o.D., ca. Juni 1931), S. 1-26.

Ders. "*Gao Ribenguomin he Zhongguo de dangju* (Eine Mitteilung an die japanische Staatsbürgerschaft und die chinesischen Behörden)." *XY*, 3, Nr. 12 (o.D., ca. Ende 1931), S. 1-20.

Ders. "*Gao yapo-yanlun-ziyou-zhe* (Eine Mitteilung an jene, die die Redefreiheit unterdrücken)." *XY*, 2, Nr. 6, 7 (Doppelnummer, 10. September 1929), S. 1-17.

Ders. "*Lun renquan* (Eine Diskussion der Menschenrechte)." *XY*, 2, Nr. 5 (10. Juli 1929), S. 1-25.

Ders. "*Renquan, bu neng liu zai yuefa li?* (Die Menschenrechte, können sie nicht innerhalb der provisorischen Verfassung bleiben?)." *XY*, 3, Nr. 7 (o.D., ca. Mai 1931), S. 3-7.

Ders. "*'Renquan' shiyi* (Die Zweifel gegenüber den 'Menschenrechten' beseitigen)." *XY*, 3, Nr. 10 (September 1931), S. 5-10.

Ders. "*Shenme shi fazhi* (Was ist Regieren durch Gesetze?)." *XY*, 3, Nr. 11 (o.D., ca. September 1931), S. 1-17.

Ders. "*Shuming sanshi hou wenlu* (Eine Sammlung von Shumings Schriften nach 30)." *XY*, 3, Nr. 2 (10. Februar 1931), S. 14-20.

Ders. "*Women yao shenmeyang de zhengzhi zhidu* (Welche Art von politischem System wollen wir?)." *XY*, 2, Nr. 12 (10. Februar 1930), S. 1-24.

Ders. "*Zhuanjia zhengzhi* (Expertenpolitik)." *Renquan lunji* (Eine Sammlung von Abhandlungen über die Menschenrechte). Hu Shi, Liang Shiqiu, Luo Longji. Shanghai: Xinyue shudian, 1930, S. 169-184.

NARRAMORE, Terry. "Luo Longji and Chinese Liberalism 1928-32." *Papers on Far Eastern History*, Nr. 32 (September 1985), S. 165-195.

PAUU Shui-lam. "Visions and Myths: the Implication of the French Revolution and Culture in Late Qing and Early Republican China." *China and the French Revolution. Proceedings of the International Conference Shanghai 18-21 March 1989.* Zhang Zhilian (Hrsg.). Oxford: Pergamon Press, 1990, S. 85-99.

PIPERS WÖRTERBUCH ZUR POLITIK 1, Politikwissenschaft. Theorien — Methoden — Begriffe. Dieter Nohlen (Hrsg.). München, Zürich: R. Piper GmbH, 1987.

SUN Wen (SUN Yat-sen). *San minzhuyi* (Die drei Volksprinzipien). Taibei: Zhongyang Wenwu Gongyingshe, 1985 (1924).

SUN Yat-sen. *San Min Chu I: The Three Principles of the People*. Translated into English by Frank W. Price. Taipei: China Publishing Co., o.J.

XIE Yong. "*Zhengzhi yu xueshu zhi jian: Luo Longji de mingyun* (Zwischen Politik und Gelehrsamkeit: Das Schicksal Luo Longjis)." *Ershiyi Shiji Shuangyuekan*, Nr. 29 (Juni 1995), S. 42-48.

XU Minglong, "Liang Qichao's Perspective of the French Revolution," *China and the French Revolution. Proceedings of the International Conference Shanghai 18-21 March 1989.* Zhang Zhilian (Hrsg.). Oxford: Pergamon Press, 1990, S. 109-115.

ZHANG Shilin (Zhang Junmai). *Zhengzhi dianfan* (Ein Modell der Politik). Shanghai: Shangwu Yinshuguan, 1931.