

POMEN MODERNEGA KONFUCIJANSTVA PRI VZPOSTAVLJANJU
IDEOLOGIJ SODOBNE KITAJSKE DRŽAVE*Jana S. ROŠKER*Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za azijske in afriške študije, Aškerčeva 2,
1000 Ljubljana, Slovenija
e-mail: jana.rosker@guest.arnes.si**IZVLEČEK**

Diskurzi modernih konfucijancev so osnovani na predpostavki, po kateri je tradicionalni konfucianizem združljiv s kapitalističnim razvojem. Predstavniki te struje so izhajali iz stališča, da lahko prenovljena oblika tega tradicionalno kitajskega sistema družbenega, političnega in moralnega mišljenja služi kot osnova nove etike, primerne moderni družbi, in kot duhovni temelj preprečevanja odtujitve, ki nastaja kot stranski učinek kapitalistične gonje po dobičku ter konkurence. Zato lahko njihova prizadevanja po revitalizaciji in rekonstrukciji tradicionalnega konfucijanskega idejnega sistema razumemo kot poskus ohranjanja kitajske kulturne identitete v okviru prevladujočih ideoloških trendov. Avtorica skozi analizo njihove teorije prikaže, da je moderno konfucijanstvo struja, ki ima osrednji pomen za izgradnjo instrumentalne racionalnosti v moderni kitajski državi.

Ključne besede: moderno konfucijanstvo, ideologija modernizacije, sodobna kitajska država

IL SIGNIFICATO DEL CONFUCIANESIMO MODERNO NELL'INSTAURAZIONE
DELLE IDEOLOGIE DELLO STATO CINESE MODERNO**SINTESI**

Il discorso sul confucianesimo moderno si basa sul presupposto che permette l'unione del confucianesimo tradizionale con lo sviluppo capitalistico. I rappresentanti di questa corrente discendono dalla posizione che una forma aggiornata del sistema di pensiero sociale, politico e morale tradizionalmente cinese possa fungere da fondamento della nuova etica adatta ad una società moderna e da base spirituale per impedire l'alienazione che si presenta come effetto collaterale nella persecuzione capitalistica del profitto e della concorrenza. È perciò possibile concepire i loro sforzi al fine di rivitalizzare e ricostruire il sistema confuciano tradizionale come un tentativo di mantenimento dell'identità culturale cinese nell'ambito delle tendenze ideologiche dominanti. L'autrice tramite l'analisi della loro teoria dimostra che il confucianesimo moderno è una corrente che è di centrale importanza per la costruzione della razionalità strumentale nello stato cinese moderno.

Parole chiave: confucianesimo moderno, ideologia della modernizzazione, stato cinese moderno

UVOD

Na pragu prejšnjega stoletja se je Kitajska znašla v položaju, ko je dvatisočletna vladavina konfucianizma postopoma, a vsaj na videz precej radikalno, izgubljala svoj prej prvenstveni položaj. Sredi 19. stoletja se je – v prvi vrsti kot posledica soočenja z zahodnimi silami – med kitajskimi izobraženci razplamtela debata o modernizaciji kot obdobju transformacije in odcepitve od tradicionalnih političnih, ekonomskih in aksioloških paradigem, ki so dotlej določale kitajsko družbeno stvarnost (Motoh, 2009, 481). Ta debata je bila opredeljena z idejnimi kontroverzami med liberalnimi in neokonzervativnimi ideologi. Slednji so se večinoma zbrali pod praporom takim. Modernega konfucijanstva¹ (現代新儒學). Ta filozofsko - politična struja je bila v obdobju prvih 25 let Ljudske republike - vsaj na manifestni ravni - utišana, vendar so njena izhodišča v tem času razvijali naprej predvsem tajvanski in hongkonški teoretiki. Za razliko od Ljudske republike Kitajske, kjer je konfucijanstvo vse do osemdesetih let dvajsetega stoletja veljalo za “ideologijo preživelega fevdalizma”, so se v Hong Kongu in na Tajvanu, ki sta bila opredeljena z družbenimi diskurzi postkolonializma, posamični izobraženci že v petdesetih letih pričeli postavljati po robu vse obsežnejšemu pozahodenju svojih družb.

V procesu eksplozivnega razvoja politike ekonomskega odpiranja ter z njim povezane liberalizacije, je v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja tudi v L.R. Kitajski prišlo do postopne rehabilitacije te struje. Danes tvori njena tendenca revitaliziranja tradicije eno najpomembnejših idejnih struj sodobne kitajske teorije (Rošker, 2006). Zaradi svoje potencialno stabilizirajoče družbene funkcije in svoje harmonične združljivosti s kapitalizmom mnogi² primerjajo njegove učinke z učinki protestantske etike, kot jih je opredelil Max Weber.

ZGODOVINSKO OZADJE

K začetnikom tega gibanja sodobni sinologi štejejo vse pomembnejše kitajske filozofe, ki so v prvi polovici dvajsetega stoletja iskali možnosti aktualizacije osrednjih metodoloških in teoretskih vidikov kitajske tradicije, zlasti predmoderne filozofije, ki je nastala po neokonfucijanski teoretski prenovi. Poleg Xiong Shilija 熊十力 in Feng Youlana 風

1 V mednarodni sinologiji se ta struja prevaja z različnimi imeni, ki zaobjega pisan spekter, kateri sega od *neokonfucijanstva* oziroma sodobnega ali modernega *neokonfucijanstva*, preko *novoga konfucijanstva* do *modernega* ali *sodobnega konfucijanstva*. Medtem ko je prvi sklop, ki vsebuje oznako neokonfucijanstvo, nepraktičen zaradi tega, ker se to ime pogosto zamenjuje z neokonfucijanstvom kot terminom, ki se je v zahodni sinologiji uveljavil za označevanje reformirane konfucijanske filozofije iz obdobja Song in Ming (li xue 理學 ali xingli xue 性理學), sama iz drugega sklopa večinoma uporabljam oziroma prevzemam termin *moderno konfucijanstvo*, saj gre pri njem v prvi vrsti za filozofijo kitajske moderne. Podobna zmeda prevladuje tudi v kitajskih diskurzih, ki to strujo največkrat označujejo z enim od naslednjih izrazov: 新儒學, 現代儒學, 當代儒學, 現代新儒學, 當代新儒學 itd. V kitajskem jeziku se mi zdi najprimernejši izraz 現代新儒學, saj pismenka, ki znotraj tega naziva označuje novo, ni problematična, ker se neokonfucijanstvo dinstij Song in Ming v kitajščini (za razliko od evropskih sinoloških diskurzov) nikoli ni asociiralo s konceptom novega konfucijanstva 新儒學.

2 Gl. npr. Feng Yaoming 1992: 227, Wang Hui, 2000, 40 etc

友蘭, ki sta zagotovo najvidnejša predstavnika te struje, velja v tem okviru omeniti tudi Liang Shuminga 梁漱溟, Zhang Junmaija 張君勱 in He Lina 賀麟. Pri tem prav tako ne moremo mimo doprinosov Fang Dongmeija 方東美, katerega delo je v tem kontekstu vsekakor potrebno omeniti, četudi se sam nikoli ni izrecno opredelil za pripadnika modernega konfucijanstva, saj je vseskozi poudarjal, da je po duši tako kot konfucijanec tudi daoist in budist (Bresciani 2001: 23). Zato nas ne preseneti dejstvo, da ta filozof ni bil zgolj učitelj osrednjih predstavnikov četrte generacije modernega konfucijanstva, temveč tudi učitelj enega najbolj znanih sodobnih raziskovalcev daoizma, Chen Guyinga 陳鼓應 (Chen Guying 1997: 96). Vendar velja pri tem vsekakor opozoriti na dejstvo, da izraz konfucianizem (ruxue 儒學) pogosto na splošno označuje tradicionalno kitajsko miselnost; četudi so se neo-konfucijanci dinastij Song in Ming (torej tisti filozofi, ki so ustvarili miselnost, katera tvori osnovo modernega konfucijanstva) od budizma, daoizma in sorodnih, bolj mističnih in manj racionalnih tradicij navzven vselej odločno distancirali (in jih pogosto definirali celo kot svoje idejne sovražnike), pa je eden največjih teoretskih premikov oziroma preobratov neokonfucijanskih diskurzov prav v tem, da so pripadniki te struje uspeli v ogroditve klasičnega konfucijanstva integrirati vrsto pomembnih konceptov in metod iz budističnih in daoističnih filozofij³. Pravzaprav je bila prav ta integracija idej, ki so bile iz vidika klasične, ortodoksne konfucijanske doktrine videti »heretične«, nevarne in ne-pravilne (非正) tista, ki je merodajno opredelila reformo takrat že zelo okostenele in formalizirane konfucijanske klasike. Prav budistični in daoistični impulzi so bili torej tisti, ki so v obdobju od 10. do 14. stoletja rešili konfucianizem pred propadom, in ki so iz klasične državotvorne doktrine (ponovno) naredili miselnost, ki si zasluži ime filozofija⁴. Poleg tega so se tudi mnogi drugi filozofi iz struje modernega konfucijanstva v svojih poskusih sintetiziranja evro-ameriških in kitajskih miselnosti ter v postopkih aktualizacije kitajske filozofske tradicije precej izdatno ukvarjali z mnogimi tradicionalnimi diskurzi, ki ne sodijo v okvir konfucijanstva v ožjem pomenu besede⁵. In končno, tudi pri

3 Na primer koncept subjekta in objekta spoznanja (neng-suo), ki izvirata iz budistične epistemologije in katero so uporabljali tudi predstavniki najbolj racionalističnih filozofij znotraj Šole strukture (li xue). Celo Zhu Xi, osrednji predstavnik te šole, je v svojo filozofijo vključil vrsto daoističnih idej in postopkov (na primer idejo skrajnega pola ali tajjija, koncept wuweijske ali nedelovanja ipd.), medtem ko so teorije predstavnikov idealistične struje neokonfucijanske filozofije (Šola zavesti, 心學) tako rekoč temeljile na budističnih in daoističnih onto-epistemologijah.

4 Težko je reči, do kakšne mere je pri tem šlo za zavestni proces, vendar je integracija (in s tem "razelektritev") budizma in daoizma neokonfucijanskim filozofom zagotovo predstavljala izziv; formalizirana klasično konfucijanska doktrina je bila v 10. stoletju izpraznjena vsakršnih resničnih vsebin in izobraženci so jo morali obvladovati za to, da so uspešno opravljali državne izpite, ki so njim samim in njihovim klanom odpirali vrata do politične oblasti. Seveda takšna doktrina izobražencem ni mogla nuditi nikakršne duhovne in intelektualne zadovoljitve. V ta namen so se raje ukvarjali s študijem in raziskovanjem daoizma in budizma. To je bilo za konfucianizem in s tem pravzaprav za celotni ideološki sistem, na katerem so slonele tradicionalne državne institucije, precej ogrožujoče. V tem smislu je bila neokonfucijanska reforma nujno potrebna za ohranitev konfucijanstva kot osrednje socialne, etične in filozofske miselnosti Kitajske.

5 Moderni konfucijanci se sicer zelo redko opirajo na daoizem, kar je po svoje razumljivo, saj ta struja v bistvu ni nastala samo zato, da ohrani kulturno identiteto, temveč tudi z namenom aktualizacije in "rešitve" inštitucionalnega ustroja kitajske družbe; anarhistični klasiki daoizma pa za takšne državotvorne namene seveda niso preveč primerni. Vendar se je vrsta pomembnih modernokonfucijanskih filozofov izdatno ukvar-

tem velja upoštevati razlike med izvornimi kitajskimi pojmi in njihovimi konotacijami, ki izvirajo iz prevodov teh pojmov v indoevropske jezike. Izraz »ru xue 儒學«, ki se v indoevropske jezike prevaja kot »konfucijanstvo« (vključno s pojmom »modernega konfucijanstva«), v takšnih prevodih seveda avtomatsko vključuje konotacijo Konfucija kot osrednjega učitelja ali mojstra in izrecno napeljuje na misel, da gre pri tem za (bodisi izvorni, bodisi reformirani ali modernizirani) Konfucijev nauk. V bistvu pa izraz »ru xue« v kitajščini pomeni »nauk izobražencev«, kar pomeni da v nominalnem smislu apriorno ne izključuje nobenih elementov, ki so merodajno oblikovali zgodovino kitajske miselnosti. To, kar imajo torej skupnega tako konfucijanska, kot tudi daoistična filozofija ter sinizirani budizem, je torej tisto, kar v resnici opredeljuje tradicionalno kitajsko filozofijo in njene »nauke izobražencev«⁶.

Tendence revitalizacije konfucijanstva so bile opazne že ob pričetku znamenite debate o znanosti in metafiziki (科學與玄學) v letu 1923, v kateri je skupina mladih teoretikov pod vodstvom Zhang Junmaija 張君勱 nadvse resno in argumentirano postavila pod vprašaj optimistično, a hkrati površno in naivno četrtomajsko vzhičenost glede evroameriških modelov modernosti (Bunnin, 2002, 7).

A scholarly revival involving fresh interpretations of ancient Confucian, Daoist, Mohist, Legalist, and Buddhist texts was crucially important, but the main inspiration from traditional Chinese thought derived from the great Neo-Confucian syntheses of the Song and Ming dynasties, especially in the writings of Zhu Xi (1130-1200) and Wang Yangming (1472-1529). The subtlety and scope of their philosophical intelligence and the tension between Zhu Xi's realism and Wang Yangming's focus on mind provided room for modern reflective interpretations of their work (ibid).

Izhajali so torej iz težnje po rekonstrukciji tistih osrednjih iztočnic tradicionalne (konfucijanske) miselnosti, ki naj bi bile zmožne preseči prevladujoče ideološke trende in ohraniti kitajsko kulturno identiteto, hkrati pa bi lahko na svoj način marsikaj doprinesle tudi k nadaljnjemu razvoju filozofskih in teoretskih dialogov med evro-ameriški in kitajskimi kulturnimi krogi. Ta struja, ki je po letu 1949 merodajno opredelila duh tajvanske in v določenih segmentih (sprva samo delno ter v prikriti obliki) tudi celinske modernizacije, se je pokazala v precej obsežnih poskusih revitalizacije tradicionalne (zlasti konfucijanske in še posebej neokonfucijanske) miselnosti s pomočjo novih impulzov zahodnih idejnih sistemov. V tem okviru iskanja sintez je bil pomemben predvsem duh nemškega idealizma; določen interes je v krogih teoretikov, ki sodijo v to skupino, vzbudila tudi predstavitev vsebinskih izhodišč Dunajskega kroga. Alternative obstoječim razvojem, ki

jala s študijem in integracijo budistične miselnosti v svoje teorije. Naj v tem kontekstu omenimo samo dva najbolj znana moderna konfucijanca, namreč Xiong Shilija in Mou Zongsana.

- 6 Pri specifičnih značilnostih tradicionalne kitajske filozofije, ki so torej značilne za vse struje antične in klasične kitajske miselnosti, moramo omeniti predvsem koncept transcendentne imanence (oziroma immanentne transcendence), binarno strukturirani holizem, ki deluje preko binarnih kategorij (npr. yin-yang 陰陽, you-wu 有無, ti-yong 體用, ming-shi 名實, itd), ter načelo komplementarnosti, ki predstavlja osrednjo metodo interakcij med obema protipoloma znotraj le-teh.

so tudi v modernizaciji Azije vodili do tendenc socialne odtujenosti in »vakuuma vrednot«, so ti teoretiki iskali predvsem v ogrodju klasične konfucijanske miselnosti.

Lingering in a state of self-assertion and self-transformation, it confronted a series of powerful, unprecedented challenges throughout the century. At the end of the century, although Confucianism had been relegated to the ashes of the history as political institution⁷, it had, eventually, found its own peace and its own place in the world as a philosophy. (Cheng, Chong-Ying, 2003, 160)

Moderno konfucijanstvo kot diskurz, znotraj katerega so se najjasneje odrazile razvojne smernice rehabilitacije tradicionalizma, se je dokončno oblikovalo po letu 1957. Prvi dan leta 1958 je namreč skupina tajvanskih in hongkonških filozofov objavila znano *Deklaracijo za ponovno ovrednotenje kitajske kulture kot svetovne dediščine* (為中國文化警告世界人士宣言), ki v sebi združuje antikomunistično povečevanje demokracije zahodnega tipa s poudarjanjem patriotizma in ohranjanja vrednot lastne tradicije. Ta deklaracija predstavlja temeljni manifest in opredeljuje cilje ter vsebine struje Modernega konfucijanstva.

This document became the magna Charta of the whole New Confucian Movement, expressing in a very concentrated form their beliefs, ideals and plans. Far from obsolete, its contents are still seen as the main points of the Movements guiding doctrines (Bresciani 2001: 22).

Člani skupine, ki je izdala to deklaracijo, so bili filozofi Zhang Junmai 張君勱 (Carsun Chang, 1887 - 1969), Mou Zongsan 牟宗三 (1909 - 1995), Tang Junyi 唐君毅 (1909 - 1978) in Xu Fuguan 徐復觀 (1903 - 1982). Ti sodobni teoretiki še danes veljajo za utemeljitelje modernega konfucijanstva kot sistema, ki naj bi zagotovil bolj sistematično reinterpreteracijo tradicionalne kitajske filozofije ter kulture v luči globljega in obsežnejšega poznavanja osnov zahodne filozofije, zlasti Platonove, Kantove in Heglove miselnosti (prim. Bunnin, 2002, 11). Sicer gre pri teh filozofih v glavnem⁸ za tiste, ki jih sodobna sinologija za razliko od pionirjev tega diskurza označuje kot pripadnike tako imenovane "druge generacije" modernega konfucijanstva; to so filozofi, ki so v glavnem živeli in ustvarjali na Tajvanu, za razliko od pripadnikov tako imenovane "prve generacije" modernega konfucijanstva, ki so (vsaj do leta 1949, večinoma pa vse do svoje smrti⁹) preživeli na celini.

7 Tukaj uporabljena teza o porazu konfucijanstva kot družbene inštitucije ni dovolj utemeljena; vsekakor lahko ideološke elemente te tradicionalne miselnosti še vedno opazujemo v hongkonškem in tajvanskem šolskem sistemu, v vrednostnem ustroju pristojnosti in pravic oziroma dolžnosti znotraj družine, pa tudi v hierarhijah profesionalne politike in modernih ekonomskih struktur.

8 Z izjemo Zhang Junmaja (Carsuna Zhanga), katerega večinoma prištevajo k prvi generaciji.

9 Izjema je pri tem Zhang Junmai, ki je kot edini predstavnik prve generacije modernega konfucijanstva po letu 1949 pobegnil v ZDA, kjer je ostal do svoje smrti.

V zadnjih dveh desetletjih je postal novi, transformirani vrednostni sistem modernega konfucijanstva tudi pomembna smernica pri iskanju novih ideologij, ki bi ustrezale spremenjenim pogojem nove neoliberalne družbe L.R. Kitajske.

Tema kulturne prenove, ki se je najprej odprla že v obdobju dinastije Qing, je povzročila, da so se kitajski izobraženci znašli v nezavidljivi situaciji, opredeljeni s težavami in zaskrbljenostjo. Večina je slepo občudovala pisano privlačnost materialne kulture modernosti in si je na vse pretege prizadevala za to, da bi tudi Kitajska čim prej vstopila v to oboževano obdobje. Tradicionalna kitajska kultura je bila za njih zaostala in staromodna, zato jo je bilo treba čim prej odstraniti. Glasovi modernih konfucijancev so v poplavi teh idej popolnoma poniknili. Šele dandanes, oziroma šele pred kratkim smo se zavedli, da je Kitajska soočena s takšno obliko modernosti, katero merodajno določajo negativni vidiki lastne tradicije, hkrati pa jo ogrožajo tudi novi "tuji zavojevalci". Njeno kulturna prenova je ubrala popolnoma napačno pot in se znašla v slepi ulici. Vrnitev k tradiciji je ponovno postala tema mnogih pogovorov. In tako so kitajski izobraženci "odkrili" moderne konfucijance, in "odkrili" so tudi njihovo idejno vrednost¹⁰ (Wu Xingfu 2010: 1).

Tako smo sedaj tudi v Ljudski republiki priča vse živahnejšim debatam in vse obsejnejšim raziskavam, ki izhajajo iz predpostavk novokonfucijanskih filozofij. Pionirsko vlogo je pri tem prevzela organizacije za „Raziskovanje idejne struje sodobnih Novih konfucijancev (現代新儒家思潮研究)“, katero sta že novembra leta 1986 ustanovila profesorja filozofije Fang Keli 方克立 in Li Jinquan 李錦全. Nicolas Bunnin je o tej integraciji celinske Kitajske v diskurze modernega konfucijanstva optimistično zapisal:

“With a renewal of officially sanctioned Confucian philosophy in China and greater contact among philosophers in China, Hong Kong and Taiwan, New Confucianism can contribute to reintegration of Chinese philosophical life after the politically enforced divisions of half a century. Other Chinese and Western influences can also contribute to this reintegration. In addition, the schools of Chinese philosophy can be constructively criticized. In these circumstances, Chinese philosophers, holding diverse views but sharing a complex intellectual culture, can display subtlety, dynamism and openness to dialogue as Chinese philosophy takes its place in world philosophy (Bunnin, 2002 13)

Zato tvori tendenca revitaliziranja tradicije, ki predstavlja paradigmatško srž modernega konfucijanstva, dandanes eno najpomembnejših idejnih struj sodobne kitajske teorije ne samo v Hong Kongu in na Tajvanu, temveč tudi v L.R. Kitajski.

10 清朝以來的人文復興課題，使中國的知識界一直處於困優和焦慮狀態，主流對於目迷五色的現代物質文明的追慕，催促中國進入了一個現代化的圖騰崇拜時代，傳統的中國文化被看做過世和不時髦的而被“打”，新儒家所發出的不同的聲音完全被淹沒。延至當下，或者稍早些，中國突然發覺自己面對的是傳統的破碎敗壞和“洋莖濱”式的現代化，人文復興走向了誤區，訴諸和迴歸傳統再次成為一個輪迴的主話題。於是，中國知識界“發現”了新儒家，也“發現”新儒家思考的價值。

MODERNOST »S KITAJSKIMI POSEBNOSTMI«

Eden glavnih razlogov za poraz normativne avtoritete, katero je do devetdesetih let prejšnjega stoletja domala brezpogojno uživala Komunistična stranka Kitajske,¹¹ je zagotovo najti v dejstvu, da so vrednote, ki jih razglašala v sklopu svojih osrednjih ideologij, izgubile vsakršen stik z družbeno realnostjo; nobeden od vladnih ideologov ne zna utemeljiti, na kakšen način 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 zaščite delavskih pravic in socialne države, ki sta prav tako v ospredju socialističnih vrednot, a ju bomo na spisku prioritetenih ciljev KSK zaman iskali. Te diskrepance so privedle do prej omenjenega "vakuuma vrednot", ki se ne odraža zgolj v nerefektiranem 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.

Če pri analizi procesa modernizacije izhajamo iz »splošnih« teoretskih predpostavk moderne¹² in si poskušamo priklicati v spomin osrednje paradigme, ki so v evroameriških socioloških, kulturoloških in filozofskih diskurzih odločilno vplivale na njeno idejno refleksijo, moramo biti pozorni tudi na klasično definicijo, ki jo je osnoval že Hegel, kasneje pa so jo s pomočjo socialno-teoretskih predpostavk razvijali tako Marx, kot tudi Weber, zgodnji Lukács in starejši predstavniki Frankfurtske šole. Ti diskurzi so temeljili na absolutistični kritiki razuma in so zato privedli do slepe ulice samoreferenčnosti; zatem so se razvili alternativni teoretski projekti samokritične utemeljitve moderne s pomočjo drugačnega, jezikovno determiniranega razumevanja pojma razuma. Ta lingvistični preobrat je zopet privedel do dveh različnih utemeljitev oziroma izhodišč za razlago moderne. Prvo tako izhodišče se je pokazalo v postmodernem »preseganju« normativnega razumevanja, drugo pa v intersubjektivnem preoblikovanju klasičnega pojma moderne (Habermas, 1998, 195). V prevladujočem zahodnem razumevanju torej ne gre zgolj za razlaganje neke specifične družbene situacije, ki se večinoma kaže kot prevlada in kritika razuma, temveč za takšen uvid v pojmovni spekter moderne, ki vključuje tudi konotacijo »zavestne diskontinuiranosti novega od starega« oziroma modernega od »tradicionalnega«.

11 V nadaljevanju KSK

12 Ker gre pri terminu »moderna«, ki v splošnem označuje obdobje tovrstne družbene transformacije, za pojem, ki se je razvil v sklopih evroameriških teorij, se definicija »splošnih« teoretskih razvojev v tem okviru (spet enkrat) nanaša na teoretske razvoje takim. zahoda. Pri tem pa vendarle velja opozoriti na dejstvo, da tukaj ne razpravljamo o obdobju moderne v smislu konkretnega, zaključenega obdobja tkim »klasične moderne«, t.j. zahodnega »novega veka«, temveč o obdobju moderne kot o procesu splošne socialne transformacije oz. družbenega preporoda, povezanega z določenimi, karakterističnimi pogoji, ki narekujejo modernizacijo (denimo razsvetljenstvo oziroma dominantna vloga razuma na idejnem ali industrializacija na ekonomskem področju). Ta era je zaznamovana s procesi, ki so se v različnih kulturnih okoljih oziroma tradicijah odvijali na različne načine, vendar vselej v povezavi s transformacijo specifičnih pogojev tradicionalnih družb.

Ko govorimo o procesih modernizacije na Kitajskem, moramo seveda vedeti, da gre pri tem za vrsto zaporednih, po več desetletij trajajočih faz, ki so bile - vsaka na svoj način - povezane bodisi s specifično kitajsko tradicijo, bodisi s problemi sprejemanja in transformiranja »ne-kitajskih« oblik proizvodnje in reprodukcije ter življenjskih stilov. Če torej poskušamo zgoraj orisana teoretska izhodišča prenesti na refleksijo obdobja »moderne« in aksiomov »modernizacije« na Kitajskem, moramo biti pri tem pozorni na naslednje posebnosti:

1. Tako sama modernizacija v smislu vseobsežnega političnega, ekonomskega in kulturnega procesa, kot tudi njena teoretska refleksija je na Kitajskem od vsega začetka potekala v znamenju soočanja z vdorom zahodne vojaške in tehnološke premoči; zato ni slučaj, da so postali tako zahodna tehnika, kot tudi zahodni politični sistemi in zahodna kultura neke vrste referenčni okvir za modernizacijo Kitajske (Geist, 1996, 13).
2. Iz tega sledi, da je ta teoretska refleksija pogosto opredeljena s problematično enostransko izenačitvijo tradicije s »kitajsko«, moderne pa z »zahodno kulturo«.
3. Zgodovinsko gledano, se je debata modernizacije na Kitajskem odvijala v okviru klasične kitajske diskurzivne metodologije, opredeljene s tradicionalnimi binarnimi kategorijami: v kontekstu modernizacije so kitajski teoretiki 19. in zgodnjega 20. stoletja poskušali razjasniti razmerje med modernostjo (zahodom) in tradicijo (Kitajsko) s pomočjo binarne kategorije »esence (體)« in »funkcije (用)«. V devetnajstem stoletju je v tem kontekstu najprej prevladal Zhang Zhidongov 張之洞 slogan »Esenca (體) naj bo kitajska, uporabnost (用) pa zahodna¹³« (1963, 3715). V tem lahko vidimo poskus ohranitve kitajske tradicije kljub modernizaciji, ki je razumljena izključno kot prevzemanje zahodne tehnologije in uprave. Sodobni teoretik Li Zehou 李澤厚 je v dvajsetem stoletju to predpostavko obrnil, s tem da je zamenjal oba protipola binarne opozicije (Rošker, 2008); zanj je lahko modernizacija namreč samo transformacija esence v smislu splošne družbene zavesti, proizvodnih načinov in življenjskih stilov.
4. Notranja logika tradicionalne kitajske družbe je bila intrasistemska (Moritz, 1993, 60) v smislu prioritetnega zagotavljanja stabilnosti in centriranosti družbenih skupnosti. Pri tem služi preteklost vseskozi kot osrednja referenčna točka za refleksijo sedanjosti in kot neke vrste kašipot za prihodnost (ibid, 61).
5. Razsvetljenje v smislu širitve ideološke prevlade razuma, ki je bilo videno kot esenčna predpostavka modernizacije, svojega dinamičnega in modifikacijskega potenciala zato v največji meri ni črpalo iz ustreznih osnov lastne idejne zgodovine, temveč iz prevzemanja zahodnih racionalnih tradicij.

Modernizacija, opredeljena z zgoraj omenjenimi specifičnimi značilnostmi, na Kitajskem torej ni predstavljala nekakšnega »naravnega« procesa (Luo Rongqu, 2008, 1) oziroma procesa, ki bi bil opredeljen zgolj z notranjo dinamiko avtohtonega razvoja kitajske družbe kot take, temveč se je v 19. stoletju pokazala kot nujna potreba po radikalnih spremembah obstoječega političnega in ekonomskega sistema, ki nikakor ni več ustrezal

13 中學為體, 西學為用.

pogojem in zahtevam aktualne dobe. Pri tem ne moremo mimo dejstva, da so procesom modernizacije na Kitajskem botrovali stiki s tujino; v tem smislu je kolonialna preteklost Evrope – četudi ne povsem neposredno – vsekakor merodajno opredelila te procese. Seveda je po drugi strani jasno tudi dejstvo, da je bila Kitajska v 18. in 19. stoletju soočena tudi z globoko notranjo krizo, katere razsežnosti so bile precej večje in so precej globlje posegale v tradicionalni ustroj družbe in države, kot je bilo to v dotedanji paradigmi cikličnih vzponov in propadov dinastij običajno. To pomeni, da bi bila radikalna prenova vrednot, proizvodnih načinov in ekonomsko političnega sistema v tistem času nujna tudi brez stikov z zahodom. Ta prenova zagotovo ne bi bila primerljiva z modernizacijo »zahodnega« tipa¹⁴ in samo ugibamo lahko, kakšna bi bila Kitajska danes, če bi to prenovu izvedla »iz sebe same« - torej zgolj na osnovi črpanja lastnih gospodarskih, političnih in idejnih virov.

TEORETSKA IN KONCEPTUALNA IZHODIŠČA

Moderni konfucijanisti so v modernizaciji videli predvsem racionalizacijo sveta. Pri iskanju njenih filozofskih osnov so se osredotočali predvsem na vprašanja ontologije, kakršno so običajno spoznali v okviru novo priučenih zahodnih idej. Večinoma so izhajali iz predpostavke, da so vprašanja po najgloblji resničnosti vesoljstva, po substanci bivajočega in po Absolutnem vprašanja, ki opredeljujejo smisel življenja. Kot taka naj bi bila ta vprašanja torej ključna za vzpostavitev novih, danim okoliščinam prilagojenih, vrednostnih sistemov in za ohranitev celostne, neodtujljive kulturne in osebnostne identitete (Rošker, 2008).

Ta »obsedenost« z ontologijo se je pravzaprav pričela že na začetku dvajsetih let prejšnjega stoletja (1923-4), ko je pozornost kitajske intelektualne javnosti pritegnila prej omenjena Polemika o znanosti in metafiziki (科學與玄學論戰). Privrženci slednje so poudarjali, da je metafizika edini diskurz, ki lahko rešuje fundamentalne probleme sveta in življenja.

Tudi v okviru njihovih raziskav tradicionalnega konfucijanstva je bila ontologija tista filozofska disciplina, od katere so si obetali jedrnatih rešitev problemov, ki jih prinaša modernizacija zahodnega tipa. Samo preko resničnega in jasnega razumevanja substance kozmosa naj bi bilo modernemu človeku možno, ponovno najti domovanje svojega duha. Zato so svojo glavno nalogo videli predvsem v iskanju »pravilne« orientacije, torej novih,

14 Tukaj velja vsekakor ponovno opozoriti na dejstvo, da se evropocentrični diskurzi prevladujočih zahodnih družboslovnih znanosti še vedno vse preveč ravnajo po zahodnih paradigmah družbenih razvojev. Iz tovrstnih diskurzov je izhajal logičen sklep, da naj bi na Kitajskem nikoli ne prišlo do industrijske revolucije zaradi tega, ker njena proizvodnja in tehnologija, ki je bila pri njej uporabljena, nikoli ni dosegla stopnje razvoja, potrebne v ta namen. Vendar so raziskave, ki so privedle do v sinologiji precej znane teorije z imenom "zametki kapitalizma na Kitajskem" (中國資本主義萌芽) jasno pokazale, da so bila proizvodna sredstva (proizvodna tehnologija) na Kitajskem že v 12. stoletju na dovolj visoki stopnji za začetek industrijske revolucije. Do nje pa seveda ni prišlo zaradi tega, ker ustroj in sestava tradicionalno kitajskega politično ekonomskega sistema tovrstnega transferja ni omogočala – med drugim tudi za to ne, ker Kitajska – za razliko od Evrope – takrat ni bila soočena z ekonomsko krizo.

jasnih kaŕipotov na poti razvoja k moderni kulturi. Te kaŕipote so videli tudi kot osrednje kriterije za reŕevanje praktiĕnih problemov v sferi politike in ekonomije.

Za ponazoritev etiĕno-politiĕnih izhodiŕĕ modernega konfucijanstva se lahko posluŕimo tradicionalnega ideala »notranjega modreca in zunanjega vladarja (內聖外王)«; v zdruŕitvi osebne morale s ŕirŕo socialno etiko in hkrati z uspeŕnim ŕivljenjem v druŕbi, ki naj bi odlikovala takŕnega konfucijanskega »plemenitnika« (Roŕker, 2010), so namreĕ tudi moderni konfucijanci videli eno moŕnih osnov obvladovanja nepregledne kompleksnosti sodobnega sveta. Feng Yaoming 馮耀明 na osnovi razliĕnega razumevanja tega klasiĕnega ideala opredeli tudi razliko med tremi zgoraj navedenimi generacijami modernega konfucijanstva:

Tradicionalni konfucijanci so koncept tako-imenovanega »zunanjega vladarja« prevzeli po klasiku 'Veliki nauk', v katerem je opredeljen kot tisti, ki 'vlada drŕavi in skrbi za mir na svetu'. Pri tem je torej ŕlo za ideal moralne vladavine. Prva generacija modernih konfucijancev je v svojem videnju tako imenovanega 'zunanjega vladarja' ta tradicionalni ideal prevzela, vendar je poleg tega vedno bolj poudarjala tudi pomembnost znanstvenega znanja. Druga generacija modernih konfucijancev je ŕe opaŕila, da ideala moralne vladavine v druŕbeni stvarnosti ni bilo moŕno realizirati; zato je njihov 'novi zunanji vladar' vseboval predvsem zahodno znanost in demokracijo. Tretja generacija modernih konfucijancev¹⁵ in drugi teoretiki tega gibanja pa menijo, da vsebin modernizacije ne gre iskati samo v znanosti in demokraciji, temveĕ je pri tem ŕe pomembnejŕe, poiskati razumno prilagoditev razvoju in doseŕkom modernega kapitalizma¹⁶. (Feng Yaoming, 1992, 228)

Ideali modernih konfucijancev torej nikakor niso bili omejeni na ŕeljo po revitalizaciji in rehabilitaciji idejnih tradicij, iz katerih so izhajali; bilo je jasno, da bodo lahko modernizacijo konfucijanstva speljali samo na osnovi miselnosti, uvoŕenih iz tujine, od tam, kjer je modernizacija izŕla. Njihova prizadevanja zato niso izhajala le iz teŕnje po reŕitvi lastne, temveĕ tudi po reŕitvi te tuje idejne tradicije, ki se je bila oĕitno nepreklicno zapletla v lastne filozofske zanke. Konfucijanstvo je bilo tukaj videno kot filozofija odreŕenja:

The scholars who signed the Manifesto are deeply convinced that the Confucian tradition is the most open, inclusive, and creative among the various traditions of the world and may therefore serve as the best vehicle for looking toward the future of humankind (Liu, 1996, 103)

15 Cheng Zhongying (Chung-ying Cheng) 成中英, Liu Shuxian (Shu-hsien Liu) 劉述先, Du Weiming (Weiming Tu). Yu Yingshi 余英時

16 傳統儒家所謂「外王」,主要是依「大學」所講的「治國,平天下」,也就是指一種德治的理想.第一代當代新儒家所謂「外王」,除了肯定這種德治的理想之外,更強調科學知識的重要性.第二代當代新儒家已經注意到德治的理想不切實可行,因此他們的「新外王」的內容主要是西方式的科學與民主.第三代當代新儒家及新儒家的學者認為現代化的內容除了科學與民主之外,更應包括現代合理資本主義的經濟發展和成就.

KRITIKA

Kljub svoji vse pomembnejši vlogi v kontekstu sodobnih ideologij ravnovesja, zmernosti, potrpljenja in harmonije, ki naj bi – po tem ko bodo ponovno »uvožene« v LR Kitajsko – predstavljale temelj zagotavljanja socialnega miru (Motoh, 2009b, 146), pa so moderni konfucijanci pogosto tudi tarča kritike, ki prihaja tako iz samega Tajvana in Hong Konga, kot tudi iz celinske Kitajske. Ta kritika je večplastna in izhaja tako iz vsebinskih ter metodoloških izhodišč, kot tudi iz takšnih, ki temeljijo na prevpraševanju njihove politično – socialne funkcije.

Potencialno negativne posledice njihovega vpliva na sociopolitični razvoj kitajske družbe in države razkrivajo pretežno zahodni teoretiki, zlasti tisti, ki poskušajo vlogo in funkcijo modernega konfucijanstva opredeliti tudi v luči postkolonialnih študij. Za nekatere od njih, kot na primer za Josepha Levensona, Myron Cohen in Margery Wolf je konfucijanstvo preživela patriarhalna ideologija, katere postopno izginotje je nadvse dobrodošlo, saj daje prostor dolgo pričakovani in nadvse potrebni kulturni transformaciji. Za druge pa je konfucianizem *sine qua non* vsakršne »kitajskosti«, zato seveda tudi v sodobnem svetu še naprej obstaja in se razvija (Ames, 2001, 71).

Eden najbolj znanih predstavnikov *postkolonialne kritike* modernega konfucijanstva, sinolog Arif Dirlik, denimo, opozarja na nevarnost povezave te neokonzervativne miselne struje z novim vsekitajskim nacionalizmom; ko govori o novih idejnih in socioloških gibanjih sodobne Kitajske, ki igrajo pri tem pomembno vlogo, seveda omeni tudi moderno konfucijanstvo:

Their reinvoation of pre-modern past, however anti-hegemonic in terms of their relationship to the West, barely disguises natoinal chauvinism of a new kind. The Confucian revival, for instance, is not unrelated to arguments for a »Greater Chinese« economic region (Dirlik, 1994, 109-110)¹⁷.

Teoretiki, ki prihajajo iz L.R. Kitajske, se v svojem prevpraševanju moderno konfucijanskih diskurzov večinoma sklicujejo na splošne očitke, naperjene proti idealističnim predpostavkam konfucijanstva kot takega. Ti diskurzi sodijo v območje *svetovnonazor-ske kritike* modernega konfucijanstva (Ma Dongyu, 1993, 74).

Kritika tajvanskih in hongkonških teoretikov prihaja predvsem iz tabora modernih daoistov, katerih ključni predstavnik je Chen Guying, in iz struj, povezanih z zagovorniki zahodne analitične filozofije, kamor sodi, denimo, hongkonški teoretik Feng Yaoming.

Moderni daoisti jim očitajo podobne stvari, kot so klasičnim konfucijancem očitali klasični daoisti. Ta kritika, katero bi lahko povzeli s frazo *kritika notranje avtokracije*, se

17 Roger T. Ames nekoliko cinično povzema njegovo kritiko z besedami: »Arik Dirlik rues what he takes to be an unholy trust between Confucianism as an indictable 'post-colonialist discourse' and the devil himself, capitalism. For him the revival of Confucianism in modern Asia is oriental 'Orientalism'. It is at best a conspiracy between the State and freeloading intellectuals, or, as he says, 'a foremost instance ... of intellectual discourse creating its object'« V nadaljevanju njegovo interpretacijo kritizira kot esencialistično, posplojučujočo in destruktivno. (Ames 2001: 71)

osredotoča predvsem na dejstvo, da je njihova akademska kultura preveč rigidno formalizirana, da zagovarja absolutno avtoriteto učitelja in na ta način preprečuje tako nastanek kritičnega dialoga, kot tudi razvoj kritične miselnosti (Chen Guying, 1998, 95)¹⁸. Kot pravi daoist, jim Chen Guying očita tudi obsedenost z moralo in etiko (ibid)¹⁹ ter trdi, da so tudi na tem področju poskušali prevzeti monopolistično pozicijo »edine pravilne doktrine«²⁰. Chen tukaj omeni, da je to pozicijo kritiziral tudi Fang Dongmei, ki je bil tudi njegov učitelj (ibid) in poudarja dejstvo, da so tudi daoisti, moisti in legalisti v enaki meri del kitajske filozofske tradicije, kot konfucijanci. Zato jim očita nespoprtnost in absolutizem, ki vodi do tega, da so vse druge filozofske šole kitajske tradicije v njihovih očeh nekakšni heretiki. Moderni konfucijanci po njegovem mnenju niso zmožni resnične odprtosti, kakršna je predpogoj za vsako resnično filozofijo, niti ne priznavajo dragocenega uvida starokitajske tradicije v potrebo po »svobodnem dialogu stoterih filozofskih šol«²¹. Takšno izhodišče je nedemokratično, zato je njihovo domnevno zavzemanje za sintezo klasične kitajske miselnosti in zahodne demokracije ter znanosti zaenkrat precej prazno in ga bo možno resno jemati šele takrat, ko bodo spremenili svoja stališča, ko bodo torej tudi drugim filozofom pustili do besede in tako postali bolj strpni in demokratični (ibid, 97). Njihove metode so namreč v nasprotju z akademsko svobodo in z avtonomijo filozofskega razmišljanja:

Seveda moderna tržna družba potrebuje etično osmišljenost, glede tega menim, da ima Moujeva²² struja popolnoma prav in jo je seveda treba podpreti. A to, kar resnično ne morem prenesti, je ta samoumevnost, s katero tistemu, kar se je že ugotovilo, v svojih člankih pripisujejo absolutno prvenstveno pozicijo. Vse mora biti tako, kot trdi učitelj, in vsak material se ustvarja tako, da se njihova stališča kvečjemu dopolnijo. To je že v osnovi v popolnem nasprotju s temeljnimi načeli univerzitetnega akademskega dela (ibid)²³.

Poleg tega Chen modernim konfucijanistom očita tudi, da na področju, katerega so si s tem, da se razglašajo za njegove naslednike, monopolistično prisvojili, kljub temu monopolu niso uspeli ustvariti ničesar novega (*kritika pomanjkanja inovativnosti*). Moderno konfucijanstvo, ki naj bi nadgradilo in preseгло neokonfucijanske klasike dinastij Song in Ming, se s filozofi tega obdobja sploh ne more kosati, tako Chen Guying:

18 新儒學裏面，也有很多對傳統文化的傳授，傳播，這方面我覺得應該要肯定。我現在要批評的是新儒學有幾個問題，第一他們秉承師。老師怎麼說，完全不敢違背老師的說法。我想他們念中文的比較多，年哲學的比較少，哲學理論的訓練比較欠缺。可能因為這樣，因此，就秉承師說。。不但如此，還把它的老師教主化。

19 新儒家變成了一種對於道德的絕對化。儒家本來就有一種泛道德，泛價值判斷的弊端，繼承那個所謂心學的道統，簡直就如穿上道德緊身衣，戴上倫理的緊箍咒。

20 最嚴重的是他們的道統感的作宗。

21 百家爭鳴

22 Tukaj je seveda mišljen Mou Zongsan kot osrednji predstavnik druge generacije modernega konfucijanstva.

23 當然，在一個商業化的社會，提倡倫理狡猾，我覺得牟派這一點要肯定。可是，特別我受不了的是，他們寫論文的時候先入為主，老師怎麼說，然後再去填補材料。這個基本上是違反一個大學學術的基本原則。

V resnici je bil Zhu Xi izjemen učenjak z nenadkriljivo sposobnostjo logično urejenega razmišljanja in razumnega dojetja stvarnosti. Tudi Wang Yangmingove kognitivne sposobnosti so bile izjemno močne. A če želiš nadaljevati (njuno) tradicijo struje zavesti in prirojenih lastnosti (xinxing), bi moral biti v razlagi njenih osrednjih konceptov vsaj tako dober, kot so bili oni sami, ne pa da niti tega ne dosežeš! (Moderni konfucijanci se namreč) v svoji razlagi zavesti in prirojenih lastnosti sploh ne morejo primerjati z neokonfucijanskimi filozofi dinastij Song in Ming, saj v svojem razmišljanju niso niti približno tako globoki, in v svojih razlagah niti približno tako kompleksni in natančni kot neokonfucijanski klasiki. Šola zavesti in prirojenih lastnosti je v dinastijah Song in Ming dosegla svoj nenadkriljiv vrhunec. Današnji (moderni konfucijanci) pa se v dvajsetem stoletju še kar naprej valjajo po rečeh, ki sodijo v dvanajsto stoletje! In poleg tega starim klasikom glede filozofije še do kolen ne sežejo. Tako imenovani »filozofi« modernega konfucijanstva so samo beden in lažni odsev resničnega blišča klasične filozofije (ibid)²⁴.

Tudi Feng Yaoming kritizira domala izključno osredotočenost modernega konfucijanstva na moralno filozofijo in opozarja na dejstvo, da je lahko modernizacija neokonfucijanskega koncepta praznanja (良知), ki zanje predstavlja moralni, a hkrati tudi ontološki temelj bivanja, kot imanentni metafizični subjekt kvečjemu predmet teološke, ne pa tudi predmet kritične (t.j. objektivne) teorije. (Feng Yaoming, 2000, 147). V tem kontekstu lahko njegova interpretativna izhodišča povzamemo s frazo *kritika metodološke in logične nedoslednosti*. Modernim konfucijancem med drugim očita tudi nenatančnost v izražanju, katero »prodajajo« kot 'neizrekljivost'. Njihova uporaba pojmov, kot so 'vseobsežnost', 'neskončnost' ali 'vrednote' po Fengovem mnenju kaže tako na nepopolnost njihovega razumevanja teh pojmov samih, kot tudi na popolno odsotnost razumevanja njihovih vzajemnih razmerij²⁵.

Nekatere koncepte 'neskončnosti' je mogoče izraziti s pomočjo manifestne hermenevtike, k takšnim sodi, denimo, koncept 'neskončnosti' v matematiki. Druge spet je možno definirati s pomočjo rekurzivnih postopkov. Z metodo latentne hermenevtike pa je možno izraziti le, kaj predmet debate ni; tudi če ga raziščemo do skrajnosti, še vedno ne bomo mogli afirmativno in neposredno povedati, kaj pravzaprav je. In poleg tega je 'brezčasnih' stvari in takšnih, ki 'presejajo rojevanje in minevanje', ogromno.

24 事實上，朱熹是位了不起的學問家，他的思維識力也是非凡的，王陽明的思辨能力也非常強。但是，你要繼承他們這心性之學，你講心性這些東西，還沒有宋明理學思考的這麼細密，講的這麼深入！心性之學到了宋明，已經發展到了登峰造極了嘍！你現在二十世紀啊，還在十二世紀的那些東西裏面翻番滾滾！而且，講得還沒人家好，那我還不如讀宋明理學的原著！所謂當代新儒家“只不過是宋明理學的迴光返照。

25 Tukaj velja izpostaviti, da gre Feng Yaoming s svojo kritiko vsebinske in pojmovne strukture modernokonfucijanske filozofije nekoliko predaleč. Kot strogo analitik namreč ne upošteva možnosti spreminjanja pomenskih nians posamičnih terminov glede na njihov kontekst oziroma glede na kategorični spekter, v katerem se uporablja. Ta semantična fleksibilnost, ta lastnost strukturirane modifikacije pomenskih enot je namreč ena osrednjih značilnosti klasične kitajske filozofije nasploh in se zato ne uporablja zgolj v »mističnih« delih, temveč tudi v delih starokitajskih racionalistov.

Nikakor ni nujno, da imajo vse nek vrednostni pomen (pomislino samo na kategorije ali forme). Kar pa se tiče stvari, ki vsebujejo vrednoto, pa zanje tudi nikakor ni rečeno, da ne morejo v svoji prvotni obliki nekaj pomeniti tudi v realnosti (denimo Bog ali duša). In prav tako drži obratno, namreč, da vsaka 'neskončnost' ne vsebuje nujno 'vrednosti' (ibid, 2000, 151)²⁶.

Vse to po njegovem vodi do logičnih zmed in paradoksalnosti. Takšne nedoslednosti so, kot pravi Feng, tipične lastnosti misticizma (ibid, 152), ki v znanosti seveda nima kaj iskati.

IDEOLOŠKE RAZSEŽNOSTI ETIKE MODERNEGA KONFUCIJANSTVA

Ljudska republika Kitajska je od svoje ustanovitve v letu 1949 razvijala in udejanjala različne koncepte modernizacije. V prvem desetletju je pri tem šlo predvsem za imitacije sovjetskega modela, v katerem je bila v ospredju socialistična industrializacija. Po letu 1956 si je kitajska vlada prizadevala ustvariti lastni model, pri čemer se je v ekonomiji posvetila predvsem kmetijstvu; na področju politike in kulture je v tem obdobju prišlo do eksperimenta »Velike proletarske kulturne revolucije«. Po smrti Mao Zedonga in začetku ekonomske liberalizacije so se prizadevanja po premostitvi antagonističnega brezna med kapitalistično stvarnostjo in socialističnimi vrednotami najprej izražala v ideologijah »Socializma s kitajskimi posebnostmi« in konceptih, h kakršnim sodi, denimo, koncept »socialistične tržne ekonomije«.

Takšni modeli »modernizacije« so pravzaprav izhajali iz tradicionalne neločljivosti med državo in družbo. Pri tem je šlo za holističen sistem, v katerem niti politika in ekonomija nista predstavljali ločenih sfer²⁷. Dominacija države v gospodarstvu je torej že tradicionalno predstavljala eno od osnovnih značilnosti tradicionalne družbe. Koncept zasebne lastnine je bil v tem sistemu vseskozi razmeroma irelevanten, saj je bila možnost uresničevanja njegovega inherentnega potenciala za osamosvojitvev in kontrastni razvoj večinoma omejena na minimum. V zgodovini kitajske države so ostali vsi poskusi koncentracije obdelovalne zemlje jalovi in vsi poskusi posameznikov, svojo lastnino iztrgati

26 有些‘無限性’的概念是可以表詮的方式來表達的，例如數學上的‘無限性’概念。有些可以用遞歸程序來界定。用遞詮的方式只能表示某討論對象不是什麼，究其極是不能正面而直接的告訴我們它是什麼。再者，‘無時空性’，‘無生滅相’事務很多，不一定都有價值意義（如範疇或形勢）；有價值意味的東西也不一定沒有事實上的原樣之義（如上帝或靈魂）。更何況在概念上‘無限性’並不包含‘價值性’，反之亦然。

27 Država je že od dinastije Han (206 pr.n.št. - 220) naprej vseskozi dejavno in merodajno posegala v agrarna razmerja, torej v osnovo proizvodnega sistema tradicionalne družbe. Pri tem ni šlo zgolj za uvajanje številnih državnih monopolov na različnih področjih proizvodnje, temveč tudi za učinkovitost takšnega principa dedovanja, ki je v sebi združeval moralne in družinsko – klanske motive z interesi države, ki si je svojo fiskalno in proračunsko moč po eni strani zagotavljala z ohranjanjem kar najvišjega števila samostojnih kmetijskih gospodarstev, po drugi pa je njihov, zaradi delitve premoženja pri dedovanju vnaprej programirani, propad preprečila s tem, da je lastnike proizvodjalnih sredstev (t.j. posestnike) navezala nase s tem, da jim je – v kolikor so dokazali internalizacijo ideoloških aksiomov konfucijanske države - podeljevala državne službe. Šele pridobitev takšne pozicije je namreč omogočala uspešno premostitev nevarnosti, povezanih z razdrobitvijo osrednje investicije (t.j. obdelovalne zemlje) zaradi sistema dedovanja (prim. Moritz 1993: 64)

državnemu nadzoru so bili klavrno obsojeni na propad. Zato se je lastnina na ravni družbe manifestirala kot lastnina klana, kar je seveda – poleg ideološko moralnih faktorjev - še dodatno oteževalo njen transfer ali njeno odtujitev. Moritz (1993, 65) zato poudarja, da imajo postopki podržavljenja (»podružbljenja«) proizvodnih kapacitet in sil v LR Kitajski popolnoma drugačno zgodovinsko ozadje in kulturni pomen kot formalno enaki procesi v Vzhodni Evropi po 2. svetovni vojni. Konec koncev nam v tem kontekstu postane jasno tudi dejstvo, da so vsi poskusi razdeljevanja kitajske zgodovine zgolj po kriterijih različnih lastninskih (ali proizvodnih) struktur na kronološko zaporedne, distinktivne epohe, opredeljeni z neupoštevanjem nadvse bistvenih značilnosti družbene stvarnosti v njeni tradicionalni družbi, kar pomeni, da konec koncev tudi ne morejo privedsti do logično konsistentnih rezultatov. Pri tem ostanejo skriti učinki ustvarjanja kontinuitete, ki so povezani s funkcijo države. Holističnemu učinku države v prostoru – v smislu *imperium mundi* – namreč ustreza tudi njen holistični učinek v času (ibid, 66).

Za razliko od prejšnjih faz pa ta nova, na zakonitostih tržne ekonomije temelječa prenova ni privedla do dlje trajajočega množičnega gibanja, ki bi si lastilo vsaj utvaro o tem, da temelji na idejah razsvetljenstva, torej da izpolnjuje neko teoretsko predpostavko modernizacije. To dejstvo samo po sebi niti ni presenetljivo, če pomislimo, da je bila ekonomska liberalizacija, do katere je po smrti Mao Zedonga in pod vodstvom Deng Xiaopinga prišlo v zadnjih dveh desetletjih dvajsetega stoletja, v glavnem plod vladnega dekreta; že v tem pogledu je opaziti bistveno razliko s »klasičnim« (beri: zahodnim) modelom modernizacije. Po drugi strani je v teku postopne ekonomske liberalizacije prišlo tudi do kratkotrajnega in spontanega množičnega gibanja, ki se je zavzemalo tudi za vzporedno politično »demokratizacijo«. To sprva študentsko gibanje, ki je bilo podobno naivno, kot gibanje 4. maja, se je končalo z množičnim pokolom demonstrantov na Trgu nebeškega miru 4. junija 1989, četudi je tudi v tem obdobju na drugih ravneh vsekakor prihajalo do refleksije danega položaja, pri čemer se je politična kritika pogosto kazala v obliki iskanja novih izrazov kulture²⁸.

Razsvetlensko gibanje je v moderni kitajski teoriji seveda obstajalo; pravzaprav je sodilo k osrednjim teoretskim refleksijam kitajske družbene stvarnosti²⁹; razlog za to, da ta refleksija nikoli ni postala del množičnih gibanj, tiči v dejstvu, da je vladnim ustanovam uspelo razelektriti kritični potencial intelektualcev ne zgolj s pomočjo represivnih

28 Reforma, usmerjena v postopno uveljavljanje tržno-kapitalističnega gospodarstva, se je začela leta 1978 pod vodstvom Deng Xiaopinga 邓小平. Podobno kot že v prvih dveh modernizacijskih transformacijah družbe, so se tudi Dengove reforme pričele na področjih, ki niso prav zelo tesno povezana s tem, kar razumemo pod izrazom kultura: kot običajno, je tukaj šlo predvsem za tehnologijo in ekonomijo. Kot izpostavlja Hua Shiping (2001: 4) pa se je njihov politični izraz vzporedno z vse večjim uspehom reform vse pogosteje kazal tudi in predvsem na področju kulture; ta položaj zelo dobro ponazarjata pojava tako imenovane »Kulturne vročice« (文化热) in »Velike debate o kulturi« (文化大讨论). Seveda so bile tudi vse tovrstne oblike teoretske refleksije procesov modernizacije po četrtjunijskih incidentih leta 1989 prav tako nasilno ustavljene.

29 Epistemološki viri, na katere se je ta teorija novega kitajskega razsvetljenstva opirala, so večinoma izhajali iz evroameriških (zlasti liberalnih) ekonomskih, politoloških in pravnih teorij. V zgodovinski perspektivi je tudi popolnoma jasno, da je ta miselnost Novega razsvetljenstva služila kot temeljna ideologija ekonomskih reform (Wang Hui 2000: 16)

ukrepov, ampak tudi in predvsem preko profesionalizacije teorije. Zlasti po letu 1989 so bili kitajski izobraženci tako ali tako prisiljeni, ponovno razmisliti o svojih zgodovinskih izkušnjah.

Koncept subjektivnosti, ki vznikne iz takšnih kontekstov, temelji na izgubi splošne normativnosti in je zato prisiljen, novo normativnost črpati iz samega sebe. Ta samoreferenčnost subjektivnosti bi morala zadoščati za to, da nadomesti izgubljeno moč religije oziroma latentno metafizičnih ideologij. Prelom med tradicijo in moderno je zato v delih modernih konfucijancev vselej zaznamovan z iskanjem inherentnega načela, ki bi lahko nadomestilo stabilizirajočo funkcijo prejšnjih religij ali ideologij.

Zato nikakor ni presenetljivo, da so moderni konfucijanci svoje raziskave največkrat osnovali na tezi, po kateri je konfucijanska miselnost popolnoma združljiva s sistemom kapitalističnega razvoja. Večina kitajskih teoretikov vidi to združljivost predvsem kot rezultat načelne kooperativnosti in takim. "komunikativne metode delovanja" (Trauzettel v Moritz, 1993, 65), kakršna naj bi bila značilna za konfucianizem. A poleg hierarhičnega ustroja družbe na formalni, kot tudi interakcijski ravni, ki vsekakor prav tako predstavlja osnovo tradicionalno konfucijanskega videnja medčloveških odnosov v družbi, lahko tukaj vsekakor omenimo tudi pomen osebne, pravzaprav intimne identifikacije z lastnim klanom kot osnovno enoto socialnega okolja posameznika. Koncept identifikacije je v procesih kapitalistične proizvodnje prenešen s klana na podjetje, kar omogoča učinkovito integracijo zaposlenih. V povezavi z nekritično poslušnostjo avtoritetam, ki temelji na specifični konfucijanskega videnja avtonomije sebstva, lahko vodi transformacija tega koncepta identifikacije do presežkov v proizvodnji in dobičku, hkrati pa zagotavlja družbeno stabilnost.

THE SIGNIFICANCE OF MODERN CONFUCIANISM FOR THE ESTABLISHMENT OF THE MODERN CHINESE STATE

Jana S. ROŠKER

University of Ljubljana, Faculty of Arts, Department of Asian and African Studies, Aškerčeva 2,

1000 Ljubljana, Slovenia

e-mail: jana.rosker@guest.arnes.si

SUMMARY

Modern Confucianism (新儒学) represents the central stream of thought which defines the axiological system of contemporary China. The beginnings of its development can be traced back to the end of the 19th Century, although it was formally established as an independent school of thought only during the sixties of the previous century. This school is defined by the search of new ideologies that could serve as an inherent bond of the modern Chinese societies. Due to specific circumstances that prevailed in the so-called "communist" China, its development has been at first limited to Taiwan and Hong Kong. However, during the last two decades, it has become increasingly important in the P.R. China as well.

The article introduces the basic paradigms of this stream of thought which aims to establish a new framework for Chinese social and philosophical theories through the lens of traditional concepts and categories while simultaneously considering and critically elaborating Western theoretical models of modernization. The author analyses the processes of Chinese modernisation and shows that they manifested themselves in a series of continuous phases that lasted several decades. Each in its own way, these phases were linked to specific features of Chinese tradition and to problems of transforming foreign forms of production, reproduction and life styles. The article applies these theoretical foundations upon »modernity« and the »modernisation« paradigms. It focuses upon specific features linked to China's historical, political and cultural background. Modern Confucians have namely pointed out that China's modernization did not represent a »natural« process that could be defined solely by the inherent dynamics of an autochthonous social development. Instead, it manifested itself in the 19th century as an urgent need for radical changes of the existing political and economic system which did not match the circumstances and the demands of the new era. In this context, the article points out that Chinese modernisation processes were thoroughly defined by the contacts with the West; in this sense, the European colonial past has to a great extent – although not always in a direct way – influenced these processes. In spite of these influences it became clear that Chinese modernization – as has been proven by Modern Confucians - could not be equated with the Westernization of society. Through the analysis of the modern transformation of central Confucian values and through the comparison with their traditional social functions the article highlights why and how they can serve as a framework of a new value system, suitable for modern societies "with Chinese characteristics".

VIRI IN LITERATURA

- Ames, Roger T. (2001):** *New Confucianism: A Native Response to Western Philosophy*. V: *Chinese Political Culture 1989-2000* (ur.: Hua Shiping). London/New York: M.E. Sharp, East Gate Books, str. 70-99
- Bresciani, Umberto (2001):** *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies
- Bunnin, Nicholas (2002):** *Introduction*. V: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Chung-Ying, Cheng in Bunnin, Nicholas). Oxford: Blackwell Publishers, str. 1-15
- Cheng Chung-ying 成中英 (1988):** *中國文化的現代化與世界 (Modernizacija in globalizacija kitajske kulture)*. Beijing: Zhongguo heping chuban she
- Chen Guying 陳鼓應 (1998):** *陳鼓應評當代新儒學 (Chen Guying komentira sodobne moderne konfucijance)* V: Wang Yingming (ur.): *Taiwanzhi zhi zhaxue geming – zhongjie sanzong wenhua weiji yu ershi shiji zhi gaobie* Taipei: Shuxiang wenhua shiye. str. 95-98
- Dirlik, Arif (1994):** *After the Revolution: Working to Global Capitalism*. Hanover, London: Wesleyan University Press

- Fang Keli** 方克立, **Li Jinquan** 李錦全 (ur.) (1989): 現代新儒學研究論集 (Zbirka študij o modernem konfucijanstvu). Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe
- Feng Yaoming** 馮耀明 (1992): 從「直通」到「曲成」-- 當代新儒學與現代化問題 (Od »neposredne povezanosti« do »fleksibilnega nastanka« - Moderno konfucijanstvo in problem modernizacije). V: Hanxue yanjiu 10/2 1993/12, str. 227-251
- Feng Yaoming** 馮耀明 (2000): 當代新儒家的主體概念 (Koncept »subjekta« v sodobnem modernem konfucijanstvu). V: Dalu zazhi – The Continent Magazine Vol. 101 No. 4, str. 145-165
- Geist, Beate** (1996): Die Modernisierung der Chinesischen Kultur. Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der 80er Jahre. Hamburg: Institut für Asienkunde
- Habermas, Jürgen** (1998): Die postnationale Konstellation – Politische Essays. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Hua Shiping** (2001): Introduction: Some paradigmatic Issues in the Study of Chinese Political Culture. V: Chinese Political Culture 1989-2000 (Hua Shiping, ed.). London/ New York: M.E. Sharp, East Gate Books, str. 3-17
- Levenson, Joseph R.** (1962b): The Place of Confucius in Communist China. V: *The China Quarterly*, 1962/12, str. 1-18
- Liu Shuxian** (1996): Confucian Ideals and the Real World. V: Confucian Traditions in East Asian Modernity (ur.: Tu Wei-ming). London: Harvard University Press
- Luo Rongqu** 羅榮渠 (ur.) (2008): 從「西化」到現代化. (Od »pozahodenja« do modernizacije). Hefei: Huangshan shu she
- Ma Dongyu** 馬東玉 (1993): 簡論當代新儒家的「現代化」歷程 (Kratka razprava o »modernistični« smernici modernih konfucijancev). V: Liaoning shifan daxue xuebao, 1993/5, str. 74 - 80
- Moritz, Ralf** (1993): Denkstrukturen, Sachzwänge, Handlungsspielräume – Die chinesische Intelligenz im Konflikt der Ordnungsmuster. V: Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne. (ur.: Pohl, Karl-Heinz, Wacker, Gudrun in Liu Huiru). Hamburg: Institut für Asienkunde, str. 59-108
- Motoh, Helena** (2009a): Olimpizem s kineskim karakteristikama: interkulturni problem. V: Filozofska istraživanja, 29/3, str. 477-484
- Motoh, Helena** (2009b): "Olympic Spirit": Chinese Policies and the Universality of Human Rights. V: Synthesis Philosophica 24/1, str. 141-151
- Mou Zongsan** 牟宗三 (1989): 五十自述 (Avtobiografija pri petdesetih). Taipei: Penghu chubanshe
- Rošker, Jana S.** (2006): Iskanje poti : spoznavna teorija v kitajski tradiciji. Del 2, Zaton tradicije in obdobje moderne. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete
- Rošker, Jana S.** (2008): Searching for the Way – Theory of Knowledge in pre-Modern and Modern China. Hong Kong: Chinese University Press
- Rošker, Jana S.** (2010): Odnos kot jedro spoznanja: kitajska filozofija od antičnih klasikov do modernega konfucijanstva, (Zbirka Čas misli). 1. izd. Ljubljana: Cankarjeva založba
- Tang Junyi** 唐君毅 (1975): 文化意識與道德理性 (Kulturna zavest in moralni razum). Taipei: Xuesheng shuju

- Tu Weiming (1996):** Introduction. V: *Confucian Traditions in East Asian Modernity – Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons*. (Ed. By Tu Weiming) Cambridge, Massachusetts – London: Harvard University Press, str. 1-10
- Wang Hui 汪暉 (2000):** 當代中國的思想狀況愈現代型問題 (Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity). V: *Taiwan shehui yanjiu*. 37/1, str. 1-43
- Wolf, Margery (1984):** Marriage, Family, and the State in Contemporary China. In: *Pacific Affairs*, 57/2, str. 213-236
- Xu Fuguan 徐復觀 (1988):** 儒家政治思想與民主自由人權 (Konfucijanska politična miselnost in demokracija, svoboda ter človeške pravice). Taipei: Xuesheng shuju
- Yu Yingshi 余英時 (1980):** 中國知識階層史論. Taipei: Liangjing chuban gongsi
- Zhang Junmai 張君勱 (1967):** 毛潮與秦政, 新莽隋楊. V: *Ziyou zhong* III/9, str. 2
- Zhang Zhidong 張之洞 (1963):** 勸學篇 (Spodbuda k učenju). V: *Zhang Wenxiang gong quanji*. Taipei: Xuesheng shuju, str. 3715-3716

