Jana S. Rošker

Konfucijeva nova oblačila: sodobne kitajske ideologije in preporod konfucijanstva

Abstract

Confucius's New Clothes: Contemporary Chinese Ideologies and the Confucian Revival

The article introduces the ideological background of the new Confucian revival, which appeared in the P.R. China during the last two decades. Through the analysis of classical Confucianism and through the presentation of essential differences between Confucianism as a socio-ethical philosophy, which is based upon communitarian principles on the one hand, and Confucianism in the function of the official state doctrine on the other, the author clearly shows that the Confucian revival in the P.R. China is to a high degree ideologically conditioned. The article introduces two different currents within the so-called Modern Confucianism, which represents the theoretical background of this revival that has been shaped in China at the threshold of the 20th century. Whereas this stream of thought has been silenced in China already in the early 1950s, its representatives in Hong Kong and Taiwan have been further developing and upgrading the philosophical bases of this system, which is based upon various attempts to synthesize Western and traditional Chinese ideas. Only during the last two decades we could also witness a revitalization of this philosophy in the P.R. China. This revitalization, however, rests upon different foundations.

Keywords: Modern Confucianism, Ideology, Chinese modernization, Chinese political philosophy

Prof. Jana S. Rošker, PhD, Professor and Head of Sinology at the Faculty of Arts, University in Ljubljana. (jana.rosker@ff.uni-lj.si)

Povzetek

Članek predstavlja ideološko ozadje novega konfucijanskega preporoda, ki smo mu v LR Kitajski priča v zadnjih dveh desetletjih. Prek analize klasičnega konfucijanstva in prezentacije bistvenih razlik med konfucijanstvom kot socio-etično, na principih komunitarizma temelječo filozofijo in konfucianizmom kot državotvorno doktrino avtorica nazorno pokaže, da je konfucijanski preporod v LR Kitajski v največji meri ideološko pogojen, podobno kot je bila v zgodnjih petdesetih letih ideološko pogojena tudi njegova umetna prekinitev. To pomeni, da se je konstituiral od zgoraj navzdol in ne pomeni spontane reakcije ljudstva na neoliberalni vakuum vrednot, ki je povezan z izgubo kulturne identitete in odtujenostjo od lastne idejne ter aksiološke tradicije. Avtorica predstavi dve različni struji tako imenovanega modernega konfucijanstva, teoretskega ozadja tega preporoda, ki se je na Kitajskem oblikoval na pragu prejšnjega stoletja. Medtem ko je bila ta struja v LR Kitajski že v zgodnjih petdesetih letih utišana, so njeni pripadniki na Tajvanu in v Hongkongu kontinuirano delovali naprej in razvijali ter nadgrajevali idejne osnove tega filozofskega sistema, ki temelji na različnih poskusih sintez zahodnih in tradicionalnih kitajskih miselnosti. Šele v zadnjih dveh desetletjih smo tudi na celinski Kitajski priča ponovni revitalizaciji te filozofije, vendar na drugačnih temeljih.

Ključne besede: moderno konfucijanstvo, ideologija, kitajska modernizacija, kitajska politična filozofija

Red. prof. dr. Jana S. Rošker, predavateljica in predstojnica sinologije na FF UL. (jana.rosker@ff.uni-lj.si)

Uvod: na razpotju

Vse do devetdesetih let prejšnjega stoletja je Komunistična stranka Kitajske domala brezpogojno uživala ne zgolj politično, temveč tudi normativno avtoriteto. V zadnjih desetletjih pa je doživela klavrn poraz. Zaradi množičnih socialnih, ekoloških in demografskih posledic politike ekonomskega liberalizma, ki so zaznamovali LR Kitajsko od začetka osemdesetih let naprej, ta poraz seveda ni naključje. Vrednote, ki jih vladajoča stranka razglaša v sklopu svojih osrednjih ideologij, so že zdavnaj izgubile vsakršen stik z družbeno realnostjo; kljub svojim številnim nadvse učinkovitim ideologom vlada ne zna zares utemeljiti, kako naj bi bile vrednote »kolektivizma« ali »služenja ljudstvu«, ki zavzemajo pomembno mesto v tako imenovani socialistični morali, združljive s pogoji tržne ekonomije in ostre konkurence, ki le-to opredeljuje. Še toliko bolj to velja za koncepta varstva delavskih pravic in socialne države, ki sta prav tako v ospredju socialističnih vrednot, a ju bomo na seznamu prednostnih ciljev Komunistične stranke Kitajske (v nadaljevanj KSK) zaman iskali.

Komunizem krasi vladajočo stranko zgolj še v njenem imenu; diskrepance med tem, kar naj bi to ime izražalo, in tem, kakšna je resničnost sodobnega kitajskega vsakdana, so privedle do t. i. vakuuma vrednot. Le-ta se ne odraža zgolj v slepem potrošništvu in v pomanjkanju kritične refleksije političnih ukrepov in socialnih mehanizmov, temveč tudi v izgubi tradicionalnih identitet. Takšna stanja je Jürgen Habermas poimenoval z izrazom »kriza racionalnosti« (1973: 87), saj do njih prihaja v vsaki družbi, ki se znajde na razpotju med aktualnimi praksami in predpostavkami ideologij, ki so ustrezale preteklim praksam.

Potreba po novem ideološkem vezivu, ki bi bilo sposobno znova poenotiti kitajsko ljudstvo, mu znova ponuditi skupno, patriotsko navdahnjeno identiteto in s tem razelektriti ogrožajoči – in dejansko obstoječi – potencial socialnih konfliktov, uporov in vstaj, je še posebno jasno stopila v ospredje v obdobju, ko je bil na čelu LR Kitajske predsednik Hu Jintao. Ta je namreč od svojih predhodnikov nasledil čedalje bolj razslojeno družbo, družbo, v kateri so se začele že precej jasno kazati negativne družbene posledice eksplozivnega ekonomskega razvoja zadnjih desetletij. Kriza neoliberalnih ukrepov se je kazala predvsem v čedalje večjih regionalnih razlikah, v krhkem in nezanesljivem sistemu socialnih storitev države, v množični brezposelnosti in strukturni revščini, v notranjih migracijah ter v čedalje večjih ekoloških problemih, ki so pestili državo.

Hujev recept za rešitev iz tega ne posebno zavidljivega položaja se je pokazal v dvojni ideologiji, ki jo je izrazil v dveh osrednjih sloganih, ki sta zaznamovala idejno naravnanost njegovega mandata. Prvi je razglašal pomen »razvoja znanosti« (*kexue fazhan* 科學發展). Pri tem je šlo seveda za znanost, ki je omejena na naravoslovje in tehnologijo. Ta naj bi kitajskemu ljudstvu omogočala gladko in nemoteno reševanje vseh perečih problemov fizičnega in materialnega sveta in ga povedla nazaj na svetlo pot nove blaginje, ki se je na pragu tretjega tisočletja – kljub navidezno blesteči statistiki ekonomskih vzponov – že začelo prav nesramno krhati. Sodobni, v tradiciji kitajskega razsvetljenstva[1] in njegove kritične naravnanosti stoječi diskurzi kitajske humanistike v takšnem razvoju znanosti seveda niso imeli kaj iskati.

Namesto tega je Hu svojim podanikom ponudil drugačno »humanistiko«; druga plat te nove ideologije se je namreč izrazila v Hujevem idealu »harmonične družbe« (*hexie shehui* 和諧社會). Leta 2005 je ta kitajski predsednik javno objavil uvedbo politike »doseganja družbene harmonije«, ki naj bi simbolno označevala nove razvojne smernice sodobne Kitajske. Težnja po harmonizaciji družbe je bila torej – vsaj deloma – plod prvih negativnih posledic rapidne ekonomske liberalizacije, ki jo je v osemdesetih letih prejšnjega stoletja uvedel Deng Xiaoping. V tem smislu se je tudi ideal harmonične družbe izkazal kot precej obetaven, saj naj bi zagotavljal odsotnost konfliktov, ki so v zadnjih desetletjih osrednja nevarnost za sodobno, na unificirani povezanosti temelječo novo kitajsko velesilo.

---

[1] To je prišlo do izraza predvsem v t. i. Gibanju četrtega maja (1919).

> Sodobna Kitajska se mora prilagoditi novim razmeram: če država želi še naprej sama oblikovati svojo usodo, mora postati aktivnejša tako v zunanjem kot tudi v notranjem pogledu. 'Znanstveni razvoj' in 'harmonična družba' sta Hujevemu občinstvu ponudila nove razvojne cilje; 'harmonični svet' signalizira, da se Kitajska pomika proti novemu stadiju razvoja. Tovrstna mentaliteta in tovrstni pristop, ki se kažeta v dejstvu, da 'se Kitajska končno širi navzven', pride prav njeni notranji in tudi zunanji politiki. (Zheng in Tok, 2007: 2)

Slogan, ki polaga kitajski populaciji na srce pomembnost znanstvenega (beri: tehnološkega) razvoja, je tipičen za vse postmoderne neoliberalne družbe ne glede na različnost in posebnosti njihovih tradicij in kultur, zato se bomo za začetek nekoliko podrobneje pomudili pri konceptu harmonične družbe, ki je – vsaj na prvi pogled – nekoliko bolj »specifično kitajsko« obarvan.

Harmonija kot red in disciplina

Četudi je bil koncept harmonične družbe pozneje, v poročilih 17. kongresa KSK nekoliko zasenčen, kajti v novih dopolnilih k ustavi stranke se je kot osrednji cilj pogosteje pojavljal zgoraj omenjeni slogan »znanstvenega razvoja«, je »graditev harmonične družbe« (*hexie shehui jianshe* 和諧社會建設) še danes eno pomembnih načel celinske vlade. Uporabljen je bil celo pri novi reformi kitajske zakonodaje; povezava med harmonijo in zakonodajo je namreč pogosto poudarjena tudi v kitajskih akademskih člankih, ki obravnavajo tovrstne implikacije načrtovane harmonične družbe:

> Dandanes smo znova poudarili idejni konstrukt »graditve harmonične družbe« in pri tem poudarili njeno vsebino, ki je zasnovana na besedi »harmonija« … Temelj modernih družb je torej pravo, katerega vsebina so zakoni, zdravi razum, enakovrednost in pravičnost. To, kar je poudarjeno v harmonični družbi, je red in mir, iskrenost, prijateljstvo in ljubezen ter usklajen razvoj. To, za kar se zavzema, je združitev ter enovitost človeka in narave, pa tudi zdrav trajnostni razvoj. Zato je za vzpostavitev harmonične družbe nujno najprej vzpostaviti pravno družbo.[2] (Zhou Jiayi, 2010: 285)

Kot v svoji raziskavi nazorno pokažeta Leila Choukrone in Antoine Garapon (2007), se je prav v razpravah, ki se odvijajo okrog vprašanja te povezave, najjasneje pokazalo, da je koncept harmonije v tem kontekstu predvsem instrument disciplineiranja prebivalcev. Avtorici poudarjata, da je ideja harmoničnosti ideološka podpora takšnemu modelu zakonodaje, ki se uporablja kot orodje disciplineiranja in moraliziranja s ciljem ohranjanja vladajočega režima.

> To teoretsko ogrodje spreminja pravo v disciplinarno načelo, ki je v službi konstruiranja družbene morale. Če je pravo videno kot instrument legitimiranja oblasti, ostaja implicitno, a vendarle primarno podrejeno ohranjanju obstojnosti režima … V svojem trenutnem vzponu je 'harmonija' bistvenega pomena za ohranjanje partijskega nadzora nad državo. (Choukrone in Garapon, 2007: 3)

---

[2] 当代，我们重新提出了“创建和谐社会”的构想，并赋予了“和谐”二字新的内涵… 然而，现代和谐社会的基础是法治，其内涵包括法律、民智、公平、正义。和谐社会所倡导的是人类生活的安定有序、诚信友爱、协调发展，所追求的是人与自然互相融合，健康持续的发展。因此，一个和谐的现代社会必定首先是一个法治社会.

Xiao Zhuoji, profesor na Oddelku za ekonomijo Pekinške univerze in podpredsednik Komiteja za družbene in pravne zadeve Politične posvetovalne konference kitajskega ljudstva je v svojih komentarjih k tej novi politični smernici, ki so bili kmalu po Hu Jintaojevi razglasitvi prizadevanj za harmonično družbo objavljeni v angleški izdaji uradnega dnevnika *People's Daily*[3], je med drugim zapisal: »In poleg tega bomo zatrli vse najrazličnejše družbene bolezni, ki so strupeni tumorji harmonične družbe in morajo biti zato odstranjene.« (Xiao Zhuoji, 2007: 2)

»Zdravo« življenje v »zdravih« družbah seveda vselej predvideva »pravilen« odnos državljanov in državljank do ciljev, prioritet in kriterijev, ki merodajno določajo odnose v družbi. Zato ni naključje, da tovrstne grožnje ne ostajajo omejene zgolj na propagandna trobila vladajoče stranke; tudi v akademskih člankih pogosto naletimo na odstavke, ki v kontekstu harmonične družbe poudarjajo pomen discipline in samorestrikcije ter »pravilnega« odnosa do nadrejenih in države. Kot poudarja Li Ning, denimo, se lahko tovrstne prvine pridobijo samo na podlagi »harmoničnega stanja duha«:

> Tako imenovano harmonično stanje duha se nanaša na to, da so člani družbe sposobni pravilnega soočanja z družbeno stvarnostjo, da znajo na pravilen način obravnavati same sebe, svoje soljudi in družbo. Stanje duha, s katerim razpolagajo (takšni ljudje), je optimistično, aktivno in samoiniciativno ter miroljubno.[4] (Li Ning, 2010: 9)

Doseganje takšnega »pravilnega stanja duha« vsakega »pravilnega« državljana in državljanke je torej ideal, ki tiči za sodobnimi ideologijami harmonične družbe.

Pri tem je nadvse zanimivo dejstvo, da so vladni ideologi tovrsten, antikonfliktni in disciplinarni koncept harmonije izrecno in nazorno povezovali s konfucijansko ideologijo, četudi je izvorno konfucijanstvo vselej poudarjalo, da je harmonija zgolj ubranost, le-ta pa ne more in ne sme temeljiti na poistovetenju, še manj pa na izogibanju konfliktnosti (Li Chengyang, 2014: 13). Drugače od sodobnih vladnih ideologov so izvorni konfucijanci – s samim presvitlim Konfucijem na čelu – produktivne konflikte vselej videli kot nekaj pozitivnega, konstruktivnega in kot nekaj, kar je za vsako »harmonično družbo« nujno potrebno.[5]

Vročica nacionalnih študij (*Guoxue re*)

Kot je bilo že omenjeno, so torej te nove ideologije, ki so nastale po izgubi normativne avtoritete socialističnih ideologij, znova odkrile Konfucija, čigar simbolni lik naj bi znova povezal kitajsko ljudstvo na skupni, harmonično splošno zavezujoči osnovi »tritisočletne« zgodovine, stroge hierarhije, ki zagotavlja red in mir v družbi in državi in nove nacionalne

---

3 V kitajščini *Renmin ribao* 人民日報.

4 所谓和谐心态,就是指社会成员能够正确面对社会现实,能够正确对待自己、他人和社会,具有乐观向上、积极进取、豁达平和的心理状态.

5 V tem kontekstu velja omeniti dva znana Konfucijeva citata, ki jasno kažeta na njegovo videnje družbene harmonije: »君子和而不同，小人同而不和 (Plemenitnik ustvarja harmonijo, ne enakosti. Mali ljudje pa so vsi enaki in ne ustvarjajo harmonije)« (Kong Fuzi 2012: Zi lu: 23). »君所謂可，據亦曰可，君所謂否，據亦曰否，若以水濟水，誰能食之，若琴瑟之專壹，誰能聽之. (Če vladar pravi, da je za neko stvar, se vsi prav tako odločijo zanjo; in če vladar pravi, da je proti nečemu, so vsi prav tako proti. To je tako, kot bi prilival vodo v vodo. Le komu bi teknila takšna vodena juha? To je tako, kot bi igrali vso glasbo samo z enim inštrumentom. Le kdo bi lahko to poslušal?)« (ibid: Shao gong ershi nian: 1).

identitete, ki ima korenine v kulturni superiornosti Han – kitajske tradicije.

V LR Kitajski so diskurzi modernega konfucijanstva znova prišli v ospredje šele v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja. Pred tem sta bila tako sam lik Konfucija kot tudi celotna konfucijanska tradicija predmet številnih vladnih kritik. Konfucij (in njegov nauk) sta veljala za reakcionarno in »fevdalno« ideologijo, ki naj bi varovala zgolj interese vladajočih, izkoriščevalskih slojev pretekle kitajske družbe. Po drugi strani je bil Konfucij (v nezlomljeni tradiciji četrtomajskih kulturnih preobratov[6] in v luči sino-»marksističnih« teorij modernizacije) viden kot simbol tiste konservativne tradicije, ki je zavrla kitajsko modernizacijo in je s tem »kriva« za zaostalost države.

Te kritike so dosegle vrhunec s kampanjo »Kritizirajmo Lina, kritizirajmo Konfucija« (pi Lin pi Kong 批林批孔), ki je sledila Lin Biaovi smrti v letalski nesreči leta 1971. »Konfucij in njegova misel sta bila v tej kampanji razumljena kot prototip reakcionarnosti in tradicionalizma, četudi je bila kampanja naperjena proti (že umrlemu) Lin Biaotu in proti zmernemu politiku Zhou Enlaiju«. (Motoh, 2009: 91)

A že slabi dve desetletji zatem se je ta kritika – za poznavalce povsem nepričakovano – sprevrgla v svoje nasprotje. Kot poudarja Helena Motoh (ibid), se je eno prvih znamenj tega preobrata pojavilo v govoru Gu Muja, enega idejnih očetov kitajske modernizacije ob proslavi 2540. obletnice Konfucijevega rojstva (leta 1989). V njem je poudaril pomen »pravilnega« (beri: popravljenega) odnosa do tradicionalne nacionalne kulture in se zavzel za ponovno oživljanje »pozitivnih elementov konfucijanske miselnosti« v okviru sintez z zahodnimi idejami. Zavzel se je celo za to, da bi morala imeti kitajska tradicija znotraj te sinteze prednost pred zahodno (ibid).

Ta »uradni« obrat h konfucijanstvu – sprememba partijske dikcije, ustanavljanje oddelkov in kateder za »nacionalne študije *Guoxue* 國學« ter ustanovitev mreže »Konfucijevih inštitutov« – pa, kot v svoji knjigi *China's New Confucianism* analizira Daniel A. Bell (2008), nikakor ni ostal omejen le na deklarativne žanre političnega vrha, temveč so se h konfucijanstvu zatekli tudi številni intelektualci, da bi jim pomagalo osmisliti (tradicionalne) družbene prakse in da bi s pomočjo konfucijanstva lahko našli načine reševanja težavnega socialnega in političnega položaja, v kakršnem se je znašla Kitajska. Tako ni čudno, da so se – ideološko všečne, pa tudi sicer intelektualno zanimive – nacionalne študije kar na lepem eksplozivno razrasle po vsej državi, kar je privedlo do t. i. »vročice nacionalnih študij *Guoxue re* 國學熱«.

Pri tem velja omeniti tudi vrsto sorodnih pojavov (ibid), kot so na primer populistične knjižne uspešnice Yu Dan, profesorice pekinške Univerze Renmin, v katerih je Konfucijeve *Razprave (Lunyu)* interpretirala kot nekakšne priročnike za osebno rast, vpisne statistike fakultet, ki pričajo o tem, da imajo profesorji »konfucijanskih« predmetov nabito polne predavalnice, ter novo modo ustanavljanja zasebnih šol, ki ponujajo študij konfucijanskih klasikov za vsakogar – od otrok in mladine pa vse do sodobnih poslovnežev. Številni teoretiki si prizadevajo za rehabilitacijo konfucijanstva tudi na ravni njegovega razmerja do kitajske modernizacije: »Šele osnova spoštovanja Konfucija in ustvarjalne nadgradnje njegove tradicije lahko vodi k modernizaciji, ki bo znala ohraniti subjektnost posameznika znotraj celovitosti naroda.«[7] (Qiu Feng, 2011: 1)

Ta nova, popularna vročica pa tako rekoč nikoli ne tematizira dejstva, da vrednote, za katerih ponovni preporod si prizadeva, niso nujno tiste, za katere se je dejansko zavzemal tudi sam Konfucij in tiste struje konfucijanstva, ki so temeljile na egalitarnih načelih komunitarnega

---

6 V svojem članku z naslovom Kako razumeti slogan »Zaprimo konfucijansko prodajalno« je Zhang Yixing zapisal: »Slogan 'četrtomajske' kulturne revolucije, ki se glasi 'Zaprimo konfucijanske prodajalne,' daje vtis, kot da bi predstavniki četrtomajskega gibanja v celoti nasprotovali konfucijanski miselnosti in tradicionalni kulturi.« (Zhang Yixing, 2004: 1) (“五四”新文化运动中“打倒孔家店”这一著名口号给人的印象，似乎是“五四”那批代表人物都是全盘否定儒家思想和传统文化的).

7 尊重孔子，在传统的边际上持续地创新，这样的现代化，才是保持国民共同体之主体性的现代化.

sobivanja. Pri tem gre za konfucijanski diskurz, ki je bil izgnan na smetišče ideologij v procesu etabliranja diskurza konfucianizma, nove, umetno skonstruirane in centralizirane državne doktrine, ki je od Vzhodne dinastije Han (25–220) pa vse do začetkov prejšnjega stoletja utelešala osnovo politične institucionalizacije kitajske države. Konfucijanstvo in konfucianizem sta torej različna diskurza in nobeden od njiju ni monolitna, enolična idejna zgradba.

Sodobne ideologije LR Kitajske predstavljajo konfucianizem kot zakladnico kitajske tradicije, iz katere bi lahko sodobna Kitajska (in tudi ves sodobni svet) črpala vrednote, ki bi lahko zapolnile alienacijo in ublažile mentalno osiromašenje, ki kot stranski produkt postkapitalizma prevladuje v sodobnem, globaliziranem svetu. Ta na novo zideologizirani konfucianizem ni samo plod zlorab in manipulacij zgodovine, temveč ima na vesti še hujši zločin. Gre za zločin, ki seveda ni zgolj tipična posebnost kitajske vlade in njenih ideologov, temveč se pojavlja po vsem svetu, povsod tam, kjer se vrednote zlorabljajo in postavljajo v službo propagande dominantnih družbenih sistemov. Gre za zločin oblasti, ki ljudstvo razlašča njegove zgodovine in ga s tem – na ravni vzpostavljanja lastne identitete – oropa možnosti avtonomnega življenja.

Če hočemo razumeti dejansko naravo te razlastitve, kakršna se trenutno dogaja v sodobni LR Kitajski, moramo najprej razumeti preteklost, na podlagi katere je bilo vzpostavljeno to, čemur bi dandanes rekli kitajska (oziroma vzhodnoazijska) konfucijanska identiteta. Za vsaj površno razumevanje te identitete, ki, kot je bilo rečeno, nikakor ni bila monolitna, temveč izjemno kompleksna, moramo vsaj pokukati v zapletene mreže kitajske idejne zgodovine.

Razumevanje konfucijanskih ideologij: kratek skok v zgodovino ali zakaj je pomembno raziskovanje klasikov

A preden se odločimo za kratek skok v nepregledne globine kitajske zgodovine, se moramo najprej povprašati, zakaj, pri vseh krščenmatičkih, naj bi to sploh počeli. Zgodovina je vendar dolgočasna veda, ki nikomur prav nič ne koristi in s študijem katere si dandanes nihče ne bo zagotovil službe. Zgodovine si nihče ne more namazati na kruh, še zamrznjenega jogurta si z njo ne moremo kupiti, in poznavanje najnovejših računalniških tehnologij ter delovanja pametnih telefonov je neprimerno koristnejše kot znanje o tem, kaj se je dogajalo 15. avgusta leta 65 v starem Rimu. Zgodovina sodi na smetišče zgodovine, tako kot vsa humanistika, vrag naj jo pocitra.

To, kar šteje, je seveda sedanjost. Glede tega se vsi strinjamo. Čedalje redkeje pa pomislimo na to, da brez zgodovinopisja, ki je pravzaprav tisto, o čemer govorimo, ko govorimo o zgodovini kot vedi, ne bi bilo zgodovinske zavesti; ta pa je zopet tista, ki – četudi »zgolj« posredno – omogoča in pogojuje vse najbolj blesteče dosežke tehnoloških razvojev, s pametnimi telefoni in zmrznjenimi jogurti vred.

In če govorimo o sedanjosti, o sodobnem svetu, govorimo o neznansko kompleksnem, visoko diferenciranem in hkrati strukturno povezanem svetu. Razumevanje resničnosti, v kateri bivamo, je temeljni pogoj za to, da obvladamo stvarnost, v kateri živimo, za to, da jo znamo osmisliti in da s tem postanemo nekaj več kot marionete mehanističnih zakonitosti sodobne politike in ekonomije.

To razumevanje predvideva tudi poznavanje vzročno-posledičnih zgodovinskih povezav in dovolj znanja ter sposobnosti avtonomnega razmišljanja, da lahko le-te tudi – kolikor toliko smiselno – interpretiramo. In če se vrnemo na sodobno kitajsko državo, ki je predmet naše tukajšnje razprave, potem to pomeni, da moramo, kadar se lotevamo kritike njenih ideologij, ki so potencialno nevarno orodje novih državno pogojenih nacionalizmov, poznati tudi zgodovinske temelje diskurzov, na katerih le-te temeljijo. Ravno to poznavanje je namreč tisti skriti hermenevtični vzvod, ki nam lahko omogoči razlago latentnih mehanizmov, ki tičijo za temi ideologijami in ki nam lahko z (včasih domala neznosno jasnostjo) pokaže, kam pravzaprav

merijo, kakšni so njihovi dejanski cilji.

Če se na tej podlagi lotimo raziskovanja vprašanja o tem, kateri od mnogoterih konfucijanskih diskurzov je torej tisti, ki je – v posodobljeni preobleki – ena od simbolnih vrednosti novih ideologij sodobne Kitajske, se moramo najprej posloviti od udobne, a površne in posplošujoče slike konfucijanstva, kakršna prevladuje v sodobnem svetu. Najprej moramo pri tem razlikovati med izvornim, lahko bi rekli, »dejanskim« konfucijanstvom, ki je nastalo v obdobju vojskujočih se držav (4. stoletje pr. n. št.) in predstavlja filozofijo oziroma nauk, ki se zavzema za družbo, temelječo na komunitarnih idealih sočlovečnosti (*ren* 仁) in pravičnosti (*yi*義),[8] ter konfucianizmom v smislu državne doktrine. Prva med tovrstnimi despotskimi doktrinami, ki so poslej s svojim zatohlim zadahom po postani krvi utišane zgodovine postale stalne spremljevalke kitajskih družbenih in političnih razvojev, se je pokazala kot nova državotvorna ideologija Vzhodne dinastije Han (25 – 220), ki je ta izvorni, za svoje čase izjemno napredni nauk zlorabila in ga postavila v službo despotskih institucij nove, centralizirano združene države.

Zgodba v ozadju, povedana zelo zelo na kratko, je taka:[9] izvorno konfucijanstvo je bilo v času vojskujočih se držav (475–221 pr. n. št) ena številnih filozofskih šol kitajske antike. To izvorno konfucijanstvo se je kot samostojen diskurz oblikovalo in nadgrajevalo tudi po Konfucijevi smrti; svoj največji razcvet je doživelo v delih obeh njegovih najbolj znanih naslednikov, Mengzija in Xunzija. Razlika med njima je bila vidna predvsem v njunem pojmovanju prirojenih človeških lastnosti: medtem ko je prvi zagovarjal stališče, da je človek po naravi dober, je drugi verjel v nasprotno. Kljub tej v nebo vpijoči razliki sta bila oba povsem ortodoksna konfucijanca, kajti ne glede na razlike v stališčih glede »bioloških predispozicij« sta oba verjela v moč socializacije, kultivacije in izobrazbe, ki so temelj konfucijanstva kot takega. Kljub temu so vidne tudi temeljne razlike v njunih metodah socializacije: medtem ko je prvi razvijal zasnove egalitarnega, »demokratičnega« izobraževanja, ki naj bi okrepilo »dobre« zasnove ljudi, se je drugi zavzemal za socializacijo prisile, kaznovanja in discipline, ki naj bi delovala proti izvorno »egoistični« naravi človeka. Zato ni naključje, da zgodovinopisje Xunzija obravnava kot most med konfucijanstvom in legalizmom,[10] absolutistično doktrino, ki je prevladala na Kitajskem v obdobju prve združitve centralizirane, despotske vsekitajske države, ki je pod žezlom znamenitega Qin shi huangdija in v okviru nove dinastije Qin (221–206) nasledila pisano, intelektualno cvetočo sceno na majhne državice (in številne različne filozofske sisteme) razdrobljenega obdobja vojskujočih se držav.

Z vzpostavitvijo te prve združene, absolutistične države, je konfucijanstvo – enako kot vse druge filozofske šole predhodnega obdobja – bilo zatrto. Konfucijanski klasiki so zagoreli na grmadah nove absolutistične ideologije, ki je prišla do izraza v diskurzih legalistične šole, šole, ki je zagovarjala red, mir in disciplino, in je temeljila na absolutistični legislativi. Le-ta je vsebovala zakone, ki so bili izključno restriktivne narave in so temeljili izključno na principu kaznovanja. Podrejeni so bili interesom absolutnega vladarja.

Ta diktatura se je pri življenju obdržala samo petnajst let. Premagali so jo privrženci dinastije Han (206 pr. n. št. – 220 n. št.), ki pa so še vedno vladali nad velikanskim ozemljem združene, vsekitajske države, ki je v prostorskih dimenzijah primerljiva z ozemljem današnje LR Kitajske. Ker je bilo (vsaj v tistem oddaljenem času?) tako veliko državo mogoče voditi in obvladovati samo z despotskimi metodami in s pomočjo vseobsežnega nadzora vseh državljanov in državljank, so

---

8 Skovanka obeh pismenk ren in yi (仁義) je bila v kitajski tradiciji sinonim za (konfucijansko) moralo.

9 Tale zgodbica je seveda zelo poenostavljena in zato včasih meji na posploševanje, morda deloma domala na esencializem; vendar tega diskurzivnega ozadja v okviru pričujočega članka zaradi prostorske omejenosti žal nikakor ne morem izpeljati na dovolj diferenciran in utemeljen način. Za podrobnejšo razlago gl. Rošker, 2005: 70–81.

10 Prav gotovo ni naključje, da je bil Xunzi tudi učitelj dveh najbolj znanih utemeljiteljev legalistične doktrine, filozofa Han Feizija in politika Li Sija, ki je deloval kot ministrski predsednik dinastije Qin in ki je leta 213 pr. n. št. izdal dekret o požigu vseh knjig, katerih predmet ni bila tehnologija, temveč humanistika.

tudi novi vladarji za nemoteno vladanje potrebovali podobno striktno ideologijo. Ker zaradi takrat ideološko relevantnega koncepta časti v ta namen niso mogli preprosto prevzeti legalizma, ki je bil ideologija poražencev, so se dvorni ideologi morali potruditi in v bogati tradiciji pred-Qinskih filozofij poiskati idejni sistem, ki bi lahko izpolnil te zahteve. Dong Zhongshu, vodilni tvorec nove kitajske državne doktrine, se je pri tem (verjetno zaradi kompleksnosti notranje strukture njegove filozofije in tudi zaradi hierarhičnega ustroja družbe, ki jo je ta idejni sistem vseboval), odločil za konfucijanstvo. Vendar je pri sestavi te nove državotvorne doktrine izvorno konfucijanstvo interpretiral prek Xunzija in tako mu je uspelo vanj na subtilen, impliciten in latenten način vnesti veliko legalističnih, despotskih elementov, ki so bili izvornemu, egalitarno - demokratičnemu konfucijanstvu pravzaprav tuji.

Ta nova doktrina se je uveljavila in postala osnova državnih institucij, saj je ponujala tudi osrednje kriterije za državne uradniške izpite, ki so kandidatom dajali možnost za pridobitev politične oblasti. Ta »konfucijanski« sistem uradniških izpitov se je kot institucionalna osnova kitajske države ohranil vse do začetka dvajsetega stoletja.[11]

Mengzijeva, egalitarnejša in neprimerno bolj demokratična nadgradnja izvornega konfucijanstva se je sicer znova etablirala v okviru druge prenove konfucijanskega nauka v obdobju dinastije Song (420–479), vendar nikoli ni pridobila statusa državne doktrine. Njegove idejne zasnove pa so razvijali naprej moderni konfucijanci, ki so si na pragu 20. stoletja prizadevali za posodobitev tega preživelega nauka in za vključitev njegovih prispevkov v mednarodne filozofske svetove sodobnega časa. Zametki teh novih sintez so bili v LR Kitajski zatrti, zato je po letu 1949 večina teoretikov, ki so pripadali tej struji, skupaj z Nacionalno stranko (*Guomin dang*) pobegnila na Tajvan ali v Hongkong.

Sklep

Zato je tudi preporod konfucijanstva pojav, na katerega moramo gledati bolj diferencirano, kot je to v navadi. Kot je pokazala vrsta raziskav,[12] je konfucijanski preporod v LR Kitajski, kateremu smo tamkaj priča v zadnjem desetletju, v največji meri ideološko pogojen, podobno kot je bila v zgodnjih petdesetih letih ideološko pogojena tudi njegova umetna prekinitev.

To pomeni, da se je ta preporod konstituiral od zgoraj navzdol in ne pomeni spontane reakcije ljudstva na neoliberalni vakuum vrednot, ki je povezan z izgubo kulturne identitete in odtujenostjo od lastne idejne ter aksiološke tradicije.

Osrednji teoretik te celinske struje, Jiang Qing, se zavzema za tradicionalno politično ureditev, ki jo imenuje politični ali konstitucionalni konfucianizem (Jiang, 2011: 17). Jiang nadvse ostro kritizira zahodno idejo »enakosti«, ki naj bi bila temelj liberalne demokracije. Namesto nje predlaga vladavino trilateralnega parlamenta, ki naj bi se delil na tri zbore: prvi je zbor izjemnih osebnosti oziroma zbor konfucijanske tradicije (*Tongru yuan*), drugi je zbor ljudstva (*Shumin yuan*), tretji pa državni ali nacionalni zbor (*Guoti yuan*). Prvi naj bi temeljil na legitimnosti tradicije, drugi na legitimnosti civilne družbe, tretji pa na legitimnosti kulture. Za razliko od tajvanskih in hongkonških modernih konfucijancev pripadniki te struje ne verjamejo v načelno dobroto človeka, kakršna se kaže v mencijanski tradiciji konfucijanstva (Jiang, 2003: 27). Namesto tega se zavzemajo za družbo, ki naj bi temeljila na disciplini, normativnih etičnih merilih in na strogem kaznovanju vseh odstopanj od le-teh. Popolnoma jasno je, da ta model temelji na Xunzijevi[13] interpretaciji konfucijanskega nauka, kar pomeni, da vsebuje številne

---

11 Odpravljen je bil šele leta 1905.

12 Glej npr. Lee, 2010; Rošker, 2013; Li, 2014.

13 V resnici gre tukaj za interpretacijo, ki je v kitajski tradiciji znana kot »Šola Gongyang«.

legalistične elemente, tj. elemente, ki ustrezajo centralistično in despotsko urejeni državi.

V Hongkongu in na Tajvanu, kjer se je novo konfucijanstvo kontinuirano razvijalo vse od praga prejšnjega stoletja, je položaj precej drugačen. Največja razlika med obema oblikama te posodobljene tradicije je vidna v politični filozofiji: medtem ko se moderni konfucijanci na celini zavzemajo za modernizacijo Xunzijeve, legalistično navdahnjene filozofije, se poskušajo otoški tudi na tem področju še naprej prikopati do sinteze kitajske in evro-ameriške miselnosti. Kar se tiče prve, nadgrajujejo znotraj nje predvsem mencijansko interpretacijo izvornega konfucijanstva, medtem ko zadnjo kritično presprašujejo predvsem glede prevlade mehanističnih zakonitosti svobodnega trga in aksiološko nebrzdanega pohlepa po dobičku, do katerega je med drugim pripeljala.

Literatura

BELL, DANIEL A. (2008): *China's New Confucianism: Politics and Life in a Changing Society*. New Jersey: Princeton University Press.

CHOUKRONE, LEILA in GARAPON ANTOINE (2007): The Norms of Chinese Harmony: Disciplinary Rules as Social Stabiliser. *China Perspectives (Online)* 3: 36–49. Dostopno na: http://chinaperspectives.revues.org/1933 (18. julij 2012).

HABERMAS, JÜRGEN (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

JIANG QING 蔣慶 (2003): *Zhengzhi ruxue: Dangdai ruxuede zhuanxiang, tezhi yu fazhan* 政治儒學: 當代儒學的轉向, 特質與發展. Beijing: Sanlian chuban she.

JIANG QING (2011): From Mind Confucianism to Political Confucianism. *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, Ruiping Fan (ur.), 17–32. Dordrecht: Springer.

LEE MING-HUEI (LI MINGHUI 李明輝) (2010): Ruxue zhishi yu xiandai xueshu 儒學知識化與現代學術. (Konfucijansko znanje in sodobni akademski svet). *Zhongguo Renmin daxue xuebao* 中國人民大學學報 6(1): 2–7.

LI CHENGYANG (2014): *The Confucian Philosophy of Harmony*. New York: Routledge.

LI NING李宁 (2010): Goujian hexie shehui zhongde hexie xintai wenti 构建和谐社会中的和谐心态问题. *Jiaoyu jiaoxue luntan* 教育教學論壇 22: 8–14.

MOTOH, HELENA (2009): Harmonija konfliktov – klasična kitajska kozmologija v sodobnem političnem kontekstu. *Dialogi* IX(9): 88–104.

ROŠKER, JANA S. *(2005): Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji. 1. del: Od protofilozofskih klasikov do neokonfucianstva dinastije Song*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete

ROŠKER, JANA S. *(2013): Subjektova nova oblačila – idejne osnove modernizacije v delih druge generacije modernega konfucianstva*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

QIU FENG秋风 (2011): Zunzhong Kongzi, xiandaihua cai you yiyi 尊重孔子，现代化才有意义 (Šele s spoštovanjem Konfucija pridobi modernizacija smisel). Gongshi wang. Dostopno na: http://www.21ccom.net/articles/sxpl/sx/article_2011020729358.html (18. julij 2012).

XIAO ZHUOJI (2007): Harmonious society. *China Daily*, 29. september 2007: 15.

ZHENG YONGNIAN in TOK SOW KEAT (2007): 'Harmonious Society' And 'Harmonious World': China's Policy Discourse Under Hu Jintao. The University of Notthingham, China Policy Institue: *Briefing Series* 26: 1–12.

ZHOU JIAYI 周佳怡 (2010): Zhongguo gudai hexie fazhiguande dangdai qianshi 中国古代和谐法制观的当代诠释. *Fazhi yu shehui* 法治與社會 Šanghaj, februar 2010, 1. del: 285.