

Jana S. Rošker

Idejno in politično ozadje Cai Yuanpeijevega delovanja

1 Uvod

Cai Yuanpei je živel v razgibanem obdobju, ki je pogojevalo specifičen kitajski prehod od tradicije do modernizacije. Poraz v obeh opijskih vojnah (1840–1842), do katerega je prišlo dobri dve desetletji pred njegovim rojstvom, je za njegovo domovino pomenil začetek konca državne, s tem pa tudi politično-ekonomske ter kulturne suverenosti. Tako imenovana Nanjinška pogodba (1842), ki mu je sledila, je odprla dotlej hermetično zaprta vrata starodavnega Cesarstva Sredine zahodnemu kapitalu; ker so bile kitajske trgovske in industrijske panoge šele v povojih, je domača ekonomija takorekoč takoj klonila pred konkurenčnim pritiskom tujih proizvodov. Hkrati si je tradicionalni sloj veleposestnikov in uradnikov na vse kriplje prizadeval, tudi v tem kriznem položaju ohraniti svoje politične in ekonomske privilegije, kar se je seveda odrazilo v neslutnem porastu davčnih in zakupninskih obremenitev pretežno agrarnega prebivalstva. Kot opisujejo sodobni kitajski zgodovinarji, je moralo le-to poslej trpeti dvojno breme:

這樣，中國人民在內繼續受者封建主義的壓迫，在外又受到帝國主義列強的侵略，生活在水深火熱之中。

Tako je moralo kitajsko ljudstvo v notranjosti še naprej trpeti pod jarmom fevdalnih¹ pritiskov, hkrati pa je postalo žrtev nasilnega vdora tujega imperializma. Zato je živelo v neskončni bedi (Liu Wenying 2002 2., 655).

Ta položaj je že v drugi polovici devetnajstega stoletja privedel do številnih vstaj in odporiških gibanj, usmerjenih tako proti mandžurski vladi, kot tudi proti zahodnim zavojevalcem. Med njimi velja omeniti predvsem takoimenovano Taipinško vstajo (1858– 1864) in reformatorsko gibanje *Wuxu bianfa*, ki je na zahodu bolj znano pod imenom Stodnevna prenova iz leta 1898. Taipinško vstajo je vodil pripadnik ljudstva Hakka, Hong Xiuquan, ki se je zavzemal za religiozno obarvano, na enakopravnosti spolov, narodnosti ter vseh slojev temelječo, utopijo »Nebeške države«. Pobudniki drugega tukaj omenjenega gibanja, ki je imelo precej večji vpliv na kasnejši idejni razvoj, so bili Kang Youwei, Liang Qichao ter Tan Sitong, ki so izhajali iz vrst vodilnih kitajskih izobražencev 19. stoletja. Reforme, ki so jih predlagali, so bile osnovane na poskusu izčrpane prenove tradicionalne, zlasti konfucijanske miselnosti in njene prilagoditve modernim razmeram. Obe navedeni gibanji je mandžurski dvor uspešno zatrl; čeprav se je konec monarhije kot senca neizogibne ujme v tem času že jasno začrtal na obzorju kitajske stvarnosti, je bila dinastija Qing dokončno poražena šele leta 1911 z zmago meščanske revolucije in z ustanovitvijo prve parlamentarne republike na Kitajskem (1911–1949).

Ta politična in ekonomska kriza se je na idejnem področju – kot je to za krizna obdobja običajno – odrazila nadvse stimulatивно. Moderna in sodobna kitajska miselnost se je na Kitajskem oblikovala kot del reakcij na krhkost, slabotnost, okostenelost in koruptivnost dinastije Qing. Izobražence je skrbelo, da bo vdor zahodnih sil uničil kitajsko državo in popolnoma eliminiral kitajsko kulturo. Pri tem je bila še posebej nevarna Japonska, ki se je medtem v obdobju Meiji že hitro modernizirala in je bila Kitajski zelo blizu tako v geografskem, kot tudi v kulturnem pogledu (Bunnin 2002, 3).

Kar se tiče soočanja z zahodno miselnostjo in njenimi ideologijami, ki so si kot nekakšne spremljevalke zahodnega kapitala v tem času že v precejšnji meri

1 Struktura družbene proizvodnje tradicionalne Kitajske se (z izjemo obdobja dinastije Zhou, 1066–221 pr. n.št.), ne ujema s strukturo fevdalnega sistema, kot ga opredeljujejo evropske teorije. Sodobno kitajsko poimenovanje tradicionalne družbene ureditve s terminom »fevdalna družba« je rezultat umetnega in nasilnega prilagajanja zgodovinskih razvojev Kitajske marksističnim kategorijam.

utrle pot v starodavno Cesarstvo Sredine, se je kitajsko izobraženstvo sprva znašlo v hudi dilemi; po eni strani se je zavzemalo za ponovno vzpostavitev kulturne, s tem pa tudi politične samobitnosti in suverenosti svoje države. Po drugi strani pa je ravno ta težnja po osvoboditvi izpod jarma tujih kolonialnih sil nujno vključevala tudi potrebo po pridobitvi dovolj konkurenčne tehnologije, s tem pa tudi po pridobitvi specifičnih, v ta namen potrebnih, znanj. Dani položaj jim je namreč z vso brutalno jasnostjo predočil dejstvo, da tradicionalna miselnost in tradicionalni sistem vrednot nikakor ne moreta več služiti kot idejno ogrodje družbenega sistema, ki naj bi ustrezal pogojem moderne dobe. Osovraženi zahodni uzurpatorji so torej hkrati nastopali tudi kot novi osvoboditelji; zahodni imperializem, v katerem je večina izobražencev videla enega ključnih krivcev za trenutno, vseobsežno krizo, je v svojem kulturnem ozadju razpolagal tudi s kažipotmi, ki lahko izmozganemu kitajskemu ljudstvu pokažejo »pravo pot« do novega blagostanja.

一方面，傳統哲學不能提供一條獨立富強的道路，但又不能割斷其思想的力史聯系；另一方面，中國人面臨西方列強的侵略，但又不得不向西方學習”。

Po eni strani tradicionalna filozofija ni mogla ponuditi poti, ki bi vodila k samostojnosti, bogastvu in moči, kljub temu pa ni bilo možno prekiniti zgodovinske povezave z njenimi idejami; po drugi strani pa so bili Kitajci soočeni z nasilnim vdorom zahoda, a so bili kljub temu prisiljeni se hkrati od njega učiti (Liu Wenying 2002 2., 656).

Na tej točki se je med kitajskim izobraženstvom razplamtela debata o tem, na kakšen način bi bilo možno prevzeti zahodno miselnost, ne da bi hkrati izgubili tudi idejno podlago lastne tradicije ter z njo povezane kulturne identitete. Precej izobražencev je v tej dilemi zastopalo stališče, katerega je oblikoval konservativni politični teoretik Zhang Zhidong (1837–1909), in ki je postalo znano pod nazivom »Izkoristimo zahodno tehnologijo in ohranimo kitajsko esenco«².

Hkrati je vse več pripadnikov višjih slojev pričelo svoje otroke pošiljati študirat v tujino, zlasti v Evropo ter na Japonsko, ki je v tem času predstavljala pomemben most med Kitajsko in zahodom. Iz vrst teh zahodno izobraženih študentov se je postopoma izoblikoval sloj takoimenovanih »novih intelektualcev«, ki so po svoji vrnitvi na Kitajsko v prvi polovici dvajsetega stoletja odigrali pomembno vlogo na področju političnih in kulturnih preobratov. K sloju tovrstnih izobražencev je sodil tudi Cai Yuanpei.

2 Pri tem gre za uporabo tradicionalne bipolarne kategorije »esence« in »funkcije« (*ti in yong*). Celotno geslo se glasi »*Zhongxuewei ti, xixuewei yong* (/Ohraniti/ esenco kitajskih naukov ob /prevzemu/ funkcij zahodnih idej)«.

Na pragu 20. stoletja je postalo vse vplivnejše antimonarhično gibanje pod vodstvom Sun Zhongshana³, katerega politične teorije so temeljile na prevzemu zahodnih ideologij parlamentarne demokracije, ki jih je poskusil preoblikovati tako, da bi ustrezale specifikam kitajskih razmer. Prav v okviru tega gibanja je leta 1911 prišlo do takoimenovane revolucije Xinhai, ki je porazila poslednjo cesarsko dinastijo Qing. Tako je Sun postal prvi predsednik kitajske republike.

Svet kitajskih teoretikov je bil v tem času osredotočen predvsem na zahodno naravoslovje in na preučevanje racionalističnih ter mehanističnih osnov zahodne tehnologije. Tovrstne osnove so se jasno odrazile tudi na epistemološkem področju:

近代中國資產階級哲學揚棄了傳統哲學的知行觀念和認識方法，初步建立了以西方近代科學為基礎的認識論和方法論。

Moderna buržoazna kitajska filozofija je opustila tradicionalne spoznavne metode in tradicionalni koncept 'znanja in izvajanja', ter postopno oblikovala nove epistemologije in metodologije, temelječe na moderni zahodni znanosti (p.t.).

2 Konec monarhije in obdobje Narodne republike (1911–1949)

To obdobje je bilo za Caijevo politično in kulturno delovanje ključnega pomena. Obenem je bil ta pomembni mislec ena osrednjih figur, ki so merodajno sooblikovale ta desetletja, odločilna za formiranje nove, moderne Kitajske.

Po padcu monarhije in ustanovitvi Republike Kitajske leta 1911 se je kitajska miselnost še naprej razvijala v duhu soočanja z zahodnimi idejami in hkratnih poskusov prenove avtohtone kitajske filozofske tradicije. Poleg že omenjenega slogana o prevzemanju zahodne tehnologije ob hkratnem ohranjanju kitajske esence sta se glede vprašanja o primernosti prevzemanja zahodnih idej med izobraženci oblikovali še dve radikalnejši struji. Prva se je zavzemala za popolno odpravo kitajske miselne tradicije in za popolno idejno pozahodenje, druga pa, nasprotno, za njeno prenovo in prepород v smislu nove vodilne kulture.

V političnem pogledu je bilo obdobje prve republike še vedno zaznamovano z globoko krizo in vseobsežno nestabilnostjo. Pod krinko parlamentarne demokracije je bila vladna politika opredeljena z avtoritarnimi ambicijami in boji

3 Zhongshan je pravzaprav vzdevek, ki se je Suna oprijel med njegovim študijem na Japonskem. Resnično ime tega politika in misleca je Sun Yixian, pri nas pa je bolj znan pod nazivom Sun Yat-sen, pri čemer gre za južnokitajsko izgovorjavo njegovega imena.

posameznih vojaških generalov za oblast. Po pričetku prve svetovne vojne so bili seveda tudi Kitajci priča bankrotu političnih teorij Evrope, ki se je odrazil v vsesplošni bedi in krutem prelivanju krvi. Vse to je nekoliko zavrlo prvotno kitajsko navdušenje nad »napredno« evropsko miselnostjo; stališča tistih, ki so v njej videli najvišjo razvojno stopnjo civilizacije človeštva, so bila s tem precej omajana. Zahteve po vseobsežnih reformah na področju miselnosti in kulture, ki so izhajale iz negacije preživetega konfucijanskega izročila, so na koncu eksplodirale v takoimenovanem Gibanju četrtega maja. To gibanje, katerega neposredni začetek so bile študentske demonstracije na pekinškem Trgu nebeškega miru 4. maja leta 1919,⁴ se je v sledečih obdobjih razvilo v enega osrednjih dejavnikov kulturne, politične in miselne prenovе kitajske družbe. Njegova osrednja publikacija, revija *Xin qingnian* [*Nova mladina*], katero je leta 1915 ustanovil Chen Duxiu, je postala najvplivnejši medij nove kitajske generacije. Duh nove Kitajske se je v njem izražal v zahtevah po odpravi zastarele konfucianistične miselnosti in njenih spon, ki zavirajo svobodni razvoj posameznika in družbe. Zavzemal se je tudi za enakopravnost spolov in svobodno poroko, ter za odpravo ekonomske in politične prevlade privilegiranih slojev. »Novi intelektualci« so v tem videli temelj in predpogoj za pravičnejšo porazdelitev materialnega in idejnega bogastva kitajske družbe.

Vse te zahteve so bile seveda povezane s potrebo po korenitem preoblikovanju splošne zavesti. Revija *Nova mladina* je zato predstavljala enega prvih kitajskih medijev, ki je objavljala članke v pogovornem jeziku. S tem je bistveno pospešila proces postopnega odpravljanja klasične kitajščine kot edine dopustne oblike pisnega izražanja. Pri tej je šlo za arhaičen jezik, ki se je od sodobne kitajščine precej razlikoval, in katerega se je bilo treba naučiti v dolgotrajnem in dragem procesu klasične izobrazbe. Zato je bila večina kitajskega prebivalstva, ki si tovrstne, le redkim privilegirancem dostopne, izobrazbe ni mogla privoščiti, dolga stoletja odrezana od vsakršne pisne kulture, in sicer tudi v primeru, da je šlo za ljudi, ki so poznali dovolj pismenk, da so se lahko šteli za pismene. Takoimenovano »gibanje pogovornega jezika« je zato postalo osrednji steber v izgradnji nove, moderne kitajske kulture. Rojstvo tega duhovnega otroka četrtomajskega gibanja je bilo najprej opaziti v razcvetu nove književnosti. Ta, izpod peres »novih intelektualcev« (in večinoma pod močnim vplivom zahodnih literarnih smernic) nastala književnost, se je od klasične razlikovala ne zgolj po tem, da je bila zapisana v pogovornem jeziku, temveč tudi v vsebinskem oziroma tematskem smislu.

4 Neposredni povod demonstracij je bil spontan protest proti odločitvi Versaillske mirovne konference, ki je kitajsko provinco Shandong prisodila Japonski, kljub temu, da je ta sodila med vojne poražence.

Gibanje Četrtega maja je že nekaj let po svojem nadvse nadobudnem pričetku ponovno poniknilo v vseobsežnih rivalskih bojih med Komunistično ter Narodno stranko. Ti so vodili k dodatni zaostritvi že tako nestabilnega notranjepolitičnega položaja.

Politični in vojaški konflikti, ki jih je spremljala kronična podkupljivost in neučinkovitost vladajoče Narodne stranke, so izzveneli kot preludij k japonski zasedbi Mandžurije (1931), kateri je šest let kasneje sledila vseobsežna japonska invazija. Po koncu druge svetovne vojne, ki se je na Kitajskem odrazila predvsem v protijaponski vojni, se je pričela državljanska vojna med pripadniki Narodne in Komunistične stranke. Ta se je končala leta 1949 z zmago slednjih in ustanovitvijo Ljudske republike Kitajske pod vodstvom Mao Zedonga (1893–1976). Politični vrh narodne stranke je emigriral na otok Tajvan (Formosa) in tam ustanovil vlado v eksilu, ki je formalno nadaljevala politično tradicijo Republike Kitajske.

3 Obdobje Ljudske republike (od 1949)

Čeravno je Cai Yuanpei umrl že 1940., torej devet let pred ustanovitvijo Ljudske republike pod vodstvom Komunistične stranke Kitajske, si bomo za celovitejše razumevanje njegovega vpliva na kratko ogledali dogajanja v tem obdobju.

V Ljudski republiki je cenzuro prejšnje, na vseh področjih neučinkovite nacionalne vlade nadomestil sistematičen intelektualni nadzor, ki je dopuščal zgolj notranjepolitičnim interesom vladajoče elite ustrezajočo reprodukcijo in interpretacijo marksističnih ideologij. Vlada in komunistična stranka sta preoblikovali univerze, ki so bile na Kitajskem ustanovljene na pragu 20. stoletja po angleškem in ameriškem vzoru. To je bil tudi začasni konec prejšnje intelektualne vitalnosti pekinške univerze, katere prvi in najvplivnejši rektor je bil prav Cai Yuanpei.

»Komunistična« reforma visokega šolstva je temeljila na ideoloških smernicah, katere je formuliral Mao Zedong v svojem znamenitem Yan'anskem govoru (1942) o kulturni in intelektualni politiki. Sledilo je obdobje množičnih, centralno vodenih kampanj, naperjenih proti tradicionalnim in modernim idejnim nasprotnikom novega režima. Poskus osvobajanja izpod jarma tovrstnih političnih pritiskov, ki se je izrazil v kratkotrajnem obdobju takoiimenovanih »Stoterih rož« (1956) je bil zadušen z novim proti-desničarskim gibanjem. Katastrofalnemu fiasku utopične politično ekonomske kampanje

»Velikega skoka naprej« (1958), je sledilo obdobje takoimenovane »Velike proletarske kulturne revolucije« (1966–1976). »Kulturna revolucija«, ki je bila plod intrig in bojev za oblast v najvišjih krogih vladajoče politične elite, je popolnoma razbila vse novoustanovljene strukture izobraževanja; v njej je na najokrutnejši način izgubilo življenje več milijonov intelektualcev. Tudi tisti izobraženci, ki so se tovrstni usodi uspeli izogniti, so bili večinoma poslani na podeželje, kjer naj bi »sodelovali v agrarni proizvodnji« in se preko izkušanja trdega vsakdana kmečkih množic približali resnično bistvenim življenjskim in političnim spoznanjem. Zato v teh letih seveda niso imeli nikakršne možnosti intelektualnega dela. Po desetletju tega s političnim in ekonomskim kaosom ter obsežno intelektualno represijo zaznamovanega gibanja sta sledili dve desetletji relativne notranjepolitične stabilnosti in postopnega »idejnega osvobajanja« v okviru Deng Xiaopingove politike odprtosti navzven in gospodarskih reform. Vendar je bilo tudi to obdobje 4. junija 1989 prekinjeno z brutalnim masakrom študentov in študentk, ki so na pekinškem Trgu nebeškega miru demonstrirali za hitrejšo demokratizacijo kitajske družbe. Tudi ta dogodek je za nekaj let zavrl svoboden razvoj sodobne kitajske miselnosti, saj se je med izobraženci večinoma odrazil bodisi v nihilizmu, bodisi v resigniranem umiku s področja intelektualnega ustvarjanja. Tovrstne debate so se previdno in postopoma ponovno razplamtele šele v zadnjih nekaj letih. Renesansa sodobne kitajske miselnosti se odraža predvsem na področjih razvoja in nadgrajevanja marksistične miselnosti, iskanja sinteze zahodnih teorij ter starokitajske, zlasti konfucijanske miselne tradicije, pa tudi v diskurzih novega, specifično kitajskega liberalizma.

Tudi na Tajvanu sta večino obdobja po letu 1949 zaznamovala precej rigidna politična diktatura in vseobsežen intelektualni nadzor. V zadnjih dveh desetletjih je tamkajšnji gospodarski razcvet kljub temu nasledila tudi vse večja intelektualna svoboda.

Zato lahko na kratko povzamemo, da so bili idejni razvoji kitajske moderne, katerih prve kali so prikukale na plano ob prelomu devetnajstega in dvajsetega stoletja, in katere je v svojem delu merodajno sooblikoval Cai Yuanpei, ob koncu tridesetih let slednjega v veliki meri prekinjeni za dobra štiri desetletja. Sodobna kitajska miselnost in kultura se dandanes polagoma prebujata iz dolgoletnega dremeža; vendar moramo pri tem pomisliti na ogromne razsežnosti časa in prostora, v katerih se razprostira obzorje kitajskih idejnih tradicij. V njegovi brezkraini širini pomenijo štiri desetletja zgolj kratek hip, ujet v zrcalu neizbežne minljivosti vsega stvarnega. In tudi Caijevo delo je v tem okviru pustilo neizbrisen pečat.

4 Osrednje idejne smernice Caijevega časa

V nadaljevanju si bomo ogledali najvplivnejše diskurze kitajske miselnosti, ki so opredeljevale Kitajsko na njeni poti iz tradicionalne v moderno državo. Za razumevanje Caijevega doprinosa k modernizaciji kitajske kulture je poznavanje teh diskurzov namreč precej pomembno, saj gre pri tem za ideje, ki so odločilno vplivale na oblikovanje in zorenje njegove osebnosti, hkrati pa tudi za tiste, ki jih je tvorno sooblikoval tudi sam.

Kot omenjeno, se kitajska miselnost 20. stoletja zaradi svoje dinamike, raznolikosti ter širokega družbenega vpliva, v strokovni literaturi pogosto primerja z antičnim obdobjem takoimenovane »Zlate dobe kitajske filozofije«, torej z obdobjem »Stoterih šol«, ki so nastale v času »Vojskujočih se držav« (475–221 pr.n.št.) Vzhodne dinastije Zhou (770–221 pr.n.št.).

20

在談到20世紀中國哲學的時候，人們常常會想起春秋戰國時代。的確，自漢代董仲舒‘罷黜百家，獨存儒術’以來，只有到了20世紀，中國力史上才又出現了一個類似于春秋戰國時期的‘百家爭鳴’的時代。

Kadar govorimo o kitajski filozofiji 20. stoletja, se ljudje često spomnijo na obdobje Pomladi in jeseni ter na dobo Vojskujočih se držav. Da, prav zares – vse od dinastije Han naprej, v kateri je Dong Zhongshu 'odpravil sto šol in ohranil zgolj konfucianstvo' je bilo treba čakati vse do 20. stoletja – šele takrat je Kitajska ponovno doživela čas, primerljiv z obdobji Pomladi in jeseni oziroma Vojskujočih se držav; šele takrat se je na Kitajskem ponovno pojavilo 'Stotero šol' (Hu Weixi 2002, Guanniandexuanze, 1).

Podrobnejša predstavitev vseh vplivnih kitajskih filozofov prve polovice dvajsetega stoletja bi zdaleč preseгла okvire pričujočega poglavja, zlasti ker skušamo v njem raziskati in pojasniti predvsem njihov vpliv na Cai Yuanpei'ja. Zato se bomo v tem poglavju omejili na kratek pregled najpomembnejših filozofskih tokov, ki so v tem obdobju opredeljevali razvoj moderne kitajske miselnosti.

V prvi polovici dvajsetega stoletja se je kitajska miselnost in kultura še vedno razvijala v znamenju pogojev, ki so zakoličili zaton kitajskega Novega veka. Domala vsak teoretik tega obdobja se je skoraj nujno moral soočiti z vprašanjem o tem, na kakšen način sprejemati in predstavljati miselnost tehnološko neprimerno razvitejših zahodnih držav. Radikalno prozahodno usmerjeni intelektualci so ikonoklastično zavračali vso tradicionalno kulturo in videli rešitev kriznega obdobja v čim popolnejšem pozahodenju kitajske družbe. Konservativnejši učenjaki so predlagali prepород tradicionalne miselnosti, predvsem konfucijanstva, kajti v njem so videli edini možni idejni temelj za ponovno vzpostavitev samostojnosti in suverenosti kitajske države.

Večina teoretikov tega obdobja je ubrala srednjo pot in se osredotočila na iskanje sinteze obeh tradicij. Na osnovi poznavanja zahodne filozofije so skušali reinterpreterirati in prenoviti lastno tradicijo; iskali so najprimernejše načine in metode integracije zahodnih idejnih sistemov v ogrodje klasičnih kitajskih diskurzov. To obdobje, ki je trajalo približno do pričetka druge svetovne vojne, sta na filozofskem področju zaznamovali predvsem dve struji.

Prvi je botrovala vera v napredek ter v odrešilni potencial racionalnosti in naravoslovnih znanosti. Na družbenem področju se je ta struja prikazala v širokem vplivu liberalističnih ideologij, na filozofskem pa v sprejemanju utilitarističnih in pragmatičnih diskurzov novejšje ameriške filozofije.

Druga miselna struja, ki je merodajno opredelila duh takratnega časa, se je pokazala v precej obsežnih poskusih revitalizacije tradicionalne (zlasti seveda konfucijanske in neo-konfucijanske) 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. Ta filozofska struja je bila v obdobju prvih petindvajsetih let Ljudske republike – vsaj na eksplicitno formalni ravni – utišana, vendar so njena izhodišča v tem času razvijali naprej predvsem tajvanski, in v nekoliko manjši meri tudi hongkonški teoretiki. 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. Zato tvori njena tendenca revitaliziranja tradicije, ki je znana pod imenom »Moderno konfucianstvo«, še danes eno najpomembnejših idejnih struj sodobne kitajske teorije.

5 Vera v znanost kot temelj novih diskurzov: Kitajska na poti od empirizma do pragmatizma in neorealizma

中國自戊戌變法以來，開始了學習‘西學’的過程；由于這種向西方學習是出於‘救亡圖存’的壓力，故重視的是西方的使用科學技術，乃至政治，法律方面；至於學術思想文化，也從使用的角度加以理解。一句話，向西方學習，是為了‘取法’西方，以解決中國面臨的種種社會與現實問題... 中國人學習西方哲學，最早介紹過來的，是英國的經驗論哲學，然後是美國的實用主義哲學，就說明了這一點。

Od 'reforme wuxu' naprej so se na Kitajskem pričeli procesi učenja 'zahodnih idej'; ker je potreba po tem nastala pod pritiski nuje 'reševanja pred propadom in ohranjanja države', se je to učenje osredotočalo

predvsem na znanstveno tehnologijo, ter na študij političnih in pravnih sistemov. Tudi vsakršna teoretska in kulturna miselnost je bila obravnavana z vidika uporabnosti. Z eno besedo: preučevanje zahoda je izviralo iz težnje po odkritju ustrezne metode, ki bi lahko pripomogla k reševanju najrazličnejših družbenih in stvarnih problemov, ki so pestili takratno Kitajsko ... To nam pojasni tudi dejstvo, da sta bili prvi zahodni filozofiji, ki sta bili predstavljeni na Kitajskem, prav filozofiji angleškega empirizma in kasneje ameriškega pragmatizma) (Hu Weixi 2002, VIII).

Za večino kitajskih intelektualcev tistega obdobja je pomenila znanost najprepričljivejši in najsprejemljivejši dosežek zahodne civilizacije. Večinoma so bili prepričani, da bi prav znanost in razum lahko služila kot najrazumnejši nadomestek diskreditiranih tradicionalnih etičnih kodeksov. Ortodoksna znanstvena metoda je »novim izobražencem« predstavljala nepremagljivo orodje, katerega naj bi bilo mogoče uporabiti na vseh področjih znanja, vključno s sociologijo in zgodovino.

V družboslovju so se zavzemali za »prevrednotenje vseh vrednot« ter za vsesplošno uporabo induktivne metode, zgodovinske perspektive in evulucijskih konceptov (prim. Hu Xinhe, 89). Zahtevali so izobraževanje, ki naj bi Kitajce naučilo izhajati iz konkretnih dejstev in situacij. Vse ideologije, vse doktrine in vsi idejni sistemi bi naj bili obravnavani kot hipoteze, ne pa kot nespremenljivi principi. Kriterij njihove sprejemljivosti torej ne bi smela biti nikakršna neprevprašljiva avtoriteta, temveč zgolj njihov preverljivi praktični rezultat (prim. p.t.). Tak svetovni nazor je bil za privrženca tradicionalnih vrednot seveda popolnoma nesprejemljiv. V začetku dvajsetih let so strupene debate in nenehni spori med njimi in zagovorniki znanosti dosegli vrhunec:

在 1923 年，爆發了一場 '科玄論戰'。這場論戰持續時間之長，捲入其中的哲學家之多，都是空前的... 20 年代初的這場 '科玄論戰' 對後來中國哲學的發展生了重大的影響，以至很大程度上決定了 20 世紀中國哲學的格局與走向。◀

V letu 1923 je končno izbruhnila 'polemika znanosti in mysticizma'. Ta polemika je dosegla dotlej nepredstavljive razsežnosti tako, kar se tiče njene dolgotrajnosti, kot tudi glede števila filozofov, ki so se vanjo vključili ... Ta polemika je imela ogromen vpliv na kasnejši filozofski razvoj in je v veliki meri opredelila koncepte in smernice kitajske filozofije 20. stoletja) (Hu Weixi 2002, IX).

V tej polemiki sta se na strani zagovornikov znanosti najbolj izpostavila Caijev prijatelj in sodelavec Hu Shi in Ding Wenjiang, na strani zagovornikov »mysticizma« pa Zhang Junmai.

Po uspešni turneji in vrsti gostujočih predavanj, ki jih je v tem obdobju na Kitajskem izvedel ameriški pragmatik John Dewey, se je večina zagovornikov znanosti nepreklicno zavezala teorijam modernega ameriškega pragmatizma. Poslej niso bili več pripravljeni sprejemati filozofij, ki bi se omejevale na razlago in interpretacijo različnih pojavov stvarnosti, temveč zgolj še tiste, katere je bilo mogoče uporabiti tudi kot orodje za njeno spreminjanje (prim. Rošker 2006, 114).

Močan vpliv pragmatizma si po eni strani lahko obrazložimo z dejanskimi potrebami kitajske družbe ob njeni tranziciji in bolečem vstopanju v moderno dobo. Po drugi strani pa je bil prav pragmatizem tisti, ki je – če odmislimo njegove strogo metodološke kriterije – po svojem bistvu še najbližji konfucijanskemu, konkretno, praktično in vseskozi tuzemno usmerjenemu videnju sveta in družbe. Vidik povezovanja teorije in prakse, ki predstavlja enega od temeljev filozofije pragmatizma, je bil Kitajcem blizu najkasneje od ustanovitve »Šole praktičnega učenja« iz obdobja dinastije Qing.

Epistemološke korenine tovrstnih pristopov, ki so svoj najjasnejši izraza našle v neorealističnih sistemih modernih kitajskih spoznavnih teorij pa segajo še dlje v preteklost. Povezava teorije in prakse, ki je kasneje predstavljala tudi eno od osrednjih interpretativnih vzorcev siniziranega marksizma, je tvorila namreč že srž starokonfucianskih epistemologij, ki so temeljile na združevanju znanja in delovanja oziroma izvajanja.

Najpomembnejši predstavniki oziroma zagovorniki zahodne znanosti v diskurzih kitajskega prehajanja v moderno so bili Hu Shi, Ding Wenjiang, Wang Xinggong in Jin Yuelin. V okviru pričujočega poglavja se bomo osredotočili predvsem na prikaz življenja in dela enega Cai Yuanpeijevih najtesnejših sodelavcev, namreč filozofa Hu Shija, kajti skozi optiko njegovih idej bomo lažje razumeli tudi marsikatero Caijevo delo.

6 Hu Shi 胡適 (1891–1962) in razsvetljenstvo novega pragmatizma

Hu Shi je brezdvomno najpomembnejši predstavnik filozofske struje kitajskega pragmatizma in neorealizma, saj sodi – poleg Cai Yuanpeija – tudi on med najvplivnejše osebnosti novega kulturnega gibanja, ki je v dvajsetih letih prejšnjega stoletja opredelilo moderno Kitajsko. Po rodu je iz province Anhui. Bil je najmlajši sin nižjega uradnika, ki je umrl že štiri leta po njegovem rojstvu. Ker je njegova mati izobrazbi pripisovala izjemno velik pomen, mu je že v zgodnjem otroštvu omogočila precej natančen študij starokitajskih klasikov, ter

ga že pri trinajstih letih poslala v Šanghaj, kjer je obiskoval eno najboljših šol zahodnega tipa na Kitajskem. Hu se je že zelo zgodaj navduševal za zahodno znanost in kulturo; hkrati je kljub svoji klasični izobrazbi že v rani mladosti požiral vsa literarna dela, napisana v pogovornem jeziku *baihua*, ki so mu prišla v roke. V srednji šoli se je seznanil z osnovami zahodnega naravoslovja in se dodobra naučil angleščine, tako da je takoj po maturi v Pekingu blesteče opravil izpit, ki mu je že leta 1910 omogočil prejem štipendije za študij v ZDA, kjer je prebil sedem let. Po treh semestrih študija agronomije na Univerzi Cornwell je pod vplivom republikanske revolucije v domovini predsedal na študij zgodovine in politologije. Po diplomi je na Kolumbijski Univerzi pri znanem predstavniku novega pragmatizma Johnu Deweyu vpisal podiplomski študij filozofije, ki ga je zaključil z doktorsko disertacijo o razvoju tradicionalne kitajske logike. Po tem se je vrnil v domovino, kjer je pri 26 letih postal profesor zgodovine kitajske in zahodne filozofije na pekinški univerzi.

Skupaj z ostalimi vidnimi osebnostmi iz krogov takoimenovanih »novih intelektualcev«, zlasti s Chen Duxiujem, Li Dazhaotom ter seveda s Cai Yuanpeijem je postal pobudnik četrtomajske kulturne revolucije, ki se je zavzemala za literaturo v pogovornem jeziku, dostopno najširšim krogom ljudstva. Bil je soustanovitelj in urednik ter stalni avtor revij *Xin qingnian* [*Nova mladina*], *Meizhou pinglun* [*Tedenska kritika*] ter drugih najvplivnejših časnikov četrtomajskega gibanja.

在這些刊物上，發表了胡適的不少文章，內容是提倡文學革命，建設新文化。他于1917年發表的‘文學改良芻議’是文學革命的‘宣言’，對於當時的新文化運動起了極大的推動作用。1917年7月發表了‘多研究些問題，少談些主義！’引起了‘問題與主義’的論證。

V teh revijah je Hu Shi objavljala nemalo člankov, v katerih se je zavzemal za literarno revolucijo ter za izgradnjo nove kulture. Njegov esej z naslovom 'Literarna reforma', katerega je objavil leta 1917, je postal 'manifest' literarne revolucije in je imel ogromen vpliv na takratno gibanje za novo kulturo. S svojim, julija istega leta objavljenim člankom 'Manj debatirajmo o -izmihi in se raje posvečajmo raziskovanju /dejanskih/ problemov' je sprožil znamenito polemiko o 'problemih in -izmihi' (Guo Jianning in Zhang Wenru 2001, 98).

Vsekakor sodi Hu, podobno kot Cai, k najvplivnejšim esejistom ter kulturnim teoretikom svoje dobe. Poleg filozofskih člankov je pisal tudi literaturo v pogovornem jeziku in prevedel vrsto del iz angleščine. Podobno kot Cai je bil tudi on borec za človekove pravice in »razumni individualizem«. S tem izrazom je označeval osvobajanje posameznikov izpod spon okostenelih

etičnih norm tradicionalne Kitajske in njihovo prevzemanje »nove kulture«. Skupaj s Cai Yuanpeijem ga zato štejejo med najvidnejše zagovornike in učitelje razsvetljenskih idej.

Hu Shi je torej brezdvomno sodil k najbolj znanim in vodilnim kitajskim mislecem dvajsetih in tridesetih let; njegov akademski in intelektualni razvoj so prekinile šele vojne vihre, ki so sledile japonski zasedbi Kitajske. Kasneje je večinoma nastopal v vlogi politika; kljub temu, da ni bil član nacionalne stranke, je v guomindanški vladi zasedal precej visoke položaje. Tako je bil v letih od 1938 do 1942 kitajski veleposlanik v ZDA; v letih od 1946 do 1948, torej že po Caijevi smrti, je bil rektor pekinške univerze. Po ustanovitvi L.R. Kitajske je živel izmenoma v ZDA in na Tajvanu, kjer je v letih od 1958 pa vse do svoje smrti (1962) opravljal tudi funkcijo predsednika Državne akademije znanosti.

Čeprav Hu v filozofskem pogledu ni ustvaril nič pretresljivo novega, je na tem področju pomemben predvsem kot eden prvih mislecev, ki so si prizadevali za sistematizacijo, vzpostavitev novih paradigem ter za uporabo kritičnih metodologij pri raziskovanju tradicionalne kitajske miselnosti.

Bil je tudi eden prvih modernih zgodovinarjev kitajske filozofije; njegovo delo *Zhongguo zhexue shi da gang* [*Oris zgodovine kitajske filozofije*] še danes sodi h klasikom kitajske idejne historiografije. Predgovor je napisal prav Cai Yuanpei:

胡適在哲學史的研究和探索方面，為後人提供許多可借鑒的方法，如他在中國哲學史研究中是第一批嘗試用中西比較法並取得顯著成就的人，這對後來的學者有一定啟迪作用；‘中國哲學史大綱’在考察各位哲學家的思想時，比較注意把握關鍵，而不是限于藤蘿枝蔓糾纏瑣細末節；另外，蔡元培先生在為‘中國哲學史大綱’作序時，談到的‘平等的眼光’確實反映了本書的特點。

Na področju filozofskih raziskav je izdelal veliko metod, ki so jih njegovi nasledniki lahko s pridom uporabljali. Tako je sodil k prvim teoretikom, ki so – s precejšnjim usepom – uporabili metodo primerjave kitajske in zahodne miselnosti. To je bilo zelo dragoceno. V svojem 'Orisu zgodovine kitajske filozofije' se je pri raziskovanju idej posameznih filozofov osredotočal na to, kar je bilo v njih pomembnega; ni se izgubljal v nepomembnih podrobnostih. Pomembna posebnost te njegove knjige je tudi 'enakopravna obravnava' vseh filozofov, kar je že v njeni spremni besedi izpostavil gospod Cai Yuanpei (Guo Jianning in Zhang Wenru 2001, 99).

V skladu s svojim liberalnim svetovnim nazorjem je Hu Shi ostro kritiziral dogmatizem in politično avtokracijo tradicionalnih konfucijanskih interpretov. Vselej znova je poudarjal pozitivni pomen ter ustvarjalni potencial svobode

govora in diskutiranja, ki je po njegovem mnenju sploh omogočil idejno raznolikost in bogastvo miselnosti, kakršna se je rojevala v obdobju »Zlate dobe kitajske filozofije«, torej v obdobju Vzhodne dinastije Zhou 770–221 pr.n.št.).

我們的思想史的第一個開山時代，就是春秋戰國時代 – 就有爭取思想自由的意義。

Prvi ustvarjalni obdobji naše idejne zgodovine sta bili doba Pomladi in jeseni ter doba Vojskujočih se držav – in prav v teh obdobjih je imela idejna svoboda največji pomen. (Hu Shi 1999, 445)

V svoji zgoraj omenjeni doktorski dizertaciji si je prizadeval dokazati dejstvo, da je tudi miselnost kitajske antike vsebovala izhodišča logičnih in racionalnih diskurzov, ki bi – ob ustreznem družbeno-političnem razvoju – prav lahko botrovali razvoju avtohtone kitajske naravoslovne znanosti. Zato je pomemben tudi kot eden prvih teoretikov, ki so ponovno odkrili topogledni pomen specifične starokitajske, zlasti moistične in nominalistične logike. V vseh svojih študijah se je Hu osredotočal na metode besedilne kritike ter analize; v svojem zavzemanju za znanstveno utemeljeno reinterpretacijo tradicionalne miselnosti je izhajal iz naturalističnih izhodišč. S propagiranjem tovrstnih izhodišč je želel pregnati nevednost in apatijo najširših krogov neizobraženega prebivalstva, ki je ječalo pod jarmom vseobsežne krize zunanje ogroženosti ter notranjih bojev za premoč. V izdelavi svoje nove metodologije je torej videl prvi korak k osveščanju in razsvetljenju »apatičnega« kitajskega ljudstva:

- 一. 根據于天文學和物理學的知識，叫人知道無窮之大；
- 二. 根據于地質學及古生物學的知識，叫人知道時間的無窮之長；
- 三. 根據于一切科學，叫人知道宇宙及其中萬物的運行變遷皆是自然的，自己如此的，正用不著超自然的主宰或造物者...

Prvič: z uporabo znanja, katerega nam nudi astronomija in fizika, moramo ljudi naučiti, razumevanja neskončnosti /prostora/;

Drugič: z uporabo znanja, katerega nam nudi geologija in paleontologija, moramo ljudi naučiti razumevanja neskončnosti časa;

Tretjič: z uporabo znanja, katerega nam nudijo vse znanosti, moramo ljudi naučiti razumevanja dejstva, da je premena vsega obstoječega naravna, da je taka, kot je, sama po sebi, in da nam zato ni treba verjeti v prav nikakršne nadnaravne sile ali stvarnike ... (p.t., 441–442).

Poleg metodične in objektivne sistematizacije idejne zgodovine Kitajske se je Hu v svojih akademskih raziskavah posvečal zlasti literarnoteoretskemu prevrednotenju klasičnih kitajskih romanov ter zgodovini *chan* budistične miselnosti.

Podobno kot za Cai Yuanpeija, lahko tudi za Hu Shija trdimo, da je bil njegov pomen predvsem v njegovi vlogi ključne osebnosti prenove oziroma modernizacije vseobsežnega političnega, kulturnega in idejnega ozadja, ki je poslej v največji meri opredeljevalo vse vplivne diskurze kitajske družbe. Zato kljub dejstvu, da sam na področju filozofije ni ustvaril takorekoč ničesar vsebinsko novega, njegovega vpliva na nadaljnji razvoj moderne kitajske filozofije – pa tudi na Caijevo delo – nikakor ne gre prezreti.

V naslednjih odstavkih tega poglavja se bomo nekoliko bolj podrobno posvetili predstavitvi vprašanj, povezanih s kitajsko modernizacijo, saj so bila prav tovrstna vprašanja tista, ki so bila tudi v središču Cai Yuanpejeve pozornosti.

7 Soočanja Kitajske z zahodom in modernizacija

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. Kot smo videli na začetku tega poglavja, se je že po opijskih vojnah (1842–44) izkazalo, da je konfucijanska ideologija zastarela in da v svoji takratni obliki še zdaleč ne ustreza več pogojem nove dobe, katero je opredeljeval tudi ekonomski, politični in idejni stik s kolonialno premočjo zahodnih sil. 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 merodajno določale družbeno stvarnost t.i. Cesarstva sredine.

Če pri analizi tega procesa izhajamo iz »splošnih« teoretskih predpostavk moderne⁵ in si poskušamo priklicati v spomin osrednje paradigme, ki so v evro-ameriških 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 socio-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 postmo-

5 Neposredni povod za demonstracije je bil precej spontan protest proti odločitvi Versaillske mirovne konference, ki je kitajsko provinco Shandong prisodila Japonski, kljub temu, da je ta sodila med vojne poražence.

dernem »preseganju« normativnega razumevanja, drugo pa v intersubjektivnem preoblikovanju klasičnega pojma (Habermas 1998, 195). V prevladujočem zahodnem razumevanju torej ne gre zgolj za razlaganje neke specifične družbene situacije, ki se večinoma kaže kot kritika razuma, temveč za takšen uvid v pojmovni spekter moderne, ki vključuje tudi konotacijo »zavestne diskontinuiranosti novega od starega« oziroma modernega od tradicionalnega.

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

1. Tako modernizacija v smislu vseobsežnega političnega, ekonomskega in kulturnega procesa kot 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 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 opredeljena z izenačitvijo tradicije z lastno, 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 skušali razjasniti razmerje med modernostjo (zahodom) in tradicijo (Kitajsko) s pomočjo binarne kategorije »esence (*ti*)« in »funkcije (*yong*)«. V devetnajstem stoletju je v tem kontekstu najprej prevladal prej omenjen Zhang Zhidongov slogan »Esenca naj bo kitajska, uporabnost pa zahodna«. V tem lahko vidimo poskus ohranitve kitajske tradicije kljub modernizaciji, ki je razumljena izključno kot prevzemanje zahodne tehnologije in uprave. Sodobni teoretik Li Zehou je v dvajsetem stoletju to predpostavko obrnil, s tem da je zamenjal oba protipola binarne opozicije (p.t.); 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 je preteklost vseskozi osrednja referenčna točka za refleksijo sedanjosti in neke vrste kašipot za prihodnost (p.t. 61).

5. Razsvetljenje v smislu širitve ideološke prevlade razuma, ki je bilo videno kot esencialna 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 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« tipa⁶ in samo ugibamo lahko, kakšna bi bila Kitajska danes, če bi to prenovo izvedla »iz sebe same« – torej zgolj na osnovi črpanja lastnih gospodarskih, političnih in idejnih virov.

Kar je za našo razpravo pomembno, je dejstvo, da so ti viri preživeli vse do danes, četudi niso imeli več vloge osrednjih ideologij. V zadnjem stoletju smo bili priča ponovnemu razcvetu kitajskih zgodovin in preteklosti, katere je vlak modernosti navidezno že povozil in jih odvrigel na svoja smetišča preživelih ideologij. Ta razcvet se ne kaže kot zanikanje modernosti, temveč se dogaja

6 Tukaj velja vsekakor ponovno opozoriti na dejstvo, da se evropocentrični diskurzi prevladujočih zahodnih družboslovnih znanosti še vedno vse preveč ravna 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" 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.

pod njenim praporom. Kitajski izobraženci 20. stoletja s Cai Yuanpeijem na čelu nikoli niso zagovarjali vrnitve v pred-moderno obdobje. Tudi današnji akademiki v globalizaciji ne vidijo več zmage ali prevlade evrocentrične modernosti, temveč prej izziv za njeno historizacijo (Dirlik 2001: 17) v smislu usklajevanja tradicije s sedanostjo, v kateri imata prostor tako modernizacija, kot tudi globalizacija.

Viri in literatura

- Bunnin, Nicholas. 2002. "Introduction". V: *Contemporary Chinese Philosophy*. Cheng Chung-Ying in Bunnin, Nicholas (ur.). Oxford: Blackwell Publishers. 1–15.
- Dirlik, Arif. 2001. "Postmodernism and Chinese History". V: *Boundary 4* (28). 19–60.
- Geist, Beate. 1996: *Die Modernisierung der Chinesischen Kultur. Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der 80er Jahre*. Hamburg: Institut für Asienkunde.
- Guo Jianning 郭建寧, Zhang Wenru 張文儒. 2001. *Zhongguoxiandaihexue 中國現代哲學 (Moderna kitajska filozofija)*. Beijing: Beijjngdaxuechubanshe.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Die postnationale Konstellation – Politische Essays*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hu Shi 胡適. 1999. »Wentiyuzhuyi 問題與主義 (Problemi in -izmi)«. V: Yu Wujin, Wu Shaoming (ur.). *Ershishijizhexuejingdianwenben*. Shanghai: Fudandaxuechubanshe. 405–420.
- Hu Weixi 胡偉希. 2002. *Zhishi, luojiyujiazhi – Zhongguoxinshizailunsixiangdexingqi 知識, 邏輯與價值—中國新實在論思潮的興起 (Znanje, logika in vrednote – vzpon novega kitajskega realizma)*. Beijing: Qinghuadaxuechubanshe.
- Liu Wenying 劉文英. 2002. *Zhongguozhexueshi 中國哲學史 (Zgodovina kitajske filozofije)*. 1. in 2. Del. Tianjin: Nankaidaxuechubanshe.
- Luo Rongqu 羅榮渠 (ur.). 2008: *Cong 'Xihua' dao 'xiandaihua' 從「西化」到現代化. (Od "pozahodenja" do modernizacije)*. Hefei: Huangshan shu she.
- Rošker, Jana S. 2006. *Iskanje poti – spoznavna teorija v kitajski tradiciji, 2. del: Zaton tradicije in obdobje moderne*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Rošker, Jana S. 2008. *Subjektova nova oblačila – Idejne osnove modernizacije v delih druge generacije Modernega konfucijanstva*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.