

*Téa SERNELJ*

# Konfucijanska prenova in Manifest za ponovno ovrednotenje kitajske kulture kot svetovne dediščine

## **Povzetek**

Pričujoče poglavje predstavi, analizira in kritično ovrednoti temeljni manifest druge generacije modernega konfucijanstva. Ta dokument, ki je bil objavljen leta 1958 v Hongkongu, jasno in natančno opredeljuje vsebine in cilje modernega konfucijanstva kot nove filozofske struje, ki je vzniknila kot odgovor na družbenopolitično situacijo, v kateri se je znašla Kitajska v prvi polovici 20. stoletja. Osrednji cilj tega dolgega eseja je bil svetovni javnosti, predvsem pa zahodnim sinološkimi krogi, predstaviti resnično obličje tradicionalne kitajske miselnosti in kulture, in preko njega odpraviti orientalistične in esencialistične predsodke, ki so temeljili na nerazumevanju, predvsem pa na prevladujočih napačnih interpretacijah paradigmatičnih temeljev kitajske idejne tradicije, ki so prevladale v zadnjih stoletjih. Razkrivanje teh predsodkov v *Manifestu* temelji na bolj objektivnem vrednotenju in vnovičnem preučevanju osrednjih idejnih konceptov kitajske kulture, predvsem konfucijanske filozofije etike, ki bi po mnenju avtorjev lahko predstavljala platformo za izgradnjo nove etike na globalni ravni. Dokument je še danes pomemben vir informacij o idejnih temeljih in ciljih konfucijanske prenove, ki predstavlja osrednjo neokonservativno gibanje sodobne L. R. Kitajske in Tajvana, delno pa tudi Koreje in Vietnama. Zato nam lahko poznavanje njegove vsebine pomaga bolje razumeti tudi ideje in ideologije sodobnih vzhodnoazijskih družb.

**Ključne besede:** moderno konfucijanstvo, druga generacija, *Manifest za ponovno ovrednotenje kitajske kulture kot svetovne dediščine*, modernizacija, demokracija, *xinxiing zhi xue*

## Abstract – Confucian Renovation and the Manifesto to Re-Evaluate Chinese Culture as World Heritage

The present chapter presents, analyses and critically evaluates the Manifesto of the second generation of Modern Confucianism. This document that was published in Hong Kong in 1958, clearly and precisely defines the contents and goals of Modern Confucianism as the new philosophical current that emerged as a response to the socio-political situation in which China found itself in the first half of the 20th century. The main goal of this long essay was to present to the world public, and in particular to Western sinologists, the true value of traditional Chinese thought and culture, in order to reflect and possibly eliminate the orientalist and essentialist prejudices based on misunderstanding, and above all the prevailing false interpretations of the paradigmatic foundations of the Chinese conceptual traditions that have dominated over the last few centuries. The disclosure of these prejudices in the Manifesto is based on a more objective evaluation and re-examination of the central ideational concepts of Chinese culture, in particular the Confucian philosophy of ethics, which, according to the authors, could represent a platform for building a new ethics on a global level. The document is still an important source of information of the ideational foundations and goals of the Confucian renovation, which represents the central neo-conservative movement of today's China and Taiwan, and partly also Korea and Vietnam. Therefore, understanding of the Manifesto can help us better comprehend the ideas and ideologies of modern East Asian societies.

**Keywords:** Modern Confucianism, Manifesto for re – evaluation of Chinese culture as the world heritage, Modernization, Democracy, *xinxing zhi xue*

## 1 Filozofska struja modernih konfucijancev

**M**oderno konfucijanstvo *Xinrujia* ali *Xin ruxue*<sup>1</sup> se je kot nova filozofska struja na Kitajskem začela razvijati na začetku 20. stoletja in se izgradila po letu 1958, ko so predstavniki druge generacije modernih konfucijancev, ki so živeli in delovali na Tajvanu in v Hongkongu, objavili *Manifest za ponovno ovrednotenje kitajske kulture kot svetovne dediščine* [Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan

---

1 V angleščini (in drugih zahodnih jezikih) se ta termin večinoma prevaja z dobesedno prevedenim terminom novo konfucijanstvo (New Confucianism). Ker pa se je za prevajanje kitajskih terminov *li xue*, *dao xue* ali *xinxing xue*, ki označujejo konfucijanske diskurze dinastij Song in Ming, na Zahodu udomačil izraz neokonfucijanstvo (Neo-Confucianism), v zahodnih virih pogosto prihaja do zamenjave obeh struj, saj pomeni neokonfucijanstvo isto kot novo konfucijanstvo. Zato v slovenščini za prevod naziva te struje raje uporabljamo opisni prevod moderno konfucijanstvo, ki je primeren tudi zaradi tega, ker se je ta miselna struja veliko ukvarjala z vprašanji kitajske modernizacije. Pri tem naj omenimo tudi dejstvo, da se razen z nazivom *Xin ruxue* ta miselna struja včasih označuje tudi s terminoma, kot sta *Dangdai xin ruxue* (sodobno novo konfucijanstvo) ali *Xiandai xin ruxue* (moderno novo konfucijanstvo).

为中国文化敬告世界人士宣言] (v nadaljevanju *Manifest*). Ta dokument jasno in natančno opredeljuje vsebine in cilje modernega konfucijanstva kot nove filozofske struje, ki je vzniknila kot odgovor na družbenopolitično situacijo, v kateri se je znašla Kitajska v prvi polovici 20. stoletja.

Kompleksen položaj Kitajske konec 19. stoletja je botroval rojstvu novih idejnih in kulturnih smernic, s pomočjo katerih naj bi se lažje soočala z izzivi modernizacije, ki je z vdorom zahodnih imperialističnih sil prodirala na Kitajsko. Čeprav je bilo v tem obdobju konfucijanstvo oziroma konfucianizem<sup>2</sup> označeno za glavnega krivca za zaostalost Kitajske, so modernokonfucijanski filozofi prav v izvornem konfucijanstvu videli velik potencial za uveljavitev moralno-etičnega sistema demokratične kitajske družbe, ki bi bil sposoben zapolniti vrzel izpraznjenosti vrednot in duhovne praznine kot posledice modernizacije sodobnih družb, zgrajenih na kapitalističnih temeljih. Filozofija modernih konfucijancev torej ni samo poskus vzpostavitve novih idejnih smernic, ki bi Kitajski omogočile kar najbolj učinkovit in uspešen prehod v globalizirano sodobno družbo, temveč je projekt, ki v sebi nosi tudi potencial za vzpostavitev nove etike na globalni ravni. Filozofski sistem modernega konfucijanstva zaobjema področja epistemologije, ontologije, metafizike, etike, morale, filozofske antropologije in estetike.

V procesu modernizacije kitajske družbe in kulture se je večina modernih konfucijancev ukvarjala z razlikami med zahodno in kitajsko filozofijo. Iskali so primerno ogrodje, s katerim bi prepoznali različne značilnosti obeh miselnih sistemov kot osnove za interpretacijo razlik med zahodno in kitajsko kulturo. Ko so se spoznali z osrednjimi idejnimi strujami zahodne filozofije, so si prizadevali razlagati kitajsko filozofijo in tradicijo na podlagi lastnega razumevanja le-te. Pri tem procesu sta bila temeljna ponovno ovrednotenje in reinterpretacija kitajske idejne tradicije in kulture. Kitajska filozofija 20. stoletja se je torej začela z odkritjem zahodne filozofije in refleksijo lastne idejno kulturne tradicije. Pri tem je seveda iskala načine za takšno reformiranje kitajske kulture, ki bi ustrezalo zahtevam modernizacije, hkrati pa tudi racionalno utemeljitev in rekonstrukcijo tradicionalnih pogledov na osrednje koncepte kitajske filozofije, kot so nebo oziroma narava ali kozmos (*tian*), *dao*, človeškost (*xing*) sočlovečnost (*ren*), moralo in etiko (*de*), posameznika, družbo. Na splošno so moderni konfucijanci sledili premisi, po kateri so vprašanja notranje resničnosti kozmosa, substance bivajočega in absolutnega vprašanja, ki določajo pomen človeškega življenja (Rošker

2 Konfucianizem (*rujiao* 儒教) se nanaša na državno doktrino oziroma nacionalno ideologijo, konfucijanstvo (*rujia* 儒學 ali *rujia* 儒家) pa na filozofski nauk oziroma filozofske teorije (Rošker 2013, 43).

2013, 53). Kot taka so ta vprašanja bistvena za vzpostavitev nove, moderne družbe, kot tudi za ohranitev integrirane in neodtujene kulturne identitete Kitajcev in Kitajk.

Struja modernega konfucijanstva je vzniknila iz poskusa vzpostavitve sinteze zahodne in tradicionalne kitajske misli, pri čemer je bil ta poskus definiran s krizo obeh diskurzov (ibid., 75). Vase je vsrkala določene elemente zahodne filozofije, ob tem pa iskala tudi izhodišča za njihovo kritično refleksijo. Prizadevala si je torej za novo interpretacijo kitajske filozofije, osnovano na metodah, ki povezujejo moderna in zahodna stališča (Cheng 2002, 375). Ideali modernih konfucijancev tako niso bili omejeni samo na prizadevanje za revitalizacijo in rehabilitacijo lastne idejne tradicije. S tega vidika je bilo jasno, da so lahko začeli intelektualni proces modernizacije konfucijanstva samo na podlagi njegove sinteze z idejami, uvoženimi iz evroameriške filozofije, saj je ta predstavljala kulturno ozadje, iz katerega se je modernizacija pravzaprav razvila.

Filozofsko gibanje modernega konfucijanstva delimo na tri generacije. Večina avtorjev *Manifesta* je, kot že omenjeno, sodila v tako imenovano drugo generacijo, ki je delovala od ustanovitve Ljudske republike Kitajske, tj. od leta 1949 pa do 1995. Njeni predstavniki so bili Fang Dongmei (1899–1977), Tang Junyi (1909–1978), Xu Fuguan (1903–1982) in Mou Zongsan (1909–1995).

## 2 Temeljne značilnosti in filozofske vsebine

Predstavniki druge generacije so po ustanovitvi Ljudske republike Kitajske leta 1949 zapustili domovino. Xu Fuguan in Mou Zongsan sta se pred režimom Mao Zedonga in njegovim strogim nadzorom nad intelektualci umaknila na Tajvan, Tang Junyi v Hongkong, Fang Dongmei pa v Indijo in pozneje v Združene države Amerike. Na prvi dan leta 1958 pa so formalno objavili idejne smernice za ponovno ovrednotenje kitajske kulture in njenih tradicionalnih konceptov s pomočjo teoretskih metod, prevzetih iz zahodne filozofije, v obliki slavnega *Manifesta*, ki mu kitajski teoretiki in teoretičarke še danes pravijo *Magna carta* filozofije modernega konfucijanstva. Vsebino in pomen tega *Manifesta* bomo podrobno obravnavali v nadaljevanju, na tem mestu pa bomo najprej na kratko orisali splošne značilnosti filozofskega sistema druge generacije oziroma osvetlili temeljne probleme, s katerimi se je ukvarjala.

V sklopu modernega konfucijanstva druge generacije sta obstajali dve idejni struji, moralno-metafizična in praktično-kulturna. Prva struja se je

osredotočala na ontološke in kozmološke vidike kitajske filozofije. Z metodološkega vidika so njeni predstavniki pri tem izhajali iz moralnih in etičnih izkušenj, te pa nato razširili na metafizično razumevanje stvarnosti, ki je osnovana na paradigmi enotnosti esence (*ti*) in funkcije (*yong*) (Cheng 2002, 380). Druga struja pa je izhajala iz proučevanja vrednot v kitajski tradiciji, katere glavni cilj je bil pokazati, kako naj se raziskuje in razvija kitajsko kulturo za uresničitev osmišljenega človeškega bivanja in ustvarjanja kulturno bogatejšega sveta.

Temeljne značilnosti, ki so po Cheng Chung-Yingu (2002, 396–400) skupne vsem generacijam modernega konfucijanstva (in sodobne kitajske filozofije nasploh), a so se najbolj jasno izoblikovale prav v drugi generaciji, pa Cheng sistematično povzame v naslednjih točkah:

Prva značilnost je prevladujoča vloga filozofije *Knjige premen (Yijing)*, iz katere črpajo ontokozmološko enotnost esence in funkcije (*ti* 體 in *yong* 用), stvarnosti in njenih procesov ter temeljni značaj vsega obstoječega. Ta filozofija je nenehno predstavljala vir za razumevanje stvarnosti vse od Konfucija, daoizma, neodaoizma, kitajskega budizma, neokonfucijanstva in modernega konfucijanstva pa vse do danes (ibid.). Njena glavna funkcija je vidna v vzpostavitvi temeljev kitajske ontologije in kozmologije, iz katerih so črpale vse druge filozofske šole. Metafizični pogled, ki ga najdemo v *Knjigi premen*, je v vseh elementih pomembno vplival na kitajsko filozofijo 20. stoletja in še posebej na vzpostavitev moralne metafizike kot temeljne značilnosti modernega konfucijanstva. Pri tem so vprašanja etike in morale neločljiva od obravnavanja človeškega značaja in stvarnosti. Ta neločljivost se odraža v tradicionalno prioritetenem ukvarjanju z etiko v kitajski filozofiji.

Druga značilnost, ki jo izpostavi Cheng, je osredotočenost modernih konfucijancev na človeško bitje. Če je sprememba osnova stvarnosti, potem se po njihovem mnenju ni potrebno ukvarjati s transcendentnim bogom. Osrediščenost na človeka pa v tem kontekstu ne pomeni antropocentrizma, ampak težnjo k holizmu in organski povezanosti človeka in narave, kar se kaže že v tradicionalnem kitajskem konceptu enotnosti človeka in narave oziroma kozmosa (*tian ren he yi*).

Tretja značilnost je po Chengu aplikacija znanosti in znanstvene metodologije v kitajsko filozofijo. Od prvih začetkov modernizacije naprej so vsi sodobni kitajski filozofi sprejeli veljavnost znanosti in znanstvene metodologije. V holistični paradigmi sodobne kitajske filozofije prevladuje pomen človeških vrednot. Pri tem gre predvsem za vprašanje, kako transformirati znanstveno znanje v življenjsko modrost.

Četrta značilnost je razprava o politični filozofiji v smislu temeljnih konceptov politične moči, skupnega dobrega in enakosti. Moderno konfucijanstvo v svojem holističnem in organskem pogledu na stvarnost postavlja demokracijo znotraj konfucijanskih okvirov.

Omenjene značilnosti so seveda le površinski in grob oris vsebin modernokonfucijanske filozofije. Vsak posamezni predstavnik je k njej prispeval svoje lastne teoretske doprinose, ki jih je za celostno razumevanje te filozofske struje potrebno poznati. V nadaljevanju bomo predstavili vsebinsko jedro *Manifesta* druge generacije, ki sicer ni akademsko besedilo, temveč odpira vprašanja na esejističen način in ponuja določene odgovore na prevladujoče probleme, s katerimi se je sredi prejšnjega stoletja soočala kitajska idejna tradicija in kultura.

### 3 Povzetek osrednjih idej in vsebinskih usmeritev

*Manifest* je bil objavljen v kitajščini in angleščini prvega januarja leta 1958 v reviji *Demokratske razprave* (*Minzhu pinglun*) v Hongkongu in malo pozneje še v tajvanski reviji *Preporod* (*Zaisheng*), torej skoraj desetletje po tem, ko se je druga generacija modernih konfucijancev odselila iz celinske Kitajske. Osrednji cilj tega dolgega eseja je bil svetovni javnosti (predvsem zahodnim pa tudi sodobnim kitajskim akademskim krogom) predstaviti resnično obličje tradicionalne kitajske miselnosti in kulture, s katerim so želeli opozoriti na esencialistične predsodke, ki so temeljili na napačnem razumevanju in interpretaciji temeljnih paradigem kitajske idejne tradicije. Ti predsodki, ki so se v toku srečevanja Zahoda s Kitajsko usidrali zlasti v zahodnih sinoloških krogih, so po mnenju avtorjev plod evrocentričnih in orientalističnih diskurzov. Avtorji so zato v *Manifestu* podali tudi svojo kritiko Zahoda, s katero so želeli pozvati k razmisleku oziroma osvetlitvi razlogov za njegov topogledni občutek superiornosti nad drugimi kulturami ter opozoriti na nujnost medkulturnega dialoga za vzpostavitev nove svetovne etike, ki bi vključevala idejne tradicije Zahoda in Vzhoda.

*Manifest* obravnava kulturne, politične in idejne značilnosti tradicionalne in sodobne Kitajske ter jih postavlja v kontrastivni in kritični dialog z zahodno miselnostjo. Razreševanje prej omenjenih predsodkov do kitajske idejne tradicije in kulture pa v *Manifestu* temelji na bolj objektivnem vrednotenju in vnovičnem preučevanju njenih osrednjih konceptov.

Vsebine dvanajstih poglavij se osredotočajo na razprave o temeljnem nerazumevanju kitajske kulture v preteklosti in sedanjosti, razlagi bistvenih

značilnosti kitajske idejne tradicije ter o tem, kakšni so njeni obeti za prihodnost. Ta ponovni razmislek o lastni kulturi je med drugim nastal tudi kot plod osamljenosti in trpljenja, ki so ga avtorji doživeli zaradi migracije iz matične domovine. Prepričani so bili, da problemi, s katerimi se je kitajska kultura soočala sredi 20. stoletja, v sebi nosijo svetovno razsežnost, saj je k razvoju sveta kot celote prispevala precejšnji delež. Poleg tega avtorji opozarjajo tudi na dejstvo, da živi na Kitajskem kar četrtnina celotne svetovne populacije. V kakšno smer in na kakšen način se bo ta razvijala, ni samo stvar Kitajske same, temveč problem sveta kot celote.

Osrednja ideja manifesta je temeljila na dveh vizijah: prva si je prizadevala za to, da bi zahodna in kitajska akademska publika prepoznala vrednost tradicionalne kitajske kulture, druga pa je bila usmerjena v izdelavo idejne platforme za rekonstrukcijo kitajske kulture, ki bi temeljila na konfucijanski filozofiji. Pri tem so avtorji izpostavili in zagovarjali temeljno stališče modernega konfucijanstva, namreč to, da konfucijanstvo ni relikv preživele fevdalne družbene ureditve, kot so mu očitali sodobni kitajski akademski krogi in je po svojem bistvu združljivo tako z moderno znanostjo kot z demokracijo. Še več, po njihovem mnenju lahko konfucijanski moralni koncept sočlovečnosti oziroma konfucijanska etika na splošno ozdravi preveč racionalistično in mehanistično usmerjeni zahodni svet.

Kljub temu da v tistem času temeljni cilj *Manifesta*, ki zadeva prepoznanje pomena in vrednosti konfucijanstva kot idejnega sistema, ki bi bil znotraj diskurza modernizacije Kitajske zmožen tvoriti etično podstat, na kateri bi Kitajska ponudila rešitve za duhovno izpraznjenost in odtujenost kot produkta kapitalistične ekonomsko-politične ureditve na globalni ravni, ni bil dosežen, pa v današnjem času spet postaja predmet obravnave in razprav (glej Makeham, Cheng, Fan, Rošker).

Temeljne vsebine, ki so razpršene v dvanajstih poglavjih lahko zožimo v tri osrednje sklope. Prvi se ukvarja s topoglednim predsodkom, da kitajski idejni tradiciji manjka religiozna oziroma transcendentna dimenzija, ki jo poskusijo utemeljiti oziroma prikazati skozi natančen oris konfucijanske moralne metafizike. Drugi problemski sklop se dotika družbenopolitičnega vprašanja, zlasti vprašanja modernizacije in demokracije ter kritiko komunistične ideologije, ki je prevladala na celinski Kitajski. V tem sklopu poudarijo, da Kitajski zagotovo manjkajo moderni demokratični sistem in znanstveno-tehnološki dosežki Zahoda, vendar naj bi bilo pri tem stališče, da kitajska kultura ne vsebuje demokratičnih zametkov in tendenc kot tudi, da je negativno nastrojena do znanosti in tehnologije, problematično oziroma napačno. V tretji sklop pa

lahko uvrstimo kritično ovrednotenje Zahoda oziroma zahodne kulture, ki po njihovem mnenju temelji na občutku superiornosti, izključevanju drugih kulturnih tradicij in izpraznjenosti vrednot, skozi katero želijo Evro-Američane opozoriti na nujnost medkulturnega dialoga. Ta je po njihovem mnenju potreben pri vzpostavitvi nove etike na globalni ravni, ki je nujna za nadaljnji razvoj človeštva kot celote, saj ta ne more temeljiti na izključevanju, še manj pa na vrednostnem sistemu, ki izvira iz tako imenovanega razvitega kapitalističnega zahodnega sveta. V nadaljevanju bomo podrobneje predstavili vse tri problemske sklope, za začetek pa si pogledjmo vsebino uvoda manifesta.

### 3.1 Uvod

42

Avtorji že na začetku manifesta opozorijo, da se je napačno razumevanje in interpretacija kitajske kulture začela z jezuiti v 16. stoletju, ki so bili pravzaprav prvi, ki so zahodnemu svetu predstavili klasična kitajska dela. Pri tem je bila največja neskladnost v interpretaciji filozofske struje neokonfucijanstva dinastij Song (960–1127) in Ming (1368–1644),<sup>3</sup> kjer so osrednje idejne koncepte, ki so bili takrat v ospredju filozofskih razprav, enačili z zahodnim racionalizmom, ateističnim naturalizmom in celo materializmom<sup>4</sup>. Jezuiti so po njihovem mnenju odgovorni za napačno razumevanje kitajskega idejnega sistema zato, ker so v misiji za širjenje krščanske vere priredili kitajske klasike in osrednje koncepte na način, ki je ustrezal njihovi ideologiji. V tem so seveda izničili ne samo dejanskega pomena neokonfucijanstva dinastij Song in Ming, temveč tudi doprinose daoizma in budizma (Chang et al. 2018, 8).

Avtorji pa kljub temu priznavajo izjemen prispevek zahodnih sinologov na področju arheoloških izkopavanj ter zbiranja antičnih kitajskih skulptur in umetniških del kot tudi analize zapisov na kosteh in bronastih posodah, ki so bile povezane s proučevanjem kitajskega jezika in pisave. Vendar po drugi strani ob tem poudarjajo, da primarni namen izkopavanja in analiziranja omenjenih virov, ki so bili seveda hkrati primarni viri za raziskave na področju raziskav kitajske kulture in civilizacije, ni bil neposredno povezan s proučevanjem Kitajske kot živečega naroda in kulture v svoji sedanosti, spremenljivosti in razvoju, kakršnega bi si sami želeli (ibid., 12).

---

3 Neokonfucijanstvo dinastij Song in Ming je druga reforma konfucijanstva in velja za kvalitativen preskok v konfucijanski tradiciji. Prva reforma, ki se je zgodila v dinastiji Han (2. st. pr. n. št. – 2 st. n. št.) je v izvorni konfucijanski nauk integrirala elemente legalizma in postala državna avtokratska doktrina. Neokonfucijanstvo pa je v vase integriralo daoistične in budistične filozofske koncepte in skozi metafiziko razvijalo racionalistično filozofijo etike.

4 Več o tem v naslednjem podpoglavju.



Pri tem poudarijo, da se je večina zahodnih raziskovalcev ukvarjala pretežno samo s proučevanjem kitajske antike, ne pa z aktualno kitajsko stvarnostjo, kar je rezultiralo v napačni reprezentaciji kitajske kulture. Projekt oživitve kitajske kulture mora torej temeljiti na reinterpreteraciji temeljnih konceptov kitajske filozofije, saj bo le na tak način možno pravilno razumevanje kitajske kulture in njene stvarnosti (ibid.).

### 3.2 Tradicionalna kitajska kultura in problem njenega pragmatizma ter ateizma: transcendentni moralni subjekt vs. transcendenca religije

Avtorji izpostavijo, da napačno razumevanje kitajske kulture, ki prevladuje tako na Zahodu kot v sodobni Kitajski temelji na nepoznavanju njene specifičnosti in izvora. Kitajska je enotni kulturni sistem z istim izvorom in kontinuiteto. Ta enotnost in kontinuiteta se nanaša predvsem na konfucijansko idejno tradicijo. V tem oziru naj bi bil kitajski idejni svet precej drugačen od zahodnega, torej evropskega, ki ga tvorijo različne kulture in izvori; zahodna znanost in filozofija izvirata iz stare Grčije, pravni sistem od Rimljanov, religija pa iz hebrejske kulture. Medtem ko naj bi zahod videl delitev med abstraktno spekulacijo in etično prakso, med religiozno pieteto in družbenopolitičnim delovanjem kot nekaj samoumevnega, naj bi kitajska kultura razumela te ravni kot kontinuiteto (ibid., 13). Zaradi teh razlik Zahod ne prepozna religioznih občutij transcendence, ki so prisotne v vsakodnevni praksi etike na Kitajskem (ibid.).

Avtorji izpostavijo (ibid.), da so v zadnjih sto letih zahodni trgovci in misijonarji, ki so na Kitajsko vdrli z bojnimi ladjami in jo prisilili v trgovanje, postali simbol kulturne invazije Zahoda. Idejni vodje četrto-majskega gibanja<sup>5</sup> so bili zato ravnodušni do zahodne religije, vendar so hkrati s tem zanemarili religiozni element v kitajski kulturi. Navduševali so se nad znanostjo in demokracijo, medtem ko so na filozofskem področju verjeli v pragmatizem, utilitarizem, materializem in naturalizem. Njihova interpretacija kitajske kulture je zato povsem izločila element religioznosti, prav tako pa so tradicionalna moralna načela, ki se kažejo skozi družbene rituale in običaje, označevali za škodljiva in dekadentna.

5 Gibanje 4. maja (*Wu si yundong*), predstavlja idejno in politično prelomnico v kitajski moderni zgodovini in ga sodobni teoretiki pogosto enačijo s pričetkom obdobja kitajskega razsvetljenstva. Pričelo se je leta 1919 s študentskimi protesti proti za Kitajsko nepravilnim odločitvam Versajske mirovne konference in se kmalu razplamtelo v množično vsekitajsko gibanje tkim. »novih intelektualcev«, ki so se zavzemali za demokracijo, pravico do samoodločanja, svobodo govora, enakosti med spoloma, pravico do svobodne poroke itd. Gibanje tkim. nove kulture (*Xin wenhua yundong*), pa je v sebi združevalo tako patriotsko nacionalistične elemente, kot tudi elemente ostre kritike oziroma popolnega zanikanja kitajske tradicije, zlasti njene konfucijanske državne doktrine (Rošker 2013, 16).

Kitajska etično-moralna načela so obravnavali kot čiste formalnosti znotraj človeškega in družbenega vedenja brez kakršnekoli duhovne vrednosti (ibid., 5). Še hujši udarec naj bi kitajski kulturi zadal odnos komunistične ideologije do tradicije, saj je v njem popolnoma umanjkal uvid v transcendentno dimenzijo človeškega bivanja, ki je osnova kitajskim etično-moralnim načelom. Avtorji *Manifesta* na tem mestu poudarijo (ibid., 7), da na Kitajskem takšnega religioznega sistema, kot ga najdemo na Zahodu, nikoli ni bilo, kar pa ne pomeni, da ne obstaja religiozni duh oziroma transcendentna dimenzija, temveč zgolj etična in moralna načela, ki na pragmatičen način določajo medčloveške odnose in vedenje za vzdrževanje političnega in družbenega reda. Predsodek, da na Kitajskem religioznost ne obstaja tako po njihovem mnenju ne drži, saj je to najti v ideji enotnosti neba in človeka, kjer je moralna praksa prežeta tudi z vero v *Dao* (ibid.). Pri tem predsodku zahodni in kitajski sinologi večinoma izhajajo iz napačne predpostavke, po kateri naj bi ta načela urejala samo zunanje forme človeškega bivanja, v celoti brez transcendentnih elementov, ki bi hkrati vplivali tudi na duhovno življenje ljudi (ibid., 20).

Za odpravo tega predsodka je ključnega pomena razumevanje tradicionalnega kitajskega humanizma, v katerem obstaja osrednji kitajski idejni koncept enotnosti človeka in neba oziroma narave (*tian ren he yi*):

Ta koncept lahko interpretiramo tudi tako, da človek in narava nista ločena drug od drugega (*tian ren bu er*), saj sta ista substanca (*tian ren tong ti*) in sta v harmoniji. Nebo seveda izraža več pomenov, po eni strani je na primer lahko nebo, ki ga vidimo. V antični Kitajski pa se je Nebo jasno nanašalo na neko višjo transcendentno silo. Konfucij, Mencij, Laozi in Zhuangzi, prav vsi so konceptu Neba pripisovali transcendentni pomen (ibid.).

Izpostavijo tudi (ibid., 21), da se tovrstna vera v božansko naravo Neba ali narave znotraj kitajske tradicije kaže skozi kombinacijo čaščenja neba, zemlje, vladarja, prednikov in učiteljev. V antični Kitajski je obredje in čaščenje Neba lahko opravljal samo cesar, ki je tako povezal politiko in religijo v en sistem. Ta neločljivost političnih in religioznih elementov pa je, skupaj s tradicionalnim poudarjanjem notranje, torej moralne izpopolnitve posameznika na račun razvoja in kulture zunanjih, to je družbenih in političnih dejavnikov, privedla do sistema, ki je pogosto težil k despotizmu, ta pa vsekakor zavira razvoj sodobne demokracije.<sup>6</sup>

6 Pri tem so bila stališča posamičnih predstavnikov druge generacije različna. Za razliko od Fang Dongmeija in Tang Junyija sta Mou Zongsan in Xu Fuguan menila, da je tradicionalna kitajska kultura pravzaprav zanemarila razvoj politične zavesti posameznika (*wai wang*), ker je bila preveč osredotočena le na kultivacijo notranjega moralnega sebstva (*neisheng*). Omenjeni koncept predstavlja enega od ključnih idejnih konceptov v politični filozofiji moderne

Praktična stran kitajskega humanizma pa se kaže v nauku o razumni pravičnosti (*yi li zhi xue*), pri kateri gre za razločevanje pravilnega in napačnega skupaj z moralnim razumom, ki oblikuje oziroma regulira človekove namere in vedenje. Ta proces seveda ni omejen samo na odnose med ljudmi z namenom ohranjanja političnega in družbenega reda. Njegov dejanski cilj je izpolnjenje človekove moralne osebnosti, ki izvira iz opazovanja pravičnosti v smislu razumskega delovanja in se ne ozira na lastne dobičke ali izgube, koristi (ibid., 22). Ta cilj je izpostavljala prav konfucijanska šola, ki je poudarjala pomembnost moralne integritete za doseganje pravičnosti (moralne dovršenosti) na podlagi lastne odgovornosti posameznika.

Kako to doseči, če ni vere v absolutno pravičnost? To vero lahko interpretiramo tudi kot dejanje pomiritve lastne vesti, ne da bi se nujno morali predati božjim ukazom. Kjer vest najde svoj mir, tam obstaja pravičnost (in moralnost) kozmosa. *Dao*, v katerem vest najde tolažbo, je po eni strani vgrajen v človeško zavest, po drugi pa transcendirata ozke omejenosti človekovega konkretnega življenja (ibid.).

V tem kontekstu so se pripadniki druge generacije spraševali o tem, ali torej vera v *Dao* ni natanko ista kot religiozno verovanje v nadnaravni red. Izjemna dolgoživost in vitalnost kitajske tradicije sta po njihovem mnenju pogojeni z njeno nenehno zahtevo po usklajevanju družbenega življenja s kultivacijo transcendentne zavesti. To stališče je v nasprotju s hipotezo, po kateri naj bi kitajska kultura razvijala samo načela zunanjih form medčloveških odnosov na račun zanemarjanja transcendentnih vidikov, torej predsodkom o čisti pragmatični naravi tradicionalne etike, ki naj ne bi vsebovala nikakršnih transcendentnih elementov. Moderni konfucijanci so to tezo odločno zavračali in poudarjali, da je tovrstna transcendenca neločljivi in pomemben del kitajske idejne tradicije. Razlog za dejstvo, da je zahodni sinologi večinoma sploh ne zaznajo, pa je po mnenju avtorjev *Manifesta* v tem, da tovrstna

---

konfucijanstva. Pri tem je »notranji modrec« simbol transcendentnega, »zunanji vladar« pa simbol empiričnega subjekta, oba pa se nanašata na združitev osebne morale s širšo socialno etiko in hkrati z uspešnim življenjem v družbi (Rošker 2013, 54). Tradicionalni konfucijanci so zunanjega vladarja prevzeli po daoističnem delu Zhuangzi, v katerem je opredeljen kot tisti, ki skupaj z notranjim modrecem sestavlja idealno pot človeka in pomeni metaforo za celovito izpopolnjenost človeka kot posameznika, ki neguje svojo intimno duhovno notranjost in je hkrati dejaven v družbi. V diskurzu konfucijanstva pa je šlo pri tem konceptu za ideal moralne vladavine. Prva generacija modernih konfucijancev je ta ideal prevzela, vendar je poudarjala tudi pomembnost znanstvenega znanja. Druga generacija pa je že opazila, da ideala moralne vladavine v takratni družbi ni bilo mogoče realizirati, zato so vanj vključili predvsem zahodno znanost in demokracijo. Tretja generacija pa zastopa mnenje, da vsebin modernizacije ne gre iskati samo v znanosti in demokraciji, temveč je pri tem še pomembnejše poiskati razumno prilagoditev razvoju in dosežkom modernega kapitalizma (ibid.).

transcendentna občutja niso usmerjena v nikakršnega zunanjega Boga, temveč ostajajo del posameznikove/posamezničine notranjosti in se udejanjajo prek njegove/njene kulture.

Pri tem postavijo v središče razpravo o t.i. kitajskem racionalizmu neokonfucijanstva dinastij Song in Ming oziroma nauku srčne zavesti in človeškosti (*xinxing zhi xue*), (ibid., 8–11), pri čemer gre za diskurz, ki obravnava razloge za obstoj moralnega imperativa med nebom (naravo) in človekom, hkrati pa za nauk, ki so ga zahodni sinologi po njihovem mnenju večinoma zapostavili ali napačno razumeli. Avtorji menijo, da ta nauk predstavlja samo jedro kitajskega kitajske kulture, v katerem je zaobjet tudi temeljni koncept enotnosti človeka in neba. Razmerje med srčno zavestjo<sup>7</sup> in človeškostjo je v jedru konfucijanske misli pa tudi daoizma iz predqinskega obdobja. Jezuiti so koncept srčne zavesti in človeškosti (*xinxing*) enačili z racionalno dušo<sup>8</sup> v zahodni filozofiji, avtorji pa izpostavijo, da lahko nauk o srčni zavesti in človeškosti, ki se je prenašal naprej od Konfucija in Mencija vse do neokonfucijanstva dinastij Song in Ming, interpretiramo tudi kot nauk o transcendentni zavesti v smislu morale z metafizičnimi implikacijami, ki so podobne tisti, ki jo je na Zahodu vzpostavil Immanuel Kant. Ta tvori osnovo moralnim praksam v vsakodnevnem življenju posameznikov in v skupnosti. Vsakršno prakticanje morale izhaja v tem okviru namreč iz notranjega, lastnega napora človekove moralne zavesti in moralnega razuma. Ko človek v polnosti razvije svojo tako imenovano transcendentno zavest, se lahko sčasoma približa nebeški kreposti, nebeškemu razumu in kozmični zavesti ter tako doseže enotnost kreposti med človekom in kozmosom, kar je esenca tradicionalnega kitajskega racionalizma. Takšna ideja transcendentne zavesti je v kitajski kulturi vir vsega vrednotenja, skozi katero se človek zave vrednosti lastnega življenja in kozmosa ter njune medsebojne povezanosti. To zavedanje človeku daje zadovoljstvo in pomirjenost ter tako tudi omogoča stanje sprejemanja sedanosti. Zato v kitajski tradiciji sprejemanje sedanosti in pomirjenje

---

7 Pri tem gre za kognitivno formo subjektive notranjosti, ki v sebi združuje tako racionalne, kot tudi senzualne elemente.

8 Ker so jezuiti prevajali človeškost v dihotomiji z nadnaravnostjo, so po njihovem mnenju popolnoma popačili njegov pomen in mu poleg tega odvzeli tudi transcendentno razsežnost, ki pa je v njem inherentno prisotna (ibid.) Nauk srčne zavesti in človeškosti človekove dejavnosti, ki se kažejo navzven, usmerja k doseganju notranjih, torej transcendentnih razsežnosti. Človek tako v sebi nosi komunikacijsko linijo v sistematičnem prenosu družbenih, etičnih in obrednih dejavnosti, ki jih skozi notranjo transformacijo oziroma kultivacijo ter v povezavi z religioznim duhom in metafizičnim dojetjem povezuje v enotnost. Ker je po mnenju avtorjev ta vrsta racionalizma esenca kitajske kulture, apelirajo na to, da je treba odpraviti predsodek, da je bistvo kitajske kulture omejeno na prilagajanje in uravnavanje medčloveških odnosov na račun notranjih oziroma metafizičnih transcendentnih občutkov, kot jih daje religija na Zahodu.

z njenimi pogoji ni nujno povezano z nenehnimi težnjami za napredkom in dobičkom kot na Zahodu (ibid.).

Pri tem je zelo pomemben koncept oziroma modrost nenavezanosti (*fangxia zhi zhihui*), (ibid., 23), ki v konfucijanstvu, daoizmu in budizmu ter indijski teologiji zaseda zelo pomembno mesto. Zahodni kulturi, ki večinoma razpolaga z analitičnim racionalnim spoznavnim aparatom in bolj ali manj deluje od partikularnega k univerzalnemu, manjka fleksibilnosti, ki pomeni sledenje ovinkasti poti specifičnega in konkretnega v spremenljivosti. Ta modrost, ki jo avtorji *Manifesta* imenujejo »krožna in čudotvorna« in jo najdemo že v *Knjigi premen* (*yuan er shen de zhihui*), (ibid.), je za razliko od prej omenjenega statičnega pristopa dinamična.

V zahodni filozofiji etike se vprašanje moralnosti velikokrat nanaša na predpi-se vedenja in družbeno vrednost moralnih predpisov v povezavi z religioznim čaščenjem (ibid., 14). Le redki so poudarjali, da mora prakticiranje morale transformirati človekovo vedenje in kreposti. Izvorno konfucijanstvo pa je poudarjalo prav to dimenzijo. Vse kitajske kreposti imajo v konfucijanskem pojmovanju svoj izvor v najvišjemu kozmičnemu razumu, ki je inherentno prisoten v človeški srčni zavesti. Torej, predsodek, da naj bi bila kitajska kultura usmerjena zgolj v pragmatično urejanje medčloveških odnosov in družbene reda, v katerem ne obstaja transcendentna razsežnost, po mnenju avtorjev, nima nobenih realnih osnov in je skrajno krivičen do dejanskih vsebin konfucijanskih teorij moralnega subjekta ter kitajske kulture v celoti.

### 3.3 Pogledi na demokracijo, komunizem, modernizacijo in znanstveni razvoj

Avtorji v tem sklopu izpostavijo, da kljub bogati etično – moralni dimenziji kitajske idejne tradicije, kitajski kulturi manjka znanost in demokracija, zato se mora razviti kot empirični in politični subjekt (ibid., 15).

V tej točki podajo svoj pogled na trenutni politični položaj Kitajske, kjer se sprašujejo, ali si kitajsko ljudstvo pravzaprav sploh želi demokracije glede na to, da je prevladal komunistični režim oziroma marksistični leninizem, za katerega menijo, da je protidemokratičen (ibid., 7), kljub temu, da sta demokratična misel in težnja po znanstvenem napredku prevladovali v zgodnjem obdobju kitajske republike. V tem kontekstu navedejo vrsto razlogov, zakaj diktatura Rdeče armade po njihovem mnenju ne bo dolgo obstajala kot vodilno načelo v kitajskih kulturnih in političnih institucijah na celinski Kitajski (ibid., 19). V njenih ideologijah vidijo diskurz, ki je v nasprotju s človeškim bitjem kot takim

in apriorno krši pravice posameznikov. Po njihovem mnenju so komunistične ideologije dogmatične in predstavljajo oviro za svobodni razvoj človeštva.<sup>9</sup>

Pri tem poudarijo, da je določen segment kitajskega prebivalstva z odprtimi rokami sprejel komunistično ideologijo večinoma zaradi upora proti agresiji zahodnega kapitalizma in imperializma. Komunizem se je v svoji dinamični moči torej uspel srečati s kitajskimi družbenimi in političnimi zahtevami danega trenutka. Marksizem je torej samo začasno orodje za doseg pozitivnih zahtev in ciljev kitajskega ljudstva, ki so v prvi vrsti protiimperialistični (ibid.).

Po mnenju modernih konfucijancev so v tradicionalni kitajski kulturi obstajali zametki demokracije (ibid., 16). Daoistična in konfucijanska politična misel govorita o tem, da vladar nikoli ne sme zlorabiti svoje moči in mora delovati v skladu z načelom nedelovanja oziroma krepostno. Že pred dinastijo Zhou (11. – 3. st. pr. n. št.) je obstajalo prepričanje, da cesarstvo ne pripada enemu posamezniku, temveč ljudstvu kot celoti: »Država ni bila samo v lasti enega samega človeka, temveč v lasti vseh ljudi (*tianxia wei gong*), (ibid., 17).« Ta načela so se prenašala naprej od Konfucija in Mencija ter jih lahko vidimo kot zametke kitajske demokratičnosti. Avtorji menijo, da je pri formiranju demokratičnega sistema na Kitajskem treba izhajati iz tradicionalne konfucijanske politične filozofije, vendar jo je treba razviti in izpopolniti. Na politični ravni bi ljudje lahko teoretično zahtevali pravico do soodločanja o vodenju države, v praksi pa to ni bilo izvedljivo, ker ni bilo pravnega sistema, ki bi ščitil pravice ljudstva ter presojal in sodil dejanja vladarjev. Poleg tega je kitajski zgodovini prevladal konfucianizem, ki je izhajal iz legalizma, ta pa je apriorno protidemokratičen. Kontradikcijo med moralnim duhom kitajske kulture in monarhičnim absolutizmom je tako po njihovem mnenju možno razrešiti z vzpostavitvijo demokratične ustavnosti (ibid.).

Po mnenju modernih konfucijancev se Kitajska ni bila zmožna modernizirati in industrializirati, ker ni razvila demokratičnega sistema, znanosti in tehnologije (ibid., 15). Kljub temu pa se ne strinjajo s prevladujočim mnenjem, da v kitajski kulturi ni bilo notranje težnje za razvoj demokratičnega sistema. Prav tako ne sprejemajo teze, da je kitajska kultura proti znanosti in tista, ki radikalno prezira tehnična znanja. Poudarjajo, da je antična Kitajska polagala veliko pozornosti na razvoj praktičnih znanj in veščin. Konfucijanska šola ni poudarjala le potrebe po vzpostavitvi kreposti, temveč tudi po uporabi pripomočkov oziroma tehnologije za izboljšanje preživetja (ibid.). Zato so že v antični Kitajski cvetele astronomija, matematika in medicina. Vse do 18. stoletja je bila Kitajska daleč pred Zahodom na področju ročnih del in tehnik

---

9 Več o modernokonfucijanski kritiki komunizma glej Sernelj 2019.

obdelovanja zemlje. Kljub vsemu navedenemu pa tudi predstavniki druge generacije menijo, da je kitajski kulturi manjkala znanost zahodnega tipa, ker je bila ta osredotočena le na vsakodnevno uporabo in kratkoročne koristi. Za prihodnji razvoj kitajske kulture je torej treba nujno vzpostaviti teorijo znanosti in nov akademski sistem s kontinuiranim proučevanjem in širjenjem znanstvenega vedenja (ibid.).

Druga generacija modernih konfucijancev je pri vprašanju modernizacije izhajala iz predpostavke, da tudi kitajska tradicija v sebi nosi potencial za modernizacijo, četudi je bila ta v njenem konkretnem primeru zaradi vrste zunanjih in notranjih dejavnikov »uvožena« iz Zahoda. Zato so tudi problemi, s katerimi modernizacija sooča Kitajsko, drugačni od tistih, s katerimi so soočene moderne zahodne družbe. Medtem ko so slednje opredeljene s pretirano prevlado individualizma, racionalizma in družbene alienacije, je na Kitajskem največji problem v pomanjkanju razvoja tehnologije, prava in demokratičnih družbenih struktur (ibid., 27). Po mnenju predstavnikov druge generacije se zato Kitajska v določenih pogledih mora učiti od Zahoda, vendar lahko po drugi strani konfucijanska tradicija tudi Zahodu nudi veliko dragocenega znanja, s pomočjo katerega bi bilo možno omiliti – če ne celo odpraviti – veliko resnih problemov, ki se pojavljajo v zahodnih družbah.

Vprašanje o prisotnosti oziroma odsotnosti transcendence v tradicionalni kitajski filozofiji in etiki je bilo zanje izjemno pomembno že zaradi tega, ker so klasične zahodne teorije modernizacije vselej poudarjale, da se kitajska kultura (enako kot vse ostale »nezahodne« kulture) sama od sebe nikakor ne bi bila sposobna modernizirati, saj naj bi bil ponotranjen koncept transcendence in tvorne napetosti med človeškim in Božjim ena od osrednjih predpostavk modernizacije, pri čemer kitajska idejna tradicija tovrstne transcendenčne napetosti nikoli ni proizvedla (Rošker 2013, 189). Modernim konfucijancem druge generacije je bilo zato nadvse pomembno nazorno prikazati dejstvo, da je tudi kitajska kultura v svoji idejni tradiciji vsebovala ključne elemente, ki bi potencialno omogočali tudi takšno modernizacijo Kitajske, ki bi temeljila na in izhajala iz lastnih idejnih osnov.

### 3.4 Kritika zahodne kulture in poziv k spremembi

Kot omenjeno, je precejšen del *Manifesta* posvečen tudi analizi zahodne kulture in vprašanjem o tem, zakaj zahodna kultura že od začetka 19. stoletja prevladuje v modernem svetu in zakaj si cel svet prizadeva prevzeti zahodno religijo, znanost, filozofijo, literaturo, pravo in tehnologijo. Pri tem pa se avtorji sprašujejo, ali je zahodna kultura resnično tista, ki lahko samoniklo vodi

človeško civilizacijo kot celoto. Zanima jih, ali lahko »Vzhod«, ki se sicer uči od »Zahoda«, tega tudi sam kaj nauči (ibid., 20).

Avtorji zahodni kulturi vsekakor priznavajo, da je z uporabo teorije znanstvenega napredka za rekonstrukcijo naravnega sveta in reformacijo družbenih, političnih in ekonomskih področij dosegla izjemne podvige. V zadnjih sto ali dvesto letih je s svojim napredkom preseгла vse druge tradicionalne kulture na svetu in jih pustila za sabo. Ta kulturni napredek Zahoda ima univerzalno in večno vrednost, ki bi jo drugi narodi, če bi ji želeli konkurirati, morali spoštovati, posnemati in proučevati. Po drugi strani pa je zahodna kultura v procesu napredka izzvala različne konflikte in hude probleme, kot so vojne (tudi verske), antagonizem med delavci in delodajalci oziroma kapitalisti v industrijski revoluciji, kolonializem, ki ga je spremljalo imperialistično zatiranje ljudstev, komunizem, ki se je, izpostavi, prithotopil pod pretvezo ekonomske enakosti in z njim totalitaristični režim Sovjetske zveze, ki je smrtni sovražnik zahodne demokracije, pa razvoj nuklearnega orožja, ki je že tako razvito, da bi lahko uničilo celo človeštvo (ibid., 21). Po mnenju avtorjev je Zahod sicer večino teh težav že rešil, vendar menijo, da te izvirajo iz pomanjkljivosti zahodne kulture, ki danes še vedno obstajajo in je ravno zato nujno potrebna ponovna evalvacija zahodne kulture kot take. V nadaljevanju avtorji zato navajajo različne pomanjkljivosti zahodne kulture.

Zahodnjakom po njihovem mnenju manjkata spoštovanje in sočutno razumevanje drugih kultur. Zaradi tega navadno prezrejo njihovo pristno zahtevo po lastnem razvoju. Pri tem ne smemo pozabiti na orientalistični pristop, ki ga zahodnjaki uporabljajo pri proučevanju drugih kultur. Orientalizmi, evrocentrizmi, kulturni provincializem, sodobni kolonializem in lažni univerzalizem so torej še vedno živi mehanizmi, s katerimi Zahod »opravičuje« lasten občutek superiornosti nad drugimi.

Tovrstni odnos je po njihovem mnenju produkt grške kulture in njenih analitično znanstvenih metod, hebrejske tradicije in modernega tehnološkega duha.

Če razumemo kulturno ozadje, na katerem je zgrajen občutek superiornosti Zahoda, moramo hkrati zahodnjake tudi razumeti in jim oprostiti. A če si želi ta kultura obstati tudi vnaprej in skupaj z drugimi kulturami zagotoviti svetovni mir, se bo morala marsičesa naučiti tudi od drugih kultur (ibid., 22).

To velja predvsem za zahodne izobražence in akademike, ki bi morali svojo funkcijo sestave razlagalnih modelov opravljati z večjo odgovornostjo in večjo mero odprtosti do neevropskih kultur.



K najpomembnejšim vrednotam konfucijanske tradicije, ki bi bila zahodni kulturi vsekakor v korist, sodijo zadovoljstvo brez nenehnega hlepenja po dobičku, sočutje, ljubeznivost in blagost. Naučiti bi se morali tudi tega, da morajo medčloveški odnosi temeljiti na enakosti, a hkrati tudi na sočlovečnosti (ibid., 24). Z drugimi besedami, bratstvo, ki ga poudarja Zahod, se mora transformirati v sočlovečnost in sočutje.

Boga, ki je izvor goreče ljubezni, naj se ne dojema samo kot tistega, ki presega človeškega duha in je hkrati objekt človeške molitve, temveč tudi kot tistega, s katerim je človek poenoten (ibid.).

Zahod se lahko tako od konfucijanske kulture nauči tudi pomembnosti spoštovanja tradicije, družinskih vezi, mednarodne solidarnosti in etičnih vrednot.

Glavni problem zahodne kulture in etike je torej ta, da obravnava družbo in človeško zgodovino zgolj kot predmet racionalne in objektivne raziskave in ne usmeriti pozornost na pomembnost osmišljenosti človekovega bivanja.

## 4 Analiza in kritično ovrednotenje manifesta

Kot smo videli zgoraj, oživitev kitajske kulture, za katero so si je prizadevala druga generacija in katere smernice so jasno navedene v obravnavanem manifestu, pomeni po eni strani težnjo po rehabilitaciji konfucijanstva po drugi strani pa klic po vzpostavitvi svetovne etike, ki bi vključevala konfucijanske teorije moralnega subjekta.

Kljub svojemu nedvomno velikemu pomenu za ohranitev kitajske kulturne dediščine pa vsebuje modernokonfucijanski manifest tudi nekaj problematičnih točk, ki jih bomo osvetlili v nadaljevanju.

V eseju izhajajo iz postavke, da je kultura produkt duhovnega življenja ljudi. Na Zahodu to duhovnost posplošeno omejijo na religijo, medtem ko naj bi duhovnost na Kitajskem temeljila na filozofski tradiciji konfucijanstva, daoizma in budizma. To je problematično že zaradi dejstva, da se je sama krščanska teologija, še posebej pa srednjeveška sholastika, večinoma napajala v Platonovi in Aristotelovi filozofiji. Poleg tega pa evropski humanizem temelji na etičnih in moralnih vrednotah, ki so univerzalne prav toliko, kot jih pritičejo konfucijanskim. Duhovno izpraznjenost zahodne kulture pripišejo nenehni gonji po napredku, ki je tudi osnovana na religioznih temeljih, predvsem na izpraznjenosti religijskih ritualov in inherentni ločenosti človeka od stvarnika. To seveda večinoma drži, vendar avtorji *Manifesta* pri tem zapadejo v esencialistično posploševanje, kajti »zahodnih vrednot« zagotovo ne moremo omejiti samo

na tiste, ki jih propagira judovsko-krščanska religija. To je povezano z naslednjo nedoslednostjo besedila: njegovi avtorji namreč o Zahodu govorijo kot kulturni tvorbi, ki izvira iz več tradicij, vendar pri tem ne upoštevajo specifičnih razlik posameznih kulturnih območij, ki pa večinoma vplivajo na različne vrednostne sisteme, ki nastajajo znotraj različnih kultur. Pri tem se zdi, da se v kritiki Zahoda večinoma nanašajo na Ameriko, saj izpostavljajo pragmatizem in utilitarizem, idejni smernici, ki sta se razvili prav tam in ne v evropski tradiciji.

Sicer pa je kritika Zahoda v manifestu v večini argumentov upravičena in verodostojna. Pravilno izpostavijo njen evrocentričen občutek nadvlade in superiornosti nad drugimi kulturami, provincializem lastne kulture, ki napačno presoja idejne sisteme drugih kultur na podlagi lastnih konceptualnih okvirjev, imperialistične in kolonialne interese, ki se kažejo v zatiranju in poniževanju ljudstev. Tudi predlog, ki ga dajo v razmislek zahodnim akademikom o nadaljnjem razvoju sveta, se zdi utemeljen in primeren: Zahod se mora učiti od Vzhoda (seveda gre pri tem predvsem za Kitajsko), če želi ohraniti in razviti svojo lastno kulturo. Pri tem izpostavijo tudi občutje sočutja in nenavezanosti, ki ga po njihovem mnenju v zahodni kulturi primanjkuje, vendar so v tem segmentu po mojem mnenju esencialistični, saj v prvi vrsti (spet) umanjka kritika kapitalizma kot ekonomskega in političnega sistema ter sovpadajoče ideologije, v kateri ta občutja seveda apriorno nimajo kaj dosti veljave.

Tudi kritike in njihova predvidevanja usode komunističnega režima so večinoma vizionarske, vendar njihova teza, da omenjeni sistem na Kitajskem ali kjerkoli drugje na svetu ne bo mogel preživeti, ker deluje proti osnovnim humanističnim načelom, pa je po mojem mnenju precej posplošujoča in naivna, saj sta padcu komunističnih režimov v državah takim. »realnega socializma« botrovala predvsem vzpon in agresivna prevlada kapitalizma pa tudi nebrzdana sla po oblasti in privilegijih notranjih komunističnih elit (visokih kadrov in drugih voditeljev).

Vrsta sodobnih zahodnih in kitajskih sinologov *Manifestu* očita še veliko drugih pomanjkljivosti. Postkolonialni kritik Arif Dirlik pri modernokonfucijanski obuditvi kitajske idejne tradicije in njene vrednosti opozarja na nevarnost njene povezave s kitajskim nacionalizmom. Heiner Roetz pa po drugi strani opozarja tudi na vprašljivost moderne konfucijanske teze o religiozni razsežnosti izvornega konfucijanstva, ki po njegovem mnenju ni niti umestna niti potrebna, saj bi po njegovem mnenju prav nereligiozno branje teh antičnih besedil – prek ustrezne interpretacije in adaptacije – lahko omogočilo bolj objektivno konceptualizacijo takšne modernosti, ki ni omejena na instrumentalno racionalnost in po drugi strani ne negira družbenega napredka, ki je nujna posledica razsvetljenstva (Rošker 2013, 57).

Teoretiki iz celinske Kitajske modernim konfucijancem očitajo idealistično propagiranje konfucijanstva kot tiste idejne osnove, na kateri je dejansko možno izpeljati modernizacijo kitajske družbe. Če tega konfucijanstvo kot preživela ideologija fevdalne tradicije ni bilo zmožno izpeljati v preteklosti, po njihovem mnenju to tudi v sedanjosti oz. prihodnosti ne bo možno (ibid.).

Moderni daoisti modernim konfucijancem na splošno očitajo pretirano in rigidno formaliziranost, ki zavira kritični dialog in razvoj kritične miselnosti. Najbolj znani tajvanski moderni daoist Chen Guying jim na primer očita obsedenost z moralno in etiko. Pri tem se sicer strinja s predpostavko, da moderna, tržno usmerjena družba potrebuje etično osmišljenost. Toda poudarja, da se ta osmišljenost ne sme dosegati na račun izključevanja drugih miselnih tradicij ter pripisovanja ekskluzivne vrednosti in pomena samo konfucijanski šoli. Takšna stališča so po njegovem mnenju izraz nestrpnosti in absolutizma. Kljub temu, da moderni konfucijanci načeloma zagovarjajo dialoško odprtost, pa Chen meni, da tega sami niso sposobni prav zaradi tega, ker ne upoštevajo tradicionalnega kitajskega koncepta »svobodnega dialoga stoterih filozofskih šol (*baijia zhenming*)«, ki je resnični dialog in predpogoj vsake prave filozofije. Chen meni, da je njihovo zavzemanje za sintezo kitajske idejne tradicije in zahodne znanosti ter demokracije zaradi tega prazno (Rošker 2013, 58). Pri vprašanih, povezanih s prevzemanjem idejne tradicije neokonfucijanstva dinastij Song in Ming, jim poleg tega očita tudi pomanjkanje inovativnosti, saj je po njegovem mnenju niso uspeli nadgraditi.

Sama menim, da je kritika Chen Guyinga v tem oziru neupravičena, saj so moderni konfucijanci svoj filozofski sistem gradili prav na sintezi konfucijanstva, daoizma, kitajskega budizma, ter analizi in primerjavi kitajskih in zahodnih idejnih konceptov, ki so pripeljale do osvetlitve nekaterih povsem novih vidikov v obeh idejnih sistemih. Pri tem je treba omeniti prav Mou Zongsanovo primerjavo moralnega sebstva in Kantovega moralnega imperativa, pa tudi Xu Fuguanovo primerjalno analizo Zhuangzijeve ontoestetike in zahodne fenomenologije ter njegovo tezo, zakaj se na Kitajskem ni razvila monoteistična religija, skozi katero se pokažejo tudi nekatere nedoslednosti v Jaspersovi teoriji osnega obdobja.<sup>10</sup>

## 5 Zaključek

Osrednja ideja *Manifesta* je temeljila na dveh vizijah: prva si je prizadevala za to, da bi zahodni sinologi in kitajska akademska publika prepoznala vrednost

<sup>10</sup> Glej Rošker 2013 in Sernelj 2013.

tradicionalne kitajske kulture, druga pa je bila usmerjena v izdelavo idejne platforme za oživitev in rekonstrukcijo kitajske idejne tradicije. Pri tem so avtorji zagovarjali stališče, da konfucijanstvo ni relikv tako imenovane fevdalne družbene ureditve in je lahko združljivo z moderno znanostjo in demokracijo. Še več, po njihovem mnenju lahko konfucijanski koncept sočlovečnosti ozdravi preveč racionalistično in mehanistično usmerjeni in odtujeni zahodni svet. Zato je bil eden od ciljev *Manifesta* skozi kritiko zahodne kulture in Zahoda kot politične tvorbe podati smernice za pravičnejši in bolj uravnotežen razvoj sveta kot celote, ki bo temeljil na medkulturni povezanosti in sodelovanju na globalni ravni. Pri tem avtorji opozarjajo predvsem na to, da Zahodu primanjkuje etičnih vrednot, na katerih bi bila tovrstna konstrukcija sveta sploh mogoča. Zato Zahodu predlagajo prevzem konfucijanskega etično-moralnega sistema, ki temelji na takšni integriteti posameznika, ki omogoča njegov notranji razvoj in izpolnitev v duhovnem, družbenem in navsezadnje tudi političnem smislu. V tem oziru predstavlja *Manifest* promocijo konfucijanske etike. Glede na družbenopolitični položaj, s katerim je bila Kitajska soočena v času njegovega pisanja, lahko dokument razumemo tudi kot zagovor konfucijanstva kot neločljivega dela tradicionalne kitajske kulture, ki v sebi nosi neprecenljivo vrednost za napredek Kitajske v smeri demokracije, za katero so si kitajski intelektualci prizadevali že od četrdomajskega gibanja naprej. Po drugi strani pa so avtorji *Manifesta* z razpravo o neokonfucijanskem nauku srčne zavesti in človeškosti (*xinxing zhi xue*), želeli odpraviti predsodek, da je konfucijanska filozofija in kitajska kultura na sploh usmerjena zgolj v pragmatično reševanje medčloveških odnosov in vzpostavljanje harmoničnega družbenega reda, v kateri ni zajeta transcendentna razsežnost. V tem oziru predstavlja ta esej pomemben doprinos k razumevanju konfucijanske moralne filozofije. Ker predstavlja konfucijanstvo pomemben del skupne kulturne dediščine vzhodnoazijskih držav, nam lahko zaradi tega nudi tudi boljši vpogled v sodobne kulture tega pomembnega območja sodobnega sveta.

## Zahvala

Avtorica se zahvaljuje za finančno podporo ARRS (raziskovalna temeljna sredstva raziskovalnega programa Azijski jeziki in kulture št. P6-0243) in fundaciji Chiang Ch'ing-kuo za mednarodno znanstveno izmenjavo v okviru raziskovalnega projekta Moderna in sodobna tajvanska filozofija 臺灣現代與當代哲學 (št. RG004-U-17).

The author acknowledges the financial support from the ARRS (Slovenian Research Agency; research core funding No. P6-0243) and from the Chiang

Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange in the framework of the research project Modern and Contemporary Taiwanese Philosophy 臺灣現代與當代哲學 (No. RG004-U-17).

## Literatura

- Chang, Carsun (Zhang Junmai) 張君勱 et al. (1958) 2018. *Wei Zhongguo wenhua jingao shijie renshi xuanyan* 為中國文化敬告世界人士宣言 [Manifest za ponovno ovrednotenje kitajske kulture kot svetovne dediščine]. Dostop 10. 2. 2018. <https://wenku.baidu.com/view/9e7744c14028915f804dc254.html>.
- Cheng, Chung-ying. 2002. »An Onto-Hermeneutic of Twentieth-Century Chinese Philosophy: Identity and Vision.« V *Contemporary Chinese Philosophy*, urednika Chung-Ying Cheng in Nicholas Bunnin, 365–405. Oxford: Blackwell Publishers.
- Fan, Ruiping. 2010. *Reconstructionism Confucianism: Rethinking Morality after the West*. New York: Springer.
- Feng, Yaoming. 1989. *Zhongguo zhaxuede fangfa lun wenti* 中國哲學的方法論問題 [Metodološki problemi kitajske filozofije]. Tajpej: Yunchen wenhua shiye.
- Makeham, John. 2003. *New Confucianism: A Critical Examination*. Urednik John Makeham. New York: Palgrave Macmillan.
- Rošker, Jana. 2013. *Subjektova nova oblačila – teorije modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva*. Ljubljana: ZIFF.
- Sernelj, Téa. 2013. »Xu Fuguan's Concept of Anxiety and its Connection to Religious Studies.« V *Asian Studies* 1(2): 71–87. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- . 2019. »Modern Confucian Objection against Communism in China: The Unique Case of Xu Fuguan.« V *Asian Studies* 7(1): 99–113. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Yu, Jiyuan in Lei Yongqiang. 2008. »The "Manifesto" of New-Confucianism and the Revival of Virtue Ethics.« V *Frontiers of Philosophy in China*, vol. 3, no. 3: 317–334. doi: 10.1007/s11466-008-0021-y.