

Mo Di in pacifistični humanizem univerzalne ljubezni

Jana S. ROŠKER*

Izveček

Prvi in najznamenitejši predstavnik moistične šole, filozof Mo Di 墨翟 (479–390 pr. n. št.), je v svojih teoretskih zasnovah prevzel ter priredil številne ideje konfucijanske doktrine, čeprav sta bili obe šoli po letu 350 pr. n. št. zelo kritični druga do druge. Obe filozofski šoli sta izšli iz kulturnega in političnega konteksta države Lu, kjer je tradicija pacifizma že od samega nastanka idejnih diskurzov naprej poudarjala moralni imperativ človečnosti, empatije in obsodbe agresivnih vojn. Kljub poznejšemu razhajanju sta oba ustanovitelja in najpomembnejša predstavnika teh dveh šol, torej Mo Di in Konfucij, cenila etično vladanje, utemeljeno na zaslugah in moralni kompetenci; vendar pa je Mo Dijev pacifizem oblikovan veliko bolj sistematično in radikalno kot Konfucijev. Pričujoči esej preučuje njegovo idejo *feigong* 非攻 (»proti napadalni vojni«), ki predstavlja eno najzgodnejših in najizrecnejših zavrnitev agresivne vojaške ekspanzije v klasični kitajski filozofiji.

Ključne besede: Mo Di, moistična šola, pacifizem, »univerzalna ljubezen«, »nepristranska skrb«, »proti napadalni vojni«

Mo Di and the Pacifist Humanism of Universal Love

Abstract

The first and most renowned representative of the Mohist school, the philosopher Mo Di 墨翟 (479–390 BCE), adopted and adapted numerous ideas from the Confucian doctrine in his theoretical framework, even though the two schools became highly critical of each other after 350 BCE. Both philosophical traditions arose from the cultural and political context of the state of Lu, where a pacifist tradition had, from the very beginning of intellectual discourse, emphasized the moral imperative of humanity, empathy, and the condemnation of aggressive wars. Despite their later divergence, the founders and leading figures of these two schools—Mo Di and Confucius—both valued ethical governance grounded in merit and moral competence. Mo Di's pacifism, however, is formulated far more systematically and radically than that of Confucius. This essay examines his concept of *feigong* 非攻 ("against offensive war"), which represents one of the earliest and most explicit rejections of aggressive military expansion in classical Chinese philosophy.

Keywords: Mo Di, Mohist school, pacifism, "universal love," "impartial care," "against offensive war"

* Jana S. ROŠKER, profesorica sinologije, Oddelek za azijske študije, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.
Elektronski naslov: jana.rosker@ff.uni-lj.si



Ozadje, recepcija in pomen za sodobnost

Mo Di 墨翟 (ok. 479–390 pr. n. št.), znan tudi kot Mozi (Mojster Mo, 墨子), je bil ustanovitelj moistične šole (oz. moizma, 墨家), enega osrednjih intelektualnih gibanj zgodnje kitajske misli v obdobju vojskujočih se držav.

Moizem sicer nikoli ni dosegel trajne prevlade ali ortodoksije, vrhunec svojega vpliva pa je doživel v 4. in 3. stoletju pr. n. št. – v tem obdobju se z nobeno drugo filozofsko šolo niso ukvarjali širše.

Na njegov ugled kažejo tudi sodobni kritiki: Mencij 孟子 je potožil, da »besede Mo Dija 墨翟杨朱 in Yanga Zhuja 杨朱 polnijo svet« (Wang 2023, 298), medtem ko se je Xunzi 荀子 precej trudil, da bi ovrgel moistične ekonomske ideje.

Čeprav je v konfucijansko osredinjenih zgodovinah kitajske misli pogosto marginaliziran, je moizem postavil velik del temeljev zgodnje kitajske epistemologije, logike, politične teorije in etike. Njegove ideje so bile ključen spodbujevalni dejavnik za poznejše mislece – vključno z Mencijem, Xunzijem, daoisti in legalisti –, ki so bodisi prevzeli moistične koncepte bodisi razvili lastna stališča kot neposreden odziv nanje.

Zgovoren pokazatelj ugleda moistov je verjetno dejstvo, da so jih kritiki pogosto združevali s konfucijanci (*ru jia* 儒家) pod skupnim imenom *Ru-Mo* 儒墨. Obe šoli sta bili namreč v enaki meri posvečeni iskanju moralnih idealov, kot sta *ren* 仁 (človečnost) in *yi* 义 (pravičnost). Toda predstavniki konfucijanske doktrine so moistom najbolj zamerili vzpostavljanje in razvijanje njihovega osrednjega koncepta, ki je temeljil na ideji vsestranske moralne skrbi oz. naklonjenosti in so ga izrazili s terminom »univerzalna ljubezen« (*jian'ai* 兼爱).

Vpliv te zamere je viden v Mencijevi argumentaciji, naravnani proti razširitvi »naravne« vzajemne naklonjenosti družinskih članov na vse ljudi, in postane še bolj očiten v poznejših besedilih. In vendar se vse do poznega obdobja vojskujočih se držav tudi v konfucijanskih delih še vedno pojavljajo moistično navdihnjeni izrazi, povezani s humanizmom in ljubeznijo ter skrbjo do sočloveka. V dinastiji Han 汉 (206–220 pr. n. št.) je konfucijanski učenjak Gongsun Hong 公孙弘 celo odkrito opredelil *ren* 仁 (tj. konfucijansko »človečnost«) v izrazito moističnih terminih, kot na primer »širjenje koristi in odstranjevanje škode, vseobsegajoča skrb brez pristranskosti«.

Tako kot Konfucij se je tudi Mo Di rodil in živel v državi Lu in naj bi izhajal iz nižjih družbenih slojev; morda je bil izurjen kot obrtnik ali vojaški inženir. Ta obrtniška, z razvojem ročnih in fizičnih veščin povezana izobrazba se odraža tudi v praktični ter tehnični usmerjenosti moistične filozofije. V odzivu na obrednost konfucijanstva in na moralni relativizem nastajajočega političnega realizma je Mo Di razvil celovit sistem mišljenja, osredotočen na koristnost, meritokracijo ter univerzalna moralna načela.

Moistična šola je poudarjala stroge etične norme ter zagovarjala doktrine, kot so nepristranska skrb in naklonjenost do vseh ljudi, obsodba napadalne vojne in spoštovanje moralno ozaveščenih ljudi. Kreposti, ki so jih zagovarjali predstavniki te šole, so bile utemeljene v njihovem prepričanju v obstoj objektivnih moralnih standardov, ki so bili dostopni prek razuma in opazovanja. Za razliko od številnih šol tistega obdobja je moizem močno poudarjal družbeni red, varčnost in pragmatično vladanje, pri čemer je svoje argumente pogosto predstavljal v jasnih, z argumenti utemeljenih besedilih, ki so bila konkretna in niso vsebovala nikakršnih aforističnih ali poetičnih elementov. Moisti so razvili tudi zgodnjo obliko logike in epistemologije ter na ta način pomembno prispevali k tehnični in znanstveni misli. Kljub razmeroma zgodnjemu zatonu te šole, do katerega je prišlo po združitvi Kitajske pod prevlado dinastije Qin 秦, si je moistična šola v kitajski idejni tradiciji pridobila sloves ene najbolj sistematičnih in družbeno angažiranih tradicij klasične kitajske filozofije.

V obdobju dinastije Han je ta zelo zanimiva in posebna filozofska šola skoraj povsem izginila. Kljub temu so posamezni izobraženci poznejših obdobj, kot je konfucijanski dvorni ideolog Dong Zhongshu 董仲舒, vedno znova prevzemali določene moistične ideje ter jih poskušali vključiti v lastne sisteme etike in kozmologije.

V času kulturne prenove, ki jo je sprožilo gibanje četrtega maja v Republiki Kitajski, je moizem za nekaj časa pritegnil večje zanimanje t. i. novih intelektualcev, ki so v njem videli kitajsko različico krščanstva. Danes pa je, kot je bilo že omenjeno, moizem na Kitajskem pomemben predvsem zaradi svojih epistemoloških in logičnih temeljev. Te so izgradili t. i. pozni moisti (*houqi Mojia* 後期墨家), tj. učenci in nasledniki Mo Dija, pa tudi predstavniki šole imen oz. nomenalistov (*Mingjia* 名家). Teorije poznih moistov so zbrane v osrednjem kanonu moistične šole *Mozi* 墨子 (zlasti v poglavjih 40–45). Šlo je za filozofe, ki sicer niso bili neposredni mojstrovi učenci, vendar so sprejeli bistvene vidike njegove doktrine. Najpomembnejši med njimi so bili Xiang Fuzi 項夫子, Xiang Lizi 項李子 in Deng Lingzi 鄧陵子. Vsak od njih je zastopal ali obravnaval različne vidike Mo Dijeve teorije. Ustanovili so tri šole, ki so bile večinoma v medsebojnem sporu, pri čemer se je vsaka razglašala za edino pravo naslednico mojstrovih nauk. Tako lahko v *Han Feiziju* 韓非子 preberemo naslednji komentar:

Po smrti Mojstra Mozija so ostale šole Xiang Lija, Xiang Fuja in Deng Linga. Tako se je po Konfuciju in Mo Diju konfucijanska šola razdelila na osem, moistična pa na tri tokove. Njihove usmeritve so bile različne in pogosto vzajemno nasprotujoče si, pa vendar je vsaka zase trdila, da je edina prava naslednica konfucijanstva ali moizma. (Han Feizi n. d., »Xian xue«, 1)

自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨，故孔墨之後，儒分為八，墨離為三，取捨相反不同，而皆謂真孔墨。

Mo Di in moistična šola sta – morda prav zaradi že omenjenega vpliva na novo politično levico v 19. in 20. stoletju – na Zahodu najpogosteje znana po svoji etiki, ki se v kitajskem kontekstu pogosto zdi nekoliko idiosinkratična. Glavni predstavnik šole Mo Di je bil zelo pomemben tudi kot eden od pionirjev specifične kitajske epistemologije. V svojih jezikoslovnih študijah, v katerih je izhajal iz domneve o odsotnosti jasne razlike med resničnostjo in njenim jezikovnim poimenovanjem, je razvil specifičen sistem kitajske logike.

Enako pomembno pa je njegovo radikalno etično nasprotovanje vojni. Mo Di jeva doktrina *feigong* 非攻 (»proti napadalnemu vojskovanju«) ni bila le politično stališče, temveč hkrati tudi idejni temelj njegove moralne filozofije. Vojaško agresijo je obsojal kot krivično, nerazumno in nasprotujočo blaginji ljudstva, pri čemer je poudarjal vrednote miru, družbenega reda in univerzalnih moralnih obveznosti. V tej luči je njegova etika izrazito praktično usmerjena v zmanjševanje človeškega trpljenja z nepristranskim vladanjem in moralno doslednostjo. Takšna zavezanost pacifizmu, ki je tesno povezana z doktrino *jian'ai* (»univerzalna ljubezen« oz. »nepristranska skrb«), je v nasprotju z bolj hierarhično in na ritualu zasnovano konfucijansko etiko, s katero moizem deli tako zgodovinski kontekst kot številna pojmovna izhodišča. Primerjava obeh šol nam zato lahko razkrije tako pomembna prekrivanja kot ostre razlike v njunih pristopih k morali, družbi in vladanju.

Etična razhajanja v konfucijanski in moistični misli

Moistični in konfucijanski učenjaki so izšli iz kulturnega ter političnega konteksta države Lu, kjer je tradicija pacifizma poudarjala moralno zadržanost, obsodbo krivičnega nasilja in ideal vladanja, utemeljenega na etični vrlini, ne na prisili moči. Ta tradicija je spodbujala prepričanje, da je treba družbeno harmonijo doseči z empatijo, človečnim vedenjem in kultivacijo moralnega značaja, ne pa s silo ali dominacijo. Obe šoli sta izražali izrecen interes za teorijo države in politike ter sta bili v kitajski družbi približno enako vplivni vsaj do 3. stoletja pr. n. št.

Toda četudi sta obe zagovarjali humanizem, sta vendarle izhajali iz različnih pojmovnih temeljev: Konfucijeva človečnost (*ren* 仁) je utemeljena v družbi, medtem ko je Mo Dijev pojem univerzalne ljubezni oz. nepristranske skrbi (*jian'ai*) odvisen od božanske ideje Neba (*Tian* 天) in ima izrazito religiozen značaj.¹

¹ Eno najbolj znanih kritik moistične šole in Mo Dija kot njenega utemeljitelja je mogoče najti pri klasičnem konfucijancu Menciju, ki ideje tega filozofa (skupaj z idejami izjemno protiortodoksnega Yang Zhuja 楊朱) ostro zavrača kot heretične misli, ki so daleč od sočlovečnosti (*ren*), saj

Mo Di je bil prepričan, da Nebo kot vrhovno božanstvo ljudem ponuja tak pojem pravičnosti, ki se lahko uresničuje le skozi radikalno in vseprisotno ljubezen med vsemi ljudmi.

Filozofsko gledano so bile moistične predstave o aktivnem in vplivnem Nebu seveda popolnoma nezdržljive s konfucijansko doktrino, ki je bila v tem pogledu precej fatalistična; njena predanost usodi se odraža v konceptu *ming* 命, tj. v usodi oz. v objektivnem določilu posameznikovega življenja. Moisti so menili, da ima vsak človek pravico in dolžnost, da postane gospodar svoje lastne usode, četudi je vsakdo po svoji naravi podrejen moralnim omejitvam »volje Neba« (*tian ming* 天命). Iz tega božanskega odloka naj bi ljudje črpali aktivno energijo za vse svoje dejavnosti.

V tem kontekstu so moisti uvedli pojem, ki je bil drugim tradicionalnim kitajskim ideologijam povsem tuj: gre za pojem koristi (*li* 利), ki je povezan s strogo zavezanostjo načelu utilitarizma. Utemeljili so tudi načeli zmernosti (*jie* 節) in varčnosti (*jian* 儉), ki bi morala po njihovem mnenju postati ena najpomembnejših družbenih norm, zlasti glede na razširjeno bedo ter revščino med najširšimi sloji prebivalstva. Moisti so verjeli, da je vse, česar ljudje ne potrebujejo za preživetje, odvečno ali celo škodljivo, in to tudi za višje sloje. Tudi v tem pogledu so bili v sporu z zagovorniki konfucijanske doktrine, ki je vedno poudarjala pomembnost obredov: moisti so, denimo, izrecno zavračali drage in dolgotrajne konfucijanske pogrebe, saj naj bi po nepotrebnem zmanjševali produktivno moč prebivalstva, ostro pa so kritizirali tudi vse razkošje, lepa in draga oblačila ter nakit, prenajedanje z dobro hrano in celo glasbo, ki je v konfucijanskem obredju igrala ključno vlogo.

Tako v klasičnem moističnem delu *Mojster Mo* (*Mozi* 墨子), ki povzema nauke Mo Dija in njegovih naslednikov, najdemo célo poglavje, ki zelo podrobno razlaga neuporabnost in škodljivost vse glasbe (glej »Fei yue«, Mozi VIII n. d.). Poglavje se začne s pojasnilom razlogov, zaradi katerih naj bi bila glasba škodljiva za človeštvo:

Zato tisto, kar Mojster Mozi kritizira pri glasbi, ni to, da zvoki velikih zvonov, zvencečih bobnov, lutnje in citer, panovske piščali in orglic ne bi bili prijetni; niti to, da izrezljani in okrašeni vzorci na inštrumentih ne bi bili lepi; niti to, da okusi pečenega in žganega mesa ne bi bili okusni; niti to, da visoki stolpi, prostorni paviljoni in odmaknjene

zagovarjajo bodisi egoizem (Yang Zhu) bodisi nediferencirano ljubezen do vseh v enaki meri (Mo Di) (Chang 2021, 204). Tovrstna kritika Yang Zhuja in Mo Dija je v poznejših virih postala ustaljen retorični vzorec, s katerim so konfucijanski učenjaki oblikovali podobo pogumnega, moralnega človeka v nasprotju z njegovimi nevarnimi in problematičnimi nasprotniki. Mencij je predstavljal prvega, Yang in Mo Di pa slednje. Vsekakor je bila takšna upodobitev obeh filozofov v vsebinskem pogledu zelo skopa in negativna (Defoort 2020, 242).

rezidence ne bi bili udobni za bivanje. Četudi telo pozna njihovo udobje, usta njihovo sladkost, oči njihovo lepoto in ušesa njihovo radost, pa vendar vemo, če jih presojo objektivno, da vse to ne ustreza prizadevanjem modrih kraljev. In ko vse to presojo od spodaj, torej z vidika družbe, kaj lahko sprevidimo, nič od tega ne koristi množici ljudstva. Zato Mojster Mozi pravi: 'Ustvarjati in izvajati glasbo – to ni prav.' (Mozi s. d., VIII: 1)

是故子墨子之所以非樂者，非以大鍾、鳴鼓、琴瑟、竽笙之聲，以為不樂也；非以刻鏤華文章之色，以為不美也；非以糲麥煎炙之味，以為不甘也；非以高臺厚榭邃野之居，以為不安也。雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也，然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利。是故子墨子曰：「為樂，非也。」

V konfucijanstvu pa je bila prav glasba eden bistvenih elementov državnih obredov ter je zato vedno igrala zelo pomembno vlogo kot eden osrednjih dejavnikov »pravilne« socializacije in kultivacije osebnosti, ki posameznika vodita k človečnosti (*ren* 仁) in mu omogočata, da prispeva k harmoniji celotne družbe.

Čeprav imata konfucijanstvo in moizem skupne korenine v tradiciji države Lu, se močno razhajata tudi v pogledih na duhove, prikazni in demone. Konfucijanstvo je do takih verovanj pristopalo z obrednim spoštovanjem, vendar je ohranjalo predvsem agnostično držo, medtem ko je moizem izhajal iz vere v njihov resnični obstoj in v njih videl neke vrste moralne razsodnike, ki podpirajo etično vedenje ter odvrčajo od prestopkov.

Za razliko od konfucijanskih klasikov moistična besedila vsebujejo številne opise različnih duhov in demonov. Mo Di je v preprostih daritvah in češčenju teh bitij videl zelo priročno orodje za vzgojo ljudi v spoštovanju in poslušnosti.

Od tod dalje se je svet zapletel v nemir. Zakaj je temu tako? Vse to izvira iz zmedenosti ljudi glede razlikovanja med tem, ali duhovi in bogovi obstajajo ali ne, ter iz nerazumevanja dejstva, da lahko ti duhovi nagrajujejo vredne in kaznujejo nasilneže. Če bi zdaj vse ljudi pod Nebom pripravili do tega, da bi skupno verjeli, da duhovi in bogovi zmorejo nagraditi vredne ter kaznovati nasilne, bi bil svet zagotovo urejen. (Mozi VIII s. d., Ming gui xia: 1)

由此始，是以天下亂。此其故何以然也？則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人，偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉！

Poleg tega je treba duhove spoštovati, kajti z nezemeljskimi pojavi se ni dobro poigravati. Včasih pa med vrsticami v *Mojstru Moju* najdemo tudi namig, da takšno čaščenje ni prav nič škodljivo – četudi duhovi morda sploh ne obstajajo.

Toda verjetno je najgloblje etično razhajanje med konfucijanstvom in moizmom najti v njunih – zelo različnih – pojmovanjih ljubezni. Medtem ko konfucijanstvo postavlja v ospredje človečnost (*ren* 仁) kot hierarhično, na družbenih vlogah temelječo naklonjenost, ki se širi od družine navzven, moizem ta model zavrača in namesto njega vzpostavlja doktrino univerzalne ljubezni oz. nepristranske skrbi (*jian'ai*), ki vztraja pri moralnem načelu, po katerem mora biti skrb za vse posameznike, ne glede na sorodstvo ali družbeni položaj, enaka.

Mo Dijev pacifizem

Kanonično delo *Mozi* je zbirka razprav, ki se osredotočajo predvsem na etiko in epistemologijo, hkrati pa vključujejo predznanstvene teorije iz matematike, fizike, mehanike in optike. Kljub širokemu razponu tem je njegov avtor Mo Di najbolj znan po svoji etični in pacifistični filozofiji.

Mo Di je v moralnih naukih dajal prednost introspekciji, samorefleksiji in pristnosti pred ritualno okrepljeno poslušnostjo. Opazil je, da je stiska ljudi tista, ki jih lahko marsikaj nauči in obogati njihovo izkustvo; z razmislekom o lastnih izkušnjah pa lahko človek doseže pristno samospoznanje, ki presega površni konformizem. To stremljenje po pristnosti je Mo Dija vodilo k zagovarjanju asketskega življenja in samoomejevanja ter k zavračanju tako materialnih kot tudi duhovnih presežkov.

Mo Dijev sistem je zanimiv tudi z vidika kontrastivne študije zahodnih in starokitajskih idejnih sistemov. Njegov nauk, zlasti ideološka osnova njegove etike, ki determinira položaj človeka v družbi in naravi, v marsikaterem pogledu spominja na krščanstvo. Tudi če upoštevamo dejstvo, da se je renesančni humanizem razvil kot upor proti dogmatizmu krščanske sholastike, ki je človeka postavila v ozadje v razmerju do Boga in mu odrekala avtonomijo, Mo Dija ne moremo uvrstiti med filozofe, ki bi zagovarjali podobno dogmatično obliko religioznosti. Danes se skoraj vsi teoretiki in teoretičarke strinjajo v tem, da je Mo Di razvil samosvojo različico kitajskega humanizma, ki je v marsičem podobna določenim oblikam sodobnega krščanskega humanizma.

Moistična etika je oblika konsekvencializma, ki presoja moralnost dejanj, politik in sodb izključno glede na njihove posledice. Še zlasti Mo Di je vselej izrecno poudarjal, da se vrednost vsakega človeškega dejanja meri po njegovem prispevku h koristi vseh članov družbe.

Mo Di je vojskovanje obsojal ne le kot napako, ki izhaja iz pretirano pragmatičnih politik vlade, temveč kot moralno grozodejstvo, ki povzroča trpljenje nedolžnih in razkraja etični red družbe. Trdil je, da noben vladar ne bi smel začeti vojne zaradi ozemeljskih pridobitev, prestiža ali maščevanja, temveč bi bilo treba vse vire usmeriti v blaginjo ljudstva. Medtem ko je bila konfucijanska etika utemeljena na obrednosti in vrednotah družinske skupnosti, je bila Mo Dijeva etika univerzalistična, saj je bilo v ospredju njegovih naukov načelo *jian'ai*, torej načelo »univerzalne ljubezni« oz. »nepristranske skrbi«. Tovrstna načela so tvorila osnovo za kritiko vseh praks, ki dajejo prednost ozkim lojalnostim pred potrebami širše človeške skupnosti. To je po Mo Dijevem mnenju še posebej veljalo za vojskovanje in agresivne, napadalne vojne. Njegova zavrnitev tovrstnih spopadov je bila zato neločljivo povezana z njegovo širšo vizijo pravične družbe, ki jo vodijo nepristranska moralna načela ter v kateri vladarji zasedajo položaje po meri svoje kompetentnosti in blagohotnosti.

V središču Mo Dijeve misli je torej obsodba agresivnega vojskovanja, saj je njegov idejni sistem kot celota usmerjen neposredno proti ekspanzionističnim vladnim politikam obdobja vojskujočih se držav. Takšne strategije Mo Di kritizira na dveh ravneh: prvič, zaradi njihovih praktičnih posledic, saj novačenja vojakov hromijo agrarno gospodarstvo; in drugič, zaradi njihove inherentne nemoralnosti, saj agresijo izenačuje z državno sankcioniranim ropom in umorom.

Mozi v tem pogledu izpostavlja očitno protislovje določenih utečenih praks, ki se kažejo v tem, da eni in isti vladarji zločine doma kaznujejo, medtem ko jih na meddržavni ravni tudi sami izvršujejo. Vzrok za to pripisuje pomanjkanju »univerzalne ljubezni«, zaradi katere vladarji drugih ne dojemajo kot moralno enakovredne. Mo Dijev konsekvencialistični argument je osnovan na predpostavki, po kateri bi odpoved agresiji iz univerzalne ljubezni prinesla vzajemno korist za vse države.

Stabilizacija družbenega reda in kultura kreposti *ren* (človečnosti) torej zahtevata izvajanje prakse nepristranske skrbi. To pomeni, da je treba izkazovati skrb za dobrobit drugih, tj. skrb za ohranjanje njihovih življenj, družin in skupnosti v enaki meri, kot jo gojimo do svojih bližnjih soljudi; zato bi moral, po Mo Dijevem mnenju, vsak posameznik, vsaka posameznica v svojem ravnanju dosledno izhajati iz težnje po tem, da doseže korist ne zgolj zase, temveč tudi za druge. Na tej etični podlagi ostro obsoja vsakovrstno vojaško agresijo. Takšno ravnanje je po *Moziju* moralno neopravičljivo iz istega razloga, kot sta neopravičljiva tatvina ali umor. Vsi tovrstni zločini so plod zasledovanja sebičnih prednosti posameznika ali posameznice, ki se ne ozira na to, da njegovo ali njeno ravnanje škoduje soljudem, torej Drugemu. Takšna ravnanja so obsojanja vredna, saj ne prinašajo nikakršne dejanske koristi družbi, Nebu in niti duhovom.

Sodobne interpretacije in vpliv

Zaradi svoje posebnosti in zanimivosti je moizem v 20. in 21. stoletju ponovno stopil v središče interesa akademskih analiz. Mo Dijeva filozofijo je nadgradil že Sun Jat-sen 孙中山, ki je svoj koncept kitajske demokracije utemeljil v moističnem idealu »univerzalne ljubezni«. Nekaj desetletij pozneje so v Ljudski republiki Kitajski marksistični teoretiki poskušali Mo Dija rehabilitirati tudi kot »filozofa ljudstva«, pri čemer so v ospredje postavili njegovo racionalno-empirično metodologijo in tudi njegovo poreklo iz nižjih slojev, ki je bilo v skladu s takrat prevladujočimi »proletarskimi« vrednotami.

Moizem je včasih razumljen kot nauk, ki je naprednejši od konfucijanstva, toda hkrati tudi bolj omejen. Moisti so delovali kot radikalni politični reformatorji, ki so si prizadevali koristiti ljudstvu in istočasno nasprotovati vladajoči ortodoksiji. Še posebej so bili kritični do razsipne aristokracije, ki so jo kritizirali kot nepravilno »gospodo sveta«.

Njihov pojem »univerzalne ljubezni« je temeljil na bolj vključujočem modelu človeške skupnosti, kot je bil tisti, ki ga je vzpostavilo konfucijanstvo. Moisti so zato vztrajali pri tem, da je treba moralno skrb razširiti na vse ljudi. Zagovorniki konfucijanstva so tovrstna načela ostro kritizirali ter trdili, da pomenijo zavrnitev družinske lojalnosti, ki je osnova družbenega reda, in da obstajajo neizpodbitni dokazi za dejstvo, da so se zagnani moisti pogosto odmikali od konvencionalnih družinskih struktur, s čimer so zavestno razkrajali osnovno omrežje družbenega reda.

Kljub temu znanstvenice in znanstveniki še danes razpravljajo o dejanski radikalnosti »univerzalne ljubezni«, še posebej zato, ker so bili nekateri (manj radikalni) vidiki te doktrine pozneje vključeni v osrednje struje kitajskih miselnosti.

Moisti so k razvoju kitajskih filozofij prispevali več prelomnih dognanj: med drugim so razvili prve etične in politične teorije kitajske antike ter ustvarili najzgodnejšo obliko konsekvencializma v zgodovini. Toda čeprav so poskušali utemeljiti nepristranski, objektivno upravičen moralni kodeks, jim to ni v celoti uspelo. Vendar ostajajo tako njihovi uvidi kot njihovi neuspehi še do danes filozofsko pomembni. Njihova etična teorija ima opazne pomanjkljivosti, ki se kažejo v pogostem idealizmu, nepopolni razjasnitvi ločnice med napadalno in obrambno vojno, itd. A te pomanjkljivosti bi verjetno lahko odpravili, ne da bi zaradi tega razdrli osrednje ogrodje svojega etičnega sistema.

V času vztrajnih konfliktov, neenake porazdelitve virov in okrepljenega nacionalizma Mo Dijeva pacifistična filozofija ponuja presenetljivo sodoben okvir za mir. Njegova misel ni pomembna zgolj zaradi idealizma, ki ga vključuje, temveč tudi in predvsem zaradi pragmatično utemeljenega in globoko racionalnega nasprotovanja vojni.

Mo Dijevih naukov ne moremo zreducirati na pasivne prošnje za mir, saj ponujajo močan, racionalno utemeljen moralni izziv sami logiki osvajanja. Njegovo osrednje načelo »nepristranske skrbi« oz. »univerzalne ljubezni« je, da se mora naša moralna skrb razširiti onkraj družine, plemena ali naroda in zajeti vse človeštvo. V današnjem prepletenem svetu, kjer so izzivi, kot so podnebne spremembe, pandemije, neenakosti in gospodarska nestabilnost, globalni, torej v svetu, kjer smo na vsakem koraku soočeni z nevarnostjo uničevalnih vojn, je Mo Dijev poziv k razširjenemu in poglobljenemu moralnemu kodeksu še toliko bolj nujen. Naših skupnih, globalnih problemov namreč nikakor ne moremo reševati brez zavedanja dejstva, da smo vsi skupaj v istem čolnu, niti brez občutka skupne usode in vzajemne koristi.

Poleg tega je, kot smo videli, Mo Dijev pacifizem konsekvencialističen. Vojni je nasprotoval zaradi njenih uničujočih materialnih posledic: zaradi razdejanja gospodarstev, potrate virov in neizmerne trpljenja, ki ga militarizacija povzroča navadnim ljudem. Ta pragmatični argument je nadvse odmeven, saj zagotavlja utilitaristično kritiko vojaške porabe sredstev, ki bi jo sicer lahko usmerili v odpravljanje revščine, zdravstveno varstvo in izobraževanje.

Na koncu velja poudariti tudi dejstvo, da je *Mozijev* pomen prav v tem, da ponuja brezčasen, torej univerzalno veljaven načrt za svetovni mir. Mo Di trdi, da varnosti nikoli ne bomo dosegli s premočjo nasilnih strategij, temveč prej z osredotočanjem na vzajemno korist in sodelovanje. V svetu, ki se trenutno spopada prav s temi vprašanji, ostaja njegova filozofija prepričljiv poziv k temu, da naj ljudje težnje k hegemoniji končno nadomestimo s prakso univerzalne skrbi.

Zahvala

Raziskovalno delo za pričujoči članek je financirala v Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) iz državne proračuna v okviru raziskovalnega programa »Azijski jeziki in kulture« (P6-0243) ter v okviru raziskovalnega projekta J6-50208 z naslovom »Novi teoretski pristopi k primerjalni transkulturni filozofiji in metodi sublacije.«

Viri in literatura ter priporočila za nadaljnje branje

- Brooks, Bruce in A. Taeko Brooks. 1996a. »MZ 14–16: Universal Love.« *Warring States Working Group Note 92rev.* Amherst, MA: University of Massachusetts.
- . 1996b. »MZ 17–19: Against War.« *Warring States Working Group Note 93.* Amherst, MA: University of Massachusetts.
- . 1996c. »Evolution of the Mician Ethical Triplets.« *Warring States Working Group Note 94rev.* Amherst, MA: University of Massachusetts.

- Chang, Yao-Cheng. 2021. »An Exceptional Portrait of Yang Zhu and Mozi: Beyond the Mencian Track.« *Asian Studies* 9 (1): 203–24. <https://doi.org/10.4312/as.2021.9.1.203-224>.
- Defoort, Carine M. G. 2020. »Five Visions of Yang Zhu Before He Became a Philosopher.« *Asian Studies* 8 (2): 235–56. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.2.235-256>.
- Durrant, Stephen W. 1977–78. »A Consideration of Differences in the Grammar of the Mo Tzu ‘Essays’ and ‘Dialogues’.« *Monumenta Serica* 33: 248–67.
- Fraser, Chris. 2010a. »Is Mozi 17 a Fragment of Mozi 26?« *Warring States Papers* I: 122–25.
- . 2010b. »Doctrinal Developments in in MZ 14–16.« *Warring States Papers* I: 132–36.
- . 2010c. »Thematic Relationships in the Mozi Political Essays.« *Warring States Papers* I: 137–42.
- . 2020. »Truth in Pre-Han Thought.« *V Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic*, urednik Yiu-ming Fung, 113–27. Dordrecht: Springer.
- Garrett, Mary. 1993. »Classical Chinese Conceptions of Argumentation and Persuasion.« *Argumentation and Advocacy* 29 (3): 105–15.
- Geaney, Jane. 1999. »A Critique of A. C. Graham’s Reconstruction of the ‘Neo-Mohist Canons’.« *Journal of the American Oriental Society* 119 (1): 1–11.
- Graham, A. C. 1978. *Later Mohist Logic: Ethics and Science*. Hong Kong: Chinese University Press.
- . 1985. *Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu*. Singapore: National University of Singapore, Institute of East Asian Philosophies.
- . 1989. *Disputers of the Tao*. LaSalle: Open Court.
- Han Feizi 韓非子 (Mojster Han Fei). s. d. *Chinese Text Project*, »Pre-Qin in Han.« Dostop 10. avgust 2021. <https://ctext.org/hanfeizi>.
- Hansen, Chad. 1985. »Chinese Language, Chinese Philosophy, and ‘Truth’.« *Journal of Asian Studies* 44 (3): 491–519.
- . 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Harbsmeier, Christoph. 1993. »Conceptions of Knowledge in Ancient China.« *V Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, urednika Hans Lenk in Gregor Paul, 11–33. Albany, NY: SUNY Press.
- . 1998. *Science and Civilisation in China*, zv. 7. 1. del *Language and Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lau, D. C. 1963. *Lao Tzu: Tao Te Ching*. London: Penguin.
- Maeder, Erik W. 1992. »Some Observations on the Composition of the ‘Core Chapters’ of the Mozi.« *Early China* 17: 27–82.

- Mozi 墨子 (Mojster Mo). s. d. *Chinese Text Project*, »Pre-Qin and Han.« Dostop 10. avgust 2025. <https://ctext.org/mozi>.
- Munro, Donald. 1969. *The Concept of Man in Early China*. Stanford: Stanford University Press.
- Soles, David. 1999. »Mo Tzu and the Foundations of Morality.« *Journal of Chinese Philosophy* 26 (1): 37–48.
- Wang, Xiaowei. 2023. »From Heretic to Hedonist: Kang Youwei's Transformation of Yang Zhu.« *Asian Studies* 11 (2): 295–314. <https://doi.org/10.4312/as.2023.11.2.295-314>.
- Watanabe, Takashi. 1973. *Kodai Chugoku shiso no kenkyu*. Tokio: Sobunsha.
- Yates, Robin D. S. 1980. »The Mohists on Warfare: Technology, Technique, and Justification.« *Journal of the American Academy of Religion* 47 (3) (tematska številka S): 549–603.