

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

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 76 (2022)

**Heft:** 4

  

**Artikel:** Des Herrschers neue Kleider : Rekonzeption des zh bzw. jn und seiner Herrschaft im klassischen und Neuen chinesischen Legalismus

**Autor:** Renninger, Philipp

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1046527>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

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

Philipp Renninger\*

# Des Herrschers neue Kleider. Rekonzeption des *zhǔ* 主 bzw. *jūn* 君 und seiner Herrschaft im klassischen und Neuen chinesischen Legalismus

<https://doi.org/10.1515/asia-2020-0020>

Received June 19, 2020; accepted May 6, 2022; published online July 15, 2022

**Abstract:** This essay re-interprets the ruler and their rulership in classical Chinese Legalism (*Fǎjiā* 法家) and its main work, the *Hán Fēizǐ* 韓非子 attributed to Han Fei 韓非 (c. 280–233 BCE). The re-interpretation takes late 19th and early 20th century New Legalism's (*Xīn Fǎjiā* 新法家) focus on the ruler's instruments of governance as a starting point. My essay raises this instrumental idea to a new level by re-conceptualizing the ruler (*zhǔ* 主 or *jūn* 君) as a dynamic figure and office. First, the legalist ruler becomes procedural. Their rulership is not a static property vested in a fixed unit. Rather, the ruler must create and sustain their office by applying the three action modes: *fǎ* 法 (general, standardized, public laws), *shì* 勢 (positional power surrounding the ruler), and *shù* 術 (administrative tactics kept internal and secret). Secondly, the ruler becomes relative. Their rulership is not an absolute feature pertaining to one single institution or person. Rather, every unit in state hierarchy – whether monarch, minister (*chén* 臣), or citizen (*mín* 民) – can turn into a ruler with respect to other units acting as its ministers. This re-conception of rulership renders Han Fei's 2,200-year-old theory of rulership a neither out-of-date nor authoritarian analytical framework. Using this framework developed by my essay, prospective analyses can potentially apply Chinese Legalism not only to Ancient China but also to other epochs and other countries, and that in various disciplines.

**Stichworte:** China; Legalismus; *Fǎjiā*; *Hán Fēizǐ*; Herrschaft; *fǎ*, *shì*, *shù*

Die chinesischen Legalisten (*Fǎjiā* 法家) werden von vielen modernen Rezipienten als die Juristen des antiken China bezeichnet.<sup>1</sup> Dies zeige sich insbesondere im

---

<sup>1</sup> So Mittag 2001: 280; ähnlich Ip 2009: 1; Helliksen 2002: 38–40

---

\*Corresponding author: Philipp Renninger, Lund University – Centre for East and South-East Asian Studies, Sölvegatan 18 B, 223 62 Lund, Sweden, E-mail: philipp.renninger@yahoo.com. <https://orcid.org/0000-0002-7302-7218>

Hauptwerk des Legalismus: dem *Hán Fēizǐ* 韓非子,<sup>2</sup> welches Han Fei 韓非 (ca. 280–233 v. d. Z.) zugeschrieben wird.<sup>3</sup> Andere Rezipienten halten dagegen, dass in der Vor-Qín-Zeit und dem frühen chinesischen Kaiserreich überhaupt kein Recht existiert habe.<sup>4</sup> Daher seien die Legalisten vielmehr Philosophen – oder aber politische Berater, Verwaltungsbürokraten oder gar Betriebswirte. Diese Beanspruchung des Legalismus durch heutige Disziplinen verrät mehr über jene Disziplinen als über den Legalismus selbst. Zugleich aber demonstriert sie, dass sich der chinesische Legalismus in unterschiedlichen Bereichen und für unterschiedliche Gegenstände fruchtbar machen und rezipieren lässt [1.1]. Diese Rezeption möchte mein hiesiger Aufsatz auf eine solidere Basis stellen, indem er ihr ein neues Verständnis des legalistischen Herrschers (*zhǔ* 主 bzw. *jūn* 君) anträgt. Anders als die überkommenen Lesarten des *Hán Fēizǐ* verabsolutiert mein Essay diesen Herrscher und seine Herrschaft nicht. Ebenso wenig folgt der vorliegende Beitrag aber jüngeren Auslegungen, die den Herrscher analytisch nullifizieren oder gar ersetzen wollen. Vielmehr legt er dem Herrscher neue Kleider an – bzw. dreht seine Kleider von rechts nach links, um deren Innenleben sichtbar zu machen [2.].

Dabei knüpft mein Aufsatz an die instrumentelle Lesart des *Hán Fēizǐ* durch den sog. Neuen Legalismus (*Xīn Fǎjiā* 新法家) ab dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert an.<sup>5</sup> Wie der Neue Legalismus rückt der vorliegende Beitrag die Governance und somit die drei Aktionsmodi des Herrschers in den Mittelpunkt: *fǎ* 法 (Gesetze), *shì* 勢 (Positionsmacht) und *shù* 術 (Verwaltungstaktiken). Allerdings denkt er diesen instrumentellen Ansatz in zweierlei Hinsicht weiter und konsequent zu Ende: Erstens wird der Status als Herrscher durch den Gebrauch der Regierungsinstrumente und Aktionsmodi erst hervorgebracht und erhalten. Daher erhält die Herrschaft einen prozeduralen Charakter, und erweist sich nicht als statische Entität [3.]. Hieraus ergibt sich zweitens, dass die Herrschaft eine relative Eigenschaft besitzt und nicht einer einzigen Institution oder Person absolut zusteht. Daher kann jede Entität in der Staatshierarchie – ob Monarch, Minister (*chén* 臣) oder „Untertan“ bzw. Bürger (*mín* 民) – zum jeweiligen konkreten Herrscher gegenüber anderen Entitäten werden [4.]. Dank dieser prozeduralen sowie relativen Rekonzeption – dem Hauptanliegen des vorliegenden Aufsatzes – erweist sich der (klassische und Neue) chinesische Legalismus als tauglicher Analyserahmen nicht nur für das antike China. In dieser originellen, aber dennoch

<sup>2</sup> Altchinesische Texte zitiert nach dem Band *Han Feizi* 韓非子 aus der dritten Abteilung bzw. Kategorie *Zibu* 子部 (Philosophie) der Kollektion *Qinding Siku Quanshu* 欽定四庫全書 (Vollständige Schriften in vier Abteilungen auf kaiserliche Anordnung).

<sup>3</sup> Pines 2013b: 68–69.

<sup>4</sup> Hierzu kritisch Ruskola 2013: 4.

<sup>5</sup> Hierzu Han 2015; Qian 2015.

originalgetreuen Lesart können die Theorien des *Hán Fēizǐ* – wie ich an anderer Stelle zu demonstrieren versucht habe<sup>6</sup> – durch unterschiedliche Disziplinen für unterschiedliche Epochen in unterschiedlichen Ländern fruchtbar gemacht werden [5.].

## 1 Disziplinärer Ausgangspunkt: integrierte Legalismusforschung

Es sind nicht nur zahlreiche unterschiedliche Disziplinen, die den chinesischen Legalismus für sich beanspruchen. Auch innerhalb der jeweiligen Disziplin sehen sowohl die theoretisch-abstrahierenden Analytiker als auch die anwendungsbezogen arbeitenden Praktiker *Hán Fēi* und die Legalisten als ihresgleichen [1.1].<sup>7</sup> Hinzu kommt, dass diese Disziplinen die Gegenstände, mit denen sich der Legalismus beschäftigt, jeweils unterschiedlich verstehen [1.2]. Damit also die verschiedenen Fächer, die sich heute in China und im Westen mit dem Legalismus beschäftigen, nicht aneinander vorbeireden, tut ein gemeinsamer Nenner in der disziplinären und gegenständlichen Behandlung des Legalismus not – also eine zu gewissem Grade integrierte Legalismusforschung.

### 1.1 Denken (*sīxiǎng* 思想) als integrierte Disziplin

Zuvorderst ist es die Philosophie, die den chinesischen Legalismus für sich beansprucht. Sie versteht den klassischen Legalismus als eine der sog. hundert Schulen<sup>8</sup> (*zhūzǐ bǎijiā* 諸子百家) der Philosophie im antiken China.<sup>9</sup> Dabei betonen manche Philosophen, der Legalismus sei eine praktische Philosophie.<sup>10</sup> Aus ähnlichen Gründen erhebt auch die regelmäßig praktisch ausgerichtete Jurisprudenz Anspruch auf den Legalismus. Manche verstehen diese Zuordnung zur Jurisprudenz als Lob, weil der Legalismus ein „tiefgreifendes Verständnis von Recht“ zeige.<sup>11</sup> Andere begreifen dies als Vorwurf, weil sich der Legalismus auf die „Buchstabe[n] des Gesetzes“ beschränke und dessen „sittliche Grundlage“ ausblende.<sup>12</sup> So sehen

<sup>6</sup> Renninger 2019; Renninger 2022.

<sup>7</sup> Vgl. Ip 2009: 1, 3–4.

<sup>8</sup> Den Schulenbegriff kritisiert Goldin 2011: 88.

<sup>9</sup> So Van Norden 2011: 186; vgl. Goldin 2013:1 und der Titel des von ihm herausgegebenen Sammelbandes.

<sup>10</sup> So He 2011: 665.

<sup>11</sup> So Ip 2009: 1 mit Zitat.

<sup>12</sup> So Su 1967: 319 mit Zitat.

manche Autoren die Legalisten als anwendungsbezogene Rechtswissenschaftler,<sup>13</sup> die vor allem in den Rechtsgebieten des Verfassungsrechts,<sup>14</sup> Verwaltungsrechts sowie Strafrechts<sup>15</sup> praktizierten. Andere Autoren wiederum verstehen die Legalisten als Rechtstheoretiker und Rechtsphilosophen,<sup>16</sup> die einen Rechtspositivismus<sup>17</sup> und Rechtsrealismus<sup>18</sup> verträten. Diese Zuordnung zur Jurisprudenz erfährt aber vielfache Kritik: Zum einen gründe sie in einem ungenauen Verständnis der *Fǎjiā* als „Rechtsschule“.<sup>19</sup> Zum anderen verwechsle sie den antiken (und Neuen) chinesischen Legalismus mit dem modernen rechtswissenschaftlichen und rechtsphilosophischen Legalismus (*fǎtiáo zhǔyì* 法條主義).<sup>20</sup> Vielmehr betreibe der chinesische Legalismus Politikwissenschaft. Die einen Politologen sehen Han Fei hierbei als Politikberater<sup>21</sup> und sein Werk daher als Teil der angewandten Regierungslehre.<sup>22</sup> Folgerichtig werde der Legalismus auch in der Volksrepublik China von Politikern wie Xí Jìnpíng 習近平<sup>23</sup> oder Máo Zédōng 毛澤東<sup>24</sup> rezipiert. Die anderen lesen das *Hán Fēizǐ* hingegen als Werk der politischen Theorie<sup>25</sup> oder der politischen Philosophie.<sup>26</sup> Eine vierte Meinung sieht den Legalismus als unpolitisch und daher als Teil der Verwaltungswissenschaft. Hán Fēi entpuppe sich als praktizierender Bürokrat<sup>27</sup> und Verwaltungsphilosoph.<sup>28</sup> Fünftens behaupten einzelne Stimmen schließlich die Ausrichtung an der Effizienz als Herzstück des *Hán Fēizǐ* und den Legalismus daher als Wegbereiter der Wirtschaftswissenschaft. Hán Fēi habe im Stile eines Betriebsberaters und Managers eine anwendungsbezogene Betriebswirtschaftslehre entwickelt.<sup>29</sup> Zudem liefere er eine taugliche Managementtheorie für die wissenschaftliche Betriebsführung i. S. d. Taylorismus.<sup>30</sup>

13 So Helliksen 2002: 38–40 mit Zitat; Mittag 2001: 280.

14 Vgl. Schneider 2011: 46

15 So Liu 1998: 173–250.

16 Chang 2016: 388–394; Schneider 2011: 46.

17 So Tai 1969.

18 Vgl. Pines 2017.

19 So die Kritik von Goldin 2011: 88.

20 So die Kritik von He 2011: 662–669. Zu jenem anderen „Legalismus“ für China Lei 2015: 200–202.

21 Goldin 2013: 2, 8.

22 Vgl. Mögling 2007 („[Kunst der] Staatsführung“); Helliksen 2002: iii, 38–40 („[art of] government“).

23 So Zha 2020: Part III.

24 So Zha 2020: Prologue.

25 So Young 1989.

26 So Liu 2008; Pines 2017; Helliksen 2002: iii, 38–40; Goldin 2011: 97–98.

27 So Yang/Rutgers 2017: 791–793

28 So Yang/Rutgers 2017: 793.

29 So Etz 1964: 36.

30 So Etz 1964: 36–37.

Diese Beanspruchung des *Hán Fēizǐ* durch so zahlreiche Disziplinen verrät jedoch mehr über die heutige Wissenschaftslandschaft als über den Legalismus selbst. Eine jede Disziplin bestimmt sich dabei nach ihrem spezifischen Paradigma.<sup>31</sup> Dieses Paradigma variiert zum einen geographisch-kulturell, also je nach Land und dessen Wissenschaftstradition.<sup>32</sup> Entscheidend ist für die Einteilung des Legalismus also die chinesische Sichtweise selbst. Zum anderen ändert sich das Paradigma einer Disziplin auch im Laufe der Zeit.<sup>33</sup> Zur Zeit der Entwicklung des klassischen Legalismus im antiken China – also in der Vor-Qín-Zeit (*Xiānqín* 先秦) und im frühen Kaiserreich – existierte aber noch keine (strenge) Trennung der Disziplinen. Auch zur Zeit der Formation des Neuen Legalismus (*Xīn Fǎjiā* 新法家) im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert waren die Disziplinen in China wenig ausdifferenziert. Vielmehr behandelten der klassische und Neue Legalismus verschiedene Bereiche und Aspekte (mit Bedeutung für so unterschiedlichen Disziplinen wie die Psychologie, Soziologie, Pädagogik etc.) als ein integriertes Ganzes. Aus diesem Grund sollte man den Legalismus auch heute aus einer integrierten disziplinären Perspektive behandeln. Massgeblich ist dabei die Selbstbeschreibung des Legalismus als legalistisches Denken (*Fǎjiā sīxiǎng* 法家思想).<sup>34</sup> Dies meinen Legalisten freilich nicht im Sinne Hegels, der das Denken der „wahren Philosophie“ entgegensetzte und damit der „orientalischen Welt“, inklusive China, die Fähigkeit zum „echten“ Philosophieren absprach.<sup>35</sup> Vielmehr bedeutet legalistisches Denken, dass der Legalismus nicht allein Philosophie betreibt, sondern verschiedene Disziplinen in sich verbindet – und zwar sowohl in deren praktisch-anwendungsbezogenen als auch theoretisch-abstrahierenden Dimension.<sup>36</sup>

## 1.2 Regieren bzw. *Governance* (*guózhì* 國治) als integrierter Gegenstand

Dieser integrierte Ansatz bewährt sich umso mehr, wenn man die Gegenstände hinzunimmt, denen sich der Legalismus nach Aussage der verschiedenen Disziplinen widmet: Philosophie, Recht, Politik, Verwaltung und sogar die Wirtschaft. Bis heute herrscht im volksrepublikanischen China eine integrierte Konzeption vor, insbesondere von Politik und Recht (*zhèngfǎ* 政法).<sup>37</sup> Doch auch im Westen,

31 Hierzu Kuhn 1970: 175, verstanden als „entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of a given community“.

32 So Lei 2015: 199 zur anwendungsbezogenen Rechtswissenschaft in China.

33 So für China Lei 2015: 199 zur anwendungsbezogenen Rechtswissenschaft; Xu 2001: 216, 222.

34 So statt vieler Jiang 2000; Liu 1998: 173–250; Han 2015; Qian 2015; vgl. Young 1989.

35 So Hegel 1979 [1833–1836] 141–147, kritisiert von Tan 2016: 2–3.

36 Vgl. Ip 2009: 1, 3–4.

37 Dies begrüsst Hou 2011: 120.

inklusive dem deutschsprachigen Raum, ist das Recht mit der Politik vielfach gekoppelt – und diese beiden wiederum nicht von ihrer Umwelt getrennt.<sup>38</sup> So sind Politik und Recht auch mit der Verwaltung, den ökonomischen Umständen<sup>39</sup> und mit ihren philosophischen bzw. „sittlichen Grundlagen“<sup>40</sup> eng verwoben. Erst recht gilt dies im antiken China, wo das Philosophie, Recht, Politik, Verwaltung und sogar die Wirtschaft alles andere als getrennt waren.

Viele Autoren behaupten daher, im vormodernen China und auch im Legalismus habe kein „echtes“ Recht existiert.<sup>41</sup> Diese Behauptung geht aber fehl. Freilich umfasste das klassische chinesische (Rechts-)Denken nicht die sog. klassischen Handlungsformen und Rechtsetzungsinstrumente: formelle Gesetze (Parlamentsgesetze, *fǎlǜ* 法律) sowie niederrangige materielle Gesetze (in der Volksrepublik insbesondere *fǎguī* 法規 und *guīzhāng* 規章,<sup>42</sup> im deutschsprachigen Raum Verordnungen und Satzungen). Jedoch qualifizieren sich auch sämtliche andere Bestimmungen – ob geschrieben oder ungeschrieben, abstrakt oder konkret, generell oder individuell – als „echtes“ Recht, sofern diese als Sollens-Normen formuliert und mit offiziellem (heute zumeist: staatlichem) Zwang ausgestattet sind.<sup>43</sup> Ein antikes chinesisches Rechtssystem mit einer derart verstandenen Rechtsnormativität<sup>44</sup> findet sich in China bereits in der Vor-Qín-Zeit<sup>45</sup> – und wurde gerade von den Legalisten entscheidend vorangetrieben. Dem vormodernen China und dessen (Rechts-)Denken aufgrund der damaligen Verwobenheit der Gesellschaftssysteme und Steuerungsinstrumente die Existenz von „echtem“ Recht absprechen, wäre daher sowohl in geographisch-kultureller als auch in temporaler Hinsicht eurozentrisch sowie orientalistisch.<sup>46</sup>

Vielmehr bedeutet die Verwobenheit des Rechts mit der Politik, der Wirtschaft etc. lediglich, dass das Recht im antiken China kein isoliertes System bzw. Instrument darstellte. Daher sind das Recht und die übrigen Gegenstände des klassischen Legalismus – wie bereits die Disziplinen, die diese Objekte untersuchen – integriert zu behandeln. Als ein solches integriertes Konzept schlägt der

38 Aber ausdrücklich nicht „integriert“. Hierzu Möllers 2011: 307–209 mit Begriffen; kritisch Kelsen 2008 [1934]: 5, vgl. 3, 24.

39 So allg. Böhret 2015: 44–45.

40 Ersterer Begriff bei Young 1989; letzterer Begriff bei Su 1967: 319.

41 Hierzu kritisch Ruskola 2013: 4.

42 Geregelt insbesondere im 中华人民共和国立法法 (Gesetzgebungsgesetz der VR China) vom 15. 3.2000, geändert am 15.3.2015, CLI.1.245693.

43 So allg. Kelsen 2008 [1934]: 21–23, 88, 92–93; vgl. für die VR China Lei 2015: 213–214.

44 So Chang 2016: 15–16.

45 So Liu 1998; Xu 2001 mit Begriff (中國古代法律制度).

46 Hierzu für China und das Recht paradigmatisch Ruskola 2013: 4.

Neue Legalismus die Governance (*zhìlǐ* 治理) vor.<sup>47</sup> Neue Legalisten untersuchen die rechtlichen, politischen, ökonomischen etc. Entscheidungen des Herrschers also nicht isoliert voneinander, sondern fragen, was diese zur gesamten „Landes-Governance“ (*guózhì* 國治)<sup>48</sup> beitragen. So forderte Liáng Qǐchāo 梁启超 beispielsweise, dass man „erst die Familie(n) in Ordnung bringen müsse, um das Land zu regieren“.<sup>49</sup> Liáng's geflügeltes Wort deutet bereits darauf hin, dass die (Neuen sowie klassischen) Legalisten die Governance nicht wie die heutige Wissenschaft verstehen, nämlich als materiell aufgeladenes Brückenkonzept mit diversen Theoriezuflüssen oder gar als eigenständige Governance-Theorie.<sup>50</sup> Vielmehr bedeutet Governance für die Legalisten schlicht Gesellschaftsführung.<sup>51</sup> Diese soziagogische Governance ist also nichts anderes als das „Regieren des Landes“ (*zhì guó* 治國)<sup>52</sup> – und somit das Herrschen par excellence.

## 2 Inhaltlicher Ausgangspunkt: Rekonzeption der Macht

Diese disziplinäre und gegenständliche Ausrichtung hat auch Folgen für die Konzeption der Herrschaft an sich. Der Neue Legalismus legt seinen Fokus mehr auf das Herrschen und Regieren denn auf die Person oder die Institution des Herrschers bzw. Regenten.<sup>53</sup> Die überkommene Rezeption hingegen begreift den Legalismus aus der Perspektive des Herrschers (*zhǔ* 主 bzw. *jūn* 君), verstanden als (oberster) Monarch bzw. Person an der Spitze.<sup>54</sup> Andere, in jüngerer Zeit an Popularität gewinnende Ansichten verstehen den Legalismus umgekehrt vom Blickpunkt der Bürokraten bzw. der Minister (*chén* 臣)<sup>55</sup> oder gar der „Untertanen“ bzw. des Volkes (*mín* 民) her [2.1]. Doch unabhängig davon, auf welche Aktionen oder aber welche Person und Institution man seinen Fokus richtet: Die zentrale Frage des *Hán Fēizǐ* und des restlichen Legalismus bleibt die Herrschaft – welche an potenziell jedem Ort und zu jeder Zeit existiert<sup>56</sup> [2.2].

47 Begriff bei Han 2015; Qian 2015. Auch „government“ genannt; Begriff bei Yang/Rutgers 2017: 791–793.

48 Begriff bei Han 2015: 50.

49 Liang 1904: [...]所謂家齊而後國治是也。

50 Zu beidem Schuppert 2011: 284–289 mit Zitaten.

51 Hierzu für die Volksrepublik von Senger 2006: 59–62.

52 Begriff u. a. bei *Hán Fēizǐ*, Kap. 6 (*Yǒu dù* 有度) Abs. 5 S. 9; Kap. 14 (*Jiān jié shì chén* 姦劫弑臣) *passim*.

53 Hierzu Jiang 2000: 55–56; Han 2015: 50; Qian 2015: 18.

54 Tai 1969: 59.

55 So Graham 1989: 291–292

56 Hierzu allg. Foucault 1980 [“Truth and Power” (1977)]: 119, 123–125.

## 2.1 Wider die Absolutierung, Nullifizierung oder Ersetzung des Herrschers

Diese legalistische Herrschaft wird traditionell oft als absolutistische Herrschaft verstanden – und der legalistische Herrscher somit als monokratischer, autoritärer, allmächtiger und absoluter Monarch.<sup>57</sup> Viele chinesische und westliche Autoren ziehen daher Parallelen zwischen Hán Fēis *zhǔ* 主 bzw. *jūn* 君 und Thomas Hobbes' Leviathan oder Niccolò Machiavellis Fürsten (*il principe*).<sup>58</sup> Als historisches Paradebeispiel eines solchen legalistischen Alleinherrschers dient vielen Autoren Qín Shǐhuáng 秦始皇. Zur Zeit der Streitenden Reiche (*zhànguó shíqī* 戰國時期) war er als Qínwáng Zhèng 秦王政 König des Partikularstaates Qín 秦. Durch blutige Feldzüge schwang er sich sodann zum selbsternannten ersten Kaiser (*huángdì* 皇帝) ganz Chinas auf und begründete damit die Qín-Dynastie (*Qíncháo* 秦朝) [siehe 4.1]. Teile der jüngeren sinophonen Populärkultur – ob auf dem Festland, in Hongkong oder auf Taiwan – rühmen Qín Shǐhuáng sowie die legalistische Herrscherfigur, indem sie deren Absolutismus positiv wenden.<sup>59</sup> Entweder betonen sie wertschätzend, dass der erste Qín-Kaiser China geeint habe und dadurch den Menschen Stabilität gebracht habe. Oder sie verklären Qín Shǐhuáng sogar zum gütigen und wohlwollenden Landesvater, wie beispielsweise das festlandchinesische Historiendrama *Dàqín dìguó* 大秦帝國 (*The Qin Empire*).<sup>60</sup> Die tradierte Rezeption in der Wissenschaft wie auch im öffentlichen Gedächtnis hingegen versteht den Absolutismus negativ und macht den legalistischen Herrscher somit zum rücksichtslosen Autokraten und Despoten.<sup>61</sup> Dieses Verständnis implizieren öffentliche Intellektuelle, wenn sie seit nunmehr zwei Jahrtausenden Parallelen zwischen Qín Shǐhuáng und denjenigen zeitgenössischen Politikern ziehen, welche sie mit Kritik bedenken wollen. Im 20. und 21. Jh. sind unter anderem Chiang Kai-shek,<sup>62</sup> Máo Zédōng<sup>63</sup> (der explizit „Marx und Qín Shǐhuáng kombinieren“ wollte<sup>64</sup>), Xí Jīnpíng<sup>65</sup>

57 So Fu 1993: 42; Fu 1996: 109–110; Tai 1969: 59; Yang 2008: 12. Hierzu kritisch Elstein 2011: 171, 177.

58 Statt vieler Helliksen 2002: 55 ff. Hierzu kritisch Elstein 2011: 167–168.

59 Hierzu Cai 2021.

60 Fernsehserie in vier Staffeln (2008, 2013, 2017, 2020); Internetauftritt der letzten Staffel 大秦赋 von 2020: <https://weibo.com/u/5884983147> (4.11.2021). Hierzu Cai 2021.

61 So Fu 1993: 42; Fu 1996: 109–110; Tai 1969: 59; Yang 2008: 12. Hierzu kritisch Elstein 2011: 171, 177

62 So kritisch Guo 1979.

63 So positiv Yu 2017: 10–11; kritisch Zha 2020: Prologue.

64 马克思要与秦始皇结合起来; oft verkürzt wiedergegeben als 马克思加秦始皇. Hierzu kritisch Zha 2020: Prologue; positiv Yu 2017: 10–11.

65 So kritisch Zha 2020: Part III, Part IV; Xu 2020: 一尊高高在上, 万人匍匐在地, 专制体制决定了, 皇帝身边云集奴才屁精[...].

sowie Donald Trump<sup>66</sup> mit dem ersten Qín-Kaiser verglichen worden. Jene Vergleiche hinken aber ebenso wie bereits das Verständnis des legalistischen Herrschers als absoluter Monarch an sich. Für letzteres lassen sich zwei Gründe anführen: Verstünde das *Hán Fēizǐ* den Herrscher als absoluten Monarchen, dann machte es den Erfolg seiner Theorie komplett davon abhängig, dass an der Spitze ein guter Regent – also ein weiser Philosophenkönig (*shèng jūn* 聖君) oder zumindest ein erleuchteter bzw. (einsichts-)fähiger Herrscher (*míng jūn* 明君) – und kein schlechter Imperator – also ein uneinsichtiger Herrscher (*hūn jūn* 昏君) oder gar ein Tyrann (*bào jūn* 暴君) – stünde.<sup>67</sup> Des Weiteren implizierte ein absolutes Herrscher- und Herrschaftsmodell, dass der Legalismus nicht zwischen Amt und Person des Herrschers trennte.<sup>68</sup> Entgegen diesem verbreiteten Vorwurf behandelt das *Hán Fēizǐ* jedoch unterschiedliche Ausformungen von Herrschaft,<sup>69</sup> die ganz überwiegend zwischen der institutionellen und der individuellen Seite von Herrschaft differenzieren. So will der Legalismus gerade die erstere institutionelle Dimension – also die Ausübung des Amtes oder gar die Institution der Monarchie selbst – vor Beeinträchtigungen durch die letztere individuelle Dimension – also die „oftmals mediokere Person“ des Herrschers – schützen.<sup>70</sup>

Hieraus folgert eine zweite und in jüngerer Zeit populäre Ansicht, der Legalismus strebe in Wahrheit nach einer zweifachen Nullifizierung des Monarchen.<sup>71</sup> Erstens wolle *Hán Fēi* den Herrscher als menschliches Wesen nullifizieren, indem er ihm rate, seinen Wünschen und seiner Persönlichkeit zu entsagen.<sup>72</sup> Zweitens wolle er den Herrscher als Inhaber wahrer Macht ausschalten, indem er ihm davon abrate, sich aktiv in das politische Leben einzumischen.<sup>73</sup> Dieses doppelte Nullifizierung zeige sich in *Hán Fēi*s Lob des Nichthandelns (*wúwéi* 無為) seitens des Herrschers.<sup>74</sup> Der Wunsch nach der Ausschaltung des Herrschers sei sogar der wahre Grund hinter der Etablierung und Ausarbeitung dessen drei Aktionsmodi *fǎ*, *shì* und *shù* [siehe 3.]. Zum einen solle der Herrscher diese Aktionsmodi nämlich losgelöst von seiner Persönlichkeit und seinen Emotionen anwenden. Zum

66 So der Twitter-Account @real\_QinHuangdi ([https://twitter.com/real\\_QinHuangdi](https://twitter.com/real_QinHuangdi)), der Tweets des damaligen US-Präsidenten Trump (<https://twitter.com/realDonaldTrump>) unter den Mottos „Make Qin Great Again (#MQGA)“ und „Qin First“ auf das antike China ummünzte.

67 Hierzu Zha 2020: Part III.

68 Luhmann 2012: 138.

69 Graziani 2015: 160.

70 Pines 2013b: 79; Graziani 2015: 157.

71 Pines 2013b: 79 mit Zitat.

72 Graziani 2015: 164 mit Zitat.

73 Pines 2013b: 85, vgl. 77, 79 mit Zitat.

74 Wobei die legalistische Interpretation in *Hán Fēizǐ*, Kap. 5 (*Zhǔdào* 主道) Abs. 1 S. 10 vom ursprünglichen daoistischen Konzept abweicht; siehe Pines 2013b: 85; Ivanhoe 2011: 40–41.

anderen solle er mit ihrer Hilfe das Land abstrakt und generell lenken und sich nicht in konkrete und individuelle Fälle einmischen.<sup>75</sup> Folgt man dieser Ansicht, dann verkommt der Herrscher zur blossen Repräsentationsfigur. Er „steht abseits“<sup>76</sup> oder wird gar „verschluckt“<sup>77</sup> von der perfekt und autonom funktionierenden Staatsmaschine, der er nur nominell vorstehe. Diese Auffassung macht den Herrscher also sowohl machttechnisch als auch analytisch überflüssig.

Letzteres gilt ebenfalls für eine dritte Ansicht, den selbsternannten „innovativen Legalismus“ (*Chuàngxīn Fǎjiā* 創新法家) in der Volksrepublik China.<sup>78</sup> Seine Vertreter wollen den Herrscher komplett ersetzen, und zwar durch die Bevölkerung.<sup>79</sup> Statt einem starken Monarchen mit schwachem Volk (*ruòmín* 弱民) propagieren sie ein starkes Volk (*qiángmín* 強民).<sup>80</sup> Die Souveränität des Herrschers bzw. Monarchen (*jūnquán* 君權) wollen sie mit der Souveränität des Volkes (*rénmín zhǔquán* 人民主權) austauschen.<sup>81</sup> Erst so gehöre „alles unter dem Himmel der Öffentlichkeit“<sup>82</sup> und das „Volk werde Herr im Haus“.<sup>83</sup> Als erstes ausdrückliches Ziel setzen sich die innovativen Legalisten deshalb die Demokratie bzw. die Volksherrschaft (*mínzhǔ* 民主).<sup>84</sup> Ähnlich behaupten einige westliche Rezipienten, das *Hán Fēizǐ* biete Anknüpfungspunkte für einen Republikanismus.<sup>85</sup> Als zweites Anliegen formulieren die innovativen Legalisten das Rechtsregieren bzw. die Rechtsherrschaft (*fǎzhì* 法治).<sup>86</sup> *Fǎzhì* verstehen sie dabei als „Regieren (des Landes) gemäss dem Recht“ (*yīfǎ zhìguó* 依法治國), also als *rule of law* und somit als Form von Rechtsstaatlichkeit.<sup>87</sup> Dies ähnelt westlichen Rezipienten, die im *Hán Fēizǐ* die Vorbedingungen eines Konstitutionalismus ausmachen wollen.<sup>88</sup> Demgegenüber versteht das *Hán Fēizǐ* selbst *fǎzhì* als „Regieren (des Landes) durch das Recht“ (*yīfǎ zhìguó* 以法

75 Pines 2013b: 77–78.

76 So Ivanhoe 2011: 40–41.

77 So Graham 1989: 291; Pines 2013b: 81.

78 Han 2015: 50.

79 So Han 2015: 52; vgl. Qian 2015:18–19.

80 Qian 2015: 18–19

81 Han 2015: 45, 51–52; vgl. Qian 2015: 18.

82 天下為公。 Diese eigentlich konfuzianische Konzept wird dargelegt im Buch der Riten (*Lǐjì* 禮記), Kap. 9 („*Lǐyùn*“ 禮運) Abs. 1.

83 人民当家作主。 So Han 2015: 45, 51–52. Das Zitat stammt eigentlich aus dem Allg. Programm Abs. 16 S. 2 des 中国共产党章程 (Statut der Kommunistischen Partei Chinas) vom 6.9.1982, zuletzt geändert am 24.10.2017, CLI.16.303854.

84 Qian 2015: 18–19; Han 2015: 51–52.

85 So Elstein 2011: 168–184.

86 Qian 2015: 15–16; Han 2015: 48–52.

87 So Yu 2017: 9–14. Hierzu für die Volksrepublik allg. Xi 2019.

88 Schneider 2011: 46, 59–61.

治國), also als *rule by (the) law*.<sup>89</sup> Dieses instrumentalistische Verständnis des Rechts als Werkzeug, welches die Volksrepublik unter Xí Jìnpíng ausdrücklich rezipiert,<sup>90</sup> entspricht also nicht der zweiten Forderung der innovativen Legalisten nach Rechtsherrschaft. Für die erste Forderung jener Autoren nach Demokratie wiederum finden sich im *Hán Fēizǐ* erst recht keine Anhaltspunkte – wie die innovativen Legalisten selbst zugeben.<sup>91</sup>

## 2.2 Vorschlag der Dynamisierung des *zhǔ* 主 bzw. *jūn* 君

Mein Ansatz will den Herrscher daher analytisch weder absolutieren noch nullifizieren oder ersetzen. Klar ist (nicht nur aus der heutigen Perspektive), dass man den Herrscher nicht überhöhen und seine Herrschaft keinesfalls hypostasieren darf. Doch kann die Lösung nicht darin bestehen, den Herrscher schlicht wegzudefinieren oder gar in einer Art Wunschdenken zu ersetzen. Zwar kann der Herrscher im Ausnahmefall praktisch bzw. machttechnisch nullifiziert oder gar ersetzt werden [siehe 4.2]. Analytisch hingegen bleibt seine Herrschaft stets präsent und von Bedeutung. Daher muss die Wissenschaft den Herrscher und die Herrschaft sichtbar machen – und sie somit erst einer Untersuchung und Kritik zugänglich machen. Mein Ausgangspunkt ist dabei demjenigen der Absolutierungsthese, der Nullifizierungsthese sowie der Ersetzungsthese diametral entgegengesetzt. Jene gehen davon aus, dass es nur einen einzigen und fest bestimmten Herrscher gebe – nämlich den (obersten) Monarchen –, welchen man dann verabsolutieren, nullifizieren oder aber ersetzen könne.<sup>92</sup> Demnach bringe sein Herrscherstatus als Folge die Regierungsinstrumente (bzw. deren Anwendung) hervor. Mein Ansatz hingegen dreht diese Logik der Macht um, indem er den Fokus auf die Aktionsmodi des Herrschers legt [siehe 3.]. Demzufolge bringen in Wirklichkeit die Regierungsinstrumente (bzw. deren Anwendung) als Folge den Herrscherstatus hervor.

Diese instrumentelle Interpretation ist bereits im sog. Neuen Legalismus (*Xīn Fǎjiā* 新法家) des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts angelegt. Dessen Hauptvertreter – neben Liáng Qǐchāo unter anderem Zhāng Tàiyán 章太炎, Shěn Jiāběn 沈家本 und Chén Qǐtiān 陳啟天<sup>93</sup> – betonten nämlich die Regierung bzw. Governance (des Landes) durch Regierungsinstrumente [siehe 1.2].<sup>94</sup> Denkt man

<sup>89</sup> *Hán Fēizǐ*, Kap. 6 („Yǒu dù“ 有度) Abs. 5 S. 9: 故以法治國，舉措而已矣。

<sup>90</sup> So Xi 2019; hierzu Qian 2015: 16–17.

<sup>91</sup> Han 2015: 45, 52.

<sup>92</sup> Graziani 2015: 157.

<sup>93</sup> Vgl. Han 2015: 50.

<sup>94</sup> So z. B. Liang 1904. Hierzu Jiang 2000: 55–56; Han 2015: 50; Qian 2015: 18.

diesen Neuen Legalismus weiter und konsequent zu Ende, dann mündet sein instrumenteller Ansatz in einem dynamischen, weil prozeduralen [siehe sogleich 3.] und relativen [siehe 4.], Verständnis der Herrschaft. Diese Dynamik bedeutet, dass es nun in potenziell jedem Verhältnis zwischen Monarchen, Ministern und Bürgern einen jeweils anderen konkreten Herrscher geben kann. Nicht allein der (oberste) Monarch bzw. Souverän ist somit ein Herrscher, sondern es können zahlreiche Herrscher existieren. Eine jede Institution oder Person kann zum Herrscher werden, wenn sie im Verhältnis zu einer anderen Entität [siehe 4.] die Aktionsmodi *fǎ*, *shì* und *shù* einsetzt [siehe 3.].

### 3 Prozeduralität der Herrschaft

Erstens ist die Herrschaft im chinesischen Legalismus keine statische und fixe Eigenschaft. Herrschaft ist mithin nicht auf lange Dauer oder gar permanent zugewiesen, sondern prozeduraler Natur. Die Prozesshaftigkeit im Sinne einer zeitlichen Befristung von Herrschaft entspricht bereits der zirkulären Geschichtsauffassung des chinesischen Altertums sowie deren Legitimationsdoktrin des Himmelsmandats (*tiānmìng* 天命). Demnach verleihe der Himmel das Regierungsmandat an einen guten und fähigen Herrscher, der sich in der Folge zum Kaiser bzw. Zentralherrscher, dem sog. Sohn des Himmels (*tiānzǐ* 天子), erhebe und eine Dynastie begründe. Im Ideal- und Normalfall gehe dieses Mandat nach dem Tod des Herrschers an einen dynastischen Erben als Nachfolger über.<sup>95</sup> Der chinesischen Geschichtsschreibung zufolge fielen die dynastischen Nachfolger jedoch früher oder später vom Weg (*dào* 道) der Tugend ab. Mangels Tauglichkeit und Fertigkeiten verloren sie (oftmals graduell) an Macht. Daher reichte der Himmel nach der offiziellen Doktrin das Mandat an eine andere Person weiter, welche als neuer Herrscher die alte Dynastie ablöse und eine neue begründe.<sup>96</sup>

Der Legalismus entwickelt diese Prozesshaftigkeit der Herrschaft weiter und begründet sie spezifisch instrumentell. Um das Himmelsmandat zu erlangen, zu bewahren und zu stärken, muss der Herrscher seine Macht nämlich tatsächlich prozedural ausüben, also drei verschiedene Aktionsmodi anwenden:<sup>97</sup> *fǎ* (Gesetze) [3.1], *shì* (Positionsmacht) [3.2] und *shù* (Verwaltungstaktiken) [3.3].<sup>98</sup> „Besitzt der Herrscher kein *shù*, dann bleibt er in seiner oberen Stellung von der

<sup>95</sup> Allan 2016: 137–141.

<sup>96</sup> Van Norden 2011: 7.

<sup>97</sup> So Li 2008: 9–10; Bauer 2001: 115.

<sup>98</sup> So Liu 2008: 30; Li 2008: 8; Ding 2005: 57. Andere Ansicht Van Norden 2011: 190, der ganze fünf „Elemente der Regierungslehre“ Han Feis identifiziert.

Welt abgeschnitten. Macht er den Ministern keine Vorgaben durch *fǎ*, dann herrscht Chaos unter den Untertanen [d. h. im Volk]. Man kann auf keinen [Aktionsmodus] verzichten; sie alle sind die Mittel eines [wirklichen] Herrschers“.<sup>99</sup> Diese drei Aktionsmodi sind nicht formell zu verstehen, beschreiben also keine verschiedenen Handlungsformen. Somit spiegeln *fǎ*, *shì* und *shù* auch nicht eine vermeintliche Trennung zwischen Recht, Politik und Verwaltung [siehe 1.2] wider – auch wenn das ihre herkömmliche Übersetzung (als rechtliches Gesetz, politische Macht und administrative Taktiken) nahelegen scheint. Vielmehr sind die drei Aktionsmodi materiell zu verstehen, also als graduale Modalitäten des Regierens. Mithin beschreiben sie die verschiedenen Anwendungsfälle und Einsatzmöglichkeiten einer jeweiligen Handlungsform bzw. Regierungsinstruments. Die drei Aktionsmodi wurden von verschiedenen legalistischen Denkern über mehrere Jahrhunderte hinweg entwickelt und unterschiedlich konzipiert.<sup>100</sup> Viele legalistische Vorgänger Hán Fēis, insbesondere Guǎn Zhòng 管仲, Shāng Yāng 商鞅, Shēn Bùhài 申不害 und Shèn Dào 慎到, sahen *fǎ* oder *shì* oder *shù* als den jeweils einzigen und exklusiven legitimen Modus des Regierens.<sup>101</sup> Hán Fēi wiederum kombinierte die drei Aktionsmodi<sup>102</sup> und fasste sie als komplementär und gleichermassen wichtig auf.<sup>103</sup>

### 3.1 *Fǎ* 法 (Gesetze)

Der erste Aktionsmodus, *fǎ* 法, wurde von den Legalisten am meisten elaboriert und erläutert, insbesondere seit Shāng Yāng. Dennoch sind die Übersetzung und das zutreffende Verständnis von *fǎ* bis heute umstritten: Modell, Standard, Institution, Regierungsprogramm oder Policy – oder schlicht Gesetz.<sup>104</sup> Zwar entspricht *fǎ* nicht exakt den modernen Konzeptionen von formellen Gesetzen (also Parliamentsgesetzen) oder materiellen Gesetzen (z. B. Verordnungen oder Satzungen) [siehe 1.2]. Doch bezeichnet auch *fǎ* abstrakt-generelle sowie rechtlich sanktionierte Normen. Diese Normen sind in ihrer Entstehung und ihrem Bestand also

<sup>99</sup> *Hán Fēizǐ*, Kap. 43 („Dìng fǎ“ 定法) Abs. 1 S. 8: 君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。 Übers. nach Goldin 2011: 96 und Mögling 2007: 473.

<sup>100</sup> Ding 2005: 58.

<sup>101</sup> Tai 1969: 67.

<sup>102</sup> Van Norden 2011: 198 preist Han Fei als „modern“ unter Berufung auf seine „bewusste und ausdrückliche Synthese früherer Denker“; ähnlich Mittag 2001: 280. Goldin 2011: 95 dagegen kritisiert die vermeintliche „eigennützige Selbstdarstellung“ Han Feis als „grosser Synthetisierer“.

<sup>103</sup> Vgl. *Hán Fēizǐ*, Kap. 43 („Dìng fǎ“ 定法) Abs. 3. So auch Jiang 2000: 55–56; Li 2008: 9–10; Schwartz 1985: 339; Lee 1995: 46.

<sup>104</sup> Harris 2011: 73–74; Goldin 2011: 91; Schwartz 1985: 321.

losgelöst von individuellen und konkreten Einzelfällen sowie unabhängig von konfuzianischen Moralregeln und Riten (*lǐ* 禮).<sup>105</sup>

Erstens ist *fǎ* aufgrund dieser Charakteristika anwendbar auf und verbindlich für jedermann.<sup>106</sup> Selbstverständlich gilt das *fǎ* für die „Untertanen“ bzw. das Volk. Aber ebenso findet es auf die Minister und Beamten Anwendung, die „ihren Vorgesetzten folgen und dem *fǎ* [bzw. den Gesetzen] ihres Herrschers gehorchen müssen“.<sup>107</sup> Zu guter Letzt bindet das *fǎ* auch den Herrscher selbst. Jene (Selbst-)Bindung des Herrschers wird zwar in der westlichen und/oder modernen Forschung zum klassischen chinesischen Denken häufig als mangelnd kritisiert. Deren Einschätzung, dass der legalistische Herrscher völlig ungebunden agieren könne, basiert jedoch auf einer zweifelhaften Prämisse: dass man an das antike China ein liberales und konstitutionalistisches Verständnis der Rechts- bzw. *fǎ*-Bindung<sup>108</sup> als Maßstab anlegen könne oder sogar müsse. Die klassischen Legalisten aber verstanden die Rechts-herrschaft bzw. *fǎzhì* und somit die (Selbst-)Bindung des Herrschers an das Recht instrumentalistisch: als *rule by (the) law* bzw. als „Regieren (des Landes) durch das Recht“ (*yǐfǎ zhìguó* 以法治國) [siehe 1.2].<sup>109</sup> Laut Han Fei „soll ein erleuchteter Herrscher das *fǎ*“ bzw. die Gesetze als Herrschaftsinstrument „benutzen“, beispielsweise „um taugliche Menschen [als Beamte] auszusuchen“ oder „um deren Verdienste bzw. Leistungen zu messen“.<sup>110</sup> Zweitens und als Folge der Universalität jener Gesetze – und somit letztlich der Gleichheit vor dem Gesetz<sup>111</sup> – muss *fǎ* objektiv und rational bleiben. Erst dann liefert es einen klaren und standardisierten Maßstab sowohl für die Verwaltenden als auch Verwalteten,<sup>112</sup> gleich einer „Richtschnur, [...] Wasserwaage [oder eines] Scheffelmasses“.<sup>113</sup> Drittens soll sich der so vorgegebene Maßstab als möglichst konsistent und komplett erweisen.<sup>114</sup>

Aus diesen drei Tatbestandsvoraussetzungen folgt auf Rechtsfolgende wiederum dreierlei: Erstens ist *fǎ* durchsetzbar und vollstreckbar. Seine Beachtung und Umsetzung soll der Herrscher durch die sog. zwei Handhaben (*èr bǐng* 二柄) der harten Bestrafung (*fá* 罰) und grosszügigen Belohnung (*shǎng* 賞)

105 Tai 1969: 79.

106 Tai 1969: 78.

107 *Hán Fēizǐ*, Kap. 6 („Yǒu dù“ 有度) Abs. 3 S. 1: [...]順上之為，從主之法，[...].

108 Hierzu Schneider 2011: 46, 59–61.

109 *Hán Fēizǐ*, Kap. 6 („Yǒu dù“ 有度) Abs. 5 S. 9: 故以法治國，舉措而已矣。

110 *Hán Fēizǐ*, Kap. 6 („Yǒu dù“ 有度) Abs. 3 S. 1: 故明主使法擇人，不自舉也；使法量功，不自度也。

111 Schneider 2011: 54.

112 Tai 1969: 79.

113 Begriff bei *Hán Fēizǐ*, Kap. 6 („Yǒu dù“ 有度) Abs. 5 S. 8: 故繩直而枉木斲，準夷而高科削，權衡縣而重益輕，斗石設而多益少。 Übers. nach Mögling 2007: 52.

114 Tai 1969: 116.

gewährleisten.<sup>115</sup> Zweitens muss der Herrscher sein *fǎ* publizieren, also „an öffentlichen Ämtern anschlagen“ lassen,<sup>116</sup> um der Bevölkerung die Kenntnisnahme von den für sie relevanten Regeln zu ermöglichen.<sup>117</sup> Drittens dürfen die Minister und die Bevölkerung das *fǎ*, welches sie anwenden, grundsätzlich nicht auslegen,<sup>118</sup> um es nicht zu verfälschen oder seine Wirkung abzuschwächen.<sup>119</sup>

### 3.2 *Shì* 勢 (Positionsmacht)

Der zweite Aktionsmodus, *shì* 勢, umschreibt die Positionsmacht, die sich vom rechtlichen Amt und sozio-politischen Rang des Herrschers ableitet. Das ursprüngliche Konzept *Shèn Dào* und *Guǎn Zhòngs*<sup>120</sup> verstehen die meisten Rezipienten als die tatsächliche Fähigkeit des Herrschers, seinen Willen durchzusetzen.<sup>121</sup> Andere Autoren interpretieren *shì* als die symbolische Aura der Autorität, welche die Figur des Herrschers umgibt. Diese Aura müsse von der Bevölkerung internalisiert werden, um das System des Staates zu erhalten.<sup>122</sup> Beide Verständnisse ergänzte das *Hán Fēizǐ* später um zwei Aspekte: Erstens wird die *shì*-Positionsmacht – umstrittenerweise – durch *fǎ* erzeugt sowie inhaltlich von diesem *fǎ* bestimmt und begrenzt.<sup>123</sup> Zweitens muss der Herrscher seine *shì*-Positionsmacht intakt halten. Zum einen darf er seine Letztentscheidungsbefugnisse niemals an die Minister delegieren, muss also die Singularität des Entscheidens wahren. Zum anderen soll der Herrscher kein Abweichen der Minister von seinen Entscheiden zulassen, muss also für die Uniformität des Verwaltungshandelns sorgen.<sup>124</sup>

### 3.3 *shù* 術 (Verwaltungstaktiken)

Der dritte Aktionsmodus, *shù* 術, wird von den einen positiv als Kunst der Staatsführung,<sup>125</sup> von den anderen negativ als List und Trick<sup>126</sup> verstanden. Zu

115 Vgl. *Hán Fēizǐ*, gleichnamiges Kap. 7 („Èr bǐng“ 二柄); Lee 1995: 45–46.

116 *Hán Fēizǐ*, Kap. 43 („Dìng fǎ“ 定法) Abs. 1 S. 7: 法者，憲令著於官府[...].

117 Schneider 2011: 54.

118 Tai 1969: 116.

119 Tai 1969: 116.

120 Die Zuschreibung zu letzterem ist umstritten; siehe Bauer 2001: 110–111.

121 Tai 1969: 72–73; Van Norden 2011: 190–191.

122 Schwartz 1985: 340 mit Zitat.

123 Tai 1969: 73–74. Andere Ansicht Van Norden 2011: 191, laut dem Han Fei „nicht darlegt, wie diese Positionsmacht ursprünglich erlangt wird“.

124 Pines 2017: Abschn. 5.1.

125 Fu 1996: 42; Mögling 2007: 473.

126 Bauer 2001: 111.

bevorzugen ist hingegen eine wertneutrale Übersetzung als administrative Techniken und Methoden<sup>127</sup> bzw. Verwaltungstaktiken.<sup>128</sup> Ursprünglich wurde *shù* von Shēn Bùhài als gegenüber allen Untergebenen einsetzbares Herrschaftsmittel konzipiert. Hán Fēi engte es auf Mittel ein, die sich primär an oder gegen Minister richten.<sup>129</sup> *Shù* dient dazu, jene Minister zu leiten und kontrollieren. Dazu gehören insbesondere die meritokratische Ernennung („der Leistung bzw. Qualifikation entsprechend Posten vergeben“<sup>130</sup>) sowie Aufsicht über und Beurteilung von Beamten (regelmässig „die Fähigkeiten der Beamtenschar prüfen“<sup>131</sup>). Verwaltungstaktiken ermöglichen dem Herrscher mithin, die Leistung („Formen“, *xíng* 形) eines Minister mit dessen Zielen („Namen“, *míng* 名), also den ihm vom Herrscher zugewiesenen Aufgaben, abzugleichen.<sup>132</sup> *Shù* liefert folglich die Basis für Bürokratie<sup>133</sup> sowie für effektives Regieren.<sup>134</sup> Zu diesem Zweck muss er Herrscher seine Verwaltungstaktiken aber im Geheimen anwenden. Das *shù* darf die Absichten und Begierden<sup>135</sup> des Herrschers nicht (vollkommen) enthüllen, um ihn gegen Manipulation und Ausnutzung zu schützen – insbesondere seitens seiner normalen, vermeintlich hinterhältigen Minister [siehe 4.2].<sup>136</sup>

## 4 Relativität der Herrschaft

Wer aber ist Herrscher und wer ist Minister (oder gar „Untertan“) im Sinne dieser Aktionsmodi? Wenn Herrschaft dadurch entsteht, dass man diese Aktionsmodi *fǎ*, *shì* und *shù* gebraucht, dann bedeutet dies zugleich, dass die Herrschaft keine absolute und singuläre Eigenschaft darstellt. Sie ist also nicht einer einzigen Institution oder Person zugewiesen, sondern weist relativen Charakter auf. Daher kann jede Entität in der Staatshierarchie zum relativen Herrscher werden –

127 Schneider 2011: 55.

128 Pines 2017: Abschn. 4.2.

129 Vgl. *Hán Fēizǐ*, Kap. 43 („Dìng fǎ“ 定法) Abs. 1 S. 6. So Tai 1969: 69–70; Liu 2008: 32.

130 *Hán Fēizǐ*, Kap. 43 („Dìng fǎ“ 定法) Abs. 1 S. 6: 術者，因任而授官，循名而責實[...]. Übers. nach Mögling 2007: 473.

131 *Hán Fēizǐ*, Kap. 43 („Dìng fǎ“ 定法) Abs. 1 S. 6: [...]課群臣之能者也[...]. Übers. nach Mögling 2007: 473.

132 Vgl. *Hán Fēizǐ* Kap. 5 („Zhǔdào“ 主道) Abs. 1–2, Kap. 8 („Yáng quán“ 揚權) Abs. 2–4. Hierzu Goldin 2013: 18. Diese Technik wird von manchen als kompatibel mit dem Daoismus interpretiert; so Young 1989: 85.

133 Van Norden 2011: 193. Helliksen 2002: 42–43.

134 Liu 2008: 31.

135 Tai 1969: 69; Fu 1996: 86–87.

136 Vgl. *Hán Fēizǐ*, Kap. 14 („Jiān jié shì chén“ 姦劫弑臣).

nämlich im Verhältnis zu anderen Entitäten, die dann als relative Minister (oder gar „Untertanen“) agieren.

Diese Subordinationsbeziehungen müssen keinesfalls einseitig, sondern können auch reflexiv sein. Auch müssen sie sich nicht als destruktiv, sondern können sich auch als produktiv herausstellen.<sup>137</sup> Und vor allem erweist sich diese Über-Unterordnung nicht als einheitlich, sondern als vielfältig und ist somit nicht im Singular, sondern im Plural zu verstehen – also als Über-Unterordnungen. Solche Herrscher-Untertan- sowie Herrscher-Minister-Beziehungen<sup>138</sup> im weiteren Sinne bestehen vertikal zwischen allen Ebenen [4.1] sowie horizontal auf jeder Ebene [4.2] des Staatsapparates. Sie finden sich somit im gesamten *Tiānxià* 天下-System, welches bereits im Buch der Riten (*Lǐjì* 禮記) als konzentrisches Modell beschrieben wurde. In der Mitte der Welt stehe der chinesische Kaiser bzw. Zentralherrscher, der als Sohn des Himmels (*tiānzǐ* 天子) über alles unter dem Himmel (wörtlich *tiānxià* 天下) bestimmen dürfe.<sup>139</sup> In greifbarer Nähe dieses chinesischen Machtzentrums befänden sich die inneren Minister (*nèi chén* 內臣) sowie die Bevölkerung im Kernland. Weiter entfernt stünden die äußeren Minister (*wài chén* 外臣) und Untertanen. Später kamen die Tribut- bzw. Vasallenstaaten (*cháoòng guó* 朝貢國) hinzu.<sup>140</sup> Außerhalb der „zivilisierten Welt“ verortet die *Tiānxià*-Doktrin hingegen die Barbaren (*sì yí* 四夷).<sup>141</sup> Hierzu zählt sie die „fremden“ Länder, Völker und Menschen im Osten (*yí* 夷), Süden (*mán* 蠻), Westen (*róng* 戎) und Norden (*dí* 狄).<sup>142</sup>

#### 4.1 Vertikale Relativität der zentral-lokalen Beziehungen (*yāngdì guānxi* 央地關係)

Innerhalb dieses *Tiānxià*-Systems bestand Herrschaft zum einen vertikal, d. h. zwischen den verschiedenen territorialen Ebenen. Die Herrschaft entfaltete sich konzentrisch von innen nach außen, später bis hin zu den Vasallen, die dem chinesischen Kaiser tributpflichtig wurden.<sup>143</sup> Sogar die Barbaren kann man noch zur chinesischen Herrschaftssphäre zählen, denn auch sie waren dem Kaiser zumindest (nominell) ehrerbietungspflichtig.<sup>144</sup>

137 Hierzu Foucault 1980 [“Truth and Power” (1977)]: 119, 123–125.

138 Begriff bei Chen 2005: 91.

139 Vgl. *Lǐjì* 禮記, Kap. 2 („Qūlǐ xià“ 曲禮下) Abs. 97.

140 Hierzu kritisch Callahan 2012: 46–49.

141 *Lǐjì* 禮記, Kap. 42 („Dàxué“ 大學) Abs. 14; hierzu kritisch Callahan 2012: 42.

142 *Lǐjì* 禮記, Kap. 5 („Wángzhì“ 王制) Abs. 36.

143 Hierzu Callahan 2012: 46–49.

144 Vgl. *Lǐjì* 禮記, Kap. 14 („Míngtáng wèi“ 明堂位) Abs. 1.

Diese vertikale Herrschaft in den zentral-lokalen Beziehungen (*yāngdì guānxì* 央地關係) als relativ zu begreifen, scheint prima vista der ersten Zentralforderung des *Hán Fēizǐ* zu widersprechen: dem Anti-Lokalismus. Während der Tätigkeit *Hán Fēi*s als Berater und Autor – zur Zeit der Streitenden Reiche am unmittelbaren Ausgang der Östlichen Zhōu-Dynastie (*Dōng Zhōu* 東周) – existierten auf dem Gebiet des heutigen China unzählige lokale Könige, Fürsten und Feudalherren (*zhūhóu* 諸侯). Diese übten am Zhōu-König (*Zhōu wáng* 周王) als nominellem Inhaber der zentralen Gewalt vorbei Macht in ihren Partikularstaaten aus – und nahmen entscheidenden Einfluss auf der Zentralebene. Als *primi inter pares* wurden dabei vor allem die sog. Hegemonen (*bà(zhǔ)* 霸(主)) de facto mächtiger als der Zhōu-König.<sup>145</sup> Ihnen wurde daher die Fähigkeit zugestanden, ihr „Gesicht nach Süden zu richten“ (*nán miàn* 南面),<sup>146</sup> d. h. als Herrscher aufzutreten. Erstaunlicherweise galt dieses Privileg des Blicks nach Süden aber auch für die lokalen Präfektur-, Kreis- bis hin zu Stadtverwaltern gegenüber jeweils nachgeordneten Entitäten.<sup>147</sup> Manche Legalisten wie Shèn Dào befürworteten dieses gestufte und somit relative System von Herrschaft: „Wenn der Himmelssohn eingesetzt wird, darf den Feudalherren nicht [erlaubt werden,] Zweifel zu äussern; wenn ein Feudalherr eingesetzt wird, darf den hohen Beamten nicht [erlaubt werden,] Zweifel zu äussern“; und so fort.<sup>148</sup> Die meisten Legalisten, insbesondere *Hán Fēi*, stritten hingegen für die Abschaffung lokaler Feudalreiche mit dem Ziel, „alles unter dem Himmel zu vereinigen“ (*tōngyī tiānxià* 統一天下).<sup>149</sup> Diese Forderungen machte sich der Partikularstaat *Qín* 秦 unter König Zhèng zu eigen. Nach gängiger Lesart konnte *Qín* erst durch die Adaption des Legalismus sowie dessen Zentralismus die anderen Partikularstaaten unterwerfen und sich zur neuen gesamtchinesischen Dynastie (221–207 v. d. Z.) aufschwingen.<sup>150</sup> So ersetzte König Zhèng zunächst im Partikularstaat *Qín* und später als Kaiser *Qín Shǐhuáng* im vereinigten China alle lokalen Feudalherren durch eine zentralisierte Bürokratie. Diese hierarchische Lokalverwaltung unterstand dem unmittelbaren Zugriff der obersten Ebene, also des zentralen *Qín*-Herrschers.<sup>151</sup>

145 Van Norden 2011: 18.

146 Vgl. *Hán Fēizǐ*, gleichnamiges Kap. 18 („*Nán miàn*“ 南面). Der Herrscher sass mit Rücken gen Norden und blickten dementsprechend gen Süden. Minister und Untertanen hatten sich ihm von Süden zu nähern und blickten dementsprechend gen Norden, vgl. *Hán Fēizǐ*, Kap. 6 („*Yǒu dù*“ 有度) Abs. 3 S. 1.

147 Insb. in konfuzianischen Werken, siehe Huang 2015: 26.

148 *Shènzǐ* 慎子, Kap. 5 („*Délì*“ 德立) S. 1: 立天子者, 不使诸侯疑焉; 立诸侯者, 不使大夫疑焉; [...]. Übers. nach Harris 2016: 118. Auch die Hierarchie spielt im Denken Shen Daos eine zentrale Rolle, siehe Harris 2016: 119.

149 Vgl. Pines 2013a: 259.

150 So statt vieler He 2011: 651, 653; Helliksen 2002: 12.

151 Fu 1996: 111–112; Helliksen 2002: 13–14.

Daher werden Hán Fēis Theorien und Qíns daran anknüpfende Reformen überwiegend so gedeutet, als hätten sie lokale Herrschaft(en) zugunsten einer rein zentralen Herrschaft abgeschafft.<sup>152</sup> Diese Interpretation missachtet jedoch die realen Umstände des riesigen Territoriums Chinas. Weiterhin war sprichwörtlich „der Himmel hoch, der Kaiser weit weg“,<sup>153</sup> was der Lokalverwaltung de facto grosse Handlungsspielräume einräumte.<sup>154</sup> Ausserdem übersieht die herkömmliche Auslegung die Konsequenzen der strikten vertikalen Hierarchie, die Qín zwischen den lokalen Ebenen einführte.<sup>155</sup> Einerseits erzeugte diese Hierarchie eine Machtkette<sup>156</sup> von den territorialen Gouverneuren bis hinunter zur Dorfverwaltung. Jener Kette waren Machtbeziehungen zwischen der jeweils über- und nachgeordneten lokalen Entität inhärent, die sich zu Subordinationsverhältnissen und somit zu Herrschaft verfestigen konnten. Andererseits erhöhte die vertikale Hierarchie die Komplexität und funktionelle Differenzierung bzw. Arbeitsteilung zwischen den Ebenen. In der Folge konnten lokale Entitäten und einzelne ihre individuellen Repräsentanten nicht bloss nach unten Macht ausüben, sondern auch nach oben eine Gegenmacht zum Zentralherrscher und anderen Übergeordneten bilden.<sup>157</sup> Letzteres ging so weit, dass lokale Amts- und Würdenträger die zentrale Herrschaft mithilfe der sog. fünf Hinderungen (*wǔ yōng* 五壅) störten oder sogar unterminierten: Erstens, indem sie „den Herrscher“ (hier also die Zentralebene) von gewissen Belangen und Entscheidungen „ausschlossen“. Zweitens, indem sie „die Kontrolle über das Vermögen und die Ressourcen des Staates“ (d. h. ihres jeweiligen Territoriums) erlangten. Drittens, indem sie „selbständig Befehle bzw. Vorgaben erliessen“. Viertens, indem sie Erfolge für sich in Anspruch nahmen bzw. „sich gerechte Taten“ (auf der lokalen Ebene) „[selbst] zuschrieben“. Und fünftens, indem sie „ihre eigenen Cliques bzw. Fraktionen aufbauen“.<sup>158</sup> Zuletzt ignoriert die obige Interpretation, dass bereits das antike China zu Hán Fēis Zeiten eine gewisse soziale Mobilität zuließ – und zwar sowohl nach oben als auch nach unten. Diese Aufstiegschancen sowie Abstiegsängste wollten der Legalismus wie auch der Qín-Staat durch die meritokratische Ernennung von Ministern mittels *shù*-Verwaltungstaktiken fördern. So lautet ein Rat aus dem *Hán Fēizǐ*, welchen auch Xí Jìnpíng häufig zitiert:<sup>159</sup> „Wer wirkliche

152 So Bauer 2001: 112.

153 天高皇帝遠。

154 Chung 2016: 16.

155 Pines 2013a: 28.

156 Luhmann 2012, 47.

157 Hager 2005: 36–37; Luhmann 2012: 48.

158 *Hán Fēizǐ*, Kap. 5 („Zhǔdào“ 主道) Abs. 3 S. 14–15: 是故人主有五壅：臣閉其主曰壅，臣制財利曰壅，臣擅行令曰壅，臣得行義曰壅，臣得樹人曰壅。

159 Hierzu Zha 2020: Part III.

Leistungen erbracht hat, der muss belohnt werden, auch wenn er [dem Herrscher] fernsteht und niedriger Herkunft ist. Wer wirkliche Fehler begangen hat, der muss bestraft werden, auch wenn er [dem Herrscher] nahesteht und lieb und teuer ist.“<sup>160</sup> Dieser Appell bezieht sich nicht zuletzt auf die Rekrutierung der Minister aus den lokalen Ebenen: „Was die Beamten angeht, die ein einsichtsfähiger Herrscher beschäftigt, so müssen die Kanzler [d. h. höchsten Staatsbeamten] aus der lokalen Verwaltung [...] hervorgehen“.<sup>161</sup>

All dies hatte eine *Relativierung* der vertikalen legalistischen Macht zur Folge – sowohl in der Theorie als auch in der Praxis. Hier zeigen sich Parallelen – bzw. umstrittenermassen Kontinuitäten<sup>162</sup> – zur Volksrepublik. Zwar werden dort in rechtlicher, politischer und administrativer Hinsicht das Zentrale (*zhōngyāng* 中央) und das Lokale (*dìfāng* 地方) absolut definiert. Offiziell zentral ist allein die nationale Ebene; lokal hingegen alles von der Provinz- über die Präfektur- und Kreis- bis hinab zur Gemeindeebene (oberhalb der sog. sublokalen Dorfebene als Basis- bzw. Graswurzelebene).<sup>163</sup> Jedoch verstehen zahlreiche chinesische Rechts-, Politik- und Verwaltungswissenschaftler aus analytischer Perspektive das Zentral und das Lokal als machttechnisch relativ. Ihnen zufolge stellt die jeweils übergeordnete Staatsebene die Zentrale (d. h. den vertikalen Herrscher) für die jeweils nachgeordneten Ebenen als Lokale (d. h. als vertikale Minister bzw. Untertanen) dar.<sup>164</sup>

## 4.2 Horizontale Relativität der Herrscher-Minister-Beziehungen (*jūnchén guānxì* 君臣關係)

Neben dieser vertikalen Hierarchie *zwischen* den Ebenen (sog. *tiáo* 條) existiert in der Volksrepublik auch eine ähnlich gestaltete horizontale Hierarchie *auf* jeder Ebene (sog. *kuài* 塊).<sup>165</sup> Daher erkennen viele Forscher innerhalb dieses vertikal-horizontalen Systems (*tiáo kuài (xìtǒng)* 條塊(系統)) die Relativität von Herrschaft auch auf den jeweiligen territorialen Ebenen an.<sup>166</sup>

<sup>160</sup> *Hán Fēizǐ*, Kap. 5 („Zhūdào“ 主道) Abs. 3 S. 12–13: 是故誠有功則雖疏賤必賞，誠有過則雖近愛必誅。

<sup>161</sup> *Hán Fēizǐ*, Kap. 50 („Xiǎn xué“ 顯學) Abs. 5 S. 10: 故明主之吏，宰相必起於州部[...].

<sup>162</sup> Hierzu Chung 2016: 32–53.

<sup>163</sup> Insbesondere geregelt im 中华人民共和国地方各级人民代表大会和地方各级人民政府组织法 (Organisationsgesetz der VR China der lokalen Volkskongresse und der lokalen Volksregierungen aller Ebenen) vom 1.7.1979, zuletzt geändert 29.8.2015, CLI.1.55744

<sup>164</sup> So Cui 2017: 105.

<sup>165</sup> Hierzu Shin 2017: 609.

<sup>166</sup> Vgl. Shin 2017: 609.

Im antiken China hingegen scheint eine solchen horizontal relativen Herrschaft in den Herrscher-Minister-Beziehungen (*jūnchén guānxì* 君臣關係)<sup>167</sup> *prima vista* das zweite Zentralanliegen des *Hán Fēizǐ* entgegenzustehen: der Anti-Ministerialismus.<sup>168</sup> *Hán Fēi* strebte im Horizontalen nämlich im Normalfall (!) danach, den Monarchen gegen seine „treulosen, machtgierigen und mordlüsternen“<sup>169</sup> Minister zu verteidigen. Deshalb rät er dem Monarchen eindringlich, den Ministern grundsätzlich kein Stück seiner Macht abzugeben und diese strikt zu kontrollieren. Andernfalls gebe er seinen Staat dem Untergang preis.<sup>170</sup> In der Realität des antiken China jedoch war auf den jeweiligen Ebenen die Hierarchie ebenso ausgeprägt wie zwischen den Ebenen, sodass auch im Horizontalen diverse Machtketten und -komplexitäten entstanden.<sup>171</sup> Innerhalb dieser formellen und informellen Hierarchien und Machtketten nahmen daher bestimmte Minister als sog. gewichtige Männer (*zhòng rén* 重人) einen herausgehobenen Platz am Hof und damit eine besondere Machtstellung ein. Diese wichtigen und mächtigen Minister konnten laut *Hán Fēi* „ohne Befehle eigenmächtig handeln, auf Kosten des Gesetzes ihre Selbstsucht befriedigen [und] zulasten des Staates ihrer Familie Vorteile verschaffen [...]“.<sup>172</sup> Ja, sie hatten sogar „die Kraft, den Monarchen zu kontrollieren“,<sup>173</sup> „die Macht zu übernehmen und so das auswärtige Handeln und innerstaatliche Regieren für sich auszunutzen“.<sup>174</sup> Solche horizontalen Machtverschiebungen sind insbesondere für die Interaktion von Herrschern und Ministern auf Zentralebene nachgewiesen,<sup>175</sup> lassen sich aber auf den jeweiligen lokalen Ebenen auffinden. Diese horizontale Relativität der Macht bekämpfte *Han Fei* zweifellos – was aber zugleich bedeutet, dass er damit deren reale Existenz im antiken China eingestand.

Im seltenen Ausnahmefall hingegen räumt das *Hán Fēizǐ* eine solche reale horizontale Relativität nicht nur ein – sondern fordert und fördert sie aktiv. Dies ist der Fall bei einer ausnahmsweise „tugendhaften Partnerschaft zwischen Souverän und Ministern, deren Zusammenarbeit auf Vertrauen und Kompetenzteilung

167 Begriff bei Chen 2005: 91.

168 Pines 2013b: 74; Pines 2017: Abschn. 5.

169 *Hán Fēizǐ*, gleichnamiges Kap. 14 („*Jiān jié shì chén*“ 姦劫弑臣), übers. nach Mögling 2007: 110. Ähnlich Xu 2020: 皇帝身边云集奴才屁精, 怎会有堂堂男儿?

170 *Hán Fēizǐ*, Kap. 11 („*Gū fèn*“ 孤憤) Abs. 5 S. 14–15: 臣有大罪而主弗禁, 此大失也。[...]索國之不亡者, 不可得也。

171 Pines 2013a: 28.

172 *Hán Fēizǐ*, Kap. 11 („*Gū fèn*“ 孤憤) Abs. 1 S. 3: 重人也者, 無令而擅為, 虧法以利私, 耗國以便家[...]. Übers. durch Mögling 2007: 94

173 *Hán Fēizǐ*, Kap. 11 („*Gū fèn*“ 孤憤) Abs. 1 S. 3: [...]力能得其君, 此所為重人也。

174 *Hán Fēizǐ*, Kap. 11 („*Gū fèn*“ 孤憤) Abs. 2 S. 1: 當塗之人擅事要, 則外內為之用矣。

175 Vgl. Chen 2005: 93–94.

gründet“.<sup>176</sup> Im Gegensatz zu den gewichtigen Männern nämlich wagten die usserst seltenen „guten[,] weisen [und] loyalen“ Minister niemals, ihren Monarchen zu verraten.<sup>177</sup> Es überrascht kaum, dass Hán Fēi diese rare Ausnahmestelle für die legalistischen Minister und Berater reservierte,<sup>178</sup> also primär für sich selbst, seine Mitstreiter sowie seine Vorgänger wie Shāng Yāng, Guǎn Zhòng u. a.<sup>179</sup> Im Verhältnis des Monarchen zu diesen legalistischen Ministern wurde die lineare Machtkette zum zirkulären Machtkreislauf<sup>180</sup> und der unidirektionale Machtprozess erlangte Reflexivität.<sup>181</sup> Diese Machtverlagerung vom Monarchen auf die legalistischen Berater lehnt Hán Fēi also nicht ab, sondern heißt diese gut.<sup>182</sup> Doch wird die damit einhergehende Nullifizierung oder gar Ersetzung des Herrschers [siehe 2.1] niemals zu einem generellen Phänomen, sondern bleibt rein sektoriell und partiell.

Folglich gilt sowohl im Vertikalen als auch Horizontalen, sowohl im Normalfall als auch im Ausnahmefall, und mithin im kompletten *Hán Fēizǐ*: Die Institutionen und Personen einer jeglichen territorialen Ebene können zu relativen Herrschern gegenüber anderen Entitäten in der Staatshierarchie werden – sei es auf der gleichen oder auf den darunterliegenden Ebenen.

## 5 Methodischer Ausblick: Macht der Rekonzeption

Die Rekonzeption des Herrschers als prozedural und relativ anerkennt also die praktische Ermächtigung der Minister und „Untertanen“, im Staatsgefüge aktiv zu agieren. Jene können nunmehr selbst regieren bzw. herrschen. Zugleich aber bewirkt die Rekonzeption eine analytische Ermächtigung der Minister und „Untertanen“, dieses Staatsgefüge aktiv zu untersuchen. Somit geht die praktische, tatsächliche Herrschaft einher mit einer analytischen, wissenschaftlichen Herrschaft. Eine solche Herrschaft in der Wissensproduktion kann die produktive Seite der Macht aufzeigen [5.1]<sup>183</sup> und neues, innovatives Wissen herstellen [5.2].

176 Graziani 2015: 176.

177 *Hán Fēizǐ*, Kap. 11 („Gū fèn“ 孤憤) Abs. 5 S. 11: 賢士者修廉，而羞與姦臣欺其主，必不從重人矣。

178 *Hán Fēizǐ*, Kap. 11 („Gū fèn“ 孤憤) Abs. 1 S. 2: 人臣循令而從事，案法而治官，非謂重人也。

179 Pines 2013c: 83; Helliksen 2002: 38–40.

180 Hager 2005: 36–37.

181 Luhmann 2012: 48.

182 Helliksen 2002: 38–40; vgl. Pines 2013b: 81.

183 Hierzu positiv Foucault 1980 [“Truth and Power” (1977)]: 109–133; kritisch Jenco 2016a; Jenco 2016b.

## 5.1 Auslegung als integrierte Methode

Hierdurch hebt sich die hiesige Rekonzeption auch analytisch von den überkommenen und den in jüngerer Zeit populären Lesarten des Legalismus ab. Jene Ansätze erschweren nämlich die Produktion von Wissen über den Herrscher, die Herrschaft und den Legalismus allgemein. So soll der Herrscher z. B. seine *shù*-Taktiken im Geheimen ausüben [siehe 3.3]. Versteht man den Herrscher nun statisch und singular, dann bedeutete dies, dass niemals Wissen über das *shù* nach aussen dränge. Des Weiteren soll der Herrscher *fǎ*-Gesetze zwar publizieren, doch deren Auslegung grundsätzlich verbieten [siehe 3.1].<sup>184</sup> So stellt das *Hán Fēizǐ* mit der „Berichtigung der Namen“ (*zhèng míng* 正名)<sup>185</sup> sowie der „Festlegung von Rechten und Pflichten“ (*dìng fēn* 定分)<sup>186</sup> zwar Auslegungsmethoden – d. h. politische, administrative und juristische Begriffsmethoden – bereit.<sup>187</sup> Versteht man den Herrscher aber statisch und singular, dann blieben diese Methoden in zweierlei Hinsicht beschränkt: Erstens dürfte allein der Monarch diese Auslegungsmethoden anwenden. Seinen fachkundigen Beratern und erst recht unabhängigen Wissenschaftlern wäre der Rückgriff auf diese hingegen versagt. Zweitens und in der Folge dienten die Auslegungsmethoden allein der Politik (bzw. der Rechtspolitik<sup>188</sup> und der Verwaltungspolitik<sup>189</sup>), die neues *fǎ*, *shì* und *shù* (juristisch gesprochen also die *lex ferenda*, politisch gewendet die *res gerendae*) erschafft. Der analytischen Wissenschaft hingegen, die das bereits vorfindliche *fǎ*, *shì* und *shù* (juristisch also die *lex lata*, politisch die *res gestae*) untersucht, blieben diese Methoden verwehrt.<sup>190</sup> Folgt man hingegen meiner vorliegenden Rekonzeption von *Hán Fēi*s Herrschaftstheorie, dann kann potenziell jedermann zu einem Herrscher werden – inklusive den Beratern im antiken China und den Wissenschaftlern in unserer heutigen Zeit. Daher kann auch potenziell jedermann die für den Herrscher reservierten Auslegungsmethoden anwenden. Dies legitimiert also auch den hiesigen Aufsatz, die legalistischen Aktionsformen *fǎ*, *shì* und *shù* zu untersuchen, deren „Namen zu berichtigen“ und die damit verbundenen „Rechte und Pflichten festzustellen“.

Neben diesen juristischen, politischen und administrativen Methoden können die Berater sowie Wissenschaftler den Legalismus mit spezifisch philosophischen Auslegungsmethoden<sup>191</sup> untersuchen. Zusammengenommen (bzw. integriert)

---

184 Tai 1969: 116.

185 Ein ursprünglich konfuzianisches Konzept, siehe Graham 1989: 283–284.

186 Hierzu Han 2015: 47–48.

187 So zu beiden Tai 1969: 45 mit Begriff.

188 Hierzu allg. Kelsen 2008 [1934]: 15.

189 Hierzu allg. Böhret 2005: 45–46.

190 Zur Unterscheidung der *lex lata* und *lex ferenda* Kelsen 2008 [1934]: 15–16.

191 Hierzu für China der Sammelband von Tan 2016.

ermöglichen diese Methoden eine originalgetreue, aber originelle Lesart des *Hán Fēizǐ*. Entsprechend dem Schema, das Kwong-Loi Shun für Untersuchungen des bzw. auf Basis des chinesischen Denkens entwickelt hat, geht meine Lesart in zwei bis drei analytischen Schritten vor: Im ersten Schritt nimmt der vorliegende Aufsatz eine textuelle “Konzeptanalyse”<sup>192</sup> des legalistischen Herrschaftskonzepts und speziell der Aktionsmodi *fǎ, shì, and shù* vor [siehe 3.]. Im zweiten Schritt gleicht mein Essay den Textbefund des *Hán Fēizǐ* durch “Artikulation”<sup>193</sup> in einer Hin-und-Her-Bewegung mit dem historischen, politischen und sozialen Entstehungskontext des klassischen Legalismus ab [siehe 4.]. Somit anerkennt meine Methodik die Notwendigkeit sowohl einer hermeneutischen Textbasierung<sup>194</sup> als auch einer Kontextualisierung<sup>195</sup> des Legalismus. Zugleich hat dies zur Folge, dass mein Beitrag seine Rekonzeption des Herrschers nicht aus der westlichen Philosophie entlehnt,<sup>196</sup> sondern mithilfe von “Methoden von innen” entwickelt, also Konzepten und Arbeitstechniken des Legalismus selbst.<sup>197</sup> Im dritten und letzten Schritt – welcher nicht Teil des vorliegenden Aufsatzes ist – kann sich daran eine “philosophische Konstruktion”<sup>198</sup> anschließen, also die Anwendung des legalistischen Denkens auf andere Fragestellungen. Für diesen fakultativen Schritt erscheint eine gewisse Dekontextualisierung des *Hán Fēizǐ* unabdingbar.<sup>199</sup> Erst wenn man sie – so weit wie erforderlich und angemessen – von ihrem Herkunftskontext verselbständigt, lassen sich die Konzepte und Theorien des klassischen chinesischen Legalismus nämlich auf andere räumliche, zeitliche sowie fachliche Rezeptionskontexte anwenden.

## 5.2 Prozeduralität und Relativität als neue Kleider

Als ein solcher hinreichend dekontextualisierter und somit in vielen Kontexten einsetzbarer Analysemasstab erweist sich die im vorliegenden Aufsatz vorgenommene Rekonzeption der legalistischen Herrschaftstheorie. Anhand jener rekonzipierten Theorie aus dem antiken chinesischen Denken lassen sich beispielsweise die Verwaltungsvorschriften im modernen schweizerischen und bundesdeutschen Recht analysieren, also zunächst dekonstruieren und sodann

---

192 Shun 2016: 67–68

193 Shun 2016: 68–69.

194 Hierzu Van Norden 2011: 223.

195 Tan 2016: 12.

196 So allg. die Warnung von Tan 2016: 5–6 mit Zitat.

197 So allg. die Forderung von Jenco 2016 mit Begriff.

198 Shun 2016: 69–70.

199 Lee 2016: 121–124.

rekonstruieren. Im Beispielsfall ermöglicht meine hiesige Rekonzeption, die fünf verschiedenen Typen Schweizer und deutscher Verwaltungsvorschriften in die drei Kategorien legalistischer Aktionsmodi (*fa*, *shi* und *shu* [siehe 3.1–3]) einzuordnen. Jener legalistische Analyserahmen kann die differenzierten – nämlich mangelnden, mittelbaren oder aber unmittelbaren – rechtlichen Aussenwirkungen sowie Publikationspflichten der Verwaltungsvorschriften grundlegend neu erklären.<sup>200</sup>

Ein solcher Untersuchungsaufbau erscheint aus zwei Gründen wortwörtlich spannend: Zum einen ist die chinesisch-legalistische Analyserichtung in räumlicher Hinsicht der typischen Forschungsorientierung diametral entgegengesetzt. Letztere hält allein westliche Konzepte für universell bzw. universalisierbar und überträgt sie daher auf fremde Kontexte, aber niemals vice versa. Diese „verblüffende Asymmetrie“,<sup>201</sup> die sich beispielsweise in Teilen der china-bezogenen Rechtsvergleichung und Auslandsrechtskunde findet,<sup>202</sup> läuft Gefahr, in einen Eurozentrismus sowie Orientalismus abzugleiten. Genauer gesagt: Wenn westliche Forscher dieser Forschungsrichtung unreflektiert (d. h. ohne weitere Begründung und Rechtfertigung) folgen,<sup>203</sup> dann öffnen sie einem Orientalismus Tür und Tor.<sup>204</sup> Und wenn chinesische Forscher diese Vorgehensweise schlicht perpetuieren,<sup>205</sup> dann bereiten sie einer Selbstorientalisierung<sup>206</sup> den Weg. Jene Forscher übersehen und übergehen nämlich, dass das (klassische wie auch moderne) chinesische Denken durchaus generalisierbare<sup>207</sup> oder gar globale<sup>208</sup> Theorien bereitstellt. Zum anderen erweist sich der obige Untersuchungsaufbau deshalb als spannend, weil der chinesisch-legalistische Analysemasstab mit den jeweiligen Analysegegenständen in einem potenziell mehrfachen – im oben genannten Beispielsfall räumlichen, zeitlichen sowie fachlichen – Spannungsverhältnis steht. Trotz solcher Spannungen liefert die vorliegende Rekonzeption der legalistischen Herrschaftstheorien ein taugliches kontextübergreifendes Analyseschema. Dies verdankt sie vor allem der Tatsache, dass sie den Herrscher

---

**200** Renninger 2019; Renninger 2022.

**201** Hierzu Tan 2016: 21 mit Zitat.

**202** Hierzu kritisch Ruskola 2013: 10–11, 15, 221.

**203** So in der Rechtswissenschaft Wawrzyniak 2017, welcher zur Lösung der offenen Fragen des neuen chinesischen Verwaltungszwangsgesetzes schlicht vorschlägt, die Dogmatik der deutschen Verwaltungsvollstreckung im Detail auf das chinesische Recht zu übertragen.

die dogmatischen Details der deutschen Verwaltungsvollstreckung auf das chinesische Recht übertragen möchte.

**204** So die Kritik von Ruskola 2013: 8–16.

**205** So in der Rechtswissenschaft Jin 2019, welcher die deutsche Vollstreckungsgegenklage quasi eins zu eins in das chinesische Zivilprozessrecht transplantieren möchte.

**206** Hierzu allg. Yan/Almeida Santos 2009.

**207** Vgl. Jenco 2016b: 283 mit Zitat.

**208** Vgl. Jenco 2016a mit Zitat.

dynamisiert und ihm somit neue Kleider anlegt<sup>209</sup> – bzw. seine Kleider von rechts nach links dreht, um deren Innenleben sichtbar zu machen.

Letzteren Kleidertausch versteht mein vorliegender Beitrag freilich nicht so wie Hans Christian Andersens Märchen *Kejserens nye Klæder* (*Huángdì de xīn zhuāng* 皇帝的新装), wo sich die neuen Kleider des Herrschers als Luftgebilde und Hirngespinnste entpuppen. Lösten sich die Gewänder nämlich in Luft auf, dann ließen sie den Herrscher bar jeder Herrschaft dastehen und mündeten in einer analytischen Nullifizierung oder gar Ersetzung des Herrschers [siehe 2.1.]. Ebenso wenig aber betreibt mein Kleidertausch eine Absolutierung des Herrschers [siehe 2.1] – um ihn dann dafür zu kritisieren, dass seine neuen Kleider nichts als unnütze oder gar schädliche Ornamente seien. Entpuppten sich die Gewänder des Herrschers nämlich als Blendwerk, dann bedeutete dies, dass der absolute Herrscher den Leuten erfolgreich etwas vorspielte. Solche Täuschungen wollen manche Kritiker zum Beispiel in der Volksrepublik ausmachen. Máo Zédōng habe die „Barbaren“ in den vier Himmelsrichtungen – und insbesondere im Westen – geblendet.<sup>210</sup> Xí Jìnpíng wiederum spiele seinen eigenen Ministern und „Untertanen“ innerhalb Chinas erfolgreich etwas vor.<sup>211</sup> Jedenfalls beherzigt die aktuelle Staats- und Parteileitung während der COVID-19-Pandemie Hán Fēis Sündenbocktaktik, indem sie allein lokale, nicht aber zentrale Beamte und Parteikader für Mängel in der Pandemieprävention und -kontrolle zur Rechenschaft zieht.<sup>212</sup> „Wenn sich Erfolge zeigen, soll der Herrscher sie für sich in Anspruch nehmen. Wenn Fehler passieren, soll er die Minister für sie verantwortlich machen. Somit schädigt der Herrscher seinen guten Ruf nie. [...] Die Minister schultern die Arbeit, der Herrscher genießt den Erfolg; dies nennt man die Maxime des würdigen [bzw. fähigen oder tauglichen] Herrschers.“<sup>213</sup>

Mein Ansatz hingegen bemüht sich, den Kleidertausch so wie das *Hán Fēizǐ* selbst zu begreifen. Dieses Verständnis zeigt sich in Guǎn Zhōngs Ratschlag, den Hán Fēi wie folgt wiedergibt:

Herzog Huán des [Partikular-]Staates Qí 齊 trug gern purpurne Gewänder – bis eines Tages alle im Land purpurfarbene Kleider anlegten. Zu jener Zeit bekam man für den Preis von fünf

**209** Diese Metapher findet sich auch bei Cai 2021.

**210** So Leys 1971: 7, laut dem der Westen Mao als echten Revolutionär „missverstehe“, obwohl er eigentlich „reaktionär“ gehandelt habe. Sein Buch ist entsprechend diesem Verständnis als *Les Habits neufs du président Mao* (in der deutschen Übersetzung: *Maos neue Kleider*; auf Chinesisch: 毛主席的新装) betitelt. Hierzu Barmé 2020.

**211** So Xu 2020: 皇帝新装大游行，国民莫敢妄议。现在，我是那个说出真话的孩子。 Ähnlich Barmé 2020, der sein Postskript als „Chairman Xi Jinping’s New Clothes“ betitelt.

**212** Hierzu Renninger 2020: 83.

**213** *Hán Fēizǐ*, Kap. 5 („Zhūdào“ 主道) Abs. 2S. 12, 14: [...]有功則君有其賢,有過則臣任其罪,故君不窮於名。[...]臣有其勞,君有其成功,此之謂賢主之經也。

einfachen Kleidern nicht ein einziges purpurfarbenes. Besorgt darüber, wandte sich Herzog Huán an Guǎn Zhòng und sprach: „Ich trage gerne purpurne Gewänder, doch diese sind sehr teuer, weil nun alle im Volk purpurfarbene Kleider anlegen. Was kann ich tun?“ Guǎn Zhòng antwortete: „Wenn Ihr wollt, dass die Leute damit aufhören, warum versucht ihr nicht, vorerst keine purpurnen Gewänder mehr zu tragen? Zudem solltet ihr den Ministern zu verstehen geben, dass Euch purpurfarbene Kleider anwidern. [...]“ Der Herzog willigte ein, und am ersten Tag trug bei Hofe, am nächsten Tag in der Hauptstadt und am dritten Tag im ganzen Land niemand mehr purpurfarbene Kleider.<sup>214</sup>

Diese Fabel demonstriert zweierlei: Erstens ist die legalistische Herrschaft prozedural. Sie wird durch Instrumente hergestellt und muss durch diese erhalten werden [siehe 3.]. Im Fall der hiesigen Kleiderwahl bedient sich der Herrscher nämlich der *shù*-Verwaltungstaktik, um seine Ziele zu erreichen und seine bestimmende Stellung zu erhalten. Zweitens ist die legalistische Herrschaft relativ, insofern sie in verschiedenen Verhältnissen besteht bzw. entsteht [siehe 4.]. Wie eine Kaskade verbreitet sich die hiesige Kleiderwahl nämlich zuerst im Herrschaftsverhältnis zwischen dem Herrscher und seinen Ministern, dann zwischen den Ministern und den Untertanen und zuletzt zwischen den inneren und äusseren Untertanen. Die neuen Kleider des Herrschers bestehen somit aus der Prozeduralität und Relativität seiner Herrschaft. Dank dieser Rekonzeption erscheint der Legalismus alles andere als autoritär<sup>215</sup> und überholt, auch wenn er vor über 2'200 Jahren in einem fundamental anderen sozioökonomischen und politischen Kontext und vor einem fundamental anderen kulturellen Hintergrund<sup>216</sup> entwickelt wurde. Die vorgelegte dynamische Rekonzeption des Herrschers macht somit den klassischen sowie Neuen Legalismus „relevant für moderne Probleme und anschlussfähig für andere kulturelle und philosophische Traditionen“<sup>217</sup> – was ich an anderer Stelle praktisch fruchtbar zu machen versucht habe.<sup>218</sup>

**214** *Hán Fēizǐ*, Kap. 32 („Wài chǔ shuō zuǒshàng“ 外儲說左上) Abs. 55: 齊桓公好服紫，一國盡服紫，當是時也，五素不得一紫，桓公患之，謂管仲曰：“寡人好服紫，紫貴甚，一國百姓好服紫不已，寡人奈何？”管仲曰：“君欲何不試勿衣紫也，謂左右曰，吾甚惡紫之臭。”於是左右適有衣紫而進者，公必曰：“少卻，吾惡紫臭。”公曰：“諾。”於是日郎中莫衣紫，其明日國中莫衣紫，三日境內莫衣紫也。 Übers. nach Mögling 2007: 324–325.

**215** So der verbreitete Vorwurf gegenüber dem Legalismus, siehe nur Fu 1993: 42; Fu 1996: 109–110.

**216** Hierzu Van Norden 2011: 230.

**217** Tan 2016: 13.

**218** Renninger 2019; Renninger 2022.

## Literaturverzeichnis

- Allan, Sarah (2016): *The Heir and the Sage. Dynastic Legend in Early China*. Überarb. und erw. Aufl. New York: SUNY.
- Barmé, Geremie R. (2020): "Chairman Xi Jinping's New Clothes. An Editorial Postscript". *China Heritage (Journal)*. <http://chinaheritage.net/journal/chinas-heart-of-darkness-part-iv/> (4.11.2021).
- Bauer, Wolfgang (2001): *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. Hrsg. von Hans van Ess. München: C.H. Beck.
- Böhret, Carl (2005): „Verwaltungspolitik als Führungsauftrag“. In: *Handbuch zur Verwaltungsreform*. 3. Aufl. Hrsg. von Bernhard Blanke-et al. Wiesbaden: VS, 44–50.
- Cai, Zongcheng (übers. David Ball) (2021): "How Emperor Qin Shi Huang Got His New Clothes". *Sixth Tone*. <https://www.sixthtone.com/news/1006665/how-emperor-qin-shi-huang-got-his-new-clothes> (4.11.2021).
- Callahan, William A. (2012): "Sino-speak: Chinese Exceptionalism and the Politics of History". *The Journal of Asian Studies* 71.1: 33–55.
- Chang, Wejen (2016): *In Search of the Way. Legal Philosophy of the Classic Chinese Thinkers*. Edinburgh: EUP.
- Chen Xiuping 陈秀平 (2005): „Xianqin Ru, Mo, Dao, Fajia junchen guanxi lilun qianxi 先秦儒、墨、道、法家君臣关系理论浅析“ (Elementare Analyse der Theorien der Herrscher-Minister-Beziehungen im vor-Qin-zeitlichen Konfuzianismus, Mohismus, Daoismus und Legalismus). *Sanxia daxue xuebao (renwen shehui kexue ban)* 27.5: 91–95.
- Chung, Jae Ho (2016): *Centrifugal Empire. Central-Local Relations in China*. New York: Columbia UP.
- Cui, Wei (2017): "The Legal Maladies of 'Federalism, Chinese Style'". In: *The Beijing Consensus? How China Has Changed Western Ideas of Law and Economic Development*. Hrsg. von Weitseng Chen. Cambridge: Cambridge UP, 97–118.
- Ding Chen 丁晨 (2005): „Cong, fa, shu, shi' jiaodu tanyuan Han Fei Fajia sixiang 从“法、术、势”角度探源韩非法家思想“ (Untersuchung der Ursprünge legalistischen Denkens aus der Perspektive „Gesetze, Verwaltungstaktiken und Positionsmacht“). *Jiyuan zhiye jishu xueyuan xuebao* 4.4: 57–60.
- Elstein, David (2011): "HAN Feizi's Thought and Republicanism". *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 10.2: 167–185.
- Etz Donald V. (1964): „Han Fei Tzu: Management Pioneer“. *Public Administration Review* 24.1: 36–38.
- Foucault, Michel (1980): *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Hrsg. von Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
- Fu, Zhengyuan (1993): *Autocratic Tradition and Chinese Politics*. Cambridge: Cambridge UP.
- Fu, Zhengyuan (1996): *China's Legalists: The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling*. Armonk: M. E. Sharpe.
- Goldin, Paul R. (2011): "Persistent Misconceptions about Chinese 'Legalism'". *Journal of Chinese Philosophy* 38.1: 88–104.
- Goldin, Paul R. (2013): "Introduction: HAN Fei and the Han Feizi". In: *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*. Hrsg. von Paul R. Goldin. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1–21.

- Graham, A. C. (Angus Charles) (1989): *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. LaSalle, IL: Open Court Publishing.
- Graziani, Romain (2015): „Monarch and Minister: The Problematic Partnership in the Building of Absolute Monarchy in the *Han Feizi*“. In: *Ideology of Power and Power of Ideology in Early China*. Hrsg. von Yuri Pines et al. Leiden/Boston: Brill, 155–180.
- Guo, Moruo 郭沫若 (1979): *Gao Jianli* 高渐离. Bühnenspiel von 1942, erstveröffentlicht 1946 unter dem Titel *Zhu* 筑 (antike dreizehnsaitige Laute). Beijing: Renmin wenxue chubanshe.
- Hager, Lutz (2005): *Wie demokratisch ist direkte Demokratie? Eine Wachstumstheorie der Demokratie – Volksinitiativen in Kalifornien*. Dissertation, Freie Univ. Berlin 2005. Wiesbaden: VS.
- Han Wei 韩伟 (2015): „Fajia zhidao de fansi yu chonggou 法家治道的反思与重构“ (Reflexion und Rekonstruktion des legalistischen Wegs des Regierens). *Nantong daxue xuebao-shehui kexue ban* 31.4: 45–53.
- Harris, Eirik Lang (2011): „Is the Law in the Way? On the Source of Han Fei’s Laws“. *Journal of Chinese Philosophy* 38.1: 73–87.
- Harris, Eirik Lang (2016): *The Shenzi Fragments: A Philosophical Analysis and Translation*. New York: Columbia UP.
- He, Peng (2011): „The Difference of Chinese Legalism and Western Legalism“. *Frontiers of Law in China* 6.4: 645–669.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte I (1833–1836)*. Hrsg. von Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Helliksen, Lars Tore (2002): *Autocratic Bureaucratism: Han Fei’s Ancient Chinese Strategies of Governance as Contrasted with Machiavelli’s Political Philosophy*. Masterarbeit, Univ. Oslo 2002. <https://www.duo.uio.no/handle/10852/14116> (4.11.2021).
- Hou Meng 侯猛 (2011): „Zhengfa chuantong zhong de minzhu jizhongzhi 政法传统中的民主集中制“ (Demokratischer Zentralismus in der Tradition von „Politik und Recht“). *Fashang yanjiu* 1: 120–128.
- Huang, Chun-chieh (2015): *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*. Göttingen: V&R unipress.
- Ip, Eric C. (2009): „The Idea of Law in Classical Chinese Legalist Jurisprudence“. *Global Jurist* 9.4: Artikel 2.
- Ivanhoe, Philip J. (2011): „Hanfeizi and Moral Self-Cultivation“. *Journal of Chinese Philosophy* 38.1: 31–45.
- Jenco, Leigh (2016a): „Introduction: On the Possibility of Chinese Thought as Global Theory“. In: *Chinese Thought as Global Theory. Diversifying Knowledge Production in the Social Sciences and Humanities*. Hrsg. von Leigh Jenco. New York: SUNY, 1–27.
- Jenco, Leigh (2016b): „Methods from Within the Chinese Tradition“. In: *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Hrsg. von Sor-hoon Tan. London: Bloomsbury, 273–288.
- Jiang Zhongyue 蒋重跃 (2000): *Han Feizi de zhengzhi sixiang* 韩非子的政治思想 (Das politische Denken des Han Feizi). Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe.
- Jin, Yin (2019): *Die Übertragbarkeit der deutschen Vollstreckungsgegenklage in das chinesische Zivilprozessrecht*. Dissertation, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 2018. Baden-Baden: Nomos.
- Kelsen, Hans (2008 [1934]): *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. Studienausgabe der 1. Auflage 1934*. Hrsg. von Matthias Jestaedt. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kuhn, Thomas S. (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*. 2. Aufl. Chicago/London: UCP.

- Lei Lei 雷磊 (2015): „Fa jiaoyixue de jiben lichang 法教义学的基本立场“ (Der grundlegende Standpunkt der Rechtsdogmatik). *Zhongwai faxue* 27.1: 198–223.
- Lee, Ming-Huei (2016): “Studies of Chinese Philosophy from a Transcultural Perspective: Contextualization and Decontextualization”. In: *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Hrsg. von Sor-hoon Tan. London: Bloomsbury, 115–124.
- Lee, Wing-Chiat (1995): “Han Fei”. In: *Great Thinkers of the Eastern World. The Great Thinkers and the Philosophical and Religious Classics of China, India, Japan, Korea and the World of Islam*. Hrsg. von Ian P. McGreal. New York: HarperCollins, 44–49.
- Leys, Simon (bürgerlich: Ryckmans, Pierre) (1971): *Les Habits neufs du président Mao. Chronique de la Révolution culturelle*. Paris: Champ libre.
- Liang Qichao 梁啟超 (1904): „Xin dalu youji 新大陸遊記“ (Reisebericht aus der Neuen Welt). *Xinmin congbao*.
- Li Furong 李芙蓉 (2008): „Han Feizi zhengzhi sixiang tixi chutan – fa, shu, shi guanxi yanjiu 韩非子政治思想体系初探—法、术、势关系研究“ (Erste Untersuchung zum System des politischen Denkens im Han Feizi. Erforschung der Beziehung zwischen Gesetzen, Verwaltungstaktiken und Positionsmacht). *Taiyuan daxue jiaoyu xueyuan xuebao* 26. Ergänzungsheft: 8–11.
- Liu Xiaogang 刘小刚 (2008): „Fa, shu, shi: Han Feizi zhengzhi zhaxue de shijian lujing 法、术、势: 韩非子政治哲学的实践路径“ (Gesetze, Verwaltungstaktiken und Positionsmacht: Wege der Verwirklichung der politischen Philosophie im Han Feizi). *Yunnan xingzheng xueyuan xuebao* 6: 30–32.
- Liu, Yongping (1998): *Origins of Chinese Law. Penal and Administrative Law in its Early Development*. Hong Kong/Oxford/New York: OUP.
- Luhmann, Niklas (2012): *Macht*. 4. Aufl. Konstanz/München: UVK.
- Mittag, Achim (2001): „Han Fei“. In: *Juristen. Ein biographisches Lexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*. 2. Aufl. Hrsg. von Michael Stolleis. München: C.H. Beck, 280.
- Mögling, Wilmar (2007): *Die Kunst der Staatsführung. Die Schriften des chinesischen Meisters Han Fei*. Köln: Komet.
- Pines, Yuri (2013a): “From Historical Evolution to the End of History: Past, Present and Future from Shang Yang to the First Emperor”. In: *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*. Hrsg. von Paul R. Goldin. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 25–45.
- Pines, Yuri (2013b): “Submerged by Absolute Power: The Ruler’s Predicament in the Han Feizi”. In: *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*. Hrsg. von Paul R. Goldin. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 67–86.
- Pines, Yuri (2013c): “The Messianic Emperor: A New Look at Qin’s Place in China’s History”. In: *Birth of an Empire. The State of Qin Revisited*. Hrsg. von Yuri Pines et al. Berkeley: UC Press, 258–279.
- Pines, Yuri (2017): “Legalism in Chinese Philosophy”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring 2017 Edition*. Hrsg. von Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/chinese-legalism/> (4.11.2021).
- Qian Jinyu 钱锦宇 (2015): „Zhongguo guojia zhili de xiandaixing jiangou yu Fajia sixiang de chuanguozaoxing zhuanhuan 中国国家治理的现代性建构与法家思想的创造性转换“ (Die moderne Gestaltung von Chinas nationaler Governance und die kreative Veränderung des legalistischen Denkens). *Faxue luntan* 30.3: 13–21.
- Renninger, Philipp (2019): „Modernes deutsches Verwaltungsrecht aus Sicht des klassischen chinesischen Legalismus. Verwaltungsvorschriften als Macht-Instrumente“. *Rechtstheorie* 50.4, 461–491.

- Renninger, Philipp (2020): “The ‘People’s Total War on COVID-19’: Urban Pandemic Management Through (Non-)Law in Wuhan, China”. *Washington International Law Journal* 30.1, 63–115.
- Renninger, Philipp (2022): “Chinese Legalist Analysis of German Administrative Law—Tripolar Action Modes and Reconceptualized Rulership”. In: *Adventures in Chinese Realism: Classic Philosophy Applied to Contemporary Issues*. Hrsg. von Eirik Lang Harris/Henrique Schneider. New York: SUNY, 145–170.
- Ruskola, Teemu (2013): *Legal Orientalism. China, the United States, and Modern Law*. Cambridge, Mass.: HUP.
- Schneider, Henrique (2011): “Legalism: Chinese-Style Constitutionalism?”. *Journal of Chinese Philosophy* 38.1: 46–63.
- Schuppert, Gunnar Folke (2011): „Governance-Forschung: Versuch einer Zwischenbilanz“. *Die Verwaltung* 44.2, 273–289.
- Schwartz, Benjamin I. (1985): *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA/London: Belknap HUP.
- von Senger, Harro (2006): „Von der Vergleichung des Rechts zur Vergleichung der Gesellschaftsführung. Deutsche Hauptmahlzeit und chinesische Nachspeise“. *Zeitschrift für Europarecht, internationales Privatrecht und Rechtsvergleichung* 47.2: 43–62.
- Shin, Kyoung (2017): “Neither Centre nor Local: Community-Driven Experimentalist Governance in China”. *The China Quarterly* 231: 607–633.
- Shun, Kwong-Loi (2016): “Methodological Reflections on the Study of Chinese Thought”. In: *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Hrsg. von Sor-hoon Tan. London: Bloomsbury, 57–74.
- Su, Jyun-Hsyong (1967): „Die Struktur des chinesischen Rechtsdenkens und ihre Wirkung auf das moderne Recht“. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 53.3: 305–327.
- Tai, Tong-shung (1969): *Der chinesische Legalismus (Fa chia) unter besonderer Berücksichtigung seiner rechtspositivistischen Elemente*. Dissertation, Johannes Gutenberg-Univ. Mainz 1969. Mainz: Ditters Bürodienst.
- Tan, Sor-hoon (2016): “Introduction: Why Methodology Matters”. In: *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. Hrsg. von Sor-hoon Tan. London: Bloomsbury, 1–33.
- Van Norden, Bryan W. (2011): *Introduction to Classical Chinese Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Wawrzyniak, Bodo (2017): *Das neue chinesische Verwaltungszwangsgesetz. Ein modernes Instrument zur Durchsetzung von Verwaltungspflichten im deutschen und taiwanesischen Vergleich*. Dissertation, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. 2017. Hamburg: Dr. Kovač.
- Xi Jinping 习近平 (2019): „Jiaqiang dang dui quanmian yifa zhiguo de lingdao 加强党对全面依法治国的领导“ (Die Führung der Partei über das „Regieren des Landes gemäß dem Recht“ stärken). *Qiushi* 4. [http://qstheory.cn/dukan/qs/2019-02/15/c\\_1124114454.htm](http://qstheory.cn/dukan/qs/2019-02/15/c_1124114454.htm).
- Xu Zhiyong 许志永 (2020): „Quantui shu 劝退书“ (Entlassungsschreiben). <https://www.bannedbook.org/bnews/renquan/xgmyd/20200204/1270465.html> (4.11.2021).
- Xu Zhongming (2001): *Shi shuo zhongguo gudai falü zhidu yanjiu fanshi zhi zhuanbian 试说中国古代法律制度研究范式之转变* ([Versuch einer] Erläuterung der Veränderung des Forschungsparadigmas des Rechtssystems des antiken China). *Beida falü pinglun* 4.1: 216–238.
- Yan, Grace / Almeida Santos, Carla (2009): “‘China, Forever’. Tourism Discourse and Self-Orientalism”. *Annals of Tourism Research* 36.2: 295–315.

- Yang, Lijing / Rutgers, Mark R. (2017): "Against the rule of man: the Confucian and Western traditions of good administration". *International Review of Administrative Sciences* 83.4: 789–805.
- Yang Ling 杨玲 (2008): „Cong ‚yi‘ dao ‚dao‘ – Fajia dui juehui junzhu zhuanzhi de zhuiqiu 从“壹”到“道”—法家对绝对君主专制的追求“ (Von „Yi“ zu „Dao“. Das Streben des Legalismus nach absoluter Monarchie). *Gansu lianhe daxue xuebao (shehui kexue ban)* 24.6: 12–16.
- Young, Stephen (1989): "The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory by Hsiaopo Wang and Leo S. Chang". Book Review. *Philosophy East and West* 39.1: 83–93.
- Yu Zhong 喻中 (2017): „Mao Zedong de Fajia guan 毛泽东的法家观“ (Mao Zedong's legalistische Ansichten). *Lilun tansuo* 1: 8–14.
- Zha Jianying 查建英 (2020): "China's Heart of Darkness – Prince Han Fei & Chairman Xi Jinping". *China Heritage (Journal)*. 5 Teile (4.11.2021):
- "Prologue: Qin Shihuang + Marx". <http://chinaheritage.net/journal/chinas-heart-of-darkness-prince-han-fei-chairman-xi-jinping-prologue/>;
  - "Part I: The Dark Prince". <http://chinaheritage.net/journal/chinas-heart-of-darkness-prince-han-fei-chairman-xi-jinping-part-i/>;
  - "Part II: Mao's Abiding Legacy". <http://chinaheritage.net/journal/chinas-heart-of-darkness-prince-han-fei-chairman-xi-jinping-part-ii/>;
  - "Part III: The Revenant Han Fei". <http://chinaheritage.net/journal/chinas-heart-of-darkness-part-iii/>;
  - "Part IV: The End of the Beginning". <http://chinaheritage.net/journal/chinas-heart-of-darkness-part-iv/>.