

RAZPRAVE FF

Jan Vrhovski in Jana S. Rošker

**»Pošast novega
humanizma«:
modernizacija in
transformacije
subjektivnosti na
Kitajskem**

Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta



»Pošast novega humanizma«: modernizacija in transformacije subjektivnosti na Kitajskem

Zbirka: Razprave FF (ISSN 2335-3333, e-ISSN 2712-3820)

Avtorja: Jan Vrhovski, Jana S. Rošker
Recenzentki: Uršula Lipovec Čebren, Sarah Lunaček Brumen
Lektorica: Anja Muhvič
Lektor angleškega povzetka: Paul Steed
Tehnično urejanje: Irena Hvala
Prelom: Eva Vrbnjak
Slika na naslovnici: Stock photo © Jorm Sangsorn

Založila: Založba Univerze v Ljubljani
Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani
Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani
Za izdajatelja: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete

Oblikovna zasnova zbirke: Lavoslava Benčić
Tisk: Birografika Bori, d. o. o.
Ljubljana, 2023
Prva izdaja
Naklada: 150
Cena: 14,90 EUR



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije). / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru Javnega razpisa za sofinanciranje izdajanja znanstvenih monografij.

Monografija je nastala v okviru raziskovalnega projekta št. N6-0161 (HUMEC: Humanizem v medkulturni perspektivi: Evropa in Kitajska), ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>
DOI: 10.4312/9789612970628

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga
COBISS.SI-ID=138103043
ISBN 978-961-297-063-5

E-knjiga
COBISS.SI-ID=137972227
ISBN 978-961-297-062-8 (PDF)

Kazalo vsebine

Spremna beseda	5
1 Metodološki uvod: od medkulturnega do transkulturnega pogleda	7
2 Zgodovinsko ozadje: modernizacija in novo razumevanje človeka na Kitajskem	11
2.1 Nove miselne struje in nove poti k alternativnim paradigmam človeškosti	12
2.2 Specifika družbenopolitičnega in kulturnega ozadja kitajske modernizacije	14
2.3 Zgodovina družbenih transformacij: od opijskih vojn do konca monarhije	16
2.4 Obdobje Narodne (1911–1949) in Ljudske republike (od 1949)	19
3 Idejnozgodovinsko ozadje: reforme, revolucije in druga vrenja	27
3.1 Stodnevna prenova	27
3.1.1 Politične teorije	28
3.1.2 Evolucija in ideja napredka	33
3.1.3 Epistemologija	36
3.2 Četrto-majsko obdobje	44
3.2.1 Človek na presečišču med tradicijo in evolucijo: o temeljih kitajske moderne	45
3.2.2 Človek kot racionalno bitje: od boja za preživetje do boja za svobodo	51
3.2.3 Od gibanja nove kulture do 4. maja: zahodna znanost in osrednost individuuma	55
3.2.4 Gibanje 4. maja (1919): kriza življenjskega nazora in revolucija	61
3.3 Kontroverza o znanosti in metafiziki	85
3.3.1 Zhang Dongsunova zgodnja epistemologija	86
3.3.2 Kontroverza o znanosti in metafiziki ter drugi vzrok neovitalizma	89
3.3.3 Feng Youlan in neorealistična filozofija življenja	94

4	Sodobni pogledi na človeka in njegovo družbeno vlogo	97
4.1	Moderno konfucijanstvo: od moralnega sebstva do empiričnega subjekta in nazaj	97
4.2	Razvoj filozofije socialističnega humanizma od ustanovitve LRK naprej	108
4.3	Li Zehoujeva historičnoantropološka ontologija človeka: sedimentacija in subjektnost.	111
4.4	Sodobni neodaoizem in transformativni subjekt vitalnega potenciala	114
5	Zaključek.	117
	Povzetek.	119
	Summary	120
	Literatura	121
	Indeks strokovnih terminov	131

Spremna beseda

Dandanes, ko živimo v času globalizacije, v kateri so globalizirane tudi krize, s katerimi se človeštvo sooča, je medkulturni dialog pomemben bolj kot kadar koli poprej. Strategij za reševanje teh globalnih kriz namreč ne moremo vzpostavljati zgolj v zamejitvah posamičnih nacionalnih držav, saj so možne samo na temelju sodelovanja in solidarnosti celotnega človeštva.

V tem okviru ter na temelju izmenjave znanja in izkušenj je dobro, če tudi humanizem dojamemo kot koncept, ki presega omejitve posamičnih kultur. Evropski tip humanizma, ki se je razvijal skozi evropsko zgodovino in dosegel vrhunec v diskurzih razsvetljenstva, je postal zaradi neoliberalnih in utilitarističnih tendenc sodobnih ekonomij ter z njimi sovpadajočih politik porozen, nezanesljiv in krhek. Ker pa gre pri tem za pomembno dediščino evropske kulture, je dobro, če vendarle poskušamo temeljne vrednote tega koncepta, kamor sodita avtonomija svobodne subjektivnosti in medčloveška solidarnost, ohranjati in razvijati naprej. Prav zato je pri tem pomembno upoštevati tudi tiste sorodne konceptualizacije, ki so nastale v drugih, neevropskih delih sveta.

Tovrstni premislek je botroval tudi nastanku pričujoče knjige, ki je napisana v soavtorstvu Jana Vrhovskega in Jane S. Rošker. Nastala je kot nadaljevanje temeljne študije slednje avtorice o tradicionalnem kitajskem humanizmu, ki je pri Znanstveni založbi izšla pred nekaj meseci. Medtem ko je temelj in osrednji namen tega dela, ki je izšlo pod naslovom *Humanizem v transkulturni perspektivi: Primer Kitajske*, v raziskavi in kritični predstavitvi tradicionalne kitajske humanistične miselnosti, njenih konceptualnih osnov in mehanizmov družbenega delovanja, se delo, ki ga imate pred seboj, ukvarja v glavnem z vprašanji o tem, na kakšen način so se te idejne osnove spremenile in v kakšni smeri so se razvijale naprej v obdobju kitajskih modernizacijskih procesov, ki so temeljili na kritičnem prevpraševanju lastne idejne tradicije na eni in poglobljenem soočanju z zahodno, predvsem evropsko miselnostjo na drugi strani.

V svoji vsebinski zamejenosti na idejne osnove specifično kitajskih pogledov na človeka se je torej prej omenjeni prvi del te študije posvečal zlasti analizam in kritičnim interpretacijam tradicionalnega kitajskega pojmovanja sebstva ter specifično kitajskih modelov koncepta avtonomije; na tej osnovi je študija predstavila vrsto različnih kitajskih modelov humanizma.

V tem kontekstu so bili pomembni predvsem takšni koncepti sebstva oziroma osebnosti, ki so se izkazali sorodni oziroma primerljivi evropski ideji subjekta, hkrati pa bi lahko predstavljali tudi alternativo sodobni razpršenosti oziroma fragmentaciji

in z njo povezani degeneraciji razsvetljenskih vrednot. Pri tem je šlo za koncepte, ki torej niso bili rezultat zgodovinskih razvojev evropske idejne tradicije, temveč so predstavljali rezultate drugačnih, a enako plodnih in relevantnih diskurzov. Ta prva študija pa ni zgolj izpostavila osnovnih parametrov, ki zaključujejo specifično kitajske poglede na pojma subjekta in avtonomije, temveč je v tem kontekstu obrazložila tudi nastanek, razvoj in družbeno funkcijo temeljne paradigme tradicionalnega kitajskega humanizma, tj. kreposti (so)človečnosti (*ren* 仁).

Na osnovi rezultatov analize tovrstnih modelov se je knjiga osredotočila na politični in etični pomen paradigem subjektivnosti, ki jih je možno izpeljati iz njih in ki so – vsaj za sodobni zahodni svet – inovativne ter zato vredne, da jih podrobneje spoznamo. Zato je Rošker v prvi knjigi poskušala izpostaviti njihov potencial za rekonceptualizacijo idejnih osnov sodobnih politik vključevanja in novih oblik demokracije.

Pričujoča knjiga predstavlja torej drugi del raziskave podobne tematike, tj. kitajskega humanizma in kitajskih konceptualizacij subjekta, kakršne so se na Kitajskem na novo vzpostavile na pragu moderne dobe, začenši z 19. stoletjem.

Glavni oziroma prvi avtor te nadaljevalne študije je Jan Vrhovski, ki je specializiran za obdobje kitajske modernizacije, saj je ta v središču njegovega raziskovalnega in teoretskega interesa. Vrhovski se v svojem delu osredotoča predvsem na zgodovino novoveške kitajske znanosti in njene povezave z modernizacijo (ter delnim pozhodnjenjem) kitajske miselnosti.

V ospredju knjige pa bo skupna raziskava obeh, avtorja in avtorice, ki bo posvečena transformacijam tradicionalne ideje humanizma in njenim modifikacijam, do katerih je prišlo zaradi soočanja kitajskih izobražencev in izobraženek z zahodno filozofijo in znanostjo.

Pričujoča knjiga namreč temelji na prepričanju, da je poznavanje idejnih transformacij, ki so se v pojmovanju človeka in človeškosti vzpostavile oziroma razvile v tem obdobju, izjemno pomembno za izboljšanje razumevanja sodobne kitajske družbe in kulture.

1 Metodološki uvod: od medkulturnega do transkulturnega pogleda

Kot njen prvi del je tudi pričujoča knjiga, ki torej predstavlja drugi del študije o kitajskem humanizmu, napisana na osnovi metodologije transkulturnih raziskav. Ker pri obravnavanju neevropskih kultur v slovenski teoriji razlikovanje čezkulturnosti, medkulturnosti¹ in transkulturnosti še ni uveljavljeno, bomo tukaj najprej razčistili nekaj osnovnih pojmov, povezanih s to diferenciacijo.

Čezkulturnost je zelo splošen izraz, ki služi univerzalnemu poimenovanju vsakršne interakcije, ki nastane oziroma do katere pride med dvema različnima kulturama. Medkulturni diskurzi temelje na takšnih čezkulturnih interakcijah, ki vključujejo tudi prenos pomena. Kot pa vemo, pomenov, ki se izražajo v konceptih in kategorijah, ne moremo enostavno in neposredno prenašati iz enega jezikovno-kulturnega konteksta v drugega, saj se pomenske konotacije terminov le redko popolnoma prekrivajo. Ta razlika je toliko bolj očitna, čim bolj sta dve kulturi vzajemno oddaljeni, torej čim bolj izolirano in ločeno druga od druge sta se razvijali v svojih zgodovinskih tokovih. Večja ko je ta zgodovinska razlika, globlje in kompleksnejše so tudi razlike v strukturi jezikov, ki so se oblikovali na področju teh kultur, ter slovnice, v skladu s katerimi ti jeziki delujejo.

Pomene lahko sporočamo čez meje zgodovinsko vzajemno oddaljenih kultur zgolj s pomočjo zelo natančnih in kulturno senzibilnih transferjev, ki se lahko ustvarijo samo s pomočjo tega, kar imenujemo diskurzivni prevodi. Pri tem ne gre zgolj za prenos pomena posamičnih besed, ampak vključujejo takšni prevodi tudi interpretacije ter natančne razlage konceptov, fraz in celo filozofskih paradigem.

Osebe, ki so sposobne izdelati takšne prevode, ki so torej zmožne diskurzivnega transferja pomenov čez meje posamičnih kultur in jezikov, ki so vzajemno zgodovinsko in zato tudi strukturno zelo oddaljeni, morajo seveda zelo dobro poznati ne samo oba jezika, s katerima delajo, temveč tudi referenčne okvire konceptualnih sistemov, v katere sta umeščena.

To seveda hkrati pomeni, da so za medkulturni transfer pomenov izjemno pomembni tudi sami referenčni okvirji. Različne kulture ustvarjajo različne referenčne okvire, ki pa so po drugi strani povezani z različnimi metodologijami, uporabljenimi v procesu zaznavanja, razumevanja ter interpretiranja realnosti. Tu se nanašam specifično na okvire referenc, ki opredeljujejo teorije in druge oblike abstraktno urejenih kognitivnih konstrukcij v znanosti in humanistiki. Referenčni okvir lahko

1 Termin čezkulturnost je tukaj uporabljen kot prevod angleške besede *cross-cultural*, termin medkulturnost pa kot prevod izraza *intercultural*.

v tem smislu opredelimo kot relacijsko strukturo oziroma omrežje konceptov, kategorij, terminov, idej in pa vrednot, ki se uporabljajo znotraj kognitivnega procesiranja objektov dojetanja. Vključuje tudi paradigme in stališča, ki vplivajo na ter definirajo dojetanje in evalvacijo določenih semantičnih elementov znotraj te strukture, pa tudi strukturo kot celoto.

A ti problemi niso omejeni zgolj na teorije ali metode, ki se oblikujejo v različnih kulturnih tradicijah; pogosto se pojavljajo tudi pri raziskavah, ki so osredotočene na objekte znotraj enega samega jezika ali tradicije. To, o čemer je tukaj govor, je pravzaprav splošni problem, ki so ga obravnavali mnogi zahodni teoretiki, npr. Kuhn, Quin, Lakatos, Feyerabend itd. Pri tem lahko pomislimo, denimo, na znani primer odnosa med Newtonovo in Einsteinovo teorijo: ker sta umeščeni v dva različna referenčna okvira, so tudi funkcije in semantične konotacije istih idej, uporabljenih znotraj obeh, različne. Ko Thomas Kuhn v svojem vplivnem delu o strukturi znanstvenih revolucij spregovori o »paradigmatskem preobratu«, pravzaprav govori o tem, na kakšen način v zgodovini določenega kulturnega kroga določeni referenčni okvir nadomesti drugega. Četudi torej govori o preobratu paradigem in ne o preobratu referenčnih okvirov, se meni zdi izraz paradigma za ta kontekst nekoliko preveč posplošujoč, saj paradigma v bistvu ne pomeni nič drugega kot idejni vzorec. A ne glede na to, na kakšen način ta fenomen poimenujemo, gre v bistvu za eno in isto stvar. Osrednje lastnosti in funkcije referenčnega okvira, v katerega je torej umeščena prav vsaka teorija, so lepo vidne iz naslednjega Kuhnovega citata, v katerem govori o paradigmatičnem preobratu v tisti točki zgodovine, v kateri Kopernikova teorija heliocentrizma nadomesti prejšnje geocentrične kozmologije:

V okviru nove paradigme se stari termini, koncepti in eksperimenti pojavijo v novih medsebojnih odnosih. Neizogiben rezultat tega je nekaj, kar moramo, kljub neustreznosti izraza, imenovati nesporazum med dvema konkurenčnima šolama ... Za primer vzemimo človeka, ki je Kopernika označil za norega, ker je razglasil, da se Zemlja premika. Ta človek se ni preprosto motil, niti se ni v veliki meri motil. Del tega, kar je razumel kot Zemlja, je bila fiksna pozicija. Zemlja, vsaj njegova, se ni mogla premikati. Skladno s tem tudi Kopernikova inovacija ni bila zgolj premakniti zemljo. Bila je povsem nov način obravnavanja problemov fizike in astronomije, takšna, ki je nujno spremenila pomen tako »zemlje« kot tudi »gibanja«. (Kuhn 1996, 149)

Seveda pa so referenčni okviri posamičnih teorij pomembni tudi v medkulturnih kontekstih. Bolj ko sta dve kulturi vzajemno zgodovinsko in jezikovno oddaljeni, večje so torej razlike v referenčnih okvirih, ki zamejujejo ter določajo teorije in

idejne sisteme, ki nastajajo v teh kulturah. Referenčni okvir je semantično omrežje, ki določa, kot smo videli v gornjem citatu, pomen vsakega posamičnega pojma oziroma termina znotraj teorije, ki se oblikuje v tem okviru. In ne samo to: poleg pomenov posamičnih terminov določa tudi vzajemne relacije med temi termini in s tem tudi pomen celotnega semantičnega omrežja kot takega.

Različnost referenčnih okvirov posamičnih kultur pa seveda ne pomeni (kar so zmotno menili mnogi teoretiki, ki so zagovarjali medkulturno nesoizmerljivost), da kultur med seboj ne moremo primerjati oziroma da ne moremo prevajati njihovih konceptov, pomenov in metod v jezike drugih kultur, tudi če so ti še tako zelo oddaljeni.

Prav nasprotno. Ravno poznavanje problematike referenčnih okvirov nam lahko ponudi možnost, da se s pomočjo spoznavanja specifičnih značilnosti teh dokopljemo do najbolj ustreznih paradigem, ki nam pomagajo prenašati pomene oziroma prevajati idejne diskurze iz enega kulturno-jezikovnega konteksta v drugega. Referenčni okviri torej nikakor niso nekaj, kar bi različne kulture in njihove idejne dediščine med seboj ločevalo, temveč, nasprotno, predstavljajo možnosti gradnje mostov, ki lahko omogočijo plodne interakcije in izmenjave med njimi.

Vendar so kulturno pogojeni referenčni okviri seveda tesno povezani s pojmom kultur. Kljub dandanes precej razširjenemu (in večinoma dobro utemeljenemu) prevpraševanju samega pojma kulture le-tega ne moremo zavreči kot obleko, ki nam je postala pretesna.

Kritiki in kritičarke medkulturnih raziskav so tovrstnim študijam in opredelitvam kultur, na kakršnih so temeljile, namreč pogosto upravičeno očitale esencialistično povzemanje jezikovnih, zgodovinskih, idejnih, etničnih in družbenih faktorjev. Ta kritika je bila uperjena proti temu, da so medkulturne študije te faktorje pogosto reducirale na elemente, ki naj bi konstituirali nekakšne pretirano posplošujoče in na šablonskih predsodkih temelječe okvire kulture v smislu fiksne, jasno zamejene in nespremenljive entitete. »Kultura«, ki je dojeta na tak način, pa naj bi seveda vrh vsega merodajno zaznamovala tudi ljudi, družbene sisteme in zgodovinske razvoje, ki so z njo povezani.

Na osnovi vse širše refleksije teh problemov se je v sodobni sinološki akademiji vse jasneje oblikoval diskurz transkulturnih študij, ki naj bi temeljile na drugačnih predpostavkah ter predvsem na drugačnem pojmovanju same kulture in njene vloge v interakcijah med različnimi kulturami. Prvič kultura v takšnem okviru ni več pojmovana kot nosilka nekakšne esence, temveč je njena ontološka podstat relacijska. To pomeni, da predstavlja dinamično, spremenljivo in spreminjajočo se

entiteto, ki se vzpostavlja na osnovi razgibanih relacij, ki povezujejo posamične elemente, ki skupaj tvorijo to, čemur pravimo kultura, npr. principov zgodovinskega razvoja, strukture, delovanja, ter simbolnih razsežnosti jezika in slovnice, verovanj, ideologij, kozmologij itd. Zato taki pristopi, kot nam pove že sama predpona trans-, statično konceptualizacijo kulture presegajo (transcendirajo). Po drugi strani pa ta predpona namiguje tudi na to, da se kulture v procesu transkulturnih interakcij tudi same transformirajo, torej spreminjajo in modificirajo.

2 Zgodovinsko ozadje: modernizacija in novo razumevanje človeka na Kitajskem

Na pragu prejšnjega stoletja, ko je dvatisočletna vladavina konfucianizma postopoma, a vsaj na videz precej radikalno, izgubljala svoje prej prvenstveno mesto, se je Kitajska znašla v precej kritičnem položaju. Že po opijskih vojnah (1842–1844) se je izkazalo, da je konfucijanska ideologija zastarela in da v svoji takratni obliki še zdaleč ne ustreza več pogojem nove dobe, ki jo 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 mero-dajno določale družbeno stvarnost tako imenovanega Cesarstva sredine.

V tem kontekstu je seveda jasno, da sta bila tudi znotraj teh transformacij človek ter njegova vloga v družbenem in naravnem svetu v središču pozornosti ter prizadevanj »novih« kitajskih izobražencev in izobraženek. Modernizacija družbe je s seboj prinesla tudi modernizacijo človeka, ki se seveda ni kazala samo v njegovih pozahodnjenih oblačilih ter v njegovi uporabi sodobne tehnologije, temveč tudi v njegovih prizadevanjih za razumevanje, občutenje in realizacijo nove etike, osnovane na konceptu svobodnega in avtonomnega individuuma. A preden se posvetimo tem novotarijam znotraj nove podobe kitajskega človeka, si nekoliko podrobneje oglejmo še ekonomsko, politično in kulturno ozadje, znotraj katerega se je ta oblikovala. Kakšna je bila torej dejanska narava procesov kitajske modernizacije in na kakšnih družbenih osnovah so se ti procesi odvijali?

Če pri analizi tega procesa izhajamo iz »splošnih« teoretskih predpostavk moderne dobe 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, pozneje pa so jo s pomočjo socioteoretskih predpostavk razvijali tako Marx kot tudi Weber, zgodnji Lukács in starejši predstavniki frankfurtske šole. Ti diskurzi so temeljili na absolutistični kritiki razuma in so zato privedli do slepe ulice samoreferenčnosti; zatem so se razvili alternativni teoretski projekti samokritične utemeljitve moderne s pomočjo drugačnega, jezikovno determiniranega razumevanja pojma razuma. Ta lingvistični preobrat je zopet privedel do dveh različnih utemeljitev oziroma izhodišč za razlago moderne. Prvo tako izhodišče se je pokazalo v postmodernem »preseganju« normativnega razumevanja, drugo pa v intersubjektivnem preoblikovanju klasičnega pojma (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.

2.1 Nove miselne struje in nove poti k alternativnim paradigmam človeškosti

Kitajska miselnost 20. stoletja se zaradi svoje dinamike, raznolikosti in širokega družbenega vpliva v strokovni literaturi pogosto primerja (ali celo enači) z obdobjem tako imenovane zlate dobe kitajske filozofije, torej z obdobjem »stoterih šol« (*Bai jia* 百家), ki so nastale v času »vojskujočih se držav« (*Zhan guo* 戰國 475–221 pr. n. št.) Vzhodne dinastije Zhou 東周 (770–221 pr. n. št.).

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.² Da, prav zares – od dinastije Han, v kateri je Dong Zhongshu ‚odpravil sto šol in ohranil zgolj konfucijanstvo‘, je bilo treba čakati vse do 20. stoletja – šele takrat je Kitajska ponovno doživela čas, primerljiv z obdobjema pomladi in jeseni oziroma vojskujočih se držav; šele takrat se je na Kitajskem ponovno pojavilo ‚stotero šol‘. (Hu Weixi 2002, 1)

Podrobnejša predstavitev vseh vplivnih kitajskih filozofov 20. stoletja bi seveda zdaleč presegla okvire tega uvoda, še zlasti spričo dejstva, da poskušamo v njih raziskati in pojasniti predvsem nastanek in vpliv modernega kitajskega humanizma, zato se bomo tukaj omejili zgolj na prikaz oziroma kratek pregled najpomembnejših filozofskih tokov, ki so v tem obdobju opredeljevali razvoj moderne kitajske miselnosti.

Kot omenjeno, se je kitajska filozofija v prvi polovici 20. stoletja še vedno razvijala v znamenju razmer, ki so zakoličile zaton kitajskega novega veka. Domala vsak teoretik, vsaka teoretičarka tega obdobja sta se skoraj nujno morala soočiti z vprašanjem o tem, na kakšen način sprejemati in predstavljati miselnost tehnološko neprimerno razvitejših zahodnih držav. Radikalno prozahodno usmerjeni (*quanpan Xihua pai* 全盤西化派) intelektualci so ikonoklastično zavračali vso tradicionalno kulturo in videli rešitev kriznega obdobja v čim popolnejšem pozahodnjenju

2 Dobi pomladi in jeseni (*Chunqiu* 春秋, 770–476 pr. n. št.) ter vojskujočih se držav sta bili poslednji epohi Vzhodne dinastije Zhou 東周.

kitajske družbe. Konservativnejši učenjaki (*fugu pai* 復古派) so predlagali preporod starokitajske 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 poskušali reinterpretirati 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 racia in naravoslovnih znanosti. Na družbenem področju se je ta struja prikazala v širokem vplivu liberalističnih ideologij, na filozofskem pa v sprejemanju neorealističnih in pragmatičnih diskurzov novejši ameriške filozofije.

Druga miselna struja, ki je merodajno opredelila duh takratnega časa in nove paradigme razumevanja človeka in človeškosti, se je pokazala v precej obsežnih poskusih revitalizacije tradicionalne (zlasti seveda konfucijanske in neokonfucijanske) miselnosti s pomočjo novih impulzov zahodnih idejnih sistemov. V tem okviru iskanja sintez je bil pomemben predvsem duh nemškega idealizma; določen interes je v krogih teoretikov, ki sodijo v to skupino, vzbudila tudi predstavitev vsebinskih izhodišč Dunajskega kroga. Ta filozofska struja je bila v obdobju prvih 25 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 LR Kitajski prišlo do postopne rehabilitacije te struje. Zato tvori njena tendenca revitaliziranja tradicije, ki je znana pod imenom »novo konfucijanstvo« (*Xin ruxue* 新儒學), še danes eno najpomembnejših idejnih struj sodobne kitajske teorije.

V štiridesetih letih 20. stoletja so teoretske procese utišale vojne vihre; po ustanovitvi LR Kitajske je v tako imenovani socialistični družbi – po sili razmer – prevladala sinizirana ideologizacija marksističnih teorij. Za obdobje petdesetih pa do konca sedemdesetih let je bila filozofija po eni strani predvsem orodje teoretičnega utemeljevanja maoistične politike, po drugi pa sredstvo vsesplošne ideologizacije družbe. Popularizacija in simplifikacija tistih vidikov »marksistično-leninističnih« in maoističnih teorij, ki so služili aktualnim političnim trendom, je v tem obdobju predstavljala eno temeljnih nalog kitajskega intelekta. Za to obdobje je značilen specifičen diskurzivni premik, ki ga je povzročila tovrstna vse obsirnejša politizacija

vsakdana: teorija je bila opredeljena s simbolno govorico. V njenem okviru abstraktni koncepti niso služili kot metodološko orodje formuliranja ali konstituiranja novih idejnih sistemov, temveč so, podobno kot v doktrinah ortodoksnega konfucianizma, nastopali na formalni ravni kot reprezentacije različnih ideoloških smernic in njihovih nosilcev.

Nadaljnji razvoj »dejanske« teorije v smislu sistematičnega formuliranja filozofskih in humanističnih vsebin se je pričel na začetku osemdesetih let 20. stoletja. V post-maoističnem obdobju LR Kitajske, torej v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja, smo na Kitajskem lahko pričali zanimivim poskusom sinizacije dialektičnega materializma ter vse pogostejšim ponovnim poskusom fuzije kitajskih in zahodnih tradicij, ki se kažejo tudi na področju razumevanja človeka ter njegovih spoznavnih sposobnosti in moralnih vrlin. Medtem ko se slednji elementi kažejo predvsem v metodoloških osnovah sodobne kitajske teorije ne glede na specifično področje, ki ga določena teorija obravnava,³ se je sinizacija marksističnih diskurzov prikazala predvsem v dveh miselnih strujah. Prva je opredeljena z diskurzi dialektike, logike in sodobne lingvistične teorije, druga pa predvsem z obravnavo etičnih in estetskih vidikov sinteze marksističnih ter tradicionalnih kitajskih teorij in v poskusih opredelitve novega, v vsakem pogledu superiornega, socialističnega oziroma komunističnega človeka.

A vrnimo se najprej k obdobju, ki je bilo za novi kitajski humanizem odločilnega pomena, in si na kratko oglejmo, kakšno je bilo stanje na Kitajskem v času, ko se je tam pričela oblikovati moderna doba, uvožena z Zahoda ter vsajena v zemljo, ki so jo pestile notranje krize in stagnacija, povezana z zatonom preživele konfucianistične tradicije. Šele na osnovi takšnega zgodovinskega vpogleda bomo namreč lahko razumeli transformacijo podobe človeka in človeškosti.

2.2 Specifika družbenopolitičnega in kulturnega ozadja kitajske modernizacije

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

3 Tukaj gre predvsem za vzpostavljanje komparativnih metodologij ter za hkratno obujanje tradicionalnih kategorij in konceptualnih vzorcev.

1. Tako sama modernizacija v smislu vseobsežnega političnega, ekonomskega in kulturnega procesa kot tudi njena teoretska refleksija sta na Kitajskem od vsega začetka potekali v znamenju soočanja z vdorom zahodne vojaške in tehnološke premoči; zato ni slučaj, da so postali tako zahodna tehnika kot tudi zahodni politični sistemi in zahodna kultura neke vrste referenčni okvir za modernizacijo Kitajske (Geist 1996, 13).
2. Iz tega sledi, da je ta teoretska refleksija opredeljena z izenačitvijo tradicije z lastno, modernizacije pa z zahodno kulturo.
3. Zgodovinsko gledano, se je debata modernizacije na Kitajskem odvijala v okviru klasične kitajske diskurzivne metodologije, opredeljene s tradicionalnimi binarnimi kategorijami: v kontekstu modernizacije so kitajski teoretiki 19. in zgodnjega 20. stoletja poskušali razjasniti razmerje med modernostjo (Zahodom) in tradicijo (Kitajsko) s pomočjo binarne kategorije »esence« (*ti*) in »funkcije« (*yong*). V 19. stoletju je v tem kontekstu najprej prevladal Zhang Zhidongov slogan »Esenca naj bo kitajska, uporabnost pa zahodna« (Rošker 2008). 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 20. stoletju to predpostavko obrnil, s tem da je zamenjal oba protipola binarne opozicije; zanj je lahko modernizacija namreč samo transformacija esence v smislu splošne družbene zavesti, proizvodnih načinov in življenjskih stilov.
4. Notranja logika tradicionalne kitajske družbe je bila intrasistemska (Moritz 1993, 60) v smislu prioritetnega zagotavljanja stabilnosti in centriranosti družbenih skupnosti. Pri tem služi preteklost vseskozi kot osrednja referenčna točka za refleksijo sedanjosti in kot neke vrste kažipot 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 še 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« tipa 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.

Za našo razpravo je pomembno dejstvo, da so ti viri, v katerih igra konceptualizacija človeka in njegove vloge v svetu pomembno vlogo, preživeli vse do danes, četudi v okrnjeni in pogosto latentni obliki. Zlasti od preloma tisočletja naprej smo bili priča ponovnemu razcvetu kitajskih zgodovin in preteklosti, ki jih je vlak modernosti poprej navidezno že povozil in jih odvrigel na svoja smetišča preživelih ideologij. Ta razcvet se ne kaže kot zanikanje modernosti, temveč se dogaja pod njenim praporom. Predstavniki preporoda tradicije nikoli niso zagovarjali vrnitve v predmoderno obdobje. Tudi današnji filozofi in filozofinje 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. To usklajevanje se vsekakor kaže tudi v novem razumevanju človeka in humanizma, ki temelji na poskusih ustvarjanja sintez med tradicionalnimi kitajskimi, evropskimi razsvetljenskimi in posthumanističnimi tendencami oziroma elementi. Preden pa si podrobneje ogledamo možnosti tovrstnih sintez, se moramo nekoliko podrobneje pomuditi še pri samem zgodovinskem ozadju in razvojih, ki so privedli do tovrstnih potreb in idej.

2.3 Zgodovina družbenih transformacij: od opijskih vojn do konca monarhije

Korenine te transformacije segajo daleč v pričetek 18. stoletja, ko so se konfucianistične institucije pričele vse jasneje krhati, hkrati pa se je Kitajska vse intenzivneje srečevala z zahodno miselnostjo, ki je prihajala v starodavno Cesarstvo sredine kot posredna spremljevalka zahodnega kapitala, kot neposredna dediščina evropskih misijonarjev, predvsem pa tudi čez Japonsko, ki je s svojim intenzivnim uvozom modernizacije iz Evrope v obdobju Meiji (1869–1912) Kitajsko prehitela za več desetletij.

Prvo zares široko zastavljeno ozaveščanje potrebe po spremembi je Kitajska doživela šele v procesu opijskih vojn in neposredno po njem, zato bomo našo zgodovinsko pripoved o novi podobi kitajskega človeka ter njegove vloge v družbi in svetu pričeli z opisom teh procesov in njihovih idejnih implikacij.

Poraz v obeh opijskih vojnah (1840–1842) je pomenil začetek konca kitajske države, s tem pa tudi politično-ekonomske in kulturne suverenosti. Tako imenovana Nanjinska 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 tako rekoč 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 fevdalnih⁴ pritiskov, hkrati pa je postalo žrtev nasilnega vdora tujega imperializma. Zato je živelo v neskončni bedi. (Liu Wenying 2002, 2. del, str. 655)

Ta položaj je že v drugi polovici 19. stoletja privedel do številnih vstaj in odporiških gibanj, usmerjenih tako proti mandžurski vladi kot tudi proti zahodnim zavojevalcem. Med njimi velja omeniti predvsem tako imenovano taipinško vstajo (*Taiping tianguo geming* 太平天國革命, 1858–1864) in reformatorsko gibanje *Wuxu bianfa* 戊戌變法, ki je na Zahodu bolj znano pod imenom stodnevna prenova (*Bai ri weixin* 百日維新), iz leta 1898. Taipinško vstajo je vodil pripadnik ljudstva Hakka (*Kejia* 客家) Hong Xiuquan 洪秀全, ki se je zavzemal za religiozno obarvano, na enakopravnosti spolov, narodnosti in vseh slojev temelječo utopijo »Nebeške države«. Pobudniki drugega tukaj omenjenega gibanja, ki je imelo precej večji vpliv na poznejši idejni razvoj in ga bomo zato v nadaljevanju še nekoliko podrobneje obravnavali, so bili Kang Youwei 康有為, Liang Qichao 梁啟超 in Tan Sitong 譚嗣同, ki so izhajali iz vrst vodilnih kitajskih izobražencev

⁴ 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.

19. stoletja. Reforme, ki so jih predlagali, so bile osnovane na poskusu izčrpane pre-nove 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 清 dokončno poražena šele leta 1911 z zmago meščanske revolucije (*Xinbai geming* 辛亥革命) in z ustanovitvijo prve parlamentarne republike na Kitajskem (中華民國, 1911–1949).

Ta politična in ekonomska kriza se je na idejnem področju – kot je to za krizna obdobja običajno – odrazila nadvse stimulatивно. Vse to se je seveda merodajno odrazilo tudi v pojmovanju človeka in njegove vloge v družbi.

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 utrle pot v 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 pa je ravno ta težnja po osvoboditvi izpod jarma tujih kolonialnih sil nujno vključevala tudi potrebo po pridobitvi dovolj konkurenčne tehnologije in s tem specifičnih, za to 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 kaži-poti, 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. del, str. 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 in z njo povezane kulturne identitete. Precej

izobražencev je v tej dilemi zastopalo stališče, ki ga je oblikoval konservativni politični teoretik Zhang Zhidong 張之洞 (1837–1909) in ki je postalo znano pod nazivom »Izkoristimo zahodno tehnologijo in ohranimo kitajsko esenco« (*Zhong ti Xi yong* 中體西用).⁵

Sodobna kitajska filozofija se je na Kitajskem pričela razvijati kot del odziva na šibkost, okostenelost in pokvarjenost dinastije Qing ob koncu 19. stoletja. Izobraženci in izobraženke so se bale, da bi tuje sile uničile Kitajsko kot enotno državo in preplavile kitajsko kulturo. Japonska, ki se je po obnovi Meiji hitro posodobila, je v tem pogledu veljala za še posebej zanimivo državo, saj je bila zelo blizu številnim vidikom kitajske miselnosti in kulture. (Bunnin 2002, 3)

2.4 Obdobje Narodne (1911–1949) in Ljudske republike (od 1949)

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 (*Zhongxue wei ti, xixue wei yong* 中學為體, 西學為用) 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 pozahodnjenje (*quanpan Xihua* 全盤西化), druga pa, nasprotno, za njeno prenovo in preporod (*Fu gu zhuyi* 復古主義) v smislu nove vodilne kulture (*Zhongguo benwei wenhua* 中國本位文化).

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 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 konec koncev eksplodirale v tako imenovanem gibanju 4. maja (*Wusi yundong* 五四運動), ki ga bomo podrobneje predstavili nekoliko pozneje.

⁵ Pri tem gre za uporabo tradicionalne bipolarne kategorije esence in uporabe (*ti* 體 in *yong* 用).

Gibanje 4. maja je že nekaj let po svojem, nadvse nadebudnem, pričetku ponovno poniknilo v vseobsežnih rivalskih bojih med Komunistično (*Gongchan dang* 共產黨) in Narodno stranko (*Guomin dang* 國民黨). Ti so vodili k dodatni zaostri-tvi 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), ki ji je šest let pozneje sledila vseobsežna japonska invazija. Po koncu druge svetovne vojne, ki se je na Kitajskem odrazila predvsem v protijaponski vojni (*kang Ri zhanzheng* 抗日戰爭), se je pričela državljanska vojna med pripadniki Narodne in Komuni-stične stranke. Ta se je končala leta 1949 z zmago slednjih in ustanovitvijo Ljudske republike Kitajske pod vodstvom Mao Zedonga 毛澤東 (1893–1976). Politični vrh Narodne stranke je emigriral na otok Tajvan 臺灣 (Formosa) in tam ustanovil vlado v eksilu, ki je formalno nadaljevala politično tradicijo Republike Kitajske. V Ljudski republiki je cenzuro prejšnje, na vseh področjih neučinkovite nacional-ne vlade nadomestil sistematičen intelektualni nadzor, ki je dopuščal zgolj notra-njepolitičnim 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 ame-riškem vzoru. »Komunistična« reforma visokega šolstva je temeljila na ideoloških smernicah, ki jih 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 tako imenovanih stoterih rož (*Bai hua* 百花, 1956), je bil zadušen z novim protidesničarskim gibanjem (*Fan you pai* 反右派). Katastrofalnemu fiasku utopične politično-ekonomske kam-pane velikega skoka naprej (*Da yue jin* 大躍進, 1958) je sledilo obdobje tako imenovane velike proletarske kulturne revolucije (*Wuchan jieji wenhua da geming* 物產階級文化大革命, 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 uso-di uspeli izogniti, so bili večinoma poslani na podeželje, kjer naj bi »sodelovali v agrarni proizvodnji« in se z izkušanjem 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 giba-nja sta sledili dve desetletji relativne notranjepolitične stabilnosti in postopnega

»idejnega osvobajanja« (*Jiefang sixiang* 解放思想) v okviru Deng Xiaopingove 鄧小平 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 pekiškem Trgu nebeškega miru (Tian an men 天安門) demonstrirali za hitrejšo demokratizacijo kitajske družbe. Tudi ta dogodek je za nekaj let zavrnil 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 je bila večina obdobja po letu 1949 zaznamovana s precej rigidno politično diktaturo in z vseobsežnim intelektualnim nadzorom. 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 19. in 20. stoletja, ob koncu tridesetih let slednjega v veliki meri prekinjeni za dobra štiri desetletja. Sodobna kitajska filozofija 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 brezкраjni širini pomenijo štiri desetletja zgolj kratek hip, ujet v zrcalu neizbežne minljivosti vsega stvarnega. To novo prebujenje, ki v marsikaterem pogledu spominja na tako imenovano zlato dobo kitajske filozofije iz obdobja vojskujočih se držav, je vsekakor pripravljeno na plodna soočenja z novimi izzivi globalnega sveta.

Trenutno ji sicer ponovno slabo kaže, saj Xi Jinpingova vlada ni najbolj naklonjena svobodnemu filozofiranju, še manj pa svobodnemu človeku, zato se je v zadnjih letih in mesecih na Kitajskem ponovno razbohotila stroga cenzura.

Za konec tega poglavja pa si na kratko oglejmo še, kakšne oblike modernizacije in njenih idejnih osnov so se v LR Kitajski uveljavljale od ustanovitve te države pa do sedanjosti. Na splošno lahko trdimo, se je Ljudska republika Kitajska od svoje ustanovitve v letu 1949 razvijala in udejanjala različne koncepte modernizacije. V prvem desetletju je pri tem šlo predvsem za imitacije sovjetskega modela, v katerem je bila v ospredju socialistična industrializacija. Po letu 1956 si je kitajska vlada prizadevala ustvariti lastni model modernizacije, pri čemer se je v ekonomiji posvetila

predvsem kmetijstvu; na področju avtohtone modernizacije politike in kulture je v tem obdobju prišlo do eksperimenta »velike proletarske kulturne revolucije«. Po smrti Mao Zedonga in začetku ekonomske liberalizacije so se prizadevanja po premostitvi antagonističnega brezna med kapitalistično stvarnostjo in socialističnimi vrednotami najprej izražala v ideologijah »socializma s kitajskimi posebnostmi« in konceptih, h katerim sodi, denimo, koncept »socialistične tržne ekonomije«.

Takšni modeli »modernizacije« so pravzaprav izhajali iz tradicionalne neločljivosti med državo in družbo. Pri tem je šlo za holističen sistem, v katerem niti politika in ekonomija nista predstavljali ločenih sfer. Dominacija države v gospodarstvu je torej že tradicionalno predstavljala eno od osnovnih značilnosti tradicionalne družbe. Koncept zasebne lastnine je bil v tem sistemu vseskozi razmeroma irelevanten, saj je bila možnost uresničevanja njegovega inherentnega potenciala za osamosvojitvev in kontrastni razvoj večinoma omejena na minimum. V zgodovini kitajske države so ostali vsi poskusi koncentracije obdelovalne zemlje jalovi in vsi poskusi posameznikov svojo lastnino iztrgati državnemu nadzoru so bili klavrnno obsojeni na propad. Zato se je lastnina na ravni družbe manifestirala kot lastnina klana, kar je seveda – poleg ideološko moralnih faktorjev – še dodatno oteževalo njen transfer ali njeno odtujitev. Moritz (1963, 65) zato poudarja, da postane, če vse to premislimo, popolnoma jasno, da imajo postopki podržavljenja (»podružbljenja«) proizvodnih kapacitet in sil v LR Kitajski popolnoma drugačno kulturnozgodovinsko ozadje in popolnoma drugačen kulturni pomen kot formalno enaki procesi v Vzhodni Evropi po drugi svetovni vojni. Konec koncev nam v tem kontekstu postane jasno tudi dejstvo, da so vsi poskusi razdeljevanja kitajske zgodovine zgolj po kriterijih različnih lastninskih (ali proizvodnih) struktur na kronološko zaporedne, distinktivne epohe opredeljeni z neupoštevanjem nadvse bistvenih značilnosti družbene stvarnosti v njeni tradicionalni družbi, kar pomeni, da konec koncev tudi ne morejo privedi do logično konsistentnih rezultatov. Pri tem ostanejo skriti učinki ustvarjanja kontinuitete, ki so povezani s funkcijo države. Holističnemu učinku države v prostoru – v smislu *imperium mundi* – namreč ustreza tudi njen holistični učinek v času (p. t., 66).

Za razliko od prejšnjih faz pa ta nova, na zakonitostih tržne ekonomije temelječa prenova ni privedla do dlje trajajočega množičnega gibanja, ki bi si lastilo vsaj utvaro o tem, da temelji na idejah razsvetljenstva, torej da izpolnjuje neko teoretsko predpostavko modernizacije. To dejstvo samo po sebi niti ni presentljivo, če pomislimo, da je bila ekonomska liberalizacija, do katere je po smrti Mao Zedonga prišlo pod vodstvom Deng Xiaopinga v zadnjih dveh desetletjih 20. stoletja, v glavnem plod vladnega dekreta; že v tem pogledu je opaziti bistveno razliko s

»klasičnim« (beri: zahodnim) modelom modernizacije. Po drugi strani je v teku postopne ekonomske liberalizacije prišlo tudi do kratkotrajnega in spontanega množičnega gibanja, ki se je zavzemalo tudi za vzporedno politično »demokratizacijo«. To sprva študentsko gibanje, ki je bilo podobno nereflektrirano in naivno kot gibanje 4. maja, se je, kot vemo, končalo z množičnim pokolom demonstrantov na Trgu nebeškega miru 4. junija leta 1989, čeprav je tudi v tem obdobju na drugih ravneh vsekakor prihajalo do refleksije danega položaja, pri čemer se je politična kritika pogosto kazala v obliki iskanja novih izrazov kulture.

Metode in način priključitve Hongkonga matičnemu ozemlju seveda niso veliko doprinesli k liberalizaciji pogleda na družbo in človeka. Politika asimilacije xinjianskih Ujgurov in strogi ukrepi zaježitve pandemije COVID-19, ki so prišli v ospredje političnih agend kitajske vlade nekaj let pozneje, so to liberalizacijo tako rekoč popolnoma zadušili.

Kljub temu lahko trdimo, da je razsvetljsko gibanje v moderni kitajski teoriji seveda obstajalo; pravzaprav je v vseh letih obstoja Ljudske republike sodilo k osrednjim teoretskim refleksijam kitajske družbene stvarnosti; razlog za to, da ta refleksija nikoli ni postala del množičnih gibanj, pa tiči v dejstvu, da je vladnim ustanovam uspelo razelektriti kritični potencial intelektualcev ne zgolj s pomočjo represivnih ukrepov, ampak tudi in predvsem s profesionalizacijo teorije. Zlasti po letu 1989 – potem pa ponovno v začetku dvajsetih let 21. stoletja – so bili kitajski izobraženci tako ali tako prisiljeni ponovno razmisliti o svojih zgodovinskih izkušnjah.

Bodisi pod pritiskom okolja bodisi zaradi lastne odločitve se je velika večina izobražencev s področja humanistike ali družboslovja odrekla svojemu stilu novega razsvetljenstva, ki jih je opredeljevalo v osemdesetih letih 20. stoletja. Po tem, ko so predebatirali problem intelektualnega dela in se pričeli vse bolj posvečati vse ožjim, vse bolj specializiranim raziskavam, so se zelo jasno preusmerili v profesionalizacijo svojega dela. Na začetku so se za utemeljevanje tega preobrata opirali na Webrove teorije o profesionalizaciji raziskovanja. To lahko razumemo kot metodo samoopravičevanja v težkem položaju, v katerem so se znašli po letu 1989. Skoraj istočasno, še posebej pa po letu 1992, je proces tržne transformacije pospešil nastanek bistvenih socialnih stratifikacij. Ta tendenca je bila očitno v skladu z notranjo profesionalizacijo raziskav; razvoj profesionalizacije in institucionalizacije intelektualnega življenja je postopno privedel do bistveno spremenjene vloge izobražencev. V glavnem so bili intelektualci osemdesetih let postopno spremenjeni v strokovnjake, učenjake in profesionalce. (Wang Hui 2000, 4)

Posledica te tendence se ni pokazala zgolj v alienaciji izobražencev od države in njenih struktur političnega odločanja, temveč tudi v vzajemni razpršitvi njih samih; intelektualci kot homogena socialna skupina v sodobni Kitajski ne obstajajo več (p. t.). Reakcija kitajskega izobraženstva na ta novi položaj je temu ustrezno zelo različna. Medtem ko manjšina od njih poskuša vztrajati pri kritični teoriji ter osveščanju državljanov in državljanek kot tradicionalnem poslanstvu intelektualcev, se jih je večina v zadnjih petnajstih letih 20. stoletja usmerila bodisi v ozko, a v strogo aplikativnem pogledu neposredno »koristno« znanstveno specializacijo znotraj svoje stroke bodisi v iskanje metode za modernizacijo lastne tradicije in s tem za izpolnitev »vakuuma vrednot«, ki naj bi po mnenju večine izobražencev medtem prevladal v družbi.

Pojav »vakuuma vrednot« in njegove problematizacije ter njegova zveza z deloma nasilno, deloma pa s strani modernizacijskih procesov determinirano preobrazbo strukture, vloge in funkcije družbenega znanja je lep primer za posledice eksplozivnih družbenih transformacij. Izpostava tega pojava in njegovo problematiziranje v akademski, pa tudi v širši javni sferi Kitajske je bila osnovana na splošni metodi transferja vsebin in problemov iz politične v zasebno sfero, ki je dobro znana vladajočim elitam vseh latentno avtokratskih družb. To je bilo tudi v skladu z uradno ideologijo modernizacije »na kitajski način«, ki je od izobražencev zahtevala, da novemu trgu služijo bodisi kot strogi tehnokrati bodisi kot neokonservativni misleci (p. t.).

Kljub vsemu velja izpostaviti, da so bila osemdeseta leta 20. stoletja vsekakor liberalno in intelektualno najbolj razgibano obdobje LR Kitajske. Čeprav so se končala v strašnem in množičnem prelivanju krvi nedolžne mladine, se je pred tem na Kitajskem oblikovalo veliko novih, svežih idej, vključno z novo obliko humanizma. Četudi je ta že opisana delu Jane S. Rošker o tradicionalnem kitajskem humanizmu, bomo te ideje ponovno povzeli v spodnjih odstavkih, saj zgodovinsko gledano bolj sodijo v to knjigo, ki je osredotočena na novejši tip kitajskega humanizma, torej tak, ki se je oblikoval skozi dialoge z zahodno miselnostjo.

Ideja humanizma je prišla ponovno v ospredje javnega intelektualnega življenja v družbeni in politični areni Kitajske s pričetkom osemdesetih let, predvsem na ozadju še svežih spominov na mnoge izkušnje individualnega in skupinskega razčlovečenja, ki so jim bili Kitajci in Kitajke priča v zgoraj omenjeni »kulturni revoluciji«. Predvsem mlajši teoretiki in teoretičarke, umetnice in umetniki, študentje in študentke, ki so takrat prvič zaživele v atmosferi postopne (tudi če v glavnem zgolj ekonomsko pogojene) liberalizacije, so si strastno želele najti teoretski ključ, s pomočjo katerega bi lahko enkrat za vselej rešile problem dehumanizacije znotraj kitajske družbe. (Rošker 2022, 17)

Preporod humanizma, ki se je že takrat dogajal tudi v reminiscenci tradicionalne konfucijanske ideje (so)človečnosti (*ren*), se je morda na najbolj strasten, a vsekakor na najvplivnejši način izrazil v besedilih Wang Ruoshuija, ki je hrepenel po vzpostavitvi »marksističnega humanizma«. Osrednje ideje njegovega znanega esejja z naslovom »V obrambo humanizma« (*Wei rendaozhuyi bianhu*)⁶ so temeljile na kantovskem stališču o tem, da je človeško bitje vselej cilj, in ne sredstvo. V tem je Wang videl najgloblji pomen in hkrati najvišjo esenco človeškosti. Najvišje vrednote, po katerih naj bi ljudje stremeli, so zanj človečnost, svoboda in samoizpolnitev vseh ljudi. Ta Wangov znameniti esej se prične s parafrazo znanega začetka Marxovega komunističnega manifesta.⁷ Wang torej prične svojo razpravo takole: »Čudna, prečudna pošast je, ki blodi preko prostranih kitajskih širin« (Wang Ruoshui 1986, 217). Avtor je bil mnenja, da je bil Mao Zedongov kult osebnosti oblika odtujenosti (p. t., 190), ki naj bi jo bilo treba preseči in premagati, če naj bi Kitajci in Kitajke kdaj koli ponovno odkrile svojo notranjo in zunanjo svobodo ter resnični smisel svojega življenja.

To besedilo je imelo na kitajsko bralstvo tedanjega časa ogromen vpliv; Wang je postal neke vrste heroj kitajske mladine, zlasti študentk in študentov. A poleg vladajoče politike, ki je esej označila za politično problematičen (gl. Yang Bin 2015, 83), ga je razmeroma negativno ocenila tudi vrsta njegovih kolegov in kolegic iz vrst kritičnega izobraženstva. Avtorju so očitali površnost, plitkost in čustveno manipulativnost (p. t.).

6 Wangov prevod besede humanizem je napačen, saj gre pri zloženki *rendaozhuyi* 人道主義 za besedo, ki izraža prevod zahodnega termina humanitarizem, in ne humanizem.

7 »Pošast straši po Evropi – pošast komunizma« (Marx in Engels 1969, 98).

3 Idejnozgodovinsko ozadje: reforme, revolucije in druga vrenja

Vse zgoraj opisane družbene transformacije, ki so se dogajale v burnih tokovih modernizacije Kitajske, so seveda pustile neizbrisen pečat tudi na (samo)razumevanju kitajskega človeka in njegove pozicije v družbi. Ta proces se je pričel že konec 19. stoletja v teku prej omenjene stodnevne preнове (1989), ki je bila sicer kratkotrajna, a je v oblikovanju podobe novega kitajskega človeka vendarle zapustila neizbrisen pečat; pomemben mejnik v teh razvojih predstavlja seveda gibanje 4. maja (1919). Mnoge dileme in debate, ki so se pričele v teku tega gibanja, pa so se pozneje bolj konkretno izrazile v Kontroverzi med znanostjo in metafiziko (1923), ki je prav tako merodajno zaznamovala dinamiko in smernice kitajske modernizacije. Te tri mejnike in njihove implikacije si bomo podrobneje ogledali v nadaljevanju pričujočega poglavja.

3.1 Stodnevna prenova

Pobudnik reformatorskega gibanja *Wuxu* (*Wuxu bianfa* 戊戌變法), ki je pri nas bolj znano pod imenom stodnevna prenova (*Bairi weixin* 百日維新), je bil Kang Youwei 康有為 (1858–1927), eden najzanimivejših kitajskih teoretikov svoje dobe. Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) in Tan Sitong 譚嗣同 (1865–1898), njegova najbolj znana učenca, sta v okviru tega gibanja sodila k njegovim najtesnejšim sodelavcem in aktivistom. Vsi trije misleci so izhajali iz družin tradicionalnih izobrazencev, kar pomeni, da so bili v mladosti deležni klasične splošne izobrazbe, zlasti na področju konfucijanstva, neokonfucijanstva in budizma. Čeprav so se v odrasli dobi vsi trije precej vestno ukvarjali tudi s študijem evropskih idej, je ta osnovna izobrazba v njih in njihovih delih zapustila neizbrisen pečat. Njihovi poskusi preнове starokitajske duhovne tradicije oziroma njene prilagoditve sodobnim družbenim razmeram ter njihovi poskusi idejnih sintez, ki povezujejo kitajsko klasiko z elementi zahodne kulture in filozofije, predstavljajo pomemben mejnik v zgodovinskem razvoju kitajske miselnosti. Ne nazadnje se ta njihova vloga močno odraža tudi v idejnih tokovih, ki so zakoličili nadaljnje razvoje kitajskih epistemoloških teorij v obdobju moderne. Zato lahko trdimo, da brez poznavanja splošnega politično-ideološkega ozadja te dobe in brez dojetja funkcije tradicionalnega mišljenja v kontekstih modernih, z evropskimi idejami prežetih sistemov ne moremo razumeti ne vsebinskih niti formalnih premikov znotraj kitajskih teorij novega humanizma.

Ker so vsi trije reformatorji ves čas neomajno verjeli v to, da se bo lahko Kitajska iz svojega kriznega položaja rešila samo s pomočjo radikalnega preoblikovanja celotne državne uprave, je starešina, Kang Youwei, že od začetka devetdesetih let 19. stoletja vladi ponovno pričel pošiljati vrsto predlogov svojih reform. Leta 1894 je v ta namen zbral že več kot 1000 podpisov kandidatov najvišje stopnje državnih izpitov. Šele leta 1898 je cesar Guangxu 光緒 spoznal, da se Kitajska vdoru zahodnih sil ne bo mogla učinkovito upirati, dokler se jim ne bo zoperstavila z njihovim lastnim orožjem. Zato je 16. junija 1898 povabil Kang Youweia na dvor in sprejel večino njegovih predlogov za reforme. V sto dni trajajočem reformatorskem obdobju so Kang, Liang in Tan oblikovali novo kitajsko vlado. Usodna napaka, ki so jo pri tem storili, je bil njihov predlog, da naj dvor konservativni cesarici Ci Xi 慈禧 odvzame vse pravice do političnega odločanja. Ta je namreč takoj za tem sama zavihala rokave in namesto tega odvzela opravilno sposobnost cesarju. Po tem, ko je tega svojega neposlušnega nečaka zaprla v ječo, kjer je ostal vse do svoje smrti leta 1908, je preklicala tudi reforme in obsodila vse tri glavne pobudnike le-teh na smrt. Kang Youwei in Liang Qichao sta uspela pobegniti v tujino (v Hongkong, na Japonsko, v ZDA in Mehiko), kjer sta ostala vse do ustanovitve prve republike leta 1911. Tan Sitong pa se je, čeprav so mu tuja poslanstva ponudila enako zaščito in možnost azila v tujini, prostovoljno odločil, da počaka na aretacijo in usmrnitev, ker je bil mnenja, da vsaka korenita sprememba družbe potrebuje tudi žrtve (prim. Forke 1934, 618).

3.1.1 Politične teorije

Kang Youwei je bil prvi mislec moderne dobe, ki je nakazal osnovne smernice nadaljnjih miselnih razvojev na Kitajskem. W. Bauer je o njem in njegovi vlogi zapisal:

Na tem neobičajnem pragu, na katerem se je po eni strani zdelo, kot bi se tok kitajske miselnosti, ki je bil zadnja tri stoletja usmerjen v preteklost, po izčrpanju filozofije obdobja Han pričel porazgubljati v nič, in na katerem so po drugi strani tokovi zahodne miselnosti že pričenjali preplavljati vse jezove, se je prikazal, kot figura arhaične, a tudi tragične veličine, učenjak in politik Kang Youwei. Oba razvoja sta se ga dotaknila in s svojo interpretacijo šole novih besedil je postal poslednji eksponent učenjakov, ki so v 17. stoletju pričeli iskati resnico v vse bolj oddaljeni preteklosti, hkrati pa tudi prvi predstavnik popolnoma novega sloja izobraženstva, ki ga je navdihovala zahodna vera v napredek in ki je iskal rešitev v utopični prihodnosti ... Vendar mu je oboje spodletelo, kajti najprej je bil pred, potem pa za svojim časom. Tako rekoč nihče

ne dvomi o tem, da se je tradicionalna kitajska filozofija z njim končala, medtem ko se je nova – če je dotlej sploh že našla svojo obliko – prav z njim pričela. Tako lahko Kang Youweija primerjamo s kitajskim božanskim stvarnikom Pangujem, ki je po tem, ko sta se nebo in zemlja razdvojila, tudi sam razpadel na koščke in katerega ogromne kosti ter žile so poslej služile kot gore in reke sveta. (Bauer 2000, 312)

Čeprav je Kang Youwei nadvse cenil zahodno miselnost in kulturo, so njegove ideje, kot rečeno, vendarle temeljile na konfucijanski osnovi. Pomen ohranjanja lastne tradicije je Kang vseskozi poudarjal:

彼以孔教為可棄，豈知中國一切文明皆與孔教相繫相因，若孔教可棄也，則一切文明雖之而盡也，即一切種族雖之而滅也，嗟呼中國人而有此也，是何心哉？

Mar tisti, ki se zavzemajo za popolno odpravo konfucianizma, ne vedo, kako tesno je z njim povezana vsa kitajska civilizacija? Če bi odpravili konfucianizem, bi z njim izginili tudi vsi naši civilizacijski dosežki in vsa narodnostna identiteta. Le kaj si mislijo Kitajci, ki se zavzemajo za to? (Kang 1981, 2. del, 738)

Celo Tan Sitong, ki se je nadvse poglobljeno ukvarjal s preučevanjem zahodne znanosti in možnosti njenih raznovrstnih aplikacij v okviru prenove kitajske družbe, je videl osnovo idejnega sistema nove kitajske stvarnosti kljub vsemu še vedno v konfucijanskih krepostih, zlasti v njihovem osrednjem konceptu človečnosti (*ren* 仁):

仁為天地萬物之源，故唯心，故唯識也。

Človečnost je tisto, na čemer temelji vse obstoječe; je osnova vseh idej in osnova vsakršnega spoznanja. (Tan 1958, 5)

Kot vsi predhodni predstavniki novodobne kitajske tekstne kritike je tudi Kang Youwei svoje reformatorske ideje osnoval na kontroverzah med konfucijanstvom tako zvanih *Novih* (*Jinwen* 今文) in *Starih besedil* (*Guwen* 古文). Pri tem je šlo za spor, katerega korenine lahko zasledujemo vse v obdobje dinastije Han 漢; pri njem je šlo za vprašanje avtentičnosti dveh in sicer konfucijanskih besedil. Kot večina pripadnikov nove tekstne kritike je tudi Kang pri tem zastopal tezo, da so tako zvana Stara besedila v bistvu ponaredki; resnično avtentična in precej starejša naj bi bila torej »Nova« besedila. Izhajajoč iz te perspektive je Kang zavzel stališče o tem, da naj bi bil Konfucij reformator in utopist; iz njegovih del naj bi bilo mogoče razbrati temeljno vizijo idealne družbe, osnovane na človečnosti (*ren* 仁), politični in ekonomski enakopravnosti ter demokraciji (prim. Liu Wenying 2002, 2. del,

str. 698). To so bile seveda njegove lastne ideje, ki pa jih je – kot se za pripadnika konfucianizma spodobi – položil v usta največji avtoriteti kitajske tradicije, torej samemu Konfuciju. Svojo utopično vizijo te nedvoumno socialistične družbe je opisal v delu *Velika enotnost* (*Da tong* 大同).

Kang je torej predstavil vizijo, ki je leta 1898 spodbudila pričetek stodnevne preno-ve. V tem gibanju je bilo slutiti upanje na modernizacijo in prenavo vlade dinastije Qing 清. Kang je prvi predlog reform poskušal poslati na dvor že deset let pred pričetkom gibanja *Wuxu*. Ker si takrat nobeden od direktorjev literarne akademije, ki ji je pripadal, njegove poslanice ni drznil posredovati dvoru (prim. Forke 1934, 576), je Kang zapustil Peking in svojo tamkajšnjo uradniško službo ter se vrnil v Kanton, kjer je ustanovil lastno šolo z imenom dvorana neštetih dreves in trave (*Wan mu cao tang* 萬木草堂). Šola je bila oblikovana po vzoru novih pedagoških modelov praktičnega učenja, ki so se razvili v tem obdobju. Tukaj sta se mu kot učenca pridružila tudi Liang Qichao in Tan Sitong. Kot že omenjeno, se je Kang kljub svojemu občudovanju napredka ter politične kulture zahodnih držav vseskozi zavzemal za previdnost pri prevzemanju zahodnih idej:

而於亞洲國乃欲妄師美人，不顛于葡萄小兒，
飛船而紙裝之，乃勝跨而墮死乎。

Azijske države, ki želijo slepo posnemati Američane, spominjajo na portugalskega dečka, ki je bil tako navdušen nad letali, da si je sam naredil enega iz papirja; ko je želel z njim poleteti, je seveda padel in se ubil. (Kang 1981, 683)

Liang Qichao je pri obravnavanju ustreznih metod soočanja z zahodno miselnostjo izhajal iz prej omenjene predpostavke o prevzemu zahodne tehnologije (uporabnosti, *yong* 用) ob hkratnem ohranjanju lastne, kitajske esence (*ti* 體):

要之舍西學而言中學者，其中學必為無用，舍中學而言西學者，其西學必為無體，皆不足於治天下。

Teorije tistih, ki hočejo odpraviti učenje zahodnih nauk ter ohraniti izključno kitajske, so brez koristi. Teorije onih, ki hočejo odpraviti vse kitajske nauke in se osredotočiti izključno na zahodne, pa so brez esence /vsebine/. Državo bo mogoče urediti samo z uporabo obeh nauk skupaj. (prim. Liu Wenying 2002, 2. del, str. 750)

V poudarjanju avtonomije in naravnih, iz človeškega dostojanstva izhajajočih pravic individuumov vidi Kang most, ki povezuje bistveno esenco konfucijanskega humanizma oziroma človečnosti (*ren* 仁) z modernimi zahodnimi idejami:

天者，天所生也，有足身體，即有其權力，侵略者謂之侵天權，讓權者謂之失天權。男與女，雖異形，其為天民而共受天權一也。

Naravno je, kar je rojeno iz narave. Vse, kar ima okončine in trup, ima tudi pravice. Kdor drugim odvzema te pravice, torej krši naravno dane pravice. In komur so te pravice odvzete, temu je s tem odvzeto nekaj, kar mu po naravi pripada. Moški in ženske, denimo, se sicer po videzu razlikujemo, in vendar smo vsi del naravnega roda ljudi in imamo zato enake pravice, ki nam po naravi pripadajo. (p. t., 706)

Tudi Tan Sitong poudarja, da bi morala nova, enakopravna družba temeljiti na konfucijanskem konceptu človečnosti (ren 仁):

平等者，致‘一’之謂也。‘一’則通，通則‘任’矣。

Enakopravnost je tisto, čemur pravimo osnovna ‚enovitost‘. Ta je možna samo na podlagi pretoka /svobodne interakcije/. Tak pretok pa ni nič drugega kot človečnost. (p. t., 716)

Kang Youweijeva idealna družba, ki je osnovana na teh idealih, nosi nedvoumno socialistične in v marsikaterem pogledu celo komunistične poteze. Opis idealov, na katerih temelji, nas hudo spominja na Beatlese in njihovo pesem »Imagine«:

大同之世，無等級之分，無種族之別，無貴無賤，無爵位，無教主，人人平等，天下平等。大同之世，家界消失，男女平等，婚姻自由。

V svetu Velike enotnosti ni razlik med položaji, ne med rasami. Tam ni več in manjvrednih ljudi, ni plemstva, ne religioznih voditeljev. Vsi so enakopravni, vse pod nebom je enakopravno. V svetu Velike enotnosti se zabrišejo meje med družinami in spoli. Zakonska zveza temelji na svobodi. (p. t.)

Tudi otroci naj ne bi bili več last staršev, temveč bi jih takoj ob rojstvu predali v oskrbo kolektivnim domovom, kjer bi bili vsi do svojega 20. leta starosti deležni popolnoma enake izobrazbe. Potem bi si morali najti delo, in država bi morala poskrbeti za to, da bo vselej na razpolago dovolj delovnih mest. Kdor se ne odloči za poklic, ki je povezan s socialnim delom ali medicinsko oskrbo, mora po 20. letu najprej odslužiti eno leto tovrstne »civilne službe«. Po 60. letu bi se spet vrnil v kolektivno, družbeno oskrbo, da s svojimi potrebami ne bi bremenili svojih potomcev. Ker otroci ne bi bili več lastnina svojih mater, bi morala država ženske seveda še dodatno motivirati k rojevanju otrok. Kang bi v svoji idealni družbi v veliki meri odpravil tudi zasebno lastnino in denar, kriminal pa bi v takih pogojih

seveda sam od sebe poniknil in se razblinil v nič. Tako je njegova idealna zakonodaja predvidevala samo dve kazni – eno za lenuharjenje, drugo pa za splav (prim. Forke 1934, 596).

Medtem ko je Kangova vizija idealne družbe, kakršno opisuje v svoji *Veliki enotnosti* (*Da tong* 大同), nedvomno utopična, velja Liang za enega najpomembnejših utemeljiteljev moderne kitajske politične teorije. Njegove najbolj odmevne teorije so zbrane v njegovih zbranih delih (*Liang Qichao quanji* 梁啟超全集). Liang je bil prvi, ki je na Kitajskem opredelil razmerje med narodom, narodnostno zavestjo in državo, pri čemer je seveda izhajal iz iztočnic modernega evropskega nacionalizma. Podrobno se je ukvarjal tudi s funkcijo in pomenom prevladujočih ideologij in njihovega vpliva na družbo (prim. Liang 1896c). Temeljni predpogoj za pozitivno spremembo kitajske družbe vidi Liang v nadgraditvi zavesti njenega prebivalstva: le-to naj bi se s pomočjo tovrstnega razvoja spremenilo v »nove državljane« (*xin min* 新民), zrele za vzpostavitev moderne demokratične ureditve. Ta nova zavest vključuje tri razvojne stopnje. Prva je povezana z avtonomijo in samostojnostjo individuuma. Ta se mu je zdela za kitajsko ljudstvo še posebej pomembna, ker so tisočletja trajajoče na avtokratskih hierarhijah temelječe strukture družbe povzročile, da Kitajci in Kitajke s svobodo demokratičnega soodločanja o družbi in politiki ne bi vedele, kaj početi, tudi v primeru, da bi jim bila ta podeljena. Zato je treba najprej doseči, da se prebivalstvo kitajske države osvobodi svoje podložniške, pravzaprav suženjske mentalitete:

若有欲求真自由者，其必自除心中的奴隸始。

Kdor hoče doseči resnično svobodo, se mora najprej osvoboditi svoje suženjske zavesti /dob.: sužnja v svojem srcu/. (prim. Liu Wenying 2002, 2. del, 746)

To seveda zahteva tudi odpoved paternalistični skrbi nadrejenih in prevzem odgovornosti do samega sebe. Slednje je hkrati tudi predpogoj prevzemanja resnične odgovornosti do soljudi. Drugo stopnjo preoblikovanja zavesti vidi namreč Liang prav v tem, da postanejo tuje hegemonije osvobojeni duhovi sposobni preseči egoistične vzgibe svojih »malih jazov« (*xiao wo* 小我) in dozoreti v resnično družbena bitja, tj. v »velike jaze« (*da wo* 大我):

何謂大我？我之群體是也。何謂小我？我之個體是也。

Kaj pomeni veliki jaz? To sem jaz kot družbeno bitje. In kaj pomeni mali jaz? To sem jaz kot posameznik. (Liang 1916, 154)

Tretjo stopnjo, ki predstavlja osnovni predpogoj za oblikovanje nove zavesti, pa vidi Liang v aktivnosti posameznika in v njegovi pripravljenosti tveganja. Pasivnost in strah pred negativnimi posledicami lastnih dejanj sodita zanj namreč k temeljnim slabostim kitajske tradicije:

吾中國人無進取冒險之性質，自昔已然，而今且每況愈下也。。。吾不知國之何以立也！

Naše kitajsko ljudstvo se boji vsakršnega tveganja. To je že od nekdaj tako in postaja dandanes vse hujše ... Res ne vem, kako naj na taki osnovi izgradimo državo! (prim. Liu Wenying 2002, 2. del, 748)

Tudi Tan Sitong, ki se je v svojih teorijah osredotočil bolj na opredelitve ontoloških in epistemoloških osnov idejnega sistema, ki naj bi služil kot vezivo nove, modernizirane kitajske družbe, se je pri tem vseskozi zavedal dejstva, da je nova teorija samo orodje, s pomočjo katerega naj bi se dokopali do političnega sistema, v katerem bi lahko odpravili neznosno bedo, izkoriščanje in zatiranje najširših krogov kitajskega prebivalstva. Pri tem izhaja iz svojega, nedvomno iz zahodnih teorij privzetega, mehanističnega pogleda na človeško telo, njegovo delovanje in njegov odnos z zunanjim svetom. Poznavanje teh mehanizmov je zanj predpogoj emancipacije posameznika, hkrati pa tudi predpogoj za njegovo zavedanje lastnega človeškega dostojanstva. Zato vidi prav v tem tudi osrednji cilj, smisel in pomen svojih teoretskih študij:

諸君當知此堂堂七尺之軀，不是以人當奴隸，作牛馬的。

Če bodo vsi ljudje znali izmeriti in razumeti veličino delovanja svojih teles in njihov ustroj, ne bodo več hoteli biti obravnavani kot sužnji ali živina. (prim. Xia 1996b, 453)

3.1.2 Evolucija in ideja napredka

Čeprav je bilo ob koncu 19. stoletja na Kitajskem dostopne še zelo malo prevedene zahodne literature (pa še pri tej je šlo v glavnem za zelo pragmatična dela s področja tehnike, naravoslovja ter vojaške in civilne uprave), je v delih vseh treh omenjenih mislecev že jasno čutiti vpliv evropskih idej, zlasti nemškega idealizma. Ta postane seveda še veliko bolj opazen v Kangovih in Liangovih delih po tem, ko sta bila oba prisiljena emigrirati v tujino. Precejšen vpliv na nove idejne tokove so imeli tudi predstavniki teorij socialnega darvinizma. To je seveda povezano z dejstvom, da je bil njihov koncept povezanosti narave in družbe tradicionalno kitajskemu, holističnemu, dojemanju sveta veliko bližje kot teorije, ki so temeljile na rigidnem ločevanju obeh navedenih entitet. Kitajcem je bila v tem okviru posebej zanimiva

ideja evolucije (*jinhua* 進化), ker je vsebovala koncept napredka, ki je bil dotlej v prevladujočih miselnih tokovih kitajske tradicije večinoma prezrt.⁸ Pri njegovi utemeljitvi so izhajali iz klasične kitajske ideje o večni premeni vsega obstoječega. Tako je Kang Youwei zapisal:

蓋變者，天道也。天不能有晝而無夜，有寒而無暑，天以善變而能久，。。。人自幼童而壯老，形體顏色氣貌，無一不變，無刻不變。

Sprememba je pot /zakon/ narave. V naravi ne more biti jutra brez večera, ne zime brez poletja. Narava lahko obstoja samo na osnovi nenehnih sprememb ... Tudi človek spreminja oblike svojega telesa od zgodnjega otroštva, preko zrelosti, pa vse do starosti. Ničesar ni, kar se ne bi spreminjalo, in noben trenutek ni brez sprememb. (prim. Liu Wenying 2002, 2. del, 700)

Kang pa ne ostaja zgolj pri utemeljevanju premene kot naravne zakonitosti biva-jočega, ki se kaže v nenehnih spremembah, temveč prične – za razliko od tradicionalnih diskurzov premene – vanjo vnašati tudi vrednotenje. Njegova misel o tem, da gre pri spremembah vselej za nadomeščanje starega z novim, tako tvori osnovo ideje napredka kot »naravno« pozitivnega dejavnika in gonilne sile bivanja, kajti »novo« enači z življenjem, »staro« pa s smrtjo.

物新則壯，舊則老，新則鮮，舊則腐，新則活，舊板，新則通，舊則滯，物之里也。

Nove stvari so močne, stare pa krhke; nove so sveže, stare pa gnile; nove so žive, stare okostenele; nove se pretakajo, stare so zajezene. To je zakon stvarnosti. (p. t., 701)

Predstavniki stodnevni reform prenašajo to idejo tudi na področje družbe in njene politične ureditve; v njej vidijo nazorno utemeljitev temeljitih in vseobsežnih reform, za katere se zavzemajo, ter hkrati učinkovit protiargument svojega boja proti pristašem konservativne politike in kulture. Tako Kang Youwei poudarja:

觀大地諸國，皆以變法而強，守舊則亡。

⁸ Dejstvo, da srečamo koncept napredka že v 17. stoletju v delu Wang Fuzhija 王夫之 (*prim. pogl. 4.1*), si je mogoče obrazlagati tudi kot iztočnico, ki je že v samem okviru razvoja avtohtone, v slepo ulico zabredle miselne tradicije nakazovala potrebo po oblikovanju tovrstnega »drugačnega« pogleda na družbo in zgodovino. Zato je možno, da bi na Kitajskem v tem obdobju, ki bi že iz inherentne logike celotnega sistema nujno privedlo do vseobsežnih idejnih in političnih preobratov, tudi brez zahodnega vpliva prišlo do uveljavitve ideje napredka.

Če opazujemo vse države, bomo videli, da se vselej okrepijo tiste, ki spreminjajo svoje sisteme,⁹ medtem ko so one, ki ohranjajo staro,¹⁰ obsojene na propad. (p. t., 702)

V tem kontekstu je pomembna – in za starokitajsko tradicijo precej nova – tudi Kangova misel o tem, da je treba, če želimo spremeniti sistem, najprej spremeniti njegovo osnovo. Tudi to misel seveda razume politično, saj pravi:

政變全在定典章憲法。

Če želimo spremeniti celotni politični sistem, je pri tem najpomembnejše spremeniti veljavno zakonodajo in določiti ustavo. (p. t.)

Tudi Liang Qichao utemeljuje potrebo po spremembi družbe s spremeno kot osnovno lastnostjo narave.

法何以不變？凡在天地之間者，莫不變。晝夜變而成日，寒暑變而成歲。。。一日千變，而成生人。借日不變，則天地人類，并時而息矣。

Le kako naj bi bilo mogoče ne spreminjati družbenega sistema? Vse, kar je med nebom in zemljo, se nenehno spreminja. Jutra in večeri se menjavajo in tako nastajajo dnevi, zime in poletja se menjavajo in tako nastajajo leta ... V enem samem dnevu je tisoče sprememb, in tako nastaja tudi človeško življenje. Če bi spremembe za en sam dan prenehale, bi takoj pomrlo vse pod nebom, vključno s človeštvom. (p. t., 740)

Ta sprememba pa ni zgolj ciklična, temveč vsebuje tudi element napredka:

大地即通，萬國蒸蒸，日趨於上。

Zemlja je vse bolj povezana in vse države se razvijajo k vse višjemu. (p. t., 741)

Tan Sitong prenese to idejo napredka in evolucionarnega razvoja že v svojo ontologijo; v njej namreč ne govori več zgolj o spremembi, temveč neposredno o prenovi. Krovni pojem, s katerim le-to izraža, je izraz *ri xin* 日新, ki bi ga lahko prevedli s frazo ‚vsakodnevna (tj. kontinuirana) prenova‘ in ki ga – v nekoliko drugačnih kontekstih – srečamo že pri Zhang Zajiu 張載 in pozneje pri Wang Fuzhiju 王夫之.

9 Izraz *bianfa* 變法 se v kontekstu stodnevne preнове običajno prevaja z besedo ‚reforma‘, četudi sta sodobnejša kitajska izraza za ta pojem *gaige* 改革 oziroma *gexin* 革新. Dobesedno pa zloženska *bianfa* 變法 pomeni ‚spremeniti zakon‘ oziroma ‚metode (vladanja)‘. Zato se mi je v kontekstu gornjega citata zdel ustreznejši prevod v smislu spremembe (družbenega in političnega) sistema.

10 Izraz *shoujiu* 守舊, dobesedno ‚ohranjanje starega‘, se v sodobni kitajščini uporablja kot termin, ki označuje konservativizem. V kontekstu gornjega citata se mi je zdel dobesedni prevod primernejši.

天以新為運，人以新為生。。。惟日新故也。

Brez prenove narava ne bi mogla obstajati v svojem krogotoku, in brez prenove se tudi ljudje ne bi mogli rojevati. Vse to je zaradi /principa/ vsakodnevne prenove. (prim. Liu Wenying 2002, 2. del, 717)

Tan, ki je v svoje teorije vnašal največ zahodnih naravoslovnih dognanj, poleg tega že izrecno navaja, da poteka naravni razvoj od najenostavnejših k vse bolj kompleksnim, vse »višjim« oblikam življenja (prim. p. t., 719).

Napredek je viden, kot poudarja Liang Qichao v svojih, proti konservativizmu narejenih, argumentih, tudi v sami preteklosti. Ta namreč nikakor ne predstavlja statičnega obdobja ortodoksnih »pravilnosti«, temveč je sestavljena iz različnih razvojnih faz:

為不變者說者，動曰守古守古。庸詎知自太古，上古，中古，今古以至今日，固已不知萬百千變。今日所目為古法而守之者，其於古人之意，相去豈可以道里計哉！

Tisti, ki so proti spremembam, kar naprej propagirajo ohranjanje preteklosti. Pri tem pa se sploh ne zavedajo, da je bilo tudi v preteklosti na milijone sprememb, ki so vodile od pradavnine, preko starega, srednjega in novega veka, vse do današnjih dni. Tisti, ki dandanes vidijo samo preteklo ureditev in se je oklepajo, so od dejanskih idej preteklih ljudi oddaljeni nešteto milj! (p. t., 740)

3.1.3 Epistemologija

Ta ideja napredka se izraža tudi v spoznavnih teorijah vodilnih predstavnikov reformatorskega gibanja. Najdemo jo že v njihovih ontoloških predpostavkah, kot tudi v konkretnih metodah pridobivanja in posredovanja znanja. Kljub temu velja omeniti, da je bil Tang Sitong edini izmed njih, ki je v svoji filozofiji izdelal tudi obsežen in v sebi zaključen epistemološki sistem. Kang Youwei in Liang Qichao sta bila bolj osredotočena na politične teorije. Zlasti Kang se s problemom spoznanja ukvarja zgolj na ravni njegovega posredovanja, torej na ravni pedagoških metod in strukture oziroma politike izobraževanja. Tudi tukaj seveda izhaja iz svojih socialističnih nazorov o tem, da je izobraževanje potrebno za vse ljudi, ne zgolj za pripadnike privilegiranih slojev. V posredovanju znanja najširšim krogom prebivalstva vidi temeljno orodje vsakršne pozitivne družbene spremembe.

今日不變新，則不可，稍變而不盡變，不可；盡變而不興農工商之學，不可。

Dandanes ne gre brez reform, tudi majhne spremembe niso dovolj, ker potrebujemo korenite spremembe. Korenite spremembe pa brez izobraževanja kmetov, delavcev in trgovcev niso možne. (p. t., 702)

Tan Sitong izhaja iz podobnih stališč, pri čemer podrobneje opredeli tudi vsebino te splošne izobrazbe:

鄙人深愿諸君都講究學問，則我國亦必賴以不亡。所謂學問者，政治，法律，農，礦，工，商，醫，兵，聲，光，化，電，圖，算，皆是也。

Tujci zelo poudarjajo potrebo po izobraževanju vseh ljudi, in tudi naša država se mora opreti na izobrazbo, če noče popolnoma propasti. Pod tako imenovano izobrazbo razumevamo vsa področja, od političnih ved in prava, preko agronomije, metalurgije, tehnologije, ekonomije, medicine, vojaške uprave, pa vse do fonologije, optike, kemije, elektrotehnike, zemljepisa in matematike. (prim. Xia 1996b, 451–452)

Ta postavka tvori tudi prvo in temeljno točko Liang Qichaotovega političnega programa:

變法之本，在育人才，人才之興，在開學效。

Osnova reform so izobraženi ljudje. Če hočemo izobražene ljudi, moramo seveda ustanavljati šole. (prim. Liu Wenying 2002, 741)

Kaj so pravzaprav osnovne iztočnice tega izobraževanja? Kakšno spoznanje je tisti temelj, ki ga mora v ta namen osvojiti čim večje število ljudi? Liangovi nazori idejne emancipacije individuuma in njegovega novega podružbljenja, ki smo jih spoznali že v njegovih stališčih o »malem« in »velikem« jazu (*da wo* 大我, *xiao wo* 小我), se odražajo tudi v teoriji »resničnega« spoznavanja, njegovih predpostavk in njegovega pomena. Izhajajoč iz neokonfucijanskih epistemoloških terminov raziskovanja stvari (*ge wu* 格物), zavestne refleksije (*xin si* 心思) in izčrpnega dojetja zakonitosti (*qiong li* 窮理) vsega obstoječega, ustvari Liang Qichao slavonspev novemu spoznanju, ki temelji na zlitju spoznavnega subjekta z objektom spoznavanja. To zlitje ni več apriorna in nujna posledica organske narave vsega bivajočega. Zato temeljno orodje njegovega dojetja ni zgolj distancirana, izolirajoča introspekcija osebne zavesti posameznika, ki je ujeta v ozke okvire objektivizacije subjektivnih zaznav. Novo razumevanje resnice obstoječega je aktivno ter se lahko izrazi šele v zavestnem sprejemanju svojega

individualnega bistva in v hkratnem dojetju njegove neločljive povezanosti z objektivno obstoječo stvarnostjo. Osnovna predpostavka, ki posamezniku omogoča spoznanje te nove enovitosti, ter nujni pogoj za njegovo zavedanje obstoja stvarnosti in svoje dejavne vloge znotraj le-te je v tem kontekstu torej priznavanje sebe kot svobodne in odgovorne osebe. Kriteriji tega novega spoznanja temelje na načelih splošnosti in nujnosti, ki smo jih spoznali že v Dai Zhenovi 戴震 epistemologiji in kakršne je Liang verjetno srečal tudi v izhodiščih nove, z Zahoda uvožene filozofije.

我有耳目，我物我格，我有心思，我理我窮，高高山頂立，深深海底行，。。。以公理為衡而已。

Imam ušesa in oči. Sem stvar in raziskovanje. Imam /možnost/ zavestne refleksije. Sem zakonitost in njeno izčrpano dojetje. Stojim na vrhu najvišje gore in potujem po dnu najglobljega oceana ... Moja mera je zakonitost splošnega. (p. t., 746)

Tovrstna epistemologija se izraža že v Liangovih ontoloških predpostavkah. Liang Qichao je bil prepričan chan budist, hkrati pa zavzet pristaš novega kitajskega realizma, zato je v teh predpostavkah čutiti poskus sinteze obeh, na prvi pogled vzajemno nasprotujočih si, nazorov.

Osnova našega dojetja je zanj zavest. Za človeka kot zavestno bitje je svet zunanjih pojavnosti po svojem bistvu prazen; svojo konkretno resničnost si na tej ravni pridobi šele s pomočjo zavedanja:

境者心造也，一切物境皆虛幻，惟心所造之境 為真實。

Vsako stanje nastane v naši zavesti. Nam je vsaka stvar po sebi prazna, in resničnost vseh stanj je samo tista, ki jo proizvede naša zavest. (prim. Forke 1934, 608)

Vendar je ustroj resničnosti tak samo na ravni individualnega zavedanja, zakaj Liang v isti sapi priznava tudi resnični (objektivni) obstoj zunanjega sveta, ki je sam zase in v sebi resničen ter popolnoma neodvisen od našega dojetja resničnosti:

天地間之物一而萬，萬而一者也，山自山，川自川，春自春，秋自秋。。。萬古不變，無地不同。

Stvari tega sveta so osnovane na enovitosti, iz katere izhaja nešteto pojavnih oblik. Gora je sama po sebi gora, reka je sama po sebi reka, pomlad sama po sebi pomlad in jesen sama po sebi jesen ... To je bilo vedno in povsod tako. (p. t.)

In vendar specifičnega delovanja zavesti kot osnove naše individualne resničnosti ne moremo izključiti iz naše podobe sveta. Vsakršna težnja po dojetju objektivnega obstoja stvarnosti je iluzorna, kajti ljudje kot spoznavni subjekti smo opredeljeni in omejeni s strukturo naših zaznavnih aparatov:

吾之所以見者，即吾所受之境真實相也，故曰，惟心所造之境真實。

Stanja, kot jih jaz dojamem, so zame resnična podoba stvarnosti, kakršna se meni predoča. Zato pravim, da je resničnost vseh stanj samo tista, ki jo proizvede naša zavest. (p. t.)

Vsaka entiteta bivanja je torej opredeljena s svojo lastno nedotakljivo in nedoumljivo resničnostjo. Vse, kar je izven nje same, ima na ravni te omejene resničnosti nujno lastnost iluzije. Prav zaradi te zaključenosti svoje identitete je resničnost posameznika omejena na njegovo doživljanje le-te. Na osnovi tovrstne interakcije z zunanjim okoljem ustvarjamo ljudje na milijone različnih resničnih svetov. In vendar vidi Liang v svoji teoriji tudi epistemološki most, ki nas povezuje z vseobsežno enovitostjo bivanja, most, čez katerega lahko najdemo pot do preseganja naše omejenosti v čas in prostor, kakršnega nam zakoliči naša individualna zavest. Ta most je naša apriorna lastnost povezovanja v skupnosti, ne glede na to, ali so le-te simbolno abstraktne ali konkretno družbene.

大拓都通於無量數大千世界，小拓都則家家而有之，族族而有之，國國而有之，社會社會而有之，拓都不死，故吾人之生命，其隸屬於最大都者固不死，即隸屬於次大又次大乃至最小之拓都者皆不死。

Velika skupnost zaobjema na milijone različnih svetov, majhne pa so vidne v vsaki družini, vsakem ljudstvu, vsaki državi in vsaki družbi. Skupnosti ne morejo umreti. Zato tudi moje individualno življenje spada v to veliko skupnost in skupaj z njo večno živi. Tudi če bi spadalo zgolj k nekoliko manjši, še manjši, ali celo najmanjši možni skupnosti, nikoli ne bi moglo umreti. (p. t., 611)

Te neumrljivosti, ki je plod interakcije zavesti s tem, kar je zunaj nje, pa seveda ne gre povezovati z individualno identiteto. V Liangovi teoriji presejanja neosveščenega egocentrizma »malega jaza« (*xiao wo* 小我) in njegovega dozorenja v družbeno in kozmopolitsko bitje, tj. v »veliki jaz« (*da wo* 大我), ki presega časovno in prostorsko omejenost (samo)zavedanja kot posledice določne strukture zavesti, je jasno zaznati vpliv budizma chan:

一來復間，身中所含原質所易，庸詎知今日之我，七日以後，則以變為松為煤為牛為犬為氣也，是故當知彼彼也，而非我。

V enem samem hipu se lahko osnovna esenca mene samega popolnoma spremeni. Kako naj vem, ali se to, kar sem danes jaz, čez teden dni ne bo spremenilo v smreko, kos premoga, kravo, psa ali zrak? Zato vem, da so drugi drugi, in ne jaz sam. (p. t.)

Kljub svojemu chan budističnemu prepričanju – ali morda prav zaradi njega – nas Liang Qichao često ognjevitost svari pred kvarnim vplivom slepega religioznega verovanja in pred njegovim izmaličevanjem objektivne resnice. Medtem ko v naukih budizma chan ne vidi prav nikakršnega nasprotja z izsledki sodobnih naravoslovnih znanosti, sodijo zanj vse religije, ki temelje na slepi veri, k praznoverju, proti kateremu se je treba boriti:

一有迷信，則真理必掩於半面，迷信相續，則人知遂不可得進，而運遂不可得進。

Čim pride do praznoverja, si resnica prekrije polovico svojega obraza. Človek, ki mu sledi, se nikakor ne more dokopati do spoznanja; to pa zavira tudi splošni napredek. (Liang 1896a, 638)

Tan Sitongov epistemološki sistem je sicer veliko obsežnejši in precej bolj sistematičen kot spoznavnoteoretske iztočnice, ki jih lahko zasledimo v delih obeh drugih predstavnikov stodnevnik reform. Čeprav je Tanova spoznavna teorija torej neprimerno obsežnejša, pa v bistvu temelji na precej podobnih osnovah kot Liangova. To je zagotovo povezano z dejstvom, da sta se oba nadvse živo zanimala za zahodno znanost ter njene takratne razlage percepcije in interpretacije stvarnosti, po drugi strani pa sta bila oba tudi zavzeta in prepričana chan budista. Poleg tega sta oba, podobno kot Kang Youwei, želela oblikovati novo družbo, ki bi temeljila na posodobitvi in prenovi starokonfucijanske etične tradicije. Tan Sitongova ontologija temelji na enem od uvoženih zahodnih pojmovanj (oziroma poimenovanj) osnovne substance. Tako je mnenja, da je vse obstoječe v bistvu sestavljeno iz etra (*yitai* 以太), ki ga v skladu s takrat na Kitajskem poznanimi razlagami zahodnih znanosti dojema kot elektromagnetno valovanje (*qi lang* 氣浪, *dian lang* 電浪).

遍法界，虛空界，眾生界，有至大，至精微，無所不膠粘，不貫恰，不筦絡而充滿之一物焉，目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之，名之曰‘以太’。

V vseh kozmičnih svetovih, tako v praznini kot tudi v svetu živih bitij, obstoja nekaj, kar je največje in hkrati najmanjše. Povsod se razteza in

širi ter tako zaobjema vse bivajoče. Ker je brezbarvno, ga ne moremo videti; ker je neslišno, ga tudi slišati ne moremo, in ker je brez vonja in okusa, ga ne moremo zaznati z vohom ali okušanjem. Samo po sebi nima imena, zato mu pravimo »eter«. (prim. Xia 1996b, 445)

Ta definicija močno spominja na Laozijev 老子 opis poti (*dao* 道), s katerim se prične njegov *Klasik poti in kreposti* (*Dao de jing* 道德經). Tudi sicer prihaja v Tan Sitongovi ontologiji vselej znova do izraza njegovo tradicionalno, tj. holistično razumevanje stvarnosti. Tako je eter po njegovem mnenju osnovna entiteta bivanja, ki vključuje tako materijo kot tudi idejo. Idejni vidiki etra se v človeški družbi manifestirajo v konfucijanskem konceptu človečnosti (*ren* 仁).

夫仁，以太之用，而天地萬物有之以生，有之以通。

Človečnost je uporabnost etra. Iz nje se rojeva vse obstoječe, kajti ona je tista, ki omogoča pretok. (Tan 1958, 10)

Človečnost je zanj torej ne zgolj etični, temveč tudi spoznavnoteoretski termin, ki označuje tisto socialno funkcijo etra, ki ljudem omogoča delovanje enega najpomembnejših temeljev vsakršnega spoznavnega procesa, namreč pretoka (*tong* 通). V skladu s Tangovim mehanističnim razumevanjem konkretne stvarnosti je namreč prav možnost pretoka tisti predpogoj, ki vzpostavlja tako notranje kot tudi zunanje pogoje zaznavanja, dojetanja in posredovanja resničnosti. Na ravni notranjosti je pretok tisti, ki omogoča usklajeno in koordinirano delovanje čutil (*wu guan* 五官), možganov (*nao* 腦) in živčnega sistema (*naoqi jin* 腦氣筋). Tan Sitong je eden prvih kitajskih teoretikov, ki je zastopal zahodno mnenje o tem, da se mišljenje in zavest rojevata v možganih (*nao* 腦), in ne v srcu (*xin* 心), ki je na Kitajskem dotlej veljalo za sedež zavesti in kognitivnih procesov. Tan v skladu z zahodnim naravoslovjem obrazlaga, da je srce zgolj organ, ki omogoča pretok krvi po telesu in s tem posredno tudi prehrano vitalnih organov s kisikom. Vendar pri tem zastopa mnenje, da tudi starokitajsko razumevanje srca kot osrednjega organa človeške zavesti le ni tako zgrešeno, kot se zdi na prvi pogled, kajti predpogoj za delovanje možganov je tudi neoporečno delovanje srca (prim. Xia 1996b, 450):

以太之用之至靈而可征者，於人身為腦。

Tisto, v čemer se ta idejna uporabnost etra manifestira znotraj človeškega telesa, so možgani. (p. t., 8)

Za tovrstno porajanje zavesti fizična osnova možganov kot osrednjega organa dojetanja seveda ne zadostuje. Zavest se v njih poraja kot rezultat električne napetosti.

腦為有形質之電，是電必為無形質之腦。

Možgani so fizičnost elektrike, ta pa je nesnovni del možganov. (prim. Liu Wenying 2002, 2. del, 714)

Poleg te, sistemsko imanentne ravni človeškega telesa pa mora biti za pridobivanje spoznanj zunanje stvarnosti vzpostavljen tudi pretok notranjosti z zunanostjo, ki poteka skozi čutila, torej perceptivne organe.

有物而與身相切，吾知為觸；重言，知之為痒，為痛。孰知之？腦知之。所切固手足之末，非腦也，腦何有知之？所謂固手足之末，非腦也，腦何有知之？夫固言腦即電矣，則腦氣筋周布即電線之四達，大腦小腦盤結即電線之總匯。一有所切，電線即傳信於腦，而知為觸，為痒，為痛。其機極靈，其行極速。

Kadar se s telesom dotaknemo kakšne stvari, se tega dotika takoj zavedemo. Z drugimi besedami: to nas bo zarsbelo ali zbolelo. Ampak kdo se tega zave? Možgani. Ampak saj so vendar roke in noge tiste, s katerimi se dotikamo stvari, saj se jih vendar ne dotikamo z možgani; kako se torej možgani tega dotika zavedo? Možgane si moramo predstavljati kot vrsto električne napetosti. Živčni sistem je sistem električnih prevodnikov, ki pošiljajo tok po vsem telesu; njihov center pa je v velikih in malih možganih. Čim pride do dotika, potuje informacija o tem po teh prevodnikih v možgane, ki se takoj zavedo, da je prišlo do dotika, ki nam ga izrazijo bodisi kot srbenje ali kot bolečino. Ta sistem je skrajno izpopolnjen in njegova hitrost skrajno velika. (p. t., 450)

Slednji, tj. zunanji pretok dražljajev in informacij med zunanjim svetom in človekom kot individualnim, v sebi zaključenim sistemom, se torej kaže kot človečnost (*ren* 仁). Povezava med pretokom in človečnostjo povzroča sodobnim kitajskim in zahodnim sinološkim interpretom Tanove filozofije precejšnje preglavice; ker si je ne znajo obrazložiti,¹¹ jo večinoma opredeljujejo kot teoretsko površnost (prim. Forke 1934, 609), kot nereflektiran sinkretizem (prim. Liu Wenying 2002, 2. del, 711) oziroma kot mysticizem (prim. Xia 1996b, 450). In vendar te povezave pravzaprav sploh ni težko razumeti, če izhajamo iz osnovnega pomenskega spektra konfucijanskega termina *ren* 仁, zakaj že sam etimološki pomen pismenke nam jasno pokaže, da gre pri tem izrazu za osnovni pojem vsakršne socialne interakcije, ki je seveda vrsta komunikacijskega »pretoka« med ljudmi. Težavnost razumevanja tega razmerja po vsej verjetnosti izvira iz dejstva, da se je pomen tega termina v razvoju kitajske idejne in politične zgodovine postopno omejil izključno na njegove

11 Seveda lahko govorim tukaj zgolj o tistih virih, ki so mi bili v teku pričujoče raziskave dostopni.

etično-ritualne konotacije. Le-te so v Tanovem sistemu najjasneje vidne v njegovem konceptu volje, ki jo imenuje moč zavesti (*xin li* 心力).

心力可見否？曰：人之所賴以辦事者是也。

Na vprašanje o tem, ali je moč zavesti /voljo/ mogoče videti, odgovarjam, da je to tisto, na kar se ljudje opiramo pri vsem svojem delovanju. (Tan 1958, 8)

Tan Sitongov pomen je tudi v tem, da je nadgradil in podrobno razčlenil oziroma obrazložil idejo, ki smo jo pravkar omenili in prihaja do izraza že v epistemoloških iztočnicah Liang Qichaotovega dela; pri tem gre za stališče nujnega »popačenja« objektivnega stanja stvarnosti, ki izvira iz fiziološko pogojene omejenosti naših zaznavnih organov. Tovrstne teorije seveda nujno temeljijo na priznavanju objektivnega, od našega zaznavanja in dojetanja neodvisnega, obstoja resničnosti. Seveda ta ideja tudi na Kitajskem nikakor ni nova; pri predstavnikih filozofije stodnevnik reform je zanimiva in zabavna predvsem zaradi tega, ker jo – precej po svoje – poskušajo obrazložiti s pomočjo metod in izsledkov moderne zahodne »znanosti«.

且眼耳所見聞，又非真能見聞也。眼有帘焉，形入而繪其影，由帘達腦而覺為見，則見者見眼帘之影耳，其真形實萬古不能見也。。。

To, kar vidimo z očmi in slišimo z ušesi, seveda ne pomeni, da smo resnično sposobni videti in slišati stvari. Oči so organ, skozi katerega vstopajo oblike /zunanje stvarnosti/ in v katerih se zariše podoba njihovih senc. Ko /informacija/ o tej podobi prispe do možganov, se tega zavemo kot videnje. Ampak to, kar vidimo, je zgolj senca, nastala v naših očeh, ki je od resničnega videza stvari neskončno oddaljena ... (p. t.)

Pri Tan Sitongovi spoznavni teoriji velja omeniti tudi dejstvo, da je lahko prav s pomočjo opredelitve tovrstne perceptivne omejenosti oziroma nezanesljivosti utemeljil tudi idejo spoznavnega relativizma, ki jo omenja že Kang Youwei:

因顯境之萬數千倍者，視蠶如輪，見蟻如象。

Če skozi povečevalno steklo pogledamo škorpijona, se nam bo zdel velik, kot ogromno kolo. Če skozenj pogledamo mravljo, se nam bo zdela velika kot slon. (prim. Liu Wenying 2002, 2. del, 723)

Tan Sitong pa navede še naslednji primer:

虛空有無量之星日，星日有無量之虛空，可謂大矣。非彼大也，以我小也。有人不能見之微生物，有微生物不能見之微生物，可謂小矣。非彼小矣，以我大。

V praznini je neizmerno veseljstvo in v veseljstvu je neizmerna praznina. Ta imamo lahko za velika. Vendar ni tako, da bi bila resnično velika; velika sta zgolj zato, ker smo mi majhni. Mikrobe, ki jih človek s prostim očesom ne more ugledati, ali /še manjše/ mikrobe, ki jih niti /večji/ mikrobi ne morejo ugledati, lahko imamo za majhne. In vendar sami po sebi niso majhni, temveč so majhni samo zato, ker smo mi veliki. (p. t., 723–724)

V svojem razmeroma obsežnem spoznavnoteoretskem sistemu, ki je v okviru njegovih zbranih del objavljen v knjigi z naslovom *Ren xue* 仁學 (*Nauk o človečnosti*), se Tang dokaj izčrpno ukvarja tudi s tradicionalnim epistemološkim konceptom raziskovanja stvari (*ge wu* 格物) ter binarne kategorije opredeljevanja razmerja med znanjem in izvajanjem oziroma teorijo in prakso (*zhi, xing* 知, 行). Medtem ko obravnava prvo v neposredni navezavi na razumevanje realistične struje neokonfucijanstva, zavzame glede slednje bolj tradicionalno stališče, ki nekako ne ustreza novemu, bolj ali manj brezpogojnemu povelečevanju aktivnosti, kakršno je bilo tipično za moderne kitajske teoretike 19. in 20. stoletja:

吾貴知，不貴行也。知者，靈魂之事也，行者，體魄之事也。

Jaz cenim znanje, ne pa izvajanja. Znanje je namreč stvar duha, izvajanje pa zgolj stvar telesa. (p. t., 724)

Iz tovrstnih besedil jasno izhaja, da so se novi kitajski izobraženci, ki so se zavzemali za modernizacijo Kitajske po vzoru Zahoda, ravnali po načelih zahodne znanosti in filozofije, ki je Kitajski na prelomu stoletja ponujala ne zgolj novo znanost, temveč hkrati tudi novo podobo človeka, takšnega namreč, ki je bil osnovan na kartezijanski delitvi materije in ideje ter telesa in duha. Vzajemna odvisnost ter komplementarnost racia in intuicije, čustev in razuma, ki je določala tradicionalni pogled na človeka, se je umaknila novemu, precej bolj prozahnemu in pozahodnjemu pojmovanju človeškega bitja in njegove aktivne vloge v svetu.

3.2 Četrto-majsko obdobje

Za četrto-majsko obdobje štejemo čas med izbruhom prve svetovne vojne in leta, ki so neposredno sledila dogodkom, ki so se odvijali po 4. maju 1919 v Pekingu. Ker so bile v gibanje vključene različne skupine kitajskih intelektualcev in idejnih struj, je že samo ime gibanja simboliziralo izredno širok spekter idej in vplivov, po drugi strani pa je mogoče enovit značaj gibanja kot celote izluščiti iz skupnih gesel in osrednjih pojmov, ki so katalizirali formacijo gibanja na začetku. Čeprav je gibanje izbruhnilo v obdobju, ki ga je močno zaznamoval povečan pritok zahodne

misli na Kitajsko, pa samega gibanja kot idejnozgodovinskega pojava vsekakor ne moremo preprosto izenačiti s pozahodnjem kitajskega idejnega sveta. Prav nasprotno. Če si pobližje pogledamo prav vidike, kot so pojem človeka in družbe, pojem družbenega napredka, revolucije, svobode itd., ki so prevevali javne idejne diskurze že od vznika gibanja nove kulture (*Xin wenhua yundong* 新文化運動), lahko na globljih pomenskih in konceptualnih ravneh prepoznamo močno nepretirano z reformnim gibanjem iz poznega 19. stoletja. Da bi bolje razumeli tovrstne povezave in njihov vpliv na pojem človeka v četrtomajskem obdobju, si bomo na tem mestu najprej pogledali omenjeno ozadje. Postopno uveljavljanje in integracija svetovnega nazora, ki se je pričel oblikovati pod peresi starejših generacij reformistov, sta namreč predstavljala temelje, na katerih so se osnovala poznejša gibanja v zgodnjem republikanskem obdobju. Ker so se jedrne poteze svetovnih nazorov reformistov oblikovale na presečišču med tradicionalnimi kozmologijami in pojmovanjem človeka ter raznimi teorijami evolucije z Zahoda, je prepoznavna tovrstne idejne kontinuitete nujna za naše razumevanje kitajskega idejnega značaja četrtomajskega obdobja.

3.2.1 Človek na presečišču med tradicijo in evolucijo: o temeljih kitajske moderne

Kot smo že poudarili zgoraj, je bilo, v idejnozgodovinskem smislu, obdobje od pozne dinastije Qing dalje prelomnega pomena predvsem v oziru do pojmovanja Kitajske in »kitajskega človeka« (*Zhongguo ren* 中國人) v evolucionem ali razvojnem smislu. Če so darvinistične paradigme – od Darwinove teorije evolucije do Spencerjevega socialnega darvinizma – najprej trčile ob tradicionalno, bistveno retrospektivno in ciklično, pojmovanje razvoja vesolja, so socialnodarvinistične teorije, kot sta Spencerjeva ali Huxleyjeva, v ospredje elite kitajske prosvete postavljale pojem družbe ali vrste kot celote. Izvor velike privlačnosti, ki so jo misleci, kot so Yan Fu, Kang Youwei in Liang Qichao, čutili do skupnosti ali družbe kot enote razvoja, je mogoče prepoznati v kitajski tradiciji. Tudi sami moderni misleci so razumeli krizo Kitajske kot kozmološke entitete tako kot znak nujnosti prekinitve z nekaterimi segmenti tradicije kot tudi povod za ponovni premislek o tem, kateri vidiki tradicije si zaslužijo »obstane« v prenovljeni kitajski družbi. Predvsem v misli bolj naprednejših pripadnikov generacij reformistov (pozna dinastija Qing in prvo desetletje Kitajske republike) je tako mogoče zaznati zametke »smrti starodavnega modreca« kot posledice prvega vidika in rojstva »znanstvenega subjekta« kot posledice drugega vidika. Hkrati pa lahko zaznamo tudi začetke razvoja nekih novih hibridiziranih vrst svetovnih nazorov na eni strani in zametke »moderniziranega« pojmovanja družbe (*qun* 群) kot integralnega dela tega sveta na drugi. Da

bi lahko čim boljše razumeli kontinuiteto prevoja idejnega sveta od reformističnega do republikanskega obdobja, si bomo tukaj podrobneje pogledali predvsem zgoraj omenjene koncepte v kontekstu Yan Fujeve in Liang Qichaotove misli. Pri tem pa se moramo vrniti vse do trenutka, ko so ostri obronki »novega sveta na zahodu« prvič globlje zarežali skozi starodavne zidove »Cesarstva sredine« (*Zhongguo* 中國).

Premirje, ki sta ga qingovski dvor in japonski cesar sklenila v Shimonosekiju leta 1895, je predstavljal neke vrste moralni poraz prav tistega pojmovanja človeka in njegovega razvoja, ki ga je Kang tako prizadevno iskal v kitajskih tradicionalnih virih. Porazil ga je moderni zahodni svet, ki je bil v očeh kitajskih učenjakov ustanovljen na drugačnih kozmoloških temeljih, o katerih so pričale znanstvene knjige, ki so počasi prihajale z Zahoda, japonskih univerz in evropskih šol v pristaniških mestih. Ključnega pomena je bilo pri tem vprašanje: ali kitajska tradicija več ne vsebuje pravih principov oz. vzorcev (*li* 理) za doseganje enotnosti s svetom? Se je svet spremeni, ne da bi se kitajski učenjaki in vladarji tega zavedali in v skladu s svetom preobrazili svoje ljudstvo? Nedvomno je »vojaška učinkovitost«, ki je izhajala iz moderne misli tujcev z Zahoda, v očeh učenjakov potrjevala prav takšne spremembe. Kitajska misel in človek, oblikovan v skladu z njo, sta tako ostala brez moči. Ključnega pomena pa so postala naslednja vprašanja: Kakšen mora biti novi človek, ki bo imel moč ponovno vzpostaviti sredino? Kakšen je novi ali resnični svet, po katerem se mora oblikovati? In katere tradicionalne in moderne vire je treba pri tem uporabiti? V teh svojih iskanjih pa so ti učenjaki, vede ali nevede, razmišljali skozi prizmo tradicionalnih kozmoloških paradigem, ki so določale povezave ter odnose med ključnimi kategorijami, kot so, na primer, povezave med etiko in vesoljem, odnos med človekovo notranjostjo in zunanostjo, odnos med posameznikom in družbo, človeštvom in naravo itd.

Yan Fujev doprinos k usmerjenemu učenju, ki ga je vzpodbudila kriza zadnjih desetletij dinastije Qing, je bil sprva predvsem v *prevajanju* ključne literature v kitajščino. V obravnavanem obdobju pa je, seveda, tovrstno prevajanje, tako idejno kot jezikovno-semantično, težko ločiti od *interpretacije*. Med pomembnejša Yanova prevodna dela tako štejemo knjigo *Tianyan lun* 天演論 ali *Teorija evolucije* iz leta 1898 (objavljena po delih, najprej v *Guowen huibian* 國聞彙編; npr. Huxley 1897). Gre za delo *Evolucija in etika* (*Evolution and Ethics*, 1893), ki je nastalo pod peresom »Darwinovega buldoga«, enega najvplivnejših zagovornikov teorije evolucije na Britanskem otočju, Thomasa Huxleyja. Če se je knjiga v svojem izvornem kontekstu posvečala predvsem razreševanju pomena dejstva človekove evolucije v novem družbenem redu, ki je izhajal iz porušenja tistega, osnovanega na krščanski kozmologiji, pa je bila verjetno v kitajskem kontekstu povezava med etiko in

evolucijskim redom samoumevna kategorija same teorije evolucije, ki se lahko šele kot celota uporabi kot orodje človekove preobrazbe v skladu z zakonitostmi spremembe. Kot smo omenili že poprej, sta tako Yan kot Kang v svojem spoznavanju zahodnega znanja o teh zakonitostih hkrati iskala vire ali pričevanja o znanju o teh zakonitostih ali celo samem procesu razvoja tudi v kitajski tradiciji. Če si pogloblje pogledamo način, kako in na kaj sta se nanašala v svojem iskanju, vidimo, da je v ospredju pojem človeka in družbe. V tem oziru bi lahko dejali, da je zgodnja kitajska fascinacija s teorijo evolucije preskočila zahodno čudenje nad »naravnostjo« človekovega izvora (gl. Pusey 1983, 54) in se osredotočila na idejno bistvo lastne humanistične kozmologije, ki ga je nevede prepoznavala v tuji modernosti.

Kdo je torej tradicionalni kitajski človek v kontekstu evolucije? Kako se njegove razvojne stopnje razlikujejo od modernega pogleda? Kot sta se zavedala oba, Kang in Yan, je bila v tradicionalni kitajski misli ključnega družbenega pomena kategorija modreca, *shengren* 聖人, saj je le-ta predstavljal poosebljenje pozitivnega, ustvarjalnega, ohranjajočega se reda v vesolju. Z drugimi besedami, v kontekstu Darwinove evolucije bi moral tak modrec izpolnjevati pogoje napredka in ohranjanja, s tem pa bi bilo mogoče reči, da ima posnemanje modreca in na koncu tudi postati modrec univerzalno evolucijsko veljavo. Vendar pa kar hitro dojamemo, da lahko to velja samo znotraj teleoloških danosti tradicionalne kitajske kozmologije. Z drugimi besedami, posnemanje modreca iz antike in usvajanje njegove modrosti je lahko učinkovito samo v cikličnem pojmovanju človeške zgodovine – kot pripovedi o družbeni ustreznici naravne evolucije, ko je zlata doba evolucijske izpopolnjenosti obstajala v preteklosti in ne v potencialni prihodnosti, v približevanju kateri posnemanje postane šibkost, mesto kreposti pa zasede sposobnost preseganja drugih vrst v utilitarni različici pojma moči. Če se pri tem svet spremeni onkraj prepoznavnosti modrecev iz antike, potem tudi njihova modrost več ne deluje kot je nekoč. Morda je Yana vodilo ravno to spoznanje, da je v svojem spisu »O nujnosti svetovnih sprememb« (»Lun shibian zhi ji 論世變之亟«) podal svoje spoznanje o tem, da modreci niso bili prav nič več kot samo dobri opazovalci toka sprememb, ki so na podlagi svojih opazovanj lahko predpostavljali spremembe, morda za naslednjih nekaj dni vnaprej, nikakor pa ne stoletja (Yan 1903a, 38). Poleg tega se je Yan še zmeraj ubadal z idejo determinizma, vrsta katerega je prav tako izhajala iz teorije naravne in družbene evolucije. V zvezi z neke vrste »usodo« in modrecem je Yan zapisal:

Če opazujemo današnje spremembe v svetu: že od dinastije Qin ni bilo takšne nuje. Kar se tiče sprememb sveta, nihče ne pozna njih vzrokov. V prizadevanju, da bi jih poimenovali, so jim rekli usoda (*yunhui* 運會). Usoda je že ustvarjena. Tako da, četudi bi bil modrec, človek nad njo

nima moči. Tudi modrec je namreč zgolj en člen v usodi. Ker je sam predmet usode, bi bilo reči, da jo je zmožen dojeti in spreminjati, nesmiselno. Ta modrec pozna predvsem smernice, ki izhajajo iz usode, in zna predpostaviti skrajnosti njenega poteka. Ker pozna samo njene smer-nice, bo lahko sledil [delovanju] neba in spoštoval čas, [ki ga narekuje] nebo. Ker je zmožen samo predpostavljati skrajnosti njenega poteka, lahko ravna pred nebom pa mu nebo ne bo nasprotovalo. (p. t.)

Ovrženje pojma modreca je bila neizogibna posledica sprejetja drugačnega reda in veljave kitajske ali človeške zgodovine, kakor tudi drugačnega tipa kozmologije. Nova, znanstvena kozmologija je bila namreč strogo linearna in progresivna. Ravnotežje in skladje sta po novem služila napredku, brez katerega človeštvu in njegovim vejam ni bil zagotovljen niti osnovni obstanek. Kitajska in »kitajski človek« sta bila v očeh njenih modernističnih buditeljev ravno na tovrstni prelomnici. Preteklo znanje o preteklih spremembah je bilo, vsaj za trenutek, videno kot nekoristno v sodobnem, spremenjenem svetu.

Takšna videnja so bila vsekakor globoko povezana z dejstvom, da so se kitajski progresivni učenjaki, v obdobju med pozno dinastijo Qing in zgodnjim republikanskim obdobjem, zelo močno zanimali predvsem za spencerjansko različico teorije socialne evolucije in precej manj, na primer, za Kropotkinovo ali celo Huxleyjevo interpretacijo le-te. Hkrati pa, kot smo nakazali poprej, je bil Yan Fu sam tudi zelo dobro seznanjen s Huxleyjevo mislijo, ki je, v nasprotju s Spencerjevo idejo »preživetja najmočnejšega« (v Spencer 1864), predpostavljala ločenost družbene evolucije od evolucije vrst in njeno etično naravo. Že pri Yanu pa močno nagnjenost k spencerjanski razlagi družbene evolucije prepoznamo ne samo po temah večine njegovih del, ampak tudi po njegovih prevodih Spencerjevih del o družboslovju (npr. *Study of Sociology* – prvo poglavje prevedeno leta 1897, celotna knjiga izdana pozneje). Tovrstni idejni premiki, še posebej zavrnitev vzora modrecev, so prav gotovo pomenili zavrnitev določenih vidikov tradicionalne ideje človeka in družbe same po sebi. V Spencerjevem delu Yan ni našel samo teorije, ki primerno opisuje stisko sodobnosti, ampak vsekakor na neki način tudi povezano s problematiko kitajske preteklosti. Prav gotovo ni naključje, da je Yan v Spencerju ponovno odkril modrosti enega izmed, recimo temu, »problematičnih« ali »vprašljivih modrecev« konfucijanske tradicije, namreč Xunzija 荀子. Xunzi ni predstavljal le poglavitnega vira tradicionalne aluzije samo v primeru Yan Fuja, ampak je igral pomembno vlogo tudi pri Kang Youweju. Poleg nujnosti napredka in linearnega razvoja človeštva, ki ga na eni strani poganja brezno izumrtja, sta oba namreč prepoznavala vir »moči« v človeški družbi. Družbeno

organizacijo človeštva sta namreč oba videla kot izraz racionalne prevlade človeka nad drugimi vrstami. Podobno misel sta našla tudi v besedilu *Xunzi*, kjer se v skoraj istem pomenu pojavi pismenka *qun* 群. Po eni strani lahko tako vidimo, zakaj je Yan Fu pojem »sociologija« prevajal kot *qunxue* 群學, po drugi strani pa Xunzi predstavlja tudi stično točko, ki združuje tradicionalni ideal družbe kot enega telesa ter pomembnost učenja s pojmom družbe in znanosti v modernih razpravah o družbeni evoluciji. Dejstvo, da je na primer Kang Youwei prepoznal vir moči, ki je ključna za ohranitev in napredek, v skupnosti in solidarnosti, ni prav nič presenetljivo. Na neki način je le-to namreč ohranjalo konfucijanski družbeni optimizem, po katerem človečnost in pravičnost v medsebojnih odnosih vodita k blagostanju, miru itd. Po drugi strani pa je Yan Fu, čeprav njegovo delo potrjuje podobno zavest, ko gre za pomen družbe, svoj spencerianski umik od tega optimizma storil predvsem v smeri znanja in znanosti. Pri tem ne smemo pozabiti, da sta izobrazba in sledenje vzoru (v skupnosti) obravnavana kot ključna tudi pri Xunziju. Vrzel demistifikacije, ki je sledila »smrti antičnega modreca« v Yanovi misli, je namreč zapolnil lik »znanstvenika«, nekoga, ki poseduje podoben vpogled v delovanje vesolja in zakonitosti človekove misli. Na primer nekoga, kot je Darwin (gl. Yan 1903b, 23).

Tako lahko vidimo, da je modreca iz davnine na kitajski poti k modernosti med prvimi nadomestil Darwin, kot predstavnik modreca novega, spreminjajočega se sveta. Hkrati s prihodom novega pa je prišlo tudi do ponovnega odkritja starega. Človek kitajske preteklosti se je srečal s človekom zahodne modernosti. Po zaslugi Kanga in Yana je nujnost napredka in razvoja kitajskega človeka postala eno izmed bistvenih gesel reformnega gibanja, ki je doseglo svoj vrhunec v »stodnevni reformah« leta 1898 (*Wuxu bianfa* 戊戌變法) in svoj zaton v 103. dnevu. V letih, ki so sledila neuspehu prvega gibanja za modernizacijo Kitajske, so se vodilni reformisti, kot sta Yan in Kang, ter člani mlajših generacij njihovih sledilcev, kot je Liang Qichao 梁啟超, še bolje seznanili s teorijo evolucije vrst in njenimi družbenimi interpretacijami, ki so nastajale v zahodnih idejnih diskurzih. Darwinova teorija evolucije se je tako postopoma spajala s samim jedrom kitajskega reformnega gibanja in postala ena izmed idejnih temeljev modernizacije v republikanskem obdobju. Vendar, po drugi strani, nikakor ne bi mogli zato trditi, da je šlo v tem primeru za enostavno in dobesedno prevzemanje zahodnih »darwinizmov« v kitajski moderni diskurz. Točneje bi bilo trditi, da je šlo za proces posamezne integracije posameznih konceptov in kategorij v izrazito kitajski »tradicionalni« kontekst, čigar prvine je mogoče razbrati predvsem na ravni relacij in implikacij določenih propozicij.

Poglejmo si поблиžje, na primer, Yan Fujevo razumevanje pojmov evolucije vrst in boja za obstanek iz leta 1903. V eseju »V iskanju izvira moči« (»Yuan qiang 原強«) je zapisal naslednje:

Darwinova knjiga pravi, vse vrste v svoji raznolikosti izvirajo iz ene. Razlog, da so skozi čas postale tako različne med seboj, so bili v večji meri raznoliki vplivi neba in zemlje ... V svoji raznolikosti se več ne morejo vrniti nazaj k enosti. To vse je rezultat razvoja. Stvari so se oblikovale v takšne, kot so, postopoma in v skladju z naravo. (Yan 1903b, 23)

Omenjene enost, skladje, vpliv neba in zemlje močno spominjajo na tradicionalno kozmologijo. Nas na tem mestu, seveda, najbolj zanima, kako prisotnost tradicionalnih kategorij odraža prisotnost ali odsotnost tradicionalnega pojma človeka v Yanovi viziji evolucije. O tem nam veliko pove njegovo pojmovanje pojma boja med bitji (*wujing* 物競), namreč boja za obstanek. V konfucijanskem izročilu, tudi v Xunzijevi teoriji, je namreč fizični boj predstavljal nekaj slabega, nekaj, kar lahko vodi samo v nered (*luan* 亂; gl. Pusey 1983, 61). Yan je zapisal:

Ljudje (*min* 民) in bitja [vseh vrst] se rojevajo na svetu v velikem številu ter se skupaj hranijo z naravnimi dobrinami neba in zemlje. Hkrati pa se povezujejo med seboj in vsako ljudstvo in vsaka vrsta se bori za svoj obstanek (*zicun* 自存). Tako se na začetku vrsta bori z vrsto in skupina (*qun* 群) s skupino, pri čemer močni (*qiang* 強) pogosto pojedjo šibke, pametni si podredijo neumne ... (Yan 1903b, 23 (levo in desno))

Vendar pa se Yan ni tako enostavno odrekel humanistični misli svojih prednikov in učiteljev:

Moč vodi v smrt ... Če je človek spreten v ohranjanju svoje trdnosti (*gu* 固), potem je ta tista, ki mu zagotavlja preživetje ... Če človek ni spreten v uporabi svoje mehкости (*rou* 柔), potem ga bo ta hitreje pripeljala k smrti ... (Yan 1903b, 29 (levo))

V Yanovem pojmovanju razvoja sveta in evolucije vrst ostaja človekov boj za obstanek osrediščen predvsem na skupnost oziroma družbo (*qun*), medtem ko je njegov posamezni napredek bolj v domeni tradicionalnega iskanja tehtnosti, skladja ali modrosti upravljanja s svetom, kot jo je v Yanovih očeh zagovarjal Laozi (p. t.) v svoji filozofiji poti mehкости (*roudao* 柔道) in principa »dveh spolov« (*xiongci* 雄雌). Iz misli, kot je zgornja, lahko razberemo, kako postopno je bilo v resnici Yanovo prevzemanje zahodnega pojmovanja človeka v evolijski misli. Lahko bi dejali, da je bilo njegovo razumevanje, konec koncev, usmerjeno predvsem k iskanju novega ideala družbe, novega tipa modreca. Kljub navideznemu poglobljanju

v Spencerjevo in Darwinovo misel je glavnina Yanovih premislekov težila predvsem k povsem pragmatičnemu pristopu do zahodnega učenja. Tako kot preostali reformisti in poznejši naprednjaki je tudi Yan močno poudarjal predvsem pomen učenja vseh vrst zahodnih znanosti od Zahoda, predvsem pa naravoslovne znanosti (predvsem fizike), logike (*mingxue* 名學) in matematike. Še posebej zanimivo je, da je Yan videl ravno v teh znanostih vir človekovega spoznanja o raznih principih/vzorcih (*li* 理) stvarnosti. Spoznanja, ki omogoča človeku učinkovito ravnanje s fizičnim svetom. V Yanovih očeh vede, kot je Spencerjev nauk o družbi (*qunxue* 群學), niso bile prav nič drugega kot podaljški ali izpeljave poprejšnjih. Moderni kitajski modrec bi bil tako človek kot pripadnik družbe, ki bi bil izveden (*zhi* 治) v teh »zahodnih« vedah in bi si na njihovi osnovi izoblikoval večšine (*shu* 術) ugodnega ravnanja s svetom (p. t., 24). Pri tem se nam dozdeva, da so v Yanovi misli osnovne kozmološke kategorije (komplementarnost binarnih nasprotij) ostale bolj ali manj nespremenjene. Podobno pa pri njem še ni prišlo do grobih posegov v samo bistvo človeka kot posameznika – v bistvu ni neposredno prepoznal vprašanja individualnosti (Pusey 1983, 79), vprašanje povezave med znanjem in etiko pa je, na globljih nivojih njegove misli, prav tako ostalo bolj ali manj v tradicionalnih okvirih.

3.2.2 Človek kot racionalno bitje: od boja za preživetje do boja za svobodo

V letih, ki so neposredno sledila stodnevni reformam, se je osredje kitajske naprednjaške družbe prestavilo za nekaj časa na Japonsko, kamor so se zatekli takratni zagovorniki reform in kjer so se urili prihodnji vodje prihodnjih revolucij. V prvem desetletju 20. stoletja je spadal med najpomembnejše kitajske intelektualce prav gotovo tudi Liang Qichao, čigar misel se je kalila pod neposrednim vplivom idej in besedil Yana in Kanga. O tem, kako je mladi Liang dojemal evlucijsko nujnost družbene preobrazbe, ki sta jo zagovarjala Yan in Kang, lahko beremo v enem izmed njegovih najzgodnejših esejističnih ciklov z naslovom »Splošne razprave o reformah« (*Bianfa tongyi* 變法通議). V seriji besedil, ki so izšla med letoma 1896 in 1897 v časniku *Shiwu bao* 時務報 (angleško ime *China Progress* [Napredek Kitajske], dobesedno *Časopis za sodobne zadeve*), je Liang izpostavljaj predvsem pomembnost vključevanja zahodne znanosti v državni sistem izobrazbe (natančneje, cesarski izpitni sistem, *keju* 科舉; Liang 1896b), vzpodbujanje izobraževanja za vse (Liang 1896c; 1896d; 1897a), prevajanja zahodne literature (Liang 1897b) in ustanavljanja znanstvenih društev (Liang 1896e). Prav te iste iztočnice so predstavljale temelje Liangovega intelektualnega in družbenega udejstvovanja tudi v obdobju njegovega največjega vpliva, med prvim in tretjim desetletjem 20. stoletja.

V omenjenem obdobju so se namreč Liangova prizadevanja osredotočala predvsem na princip preudarnosti izbiranja vsebin in vidikov zahodnega znanja, ki lahko najbolj koristijo kitajski in kitajskemu človeku na poti moderne preobrazbe. Ker je Liang toliko pozornosti posvečal organiziranju in vzpodbujanju uravnoteženega ter čim obsežnejšega pritekanja zahodne znanosti na Kitajsko, v sodobnih raziskavah njegovega dela velikokrat spregledamo bistvo njegovega pogleda na človeka in kitajsko družbo. Kot v primerih Yan Fuja in Kang Youweija, velikokrat namreč spregledamo globoko pragmatično bistvo Liangovega prevzetja evolucionistične družbene narative in tako formule, ki se pojavljajo v njegovih zapisih »moderne stila«, preveč samoumevno dojemamo kot dokaze, ki naj bi pričali o prevzemu celotnih paradigem ali zahodnega pogleda na svet. V resnici pa je, s podobno mero samoumevnosti, tudi Liang sam »bral« omenjene paradigme v kontekstu še precej tradicionalnega pogleda na človeka ter njegovega odnosa do družbe in sveta.

V prvem desetletju 20. stoletja je Liang predstavljal vzor modernega intelektualca, ki zagovarja predvsem preobrazbo družbe s pomočjo znanja in izobrazbe. Darvinistično jedro Liangove misli je pri tem predstavljalo njegovo prepričanje, da predstavlja intelektualni prevoj bistvo družbene spremembe Kitajske, ki lahko edina zagotovi njen obstanek. Toda, čeprav je Liang, vsaj v določenem smislu, prevzel pojem boja (*jing* 競) za obstanek, je bilo njegovo razumevanje determinizma, ki je prežemal sodobne interpretacije družbenega boja na individualni in kolektivni ravni, izjemno nefatalistično. Natančneje, Liang je odločno nasprotoval pesimizmu v kitajskem javnem diskurzu, ki je krizo qingovskega imperija razumel kot usodo, ki izhaja iz volje neba (*tianming* 天命) in se ji ni mogoče izogniti. Ravno nasprotno, Liang je bil v odnosu do možnosti preobrazbe kitajske družbe, in s tem seveda tudi posameznika v kitajski družbi, navdan z veliko mero optimizma, ki je močno spominjal na tistega, ki ga lahko najdemo v tradicionalnih konfucijanstvih. V njegovem primeru je šlo za dvojni optimizem: (1) zanikanje npr. fiziološkega, objektivističnega determinizma na podlagi ideje avtonomije subjekta; (2) zanikanje nadvlade moči kot edinega smisla preživetja. Za našo razpravo je velikega pomena prva točka, ki je značilnost Liangovega optimizma v poznejšem obdobju, medtem ko njegova zgodnejša dela še zmeraj izkazujejo sorazmerno negativno in absolutno razumevanje »boja za preživetje« med rasami – v delu iz leta 1898 je imel v mislih Kitajce in Mandžure.¹² Ideje iz prve točke lahko najdemo v obdobju, ko je Liang zagovarjal tako imenovano demokrasko revolucijo. V jedru Liangove poznejše misli, kjer je, vsaj na površju, naivni darvinizem zamenjala ideja demokratične

12 Tukaj imamo v mislih Liangova besedila iz zgodnjega obdobja izgnanstva. Natančneje, besedila, ki so izhajala v njegovem časniku *Qingyi bao* 清議報 od leta 1898 dalje (gl. npr. Pusey 1983, 181–182). O »akumulirani šibkosti« (*jiruo* 積弱) Kitajske v devetdesetih letih 19. stoletja lahko beremo v prvem delu zbirke esejev z naslovom *Zgodovinska razprava o Kitajski v zadnjem desetletju* (*Zhongguo jin shinian shilun* 中國近十年史論) iz leta 1901.

revolucije, je bistvo preobrazbe predstavljalo prosvetljenstvo, torej ozaveščanje in izobraževanje ljudi. V razsvetljevanju ljudstva, ki ga je v svojih delih zagovarjal Liang, pa bila pomembna vloga dodeljena moralni izobrazbi, temi, ki ji je Liang posvetil obširen opus besedil v prvem desetletju 20. stoletja (gl. Liang 1905).

Zgoraj lahko vidimo, kako je postopoma nastajal obris novega, modernega ideala človeka kot posameznika in kot družbe. Med pomembnejšimi sestavinami nekega splošnejšega ideala človeka, ki ga lahko najdemo v osredju četrtomajskega idejnega diskurza, pa je bilo že v misli zgodnjih »buditeljev« mogoče najti tudi pojem »svobode« (*ziyou* 自由). Poleg drugih vidikov, ki so se posredno ali neposredno dotikali vprašanja ontoloških počel ali posledic človekove preobrazbe, je namreč ravno pojem »svobode« segal najgloblje v bistvo posameznosti subjekta in njegove avtonomije. Pri tem velja poudariti, da je *ziyou* kot tak seveda treba obravnavati skupaj z njegovim nasprotjem, ki ga lahko v tradiciji najdemo v pojmu *ming* 命 ali entiteti *tianming* 天命, v modernejšem diskurzu pa je negativno definicijo pojma svobode mogoče najti v pojmu »reda« (*zhixu* 秩序). Prav tako je pomembno prepoznati tudi povezavo med zgodnjimi izrazi in idejo »revolucije« (*geming* 革命), ki je zacvetela prav v četrtomajskem obdobju in ni simbolizirala samo menjave med različnimi »mandati« *ming* 命, ampak na neki način celo prevrat same kategorije *ming* 命. Oboje je ključnega pomena za naše razumevanje preobrazbe, ki se je odvijala na nivoju pojmovanja tako človeka in družbe kakor tudi kot posameznika. O tem bomo povedali več pozneje. Na tem mestu pa si bomo najprej na kratko pogledali Liang Qichaotovo idejo svobode, v obdobju, ko je bil že bolje seznanjen s sodobnimi zahodnimi in japonskimi interpretacijami teorije evolucije.

Liang je поблиžje zapopadel pojem svobode šele v poznejšem obdobju svojega udejstovanja kot buditelj in reformist. Čas, v katerem pojem svobode stopi v ospredje Liangove misli, pa je mogoče povezati s preusmeritvijo njegove pozornosti k idealu »demokratske revolucije«. Kot smo že omenili zgoraj, se je Liang odločno zoperstavil pesimističnemu fatalizmu svojega časa. V nekem širšem smislu je to naznanjalo nek pomembnejši preobrat v misli sodobnega kitajskega reformističnega gibanja, saj je tovrstni optimizem prav tako potrjeval idejo, da ima človek ali družba sama vpliv na tako imenovani nebeški mandat kot gibalno in počelo determiniranosti poteka spremembe sveta samega. Že leta 1902 je Liang tako zapisal, da so »naravne (*ziran* 自然) spremembe pot neba (*tiandao* 天道). Toda ali so te spremembe na bolje ali slabše, zavisi od poti človeka (*rendao* 人道)« (Liang 1907, 1). Četudi še vedno predvsem v implicitnem smislu, je Liang tako pričel pripravljati prostor za nastop ideala človekove svobode (*ziyou* 自由) v svoji misli. Premiki, ki so se dogajali v njegovi misli na začetku 20. stoletja, pa so na neki način naznanjali vzpon ideje

svobode misli v prvem valu revolucionarnih gibanj, ki so zatresla kitajski idejni svet in postavila temelje moderne Kitajske. Pri tem pa je treba poudariti da je, čeprav je imenovani pojav vzklikl v prsti, ki je bila tako jezikovno kot tudi idejno prepojena z zahodno znanstveno mislijo, v Liangovi misli mogoče prepoznati prav kontinuiteto optimizma in subjektivnosti, ki je tako značilna za konfucijansko metafiziko.

Kot smo omenili zgoraj, lahko v Liangovih delih iz zgodnjega 20. stoletja najdemo začetke obrata avtonomnosti, znotraj katerega je narava nujnega toka sprememb v rokah človeštva, in ne neba ali narave, od koder sicer izhaja vsespreminjajoče gibanje. Medtem ko ta ideja sama po sebi ne predstavlja večje novosti znotraj kitajske tradicionalne misli, pa je precej večjo inovacijo predstavljalo njeno vzporedno razumevanje v okviru zahodnih evolucionističnih teorij o naravi in človeški družbi. To dejstvo postane vidnejše, če ga obravnavamo z vidika evulucijske vloge in odnosa med posameznikom in družbo. Simbolični smrti starodavnega modreca, ki je naznanjala zaton tradicionalnega reda, je namreč sledila revolucija ali »prevrat mandata«, *geming* 革命, v katerem naj bi človeštvo samo, skozi samopreobrazbo izobrazbe, spremenilo svojo lastno usodo (*yunming* 運命). Pri tem pa je pomembno vedeti, da je bila »usoda« tukaj najverjetneje razumljena v totalnem, ontološkem smislu. Prav to videnje je botrovalo idejnim premikom v Liangovi poznejši misli, v času, ko je zadnji kitajski imperij drsel k svojemu koncu in ko je bilo na obzorju že moč videti žar prvega revolucionarnega gibanja, iz katerega se je leta 1911 rodila nova republika. Na konceptualni ravni je tvoril osredje Liangovega preobrata pojem »demokratske revolucije«, ki je v kozmološkem smislu podajal tudi diagnozo krize kitajske družbe, namreč pomanjkanje duha demokracije; kot metodo doseganja slednjega so člani Liangove generacije reformistov prepoznali predvsem osebno/kolektivno izobrazbo. Z drugimi besedami: smrt modreca preteklosti je mogoče pozdraviti z izobrazbo novih modrecev, ki so po značaju napol znanstveniki in napol revolucionarji, s čimer združujejo red zunanjega sveta s človeškim, moralnim redom. Ker je bil potencial tovrstne preobrazbe tudi v tradicionalni družbi razumljen kot inherenten človeškosti, je moral biti tudi »naraven« v evulucijskem smislu. Pojmovanje »naravnosti« kot »biti takšen sam po sebi« (*ziran* 自然) pa se je tako, tako iz semantičnih kot jezikovnih vzrokov, skoraj neizogibno odražalo tudi v pojmovanju »svobode«, namreč *ziyou* 自由 ali »izhajati iz sebe« oziroma »delovati po sebi«. Tako bi na tem mestu lahko hipotetično zatrtili, da se je povezava med »naravo« in »svobodo« iz kitajske tradicije, vsaj do neke mere, ohranila tudi v njeni moderni različici.

Z demokratskim prenosom takšnosti bivanja v domeno sebstva – bodisi človeka kot posameznika ali kot družbe – je v Liangovi misli doživel vzpon tudi pojem

razuma ali inteligence (Pusey 1983, 187). Modrec v moderni revoluciji je bil razumljen kot večš uporabnik razuma, s katerim je prepoznal evolucijske šibkosti kitajske tradicije in nove poti gibanja družbe v skladu s spremembami sveta, po drugi strani pa se je, kot modreci tradicije, posvečal tako samojačanju (fizična moč) kot jačanju razsvetljevanja množic. Nova linearna evolucijska perspektiva pa je prispevala predvsem k temu, da se je njegov podvig spremenil iz »vračanja« (*gui* 歸) v »napredovanje« (*jinbu* 進步). Ne nazadnje pa je v širšem kontekstu tovrstno napredovanje pomenilo tudi osvobajanje (*jiefang* 解放) misli (*sixiang* 思想), čigar bivanjski cilj je predstavljala posebna oblika miselne in sebstvene svobode, ki je temeljila na močno »skupnostnem«¹³ ali celostnem pojmovanju vloge posameznika v družbi.

3.2.3 Od gibanja nove kulture do 4. maja: zahodna znanost in osrednost individuuma

Zgoraj orisane osnove Liangove misli iz obdobja med pozno dinastijo Qing in zgodnjo Republiko (1900–1914) dobro povzemajo tudi osnovne konceptualne prvine bolj naprednjaških intelektualnih in revolucionarnih gibanj, ki so se oblikovala v četrtomajskem obdobju. Eno izmed pomembnejših takšnih gibanj je bilo tudi gibanje nove kulture (*Xin wenhua yundong* 新文化運動), v okviru katerega je uporabljal proti tradicionalni konfucijanski družbi napredoval na višjo raven. V osnovi pa so pripadniki gibanja, kot so Chen Duxiu 陳獨秀, Li Dazhao 李大釗, Lu Xun 魯迅, Hu Shi 胡適 (po letu 1917) in drugi, zagovarjali oblikovanje nove kitajske kulture, zgrajene na podlagi liberalnih in egalitarnih vrlin zahodne družbe in zahodne znanosti. Čeprav so vodilni člani tega gibanja v zagovor idealov svobode, enakopravnosti in racionalnega napredka uporabljali vire iz različnih zahodnih teoretskih okvirov, pa so se njihova pojmovanja razmerij med človekom, družbo in svetom znotraj svetovnega razvoja močno zanašala na premišljevanja njihovih »zmernejših« predhodnikov, kot so Liang Qichao, Tan Sitong, Yan Fu in drugi. Podobno bi bilo mogoče dejati za vlogo in razumevanje teorij družbenega darvinizma v sklopu teh gibanj. Ista idejna podlaga pa je služila tudi kot ozadje formacije alternativnih struj, ki so skupaj tvorile spekter možnih stališč do vloge zahodne misli v kitajski modernizaciji. Tako je glede idejnih razsežnosti tega obdobja mogoče na splošno trditi, da 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 (*Zhongxue wei ti, Xixue wei yong* 中學為體, 西學為用) sta se

13 S tem izrazom se poskušamo oddaljiti od pojma »kolektivizem«. Slednji namreč vsebuje diskurzivne konotacije, ki se ne skladajo s tistimi v kitajskem tradicionalnem pojmovanju družbe in z zakonitostmi njenega delovanja.

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 pozahodnjenje (*quanpan Xihua* 全盤西化), druga pa, nasprotno, za njeno prenavo in prepород (*fu gu zhuayi* 復古主義) v smislu nove vodilne kulture (*Zhongguo benwei wenhua* 中國本位文化). Znotraj tega spektra so pripadniki gibanja nove kulture, vsaj na začetku, predstavljali strujo na skrajnem naprednjaškem polu, saj je večina njegovih članov dojemala pot obsežnega pozahodnjenja in zamenjave tradicionalne misli z znanostjo kot edino možnost za preživetje kitajske kulture.

Spremembe, ki so zaznamovale intelektualni svet zgodnjih let gibanja nove kulture, so izhajale predvsem iz uvoza novih idejnih struj z Zahoda. Kot navadno je tovrstni priliv idej potekal na dva načina: porast časnikov, strokovnega časopisja ter ustanavljanje modernih založb, ki so se specializirale za izdajanje prevodov zahodne literature na temo naravoslovnih in družbenih znanosti, sta skupaj tvorila en način predstavitve, medtem ko je drugi način potekal na bolj aktiven in neposreden način. Ta drugi način so posebjali pripadniki nove generacije učenjakov, ki so prejeli svojo osnovno univerzitetno izobrazbo bodisi na japonskih ali ameriških (ZDA) in evropskih univerzah. Prav ti misleci pa so najpomembneje prispevali k integraciji novih miselnih struj v kitajski idejni svet, saj so omenjene tuje ideje najprej kontekstualizirali v domače idejne diskurze, paradigme in teorije, ki so se jih priučili v tujini, pa nato integrirali v tkivo nastajajočih kitajskih modernih kitajskih akademskih institucij, znanstvenih združb in ne nazadnje tudi v preostale vidike kitajske družbe.¹⁴ V času in kontekstu omenjenega gibanja so bile, po zgoraj omenjenih poteh, Kitajski predstavljene prav tiste zahodne miselne struje ali teorije, ki so najgloblje zaznamovale potek idejne zgodovine v preostalih desetletjih republikanskega obdobja. Najpomembnejše med njimi zajemajo tako družbena gibanja, osnovana na znanstvenih objektivizmih, kot so anarhizem (v manjši meri), liberalizem in socializem, kakor tudi popularne šole znotraj sočasne zahodne filozofije, med katerimi so še posebej izstopali novokantovstvo, ameriški pragmatizem, zgodnji neovitalizem (Bergson) ter razne oblike materializmov in realizmov.

Posebna značilnost zgodnjega obdobja gibanja nove kulture so bila velika prepredenost in prekrivanja med zgoraj imenovanimi strujami ali teorijami, med katerimi so v njihovih izvornih miselnih kontekstih vladale veliko jasnejše razmejčitve. Tako se je, na primer, krog intelektualcev, ki ga je vse od svojega izgnanstva na Japonskem

14 Prve generacije študentov, ki so se v Združenih državah izobraževale s pomočjo štipendij, ki so jih ZDA Kitajski namenile kot odškodnino za škodo, prizadejano v boksarski vstaji, so začele ustanavljati posebne družbe in časnike že med študijem v ZDA. Reprezentativni primer takšnega časopisa je *Znanost* (*Kexue* 科學), ki ga je nekje od leta 1904/5 dalje izdajalo istoimensko društvo kitajskih študentov v ZDA (*Kexueshe* 科學社).

oblikoval Liang Qichao, nagibal pretežno h kantovski epistemologiji ter filozofiji Bergsona in Jamesa. Medtem so hkrati nekaterih najožji člani Liangovega kroga, na primer Zhang Dongsun 張東蓀, v letih pred 1919 zagovarjali ideje »socializma«, v četrtomajskem obdobju pa so v sklopu Nove akademske družbe (*Xinxue she* 新學社) celo ustanovili naprednjaško revijo *Osvoboditev in reforma* (*Jiefang yu gaizao* 解放與改造; gl. Zuo 1998, 101). Čeprav je med letoma 1914 in 1919 poplava idej z Zahoda povzročala mnogo nejasnosti, povezanih z njihovimi točnimi pomeni, implikacijami in diskurzivnimi mejami, je v očeh kitajskih intelektualcev omenjene ideje povezovala domneva, da naj bi vse izvirele iz enotne znanstvene misli in tako tvorile zgolj različne veje enotnega drevesa spoznanja. V smislu kontinuitete notranjega intelektualnega razvoja pa je bila velika večina naprednjaških učenjakov še vedno pogreznjena globoko v diskurz, ki se je oblikoval okoli trka med zahodnim evolucionizmom in kitajsko tradicijo. V letih med 1914 in 1918 so v splošni vročici prevzemanja vsega, kar je imelo pridih zahodnega znanstvenega objektivizma, tako še vedno izstopale ključne besede, kot so »svoboda«, »osvoboditev«, »reforma«, »enakost«, »misel«, »svoboda misli« in podobne. Če so v očeh progresivistov ontološko jedro moderne misli predstavljale enote, ki so jih poznali pod skupnimi imeni, kot so »dejstva« (*shishi* 事實), »znanstvena metoda« (*kexue fangfa* 科學方法) in »duh znanosti« (*kexue jingshen* 科學精神), pa naj bi zgoraj imenovane kategorije novega kolektivnega etičnega reda novega človeka predstavljale neposredno uresničitev (*ti* 體) posameznikovega racionalnega spoznanja z uporabo zgoraj navedenih sredstev (*yong* 用).

Med prvimi središči, kjer se je odvijala ali vsaj vzporedno odražala velika večina omenjenih intelektualnih sprememb, je bila tudi slavna Pekinška univerza (*Beijing daxue* 北京大學). Za našo razpravo pomembnost te univerze ne tiči samo v dejstvu, da je kot prva kitajska univerza v obravnavanem obdobju predstavljala model akademske filozofske discipline, ampak predvsem v dejstvu, da je, na primer, oddelek za filozofijo na tej univerzi predstavljal stičišče najodmevnejših idejnih struj in pojmovanj. V tem smislu nam lahko že bežen pogled v arhive filozofskih študij na tej prestižni ustanovi omogoči dober vpogled v intelektualne trende v vsej deželi, ki so bili na sami univerzi sicer utelešeni tako v posameznikih kot zagovornikih različnih nazorov kot tudi v politiki univerze kot celote, organiziranih dejavnostih njenih študentov, v uveljavljenih učnih programih in seveda tudi v objavah, ki so rezultirale iz naštetih vidikov njenega delovanja. Z drugimi besedami: če želimo razumeti prevoje pojma človeka in človeškosti v obravnavanem obdobju, moramo nujno upoštevati dogajanje na Pekinški univerzi. Slednja namreč, navsezadnje, predstavlja osredno kitajsko organizacijo, v kateri so snovali in na koncu tudi urili nove generacije kitajskih »modrecev-reformistov« oziroma

»intelektualcev-revolucionarjev« (gl. dalje Lin Xiaoqing 2005; 2012). Ne nazadnje pa predstavlja Pekinška univerza v tem obdobju reprezentativen vir zgodovinskih podatkov o takratnih idejnih trendih tudi po zaslugi njenega rektorja Cai Yuanpeija 蔡元培, ki se je po vseh svojih močeh trudil uresničiti znano vodilo vsesplošne »tolerantnosti in vključevanja« (*jianrong bingbao* 兼容並包) idej v poučevanje na Pekinški univerzi, v duhu katerega naj bi se tudi v sklopu filozofije na univerzi uravnoteženo poučevalo tako razne teorije moderne zahodne kot tudi tradicionalne kitajske filozofije. Kljub Caijevim prizadevanjem pa je resničnost na Pekinški univerzi bila daleč od željenega ravnotežja, saj je okoli leta 1917 na univerzi prišlo do prevlade ameriškega pragmatizma in zgodnjih vitalističnih idej. Ta razvoj pa je nadalje močno vplival ravno na pojmovanje objektivističnih temeljev človekove svobode in družbene revolucije v splošnem idejnem diskurzu.

Zasluge za prevlado pragmatizma med naprednjaškimi (v smislu njihove nagnjenosti k moderni znanosti) člani kitajske intelektualne srenje ne gre pripisovati samo dejstvu, da je bil v času izobraževanja nove elite na ameriških univerzah pragmatizem najvplivnejša filozofska struja, ampak v veliki meri tudi predvsem ustreznosti njegovih vsebinskih danosti. Takratni ameriški pragmatizem, za katerega neuradno središče je veljala Univerza Columbia v New Yorku, je namreč v svojih temeljnih epistemoloških predpostavkah združeval tako moderno teorijo naravne evolucije, na kateri so bili osnovani začetki kitajskega reformnega gibanja, kot tudi pojmovanje razmerja med človekovim sebstvom in spreminjajočim se (*bian* 變) vesoljem, ki je bilo po svoji naravi sorazmerno blizu tradicionalnemu pojmovanju. Pomemben vidik relevantnosti pragmatizma za Kitajsko je bil povezan tudi z njegovim pojmovanjem človekove idejne in materialne zgodovine, ki je temeljilo na »pragmatični« predpostavki, da se potreba po spoznanju rodi in konča v praktičnosti njegove uporabe za človekovo dobrobit ali preživetje. Izhajajoč s tega stališča, so pomanjkljivosti kitajske tradicije kot tkivo miselnega orodja kitajskega človeka relativne, v smislu, da njihova »pomanjkljivost« izhaja iz dejstva spremembe okoliščin in sveta samega. Tak pogled je bil tako veliko bližje tistim reformistom intelektualcem, ki niso bili posebej naklonjeni popolni odpravi bistva tradicije. Poleg tega pa je takratni pragmatizem Johna Deweyja, čigar ime je kmalu postalo neločljivo povezano s koreninami kitajske modernizacije, veliko pozornosti posvečal pomembnosti sistematične izobrazbe, ki bi zajemala vse vidike človekovega obstoja in hkrati temeljila na moderni znanosti kot utilitarno najbolj učinkovitem idejnem produktu človeštva (gl. Dewey 1909; 1910a; 1910b; 1916a, 1–5). Čeprav tovrstna izobrazba poudarja racionalni razvoj posameznika, je njeno bistvo osrediščeno okoli subjekta in kvalitete njegovega bivanja, medtem ko je objektivno zgolj sredstvo za izboljšavo *človekovega življenja*. Njegovo ameriško poreklo pa je v

takratno pragmatistično filozofijo po neki naravni poti vcepilo tudi družbenopolitične prvine, kot, so »enakost«, svoboda (liberalizem) in individualizem. Medtem ko je bil človek kot posameznik obravnavan kot srž »človeškosti«, so bile človekove družbene tvorbe, moralni standardi in etičnost razumljeni kot potencialno *efektivna* ali *neefektivna* orodja v službi posameznika kot subjekta. Če upoštevamo njegove epistemološke predpostavke, pa je prav *efektivnost* človekovih orodij utelešala meje človekove *svobode*.

Zgoraj orisane lastnosti pragmatizma jasno ponazarjajo možne razloge, zakaj so tako pomembni in vplivni kitajski misleci, kot sta Hu Shi in Jiang Menglin, v pragmatizmu prepoznali filozofijo z močjo preobraziti Kitajsko in »kitajskega človeka« v moderno državo. Ne samo, da je njegova eksperimentalna metoda (»eksperimentalna logika«, gl. Dewey 1916b) dajala vtis *dinamičnega* spoznavnega odnosa človekovega sebstva (*zi* 自 ali *ji* 己) z nenehno spreminjajočim se svetom, ampak je v svojem relativističnem odnosu do kultur in njihove zgodovine sam študij pragmatizma na ameriških univerzah v nadebudnih mladih srcih tudi vzbujal občutek sprejetosti njihove kulturne subjektivnosti. Tako ni prav nič presenetljivo, da je večina kitajskih študentov, ki so študirali pragmatistično filozofijo na Univerzi Columbia, v svojih magistrskih in doktorskih delih bodisi obravnavala samo zgodovino kitajske misli (logika, izobraževanje, etika) ali pa primerjala ideje iz kitajske tradicije z zahodnimi (gl. npr. Vrhovski 2020, 4–5; 2021a, 11–17). Velik interes za kitajsko idejno zgodovino pa so vztrajno kazali tudi vodilni predstavniki ameriškega pragmatizma, kot je bil sam John Dewey (Jessica Wang 2007, 123 etc.). Študije, ki so jih omenjeni študentje opravljali na Columbii, pa so sčasoma postale temeljni gradniki moderne kitajske filozofije.

Jedrne poteze pragmatističnega svetovnega nazora so se na Pekinški univerzi uveljavile še pred vrnitvijo prvih generacij kitajskih filozofov, ki so prejeli svojo univerzitetno izobrazbo pod vplivom pragmatizma na ameriških univerzah. V prostore te prestižne univerze so namreč nazorske poteze zgodnje pragmatistične misli in njenih vitalističnih prednikov pritekale iz japonskih univerz in idejnih diskurzov. Poprejšnje generacije kitajskih filozofov in psihologov, izobraženih na japonskih univerzah, so namreč bile občutno – upoštevajoč njihova dela in vsebino njihovih predavanj na univerzi – naklonjene paradigmam, ki jih najdemo pri Bergsonu, Jamesu in drugih (gl. Vrhovski 2021b).

Začeniši z letom 1917, je bilo po zaslugi Hu Shija in Jiang Menglina jedro kitajskega intelektualnega gibanja na Pekinški univerzi tako močno prepojeno s prvimi pragmatistične filozofije. Hu Shijev vpliv je pri tem segal globlje v sodobno zgodovinsko kitajsko filozofijo, v kontekstu katerega si je prizadeval vzpostaviti

pragmatistično narativo evolucije kitajske misli (predvsem logika in filozofija).¹⁵ Čeprav Hujev doprinos iz obdobja med letoma 1917 in 1921 priča o posebnostih kitajskega idejnega sveta – težnja po prenovi lastne identitete v evlucijskem okviru – pa v tem zgodnjem obdobju njegova razmišljanja o filozofski preteklosti niso bila v ospredju interesov pekinških revolucionarnih krogov. Veliko večjo afiniteto so pripadniki raznih revolucionarnih struj čutili prav do zgoraj omenjenih principov svobode, posameznika, racionalnosti in znanstvene izobrazbe. Okoli leta 1919 pa je svetlobo žarometov nase pritegnil še en pojem, ki je prav tako predstavljal eno izmed ključnih idej v delu Bergsona, Jamesa in pozneje tudi Jiang Menglina, namreč pojem človeškega življenja (*rensheng* 人生). Kot ena izmed osrednjih, ciljnih kategorij revolucionarne preobrazbe »kitajskega človeka« v četrtomajskem obdobju (1917–1921) je bil pojem *rensheng* razumljen predvsem kot domena evlucijske preobrazbe tako individuuma kot družbe. Njegova spoznavna ali duševno-bivanjska razširitev, pojem »življenjskega nazora« (*rensheng guan* 人生觀), pa je predstavljala prvino mentalne (*sixiang* 思想) preobrazbe posameznika, tako kot stransko posledico kot tudi predpogoj družbene revolucije. Če vzamemo pod drobnogled raznolike ideje o revoluciji, ki so jih zagovarjali vodilni intelektualci v Pekingu na predvečer četrtomajskih dogodkov, lahko vidimo, da je, ne glede na njihovo ideološko pripadnost, velika večina operirala ravno z zgoraj navedenimi prviniami. Pri tem je seveda jasno, da pragmatistična struja, ki je služila kot vir marsikaterega pomembnega pojma, še zdaleč ni bila edino idejno gonilo za burnim razvojem in dogodki, ki so sledili. Od leta 1914 dalje se je, ravno tako znotraj gibanja nove kulture, postopoma oblikovala izredno razvejana socialistična revolucionarna struja, iz katere se je v prihodnjih letih oblikovala tako Komunistična partija Kitajske (KPK, po uradnem angleškem nazivu »Communist Party of China«) kot tudi mnoge druge »svobodnjaške«, demokratične in celo nacionalistične stranke ali ločine. V obdobju gibanja nove kulture pa vse te globoke vrzeli, ki so se sčasoma zarezale v tla domovine kitajske kulture, še niso obstajale v vseh svojih poznejših razsežnostih. V tem odločilnem trenutku kitajske modernizacije so bila revolucionarna gibanja bolj ali manj poenotena v svoji usmerjenosti proti branikom tradicije, ki jih je mednje in zagovornike kitajskega bistva moderne kulture postavila predvsem zgoraj opisana evlucijska narativa. Ko so najbolj zagreti progresivisti (svoboda, znanost, demokracija itd.) želeli dokončno pokopati Konfucija in druge onemogle modrece iz davnine ter so na pomoč klicali »gospo znanost in gospo demokracijo«, so jadra idejnega napredka ponovno napolnili vetrovi političnih sprememb. Vetrovi spremembe so tudi tokrat prihajali z Zahoda, s seboj pa so nosili vonj pogorele in moralno kapitulirane Evrope, kjer se je pred kratkim končala prva svetovna vojna.

15 Pozneje je bilo, prav zaradi tega, njegovo delo tarča ostrih kritik članov tsinghuajske šole filozofije (gl. Jin 1934, 5).

3.2.4 Gibanje 4. maja (1919): kriza življenjskega nazora in revolucija

Pomemben mejnik v procesu modernizacije Kitajske vsekakor predstavlja gibanje 4. maja. Pri tem gibanju gre za idejno in politično prelomnico v kontekstu kitajske modernizacije. To gibanje se je pričelo leta 1919 s študentskimi protesti proti za Kitajsko nepravičnim odločitvam versajske mirovne konference in se je v naslednjih letih razplamtel v množično vsekitajsko gibanje pod vodstvom tako imenovanih novih intelektualcev, ki so se zavzemali za radikalne kulturne in idejne preнове kitajske družbe. To gibanje, katerega širši vpliv je v zgodovini znan pod imenom gibanje nove kulture in ki ga sodobni teoretiki in teoretičarke pogosto enačijo s pričetkom obdobja kitajskega razsvetljenstva, pa je v sebi združevalo tako patriotsko-nacionalistične elemente kot tudi elemente ostre kritike oziroma popolnega zanikanja kitajske tradicije, zlasti njene konfucijanistične državne doktrine. Po Li Zehouju (1996, 568) sta bili obe komponenti na začetku komplementarni, četudi se nam na prvi pogled lahko dozdeva, da sta druga drugi pravzaprav nasprotni. Razsvetljenska tradicija 4. maja pa je po njegovem mnenju polagoma poniknila v nič prav zaradi tega, ker so dane okoliščine v letih, ki so sledila, narekemale mobilizacijo vseh fizičnih, ekonomskih in idejnih silnic v pripravi notranje revolucije ter v boju proti tujim agresorjem in za ohranitev suverenosti kitajske države (p. t.). Prevladal je »socialistični centralizem, v katerem se manjšine podrejajo večini in v katerem sledijo nižje ravni višjim« (p. t.). Ta princip naj bi po Liju predstavljal

revolucionarno dediščino, ki so jo na dolgo in široko utemeljevali, propagirali in posredovali naprej, dokler iz nje ni nastalo splošno družbeno stanje in dokler ta dediščina ni postala del splošne družbene zavesti ... Prav to torej želim povedati s svojo tezo, po kateri se je razsvetljenstvo zadušilo pod težo nacionalne rešitve. To je zgodovinsko dejstvo in tukaj ne moremo ničesar več spremeniti (p. t.).

Ta Li Zehoujeva teza je v sodobni teoriji precej razširjena; kljub temu velja razmisliti o tem, ali tiči razlog za propad tega razsvetljenskega projekta resnično zgolj v takratni politični konstelaciji. Po mnenju Liu Huiruja ta zunanji faktor ni imel neposrednega vpliva na izgubo neposredne idejne dediščine in modernizacijskega potenciala samega gibanja. Zanj je razlog za vse to iskati predvsem v dejstvu, da četrtomajsko gibanje že po svoji zasnovi ni bilo resnično razsvetljensko. Liu Huiru (1993, 48) povzema, da se je »inkongruenca med ,tem, kar se izgovori', in ,tem, kar se dejansko misli',« ki so jo zavestno uporabljali intelektualci četrtomajskega gibanja, pri podrobnejši preiskavi izkazala kot preizkušena in dobro znana strategija kitajske tradicije, katere izvor naj bi bilo najti v konfucijanski pragmatiki. Iz virulence

domnevno na smrt obsojene tradicije naj bi torej jasno izhajalo, da njihova navzven proklamirana negacija ni predstavljala resničnega preseganja tradicije, temveč je v resnici kvečjemu ovirala njeno stvarno predelavo.

Kritična negacija preteklih idej in praks bi namreč nujno morala vsebovati prizadevanja za osvoboditev izpod jarma konservativnih in destruktivnih vidikov tradicije. Dejstvo, da so aktivisti in aktivistke 4. maja postavile pod vprašaj njeno prej neprevprašljivo sakralno avtoriteto, seveda kaže vrsto razsvetljenskih elementov znotraj tega gibanja; vendar pa so si hkrati vse premalo prizadevali za to, da bi vzpostavili in utemeljili splošno zavezujočo instanco razuma, ki bi preseгла deklarativno raven in ustvarila neki resnično nov diskurz. Zato ni čudno, da se je to, povsod na veliko hvaljeno gibanje za prenavo kulture, katerega glavna naloga naj bi bila prebujanje moderne zavesti, v očeh mnogih teoretikov konec koncev izkazalo kot nesposobno za to, da bi proizvedlo tudi nov način mišljenja (p. t., 49), ki ne bi bil omejen zgolj na nove metode razlaganja in razumevanja preteklosti ter evalvacije novih strategij prihodnosti, temveč bi vseboval tudi možnosti ustvarjalnega preseganja običajnih meja zavedanja in refleksije dane resničnosti.

Površno razumevanje tradicije, ki seveda ni zadostovalo za njeno resnično preseganje, se je navezalo na površno in idealizirano podobo »znanosti«, ki naj bi kot nosilka vseprevejajočega in nezmotljivega razuma po negaciji lastne tradicije nastopila kot odrešilni surogat za premostitev transcendentalnega brezdomstva in izgube lastne kulturne identitete. Naslednja teza Wang Furuja nam lahko precej nazorno predoči tovrstno naivnost takratnih »modernih« izobražencev:

Znanost sestavljata principa vzročnosti in identitete. Kar zadeva življenje, se magični sili teh dveh principov ne more izogniti niti življenjski nazor ne življenjska naravnost. Iz tega torej sledi, da lahko znanost razreši vse probleme življenja. (Wang Furu, v Hu Shi 1990, 127)

Vsa tovrstna izhodišča, stališča in nove norme četrtomajskega gibanja, ki so prihajale do izraza v parolah in so zase deklarativno zahtevale priznanje splošne veljavnosti, niso nikoli bile legitimirane v okviru kakršne koli diskurzivne utemeljitve, ki pa predstavlja splošni in nujni predpogoj za vsakršno razsvetljenje. V tem smislu velja pritrditi Liu Huiruju (1993, 55), ki je v njem videl nekakšno »nerazsvetljeno razsvetljenje«.

Ideja razuma kot jedro modernizacije in napredka pa je seveda tesno povezana z idejama subjektivnosti in individualizma. Idejna zasnova in politična prizadevanja četrtomajskega gibanja so bila zato osredotočena na osvoboditev posameznika (ali celo posameznice) izpod jarma tradicionalnega sistema, v katerem so bile tesno

povezane nadzorne institucije države in njenega birokratskega sistema na eni ter lastnikov proizvodnih sredstev (veleposestnikov) in njihovih klanskih povezav na drugi strani. Te institucije niso izvajale zgolj nadzora navzven (javna in politična sfera, institucionalizirani nepotizem in korupcija, strategije političnega in ekonomskega povezovanja klanov), temveč tudi navznoter (formalna in realna razmerja med pripadniki/pripadnicami klana). Konfucijanska družba je temeljila (in še vedno temelji) na prioriteti skupnosti pred individuumom, družbe pred posameznikom. Izobraženci, ki so bili aktivni v sklopu četrto-majskega gibanja, so si prizadevali za vzpostavitev obrnjenega razmerja, kar je nazorno prikazano v njihovih zavzemanih za svobodo posameznika, enake možnosti vseh ljudi in predvsem za svobodno ljubezen, s čimer seveda ni bila mišljena nikakršna seksualna revolucija, temveč zgolj možnost sklepanja zakonov in svobodne izbire partnerjev ne glede na potrebe in interese klanov, katerim sta potencialna partnerja pripadala.

Kljub temu je bilo gibanje 4. maja precej pomembno; zahteve po vseobsežnih reformah na področju miselnosti in kulture, ki so izhajale iz negacije »preživetega« konfucianističnega izročila, so konec koncev v njem eksplodirale na način, ki je pomembno sooblikoval osnovne poteze kitajske modernosti. Četudi smo omenili, da je treba prevladujoče stališče o tem, da naj bi bilo to gibanje ekvivalentno nekakšnemu kitajskemu razsvetljenstvu (in s tem idejni osnovi modernizacije) dvomljivo, pa je vendarle preveč pomembno, da ne bi tudi o njem na tem mestu povedali še nekaj besed. Pri tem se bomo osredotočili predvsem na odnos njegovih pripadnikov in pripadnic do kitajske idejne tradicije ter na poskuse njene modernizacije.

Osrednja publikacija tega gibanja, revija *Nova mladina* (*Xin qingnian* 新青年), ki jo je leta 1915 ustanovil Chen Duxiu 陳獨秀, je postala najvplivnejši medij nove kitajske generacije. Duh nove Kitajske se je v njem izražal v zahtevah po odpravi zastarele konfucijanske miselnosti ter njenih spon, ki zavirajo svobodni razvoj posameznika in družbe. Zavzemal se je tudi za enakopravnost spolov in svobodno ljubezen¹⁶ ter za odpravo ekonomske in politične prevlade privilegiranih slojev. »Novi intelektualci« so v tem videli temelj ter 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 objavljajl članke v pogovornem jeziku (*bai hua* 白話). S tem je revija bistveno pospešila proces postopnega odpravljanja klasične kitajščine (*wen yan* 文言) kot edine dopustne oblike pisnega izražanja. Pri tej je šlo za arhaičen jezik, ki se je od sodobne

16 Pri tem seveda ni bila mišljena nikakršna na svobodni promiskuiteti temelječa seksualna revolucija, temveč zgolj svobodna izbira zakonskega partnerja – za razliko od tradicionalnih, na medklanskem dogovoru temelječih zakonskih zvez.

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. Tako imenovano gibanje pogovornega jezika (*baihua yundong* 白話運動) je zato postalo osrednji steber v izgradnji nove, moderne kitajske kulture. Rojstvo tega duhovnega otroka četrtojnovega 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.

Čprav so se znotraj četrtojnovega gibanja, vsaj na konceptualni ravni, posamezne struje med seboj tesno prepletale in celo prekrivale, pa to vsekakor ne pomeni, da le-te v svoji posameznosti niso vplivale na potek idejne modernizacije. V času med letoma 1917 in 1920 velja podrobneje obravnavati vsaj tri struje: pragmatizem, socializem in oblika znanstvenega realizma, ki je sprva prežemala poprejšnji, vendar se je pozneje od njiju tudi oddaljila. Poleg zgoraj omenjenih konceptov so bili vsem smerem skupni način obravnave vprašanja evolucije sveta in družbe, poudarjanje znanstvene objektivnosti in osnovne predpostavke za raznovrstne moderne individualizme/kolektivizme. Na tem mestu pa velja poudariti tudi to, da se kljub svojevrstnim naprednjaštvom omenjene struje niso popolnoma odcepile od tradicionalnih kozmologij in njihovih temeljnih kategorij. Lahko bi dejali, da je bila stopnja njihove oddaljenosti od tradicionalnih nazorov sorazmerna s posameznikovo izpostavljenostjo zahodni izobrazbi.

a. Pragmatizem in novo življenje individuuma

Pragmatistična struja, od svojih vitalističnih zametkov (Bergson) do ameriškega eksperimentalizma, je igrala še posebej pomembno vlogo v dogajanjih, ki so oblikovala kitajski idejni svet od druge polovice drugega desetletja 20. stoletja. Vendar pa je prisotnost pragmatizma presegala okvir njegovega eksplicitnega diskurza. Njegove teoretske implikacije so bile namreč vezane neposredno v tkivo obsežnejše svetovnonazorske tvorbe, ki je na eni strani temeljila na zgoraj obravnavanih evlucijskih pojmovanjih in poznanstvenjenju epistemoloških nazorov, po drugi strani pa je svojo relevantnost črpala iz svoje – včasih predvsem strukturne – »skladnosti« ali podobnosti s tradicionalnimi koncepti in kategorijami. Ključna sestavina njegove znanstvenoobjektivistične komponente je bila njegova navezanost na biološke

znanosti, v nasprotju s fizikalnimi znanostmi, ki je izhajala iz osrednjosti človeka in njegovega »življenja« v družbenem, psihološkem in biološko-evolucijskem smislu. Posledično so, na primer, kitajski zagovorniki pragmatizma na Pekinški univerzi poudarjali pomen psihologije in biologije v študiju filozofije (gl. Vrhovski 2021b). Tukaj si bomo pogledali, kako je ta misel vplivala na pojmovanje človeka in človečnosti v četrto-majskem obdobju.

V splošnem intelektualnem diskurzu je bil ameriški pragmatizem, prisotnost kate-rega se je okrepila po zaslugi vodilnih kitajskih filozofov in izobraževalcev, kot sta Hu Shi in Jiang Menglin, v četrto-majskem obdobju neločljivo povezan s pojmi, kot so svoboda (*ziyou*), individuum (*geren* 個人), življenje (*shenghuo* 生活), in ne nazadnje tudi z zgodnjim pojavom pojma življenjskega nazora (*rensheng guan* 人生觀).

Jiang Menglin je bil eden izmed glavnih glasov pragmatističnega »humanizma« v četrto-majskem obdobju. Za študij filozofije izobrazbe na Univerzi Columbia se je odločil zatem, ko je dognal, da slednja pooseblja iste prvine kot znanost o vzgoji rastlin, agronomija, ki je bila Jiangova prva izbira za študij na ameriških univerzah (Jiang 2004, 121–123). Jiang si je prislužil naziv doktorja znanosti leta 1917, ko je z disertacijo *Študija o kitajskih principih izobrazbe* (*A Study of Chinese Principles of Education*; gl. Jiang 1918 (kitajska izdaja)) zaključil svoj dolgoletni študij filozofije in pedagoških znanosti na Columbii. Že v samem uvodu k omenjenemu delu, ki je Jiangu služilo kot temeljna teoretska dispozicija za njegovo prihodnje udejstvovanje, je med drugim zapisal: »Pri Kitajcih je dolžnost med najbolj temeljnimi življenjskimi pojmi. Živeti pomeni izpolnjevati življenjske dolžnosti« (Jiang 1918, 1). V samo dveh povedih je Jiang tako nakazal dve izredno pomembni smernici pragmatističnega humanizma, ki se je kmalu prenesel tudi v okvir kitajske idejne modernizacije: prva smernica se navezuje na preoblikovanje vrednosti družbene morale v življenju posameznika, druga pa na sam pojem življenja v človekovem obstoju. Glavno težiščnico, po kateri se vrednosti obeh podajajo v ponovni premislek, pa sta predstavljali pragmatistični kategoriji uporabnosti (ali učinkovitosti) in eksperimenta. Tako v Jiangovi kot Hujevi redefiniciji idejne evolucije »kitajskega človeka« je torej glavno točko preloma igrala epistemološka (verifikacijska) tehtnica »uporabnosti«, glavno reformno vodilo pa je poleg prejšnje predstavljalo epistemološko (spoznavno) orodje eksperimentalnega pristopa do stvarnosti. Samo tako se je lahko »učinkovitost« na kognitivni, racionalni ravni v čim večji meri prelevila v »koristno postajanje« v življenju posameznika. Z drugimi besedami, tradicionalni konfucijanski moralni sistem, ki je temeljil na »dolžnosti« kot mehanizmu inhibicije »svobodne volje«, ne koristi življenju posameznika, saj niti ne izhaja iz trenutnih evolucijskih karakteristik sebstva niti ni utemeljen na eksperimentalnem

spoznavanju karakteristik nenehno spreminjajočega se sveta. Med kriterije, ki so potrjevali »nekoristnost« tradicije za človekovo življenje, je namreč spadalo že samo dejstvo zapostavljanja sreče posameznika (po Aristotelu), kakor tudi oviran znanstveni in tehnološki razvoj kitajske družbe, ki naj bi izhajala iz prejšnjega (gl. Vrhovski 2021b, 12–16). V prenesenem pomenu bi lahko dejali, da takšna okorelost in neuporabnost tradicionalne moralne vzgoje pomeni nujnost preobrazbe same ideje »življenja« (*rensheng*) v kitajski družbi.

V Jiangovih očeh je evolucija tako terjala »smrt starega življenja«, proces, ki se je, po njegovem, odvijal hkrati na racionalnem in psihološkem nivoju, proces, ki sta ga posledično zaznamovala nova intelektualna (*sixiang* 思想) formacija in duševni prepород. Medtem ko je bilo prvo možno sprožiti s pomočjo novega sistema izobrazbe, je drugo nujno zahtevalo nastop duševne stiske, ki je sledila propadu in ponovni vzpostavitvi »življenjskega nazora«. Ko se je Jiang leta 1917 vrnil na Kitajsko in zasedel mesto profesorja na prestižni Pekinški univerzi, se je posvetil prav omenjenemu podvigu, namreč preobrazbi življenja posameznika. Kot je poudaril v svoji disertaciji, je namreč »izobrazba metoda življenja in misli, življenje in misel pa sta tudi vsebina izobrazbe« (Jiang 1918, 1).

Ko se je Jiang končno pridružil intelektualnim elitam v Peking, v vrstah katerih so, ob zaključku prve svetovne vojne leta 1918, že pričela vreti občutja bližajoče se revolucionarne pomladi, je njegovo retrospektivno ovrednotenje kitajske tradicije dobilo tudi ustrezne družbenopolitične konotacije. Čeprav je v vrstah pripadnikov gibanja nove kulture načeloma vladal konsenz, da modernizacija kitajske družbe nujno vključuje odpravo konfucijanskega družbenega reda, pa so se ti močno razhajali v svojih argumentacijah, pojmovanju metode, bistva ter navsezadnje tudi nosilcev in vršilca družbene preobrazbe ali revolucije. V odnosu do slednjega je bila pragmatistična socialna teorija namreč močno individualistična in s tem, po Jiangovem mnenju, v popolnem nasprotju s konfucijanskim pojmovanjem življenja, ki naj bi bilo tako »socialistično in ne individualistično« (p. t., 2). Glavni izraz življenja v tradicionalni družbi naj bi bile tako ustanove, medtem ko je bila dobrobit ljudi pod absolutnim nadzorom vladarja, ki je utelešal moč družbene ustanove (p. t., 4). Podobno kot Hu Shi je tudi Jiang v tradicionalni kitajski misli prepoznal prvine nasprotnega; tako na primer »radikalni individualizem« daoizma in »humanizem« mohizma, ki je kot najbolj uravnotežen med omenjenimi predstavljal potencialni vir kitajske moderne (p. t., 10).

Na površju je takšen humanistični pragmatizem v kitajski idejni svet vnašal čiste prvine zahodnega individualizma. Kakšen je bil dejanski značaj novega življenjskega nazora (*rensheng guan*), ki so se ga učenjaki, kot sta bila Jiang in Hu, trudili

vzpostaviti na Kitajskem, se je začelo jasneje kazati, ko je bilo treba iste ideje razširiti na konkretne dogodke in primere konkretne rabe v izzivih gibanja leta 1919. V besedilih, ki jih je Jiang objavljajal med letoma 1919 in 1920, je mogoče razbrati veliko pomembnost pojma »novega življenjskega nazora« (*xin rensheng guan*), ki so ga zaznamovale ideje, kot so nov tip izobrazbe, individualizem in osebna svoboda. V namen čim širšega seznanjanja kitajske intelektualne srenje z novim tipom izobrazbe, ki je po njegovem predstavljal ključ do vseh preostalih oblik pozitivne preobrazbe in osvobajanja, je v istem času prav tako ustanovil časnik *Novo izobraževanje* (*Xin jiaoyu* 新教育).

Vrhunec svoje popularnosti je pragmatizem na Kitajskem doživel prav v letu četrtomajskega gibanja. Poleg že dalj časa trajajočega pronicanja njegovih idej v tkivo kitajske modernizacije in njegovega vzpona na Pekinški univerzi pa je v omenjenem letu strmemu vzponu njegove popularnosti botroval tudi prihod »očeta« sodobnega ameriškega pragmatizma, Johna Deweyja. Dewey, ki je prispel na Pekinško univerzo leta 1919 in tam ostal vse do konca leta 1921, je bil prvi izmed najbolj vplivnih zahodnih filozofov, ki so jih na Kitajsko povabili z namenom, da domačim intelektualcem posredujejo znanje, ki ga Kitajska potrebuje za učinkovito preobrazbo v moderno deželo. Njegov obisk so, seveda, načrtovali in organizirali njegovi učenci in privrženci na Pekinški univerzi, ki pa so obisk svojega učitelja na Kitajskem razumeli v kontekstu svojih lastnih prizadevanj za »pragmatizacijo« življenja kot kategorije, ki veže posameznika z družbo in družbo s stvarnostjo. V ta namen so že pred njegovim prihodom njegovi privrženci, kot sta bila Hu in Jiang, pričeli na široko predstavljati vse vidike njegove misli, ko pa je Dewey končno prispel na Pekinško univerzo, so velik del kurikula na oddelku za filozofijo namenili njegovim predavanjem, preostanek pa pričeli postopoma prilagajati pragmatistični agendi (gl. Vrhovski 2021b).

Če je večina številnih publikacij o Deweyju in pragmatistični filozofiji predvsem ponavljala paradigme iz njegovega opusa, pa se je resnična narava razumevanja pragmatizma med njegovimi privrženci med vodilnimi kitajskimi učenjaki pokazala predvsem v njihovih razmišljanjih o konkretnih dogodkih ter problemih in izzivih, ki so izhajali iz trenutnega dogajanja. Pri tem je bilo popolnoma samoumevno, da so se pragmatisti, kot je bil Jiang, osredotočali predvsem na duševne in kognitivne vidike, ki so jih razumeli kot odločilne ali najpomembnejše s stališča pragmatistične epistemologije itd.

V dneh in tednih burnega dogajanja in političnih zaostrovanj, ki so sledila dogodkom 4. maja 1919, je poleg številnih člankov o avtonomiji študentov, problemih individualizma in individuuma ter izobrazbi Jiangovo pozornost pritegnil

tudi problem duševnih stisk in samomorov, ki so se pričeli širiti med študenti na »četrto-majskih« univerzah. Ob večjih spremembah družbenega reda samomor sicer ni bil redek pojav v kitajski tradiciji, v četrto-majskem obdobju in v kontekstu modernega pojmovanja posameznika in družbe pa je dobilo samo dejanje nove pomenske razsežnosti. V revolucionarnem vzdušju leta 1919 je posebej zapleten pomenski značaj samomora izhajal tudi iz dejstva, da je predstavljal odločitev za smrt kot nasprotje novemu življenju, ki je povrh vsega lahko pomenila neko skrajno obliko svobodne volje posameznika. Samomor kot revolucionarno dejanje pa je ne samo nujno imel etične konotacije, ampak je tudi naslavljal pomembna razmerja med posameznikom in družbo, med svobodo posameznika in njenimi kolektivnimi omejitvami ter ne nazadnje tudi smisel in način družbene preobrazbe. Prav zaradi tega je nenaden porast samomorov med mladimi leta 1919 sprožil razpravo, v kateri so se izredno jasno nakazale razlike med pojmovanji človeka in človeškosti med vodilnimi člani revolucionarnega gibanja. V Pekingu se je razprava o samomoru zaostri-la po samomoru Lin Deyanga 林德揚, novembra 1919. V razpravi so prvotno sodelovali Cai Yuanpei, Luo Jialun 羅家倫, Chen Duxiu in Jiang, kmalu pa je iz razprave znotraj univerze prerasla v javno razpravo, v kateri so svoje mnenje izrazili tudi Dewey, mojster Taixu 太虛 – vodilni klerik v kitajski budistični skupnosti – in drugi.¹⁷ Problematika samomora je zatresla tla javnega diskurza o miselni preobrazbi družbe in zarezala ločnice med stališči tam, kjer poprej še niso bile tako očitne.

V letu 4. maja je Jiang prevzel iniciativo predstavnika pragmatistične struje v Pekingu ter posvetil svoj čas predavanjem in pisanju o izzivih in problemih, ki izhajajo ali sledijo iz »spremembe odnosa do življenja« (*gaibian rensheng de taidu* 改變人生的態度). Kljub očitnemu poudarku, ki ga je Jiang dajal na posameznika in njegovo osvoboditev, pa je v njegovih predavanjih iz leta 1919 mogoče zaslediti prisotnost elementov, ki so bližje tradicionalnemu, konfucijanskemu pogledu. V besedilu z naslovom »Spremeniti odnos do življenja« (Jiang 1919a) je tako zagovarjal, da mora sprememba življenjskega nazora potekati v smereh: od ozkega do širokega pogleda na življenje, od družinskega do družabnega življenja, od življenja v samoti do življenja v skupnosti, od posnemanja do ustvarjalnosti, od poslušnosti tradiciji do svobode mišljenja (p. t., 4). Temu ustrezno je Jiang poudaril, da je treba v takšni preobrazbi uporabiti metode »zavrnitve starih navad in idej, preučevanja zahodne literature, filozofije, znanosti in umetnosti ter obravnavanja samega sebe kot posameznika, ki je poln življenja« (p. t.). Tako lahko vidimo, da mora, v Jiangovi viziji, revolucionarni individualizaciji sestva slediti njegova socializacija. Življenje

17 Dalje gl. Liu Changlin 2008; Wang Jessica Ching-Sze 2007; Zhang Xueqian 2017, 142–7 itd.

kot takšno pa tako, v svoji polnosti, poteka v skupnosti, kjer se lahko dokončno realizira, njegova posamičnost pa dobi dejansko vrednost v nujni pluralnosti skupnosti. Po dogodkih 4. maja je Jiang predaval tudi o »Psihološki dispoziciji mladih za študentskimi protesti in najugodnejši metodi za njeno obravnavo« (1919b) ter poudaril, da psihološke težave mladine, skupaj s samomori, izhajajo iz »revolucije razuma« (*xin de geming* 心的革命), saj slednja zahteva popolno preobrazbo, vključno s potrebno vzpostavitvijo samostojnega mišljenja in izražanja lastnega mnenja (Jiang 1919b, 113–115). Samo en dan, preden je Lin naredil samomor, je Jiang, skupaj z Deweyjem in drugimi kolegi, še razpravljal o tem, kako je trenutna miselna preobrazba lahko »nevarno početje, zaradi katerega bo v prihodnosti veliko mladih ljudi storilo samomor« (Jiang 1919c, 349).

Ko je »novo življenje« tako zadelo ob stari problem človekovega bivanja, se je prvi odzval Luo Jialun, član Pekinške univerze in pozneje predsednik Univerze Tsinghua,¹⁸ ki je Linovo dejanje opisal kot resnično domoljubno dejanje vzornega študenta, čigar žrtev ni bila zaman (Luo Jialun 1919, 347). V dokaj tradicionalnem smislu je namreč Luo o samomoru razmišljal skozi perspektivo volje (*zhi* 志) na eni strani in ontološke moči družbenega dejanja subjekta na drugi. Menil je namreč, da je Lin v samomoru našel edino pot, kako lahko odločno vpliva na red, ki vlada pod nebom (*tianxia* 天下). To razmišljanje seveda predpostavlja neke vrste kavzalno odvisnost med kakovostjo subjektovega bivanja in svetom, bodisi preko etičnega tkiva, ki veže svet v skupajčuteči nevronske splet, ali pa preko ontološkega bistva subjektivnosti, v okviru katerega so človekova notranjost in elementi samoizpopolnitve bistveno koherentni (kavzalno) z določenimi prvini zunanega sveta. Kot učenjak, razgledan v moderni zahodni misli, pa je Luo prepoznaval tudi tako imenovane negativne ali patološke razsežnosti samomora, namreč kot stanja pomanjkanja volje (*zhi*) do življenja. V nasprotju z Linom, čigar smrt naj bi po Luojevem mnenju neposredno prispevala k novemu življenju, pa naj bi bila posredi preostalih samomorov iz istega časa eksistencialna stiska. Še posebej zanimivo je to, da je Luo vzroke za nastanek takšne stiske povezoval predvsem s »pomanjkanjem umetniškega življenja« in »družabnega življenja« posameznikov (p. t.), in ne, na primer, neuspehi v ljubezni ali v šoli, kar naj bi bila glavna povoda za podobna dejanja pri mladini na Zahodu. K temu je Luo še dodal, da vse oblike samomora niso nemoralna dejanja, marveč prej dejanja, ki sledijo posameznikovim uvidom v naravo »ostudnega sveta« (*keyan de shi* 可厭的世), uvida, ki je lahko znak superiornega moralnega značaja. Stud in estetični dojem sveta sta v tem smislu pozitivni

18 V tem obdobju je Luo gojil močan interes do pragmatizma in zahodne znanosti. V letih, ki so sledila, se je Luo celo odločil obiskati Univerzo Columbia v New Yorku, v knjižnici katere je sredi dvajsetih let 20. stoletja dokončal rokopis knjige *Znanost in metafizika*. Med profesorji, ki naj bi mu svetovali ob pisanju, naj bi bil tudi Dewey.

epistemološki kategoriji, ki ju je mogoče enačiti z bivanjem sveta kot celote in s tem tudi obravnavati kot univerzalna razloga za dejanje, kot je samomor. Ker je etična nujnost enaka ontološki nujnosti, je dejanje, ki izhaja iz zavesti modreca, istovetno dejanju neba (*tian*). V konfucijanski filozofiji je namreč vedenjsko-etična odličnost modreca odvisna od njegove skladnosti z *daotom* 道 ali strukturami (*li* 理), v katerih se odraža »pot neba« (*tiandao* 天道). Če je sodobna različica modreca spoznala, da je stanje pod nebom takšno, da je možno kaj spremeniti samo s samomorom, potem je dejanje v skladu s tem spoznanjem stvar poguma in etičnosti. Po drugi strani pa je tovrstni imperativ v primerih sinov naroda, ki se urijo v moderni različici modrosti, odgovornost preostale družbe. Slednje je bil zaključek, ki ga je podal Luo, in v končni instanci ni bil ravno v skladu s tradicionalnim pojmovanjem, nasprotno pa bi lahko dejali za prej omenjene vidike njegovega sklepanja.

Medtem ko so nekateri drugi politični aktivisti iz istega obdobja samomor obravnavali kot žrtev v dobro napredka skupnosti – po Durkheimu altruistični samomor, za kar so sicer ponujali različne utemeljitve –, pa je bilo seveda to drugače v očeh pragmatistov, kot je bil Jiang, ki so samo dejstvo samomora obravnavali kot kombinacijo med egoističnim in anomičnim samomorom (po Durkheim 2002, 175–200). V luči tega, kar smo o temeljih Jiangovega pragmatizma povedali zgoraj, bi bilo mogoče dejati, da je Jiangovo pojmovanje samomora bilo dokaj blizu Durkheimovemu, ki je v samomoru videl posledico oblike skrajnosti bodisi v smeri pretirane bodisi v smeri premajhne individuacije človeka. Po njegovem je predstavljal samomor, in s tem verjetno tudi marsikatera druga oblika smrti, popolno nasprotje prispevku družbi ali človeštvu kot celoti. Jiang je namreč očitno pojem individualizma razumel v vitalističnem smislu, kjer je glavna enota življenja kot narave posamezno življenje in šele nato vrsta kot takšna. Na ta način je bila dobrobit ali sreča posameznika postavljena pred »kolektivno moralo«, to razmerje pa je bilo razumljeno kot etično predvsem z epistemološkega in teleološkega vidika. Zdi se, da je v Jiangovem pojmovanju nasprotja boja za življenje, ki dosega svojo uresničitev v svobodi, prisotna ideja osvobajanja človeka od vsakršne oblike »transcendentalne morale«, medtem ko je pragmatistična različica morale, ki jo nadomesti, predvsem situacijska, imanentna in osrediščena okoli subjekta. Seveda pri tem ne gre za neko obliko subjektivizma, saj etika, po kateri se v tem oziru sodi samomor, še vedno obstaja kot kolektivna kognitivna in izkušnjska kategorija in tako izhaja iz zakonitosti spreminjajočega se sveta. Jiang je torej o Linovem samomoru sodil s stališča družbenosti kot smisla ali končnega cilja osvobajanja posameznika. Zapisal je: »Družba ne more spremeniti same sebe, temveč za to potrebuje nas. Če naredimo samomor, preden se je družba spremenila na bolje, ali bo tako sploh nastopil dan, ko se bo družba izboljšala?« (Jiang 1919c, 349) Psihološka stiska posameznika

pri tem ni nič drugega kot posledica kreativnega boja, v katerem se, v obliki novih življenjskih nazorov, preobraža človeškost sama: »Novega pogleda na življenje ni mogoče ustvariti v hipu. Vmes bodo neprestano nastajale težave in brezupne situacije ... Težave so pot, ki vodi k uspehu« (p. t., 350).

Etično je pri tem še vedno to, kar je pozitivno v evlucijskem smislu: namreč, bogatenje in ohranjanje življenja. Težava pa nastane pri opredelitvi do dejanja samomora s strani morale, saj pri tem naletimo na problem zapovedi ali dolžnosti živeti, kar neposredno negira avtonomnost subjekta v smislu naravnosti (*ziran*), biti po sebi. Podobno potem velja za srečo, za katero je Jiang veroval, da sledi neposredno iz osvoboditve izpod »neučinkovitih«, protiživljenjskih konvencij. Ali sta potem dolžnost in oblika svobode posameznika prav tako predmet eksperimentalne metode? Med najbolj absolutnimi segmenti Jiangovega pragmatističnega pojmovanja življenja in smrti je tako prav anatomija človeškosti, tema, ki ji posledično tudi preostali kitajski pragmatisti tistega časa posvečajo najmanj pozornosti in jo v bistvu prepuščajo v obravnavo psihologiji, to pa predvsem v oziru človekovih potreb in gonov (motivacija na bazi instinkta je sicer šele predmet McDougallove teorije instinkta iz zgodnjih dvajsetih let 20. stoletja). Absolutnost Jiangove anatomije človekovega duha pa je hkrati tudi deloma tradicionalna, saj je, sicer v kolektivnem smislu, človeška stiska tudi v konfucijanstvu ontološka kategorija, medtem ko je v posameznosti psihološka stiska primarno stvar samokultivacije. Kot je poudarjal že Mencij in za njim Liang Qichao, modrec vedno najprej išče krivdo pri (v) sebi.

V pragmatističnem pojmu »novega življenja« iz četrtoomajskega obdobja je tako obstajalo veliko pomanjkanje neke univerzalne metode, ki so jo iskale tako mlade kot stare generacije reformistov, metode, ki bi kot konfucijanstvo iz preteklosti povezovala človekovo notranjost s svetom in hkrati ponujala recepte za njuno preobrazbo. Zagovorniki pragmatizma iz tistega časa, na čelu s Hu Shijem in Deweyjem, so se sicer trudili predstaviti vsestranskost ter univerzalnost eksperimentalne logike in epistemoloških prvin pragmatizma, vendar je njihov projekt na koncu ostal neuresničen. V resnici so ga nadomestile neke druge različice vitalizma, ki pa so bile osnovane na epistemoloških teorijah, ki so vključevale tako biološki neovitalizem in novokantovsko filozofijo kot tudi prvine konfucijanstva in budizma yogācāra.

b. Človek v zgodnjem »poznanstvenjenem« socializmu

Kot smo lahko videli zgoraj, so se pragmatisti četrtoomajskega obdobja močno zanašali na neko obliko individualističnega vitalizma, ki je anatomijo človeka osnoval na absolutu »eudaimonizma«. Iz tega ozira avtonomnost subjekta ne vključuje čustvenih področij, kot sta nesreča in stiska človeka, saj gre pri tem, podobno kot

na primer v tomizmu,¹⁹ za popolnoma objektivno kavzalnost, ki ima lahko svoje počelo bodisi v transcendentnem bodisi v univerzalno imanentnem. V zgodovini zahodne moderne misli je bila, v nekem obdobju, narava, ki izhaja iz univerzalno imanentnega, samoumevno izenačena z materializmom. Nekaj podobnega je obstajalo tudi v zgodnjih oblikah socializma, saj je slednji v času gibanja nove kulture veljal predvsem kot neke vrste »družbenonazorska« nadstruktura in logična posledica moderne znanosti kot celote. Zato, vsaj pred prihodom Deweyja na Kitajsko, ni bilo prav nič nenavadnega, da je veliko samoproglasnih »socialistov« hkrati posegalo tudi, na primer, po pragmatizmu.²⁰ V času ustanavljanja *Nove mladine* pa so se pozivi bodočih partijskih vodij, kot je bil Chen Duxiu, skladali s pozivi in pogledi, ki jih je zagovarjal Hu Shi (gl. Chen in Hu 1918). Vsekakor pa je bila splošna tendenca, tudi med zgodnjimi »komunisti«, zagovarjanje neke oblike splošnega znanstvenega objektivizma, ki je tako pokrival materialistično stran dialektičnega materializma, medtem ko je bil pojem dialektike obravnavan kot princip, istoveten s pojmom *xiangfan xiangcheng* 相反相成 (medsebojno nasprotovanje in ustvarjanje) iz tradicionalne kozmologije. Prav to močno sinkretistično doumevanje marksizma pa je, za prihodom radikalne sovjetske dogme v začetku tridesetih let 20. stoletja, postalo tarča ostrih kritik nove elite v komunistični partiji (npr. Mao Zedong v svoji *Razpravi o protislovju* iz leta 1937).

Omenjeno vključevanje vsega, kar je znanstveno objektivno, faktično in podobno njihovemu doumevanju marksistične dialektike, je v vrstah bodočih intelektualnih elit komunistične partije naletelo na ostrejšje idejne ločnice od drugih pripadnikov gibanja prav v obravnavanem letu četrtomajskih dogodkov.

19 Gre za manjšo podobnost, ki je ne gre posplošiti. Zanimiv je, na primer, predvsem vidik Tomaževe filozofije žalosti, po kateri je telo kot nosilec duše sicer pasivni, a hkrati tudi edini prevodnik delovanja »gibal« v stvarstvu, po katerih se giblje vednoaktivna duša. Kot je v knjigi *Philosophie des Un-Glücks* zapisal Ludwig Marcuse (1981, 179): »Nadrejeni pojem je *dolor*, bolečina; žalost je samo neki pododdelek – in tako slečena svoje vrednosti. Samo telo lahko biva v pasivnem stanju, to pomeni: utrpevati; med utrpevanjem in trpljenjem se ne razlikuje. Zato je ‚trpljenje‘ isto kot ‚biti podvržen gibanju‘. V spisu *De veritate* najdemo zapis: ‚To, kar se po sebi srečuje z dejanskim *passiom*, je telesna substanca. Če se zatem duše, v kateri koli obliki, dotakne dejansko trpljenje, se je dotakne samo do te mere, do katere je ta povezana s telesom.‘ Verjetno ni treba poudarjati, da je v krščanski anatomiji človeškosti prisotna bistvena delitev med dušo in telesom (idejami in stvarjo), po čemer se – med drugim – bistveno razlikuje od, na primer, tradicionalnega daoističnega in kitajskega pojmovanja. Kljub temu pa gre za podobno intuicijo, sicer stopnjevane ali kategorizirane, objektivnosti človekovega trpljenja, z razliko, da je doživljanje posameznika odredujoče ali katartično samo za tega posameznika, in ne za družbo ali svet, katerega gibala so samo absoluti, kot sta bog-stvarnik ali njegov protipol. Prav v tem oziru pa lahko, vsaj s primerjalnega stališča, v primeru kitajske filozofije govorimo o bistveni, čeprav spet ne absolutni, avtonomiji subjekta. Narava avtonomnosti tako, povsem pričakovano, izhaja iz narave pogleda na svet kot kozmološkega, epistemološkega itd. sistema prvin, konceptov in kategorij. Prav s to povezavo se nam tudi razkriva sama logika razumevanja ustvarjanja novega pogleda na svet kot rekonstrukcije človeškosti, ki ima za svoj cilj sicer svobodo, vendar pa samo avtonomnost subjekta postavlja na drugo mesto, takoj za objektivno evoliucijsko nujnostjo.

20 Ilustrativne primere lahko najdemo tudi med ustanovnimi člani kitajske komunistične partije, kot je Zhang Shenfu.

V okviru Pekinške univerze se je okoli leta 1917 pričelo oblikovati komunistično gibanje, na čelu katerega so bili prihodnji ustanovitelji komunistične partije in člani univerze Chen Duxiu (Chen je pozneje odšel v Šanghaj, kjer je ustanovil drugo glavno vejo partije), Li Dazhao, Zhang Shenfu in drugi. Redna srečanja članov iz študentskih vrst in njihovih mentorjev so potekala v knjižnici Pekinške univerze, ki je kmalu postala neuradni sedež komunistične mladine. Med glasnejšimi in plodovitejšimi pisci omenjene novonastale intelektualne elite sta bila tudi Chen Duxiu in Zhang Shenfu, pri čemer je imel glas prvega nedvomno reprezentativno vlogo za celotno gibanje.

V času širšega četrtomajskega obdobja je Chen Duxiu praviloma sodeloval v razpravah o vseh pomembnejših vprašanjih in v svojih mnogih zapisih obravnaval večino osrednjih konceptov v trenutnem osrednjem idejnem diskurzu. Leta 1919 je prav tako sodeloval v razpravi o samomoru, k čemur je prispeval tudi svojo »Teorijo o samomoru« (»Zishalun 自殺論«; Chen Duxiu 1919). Pri tem je bistveno, da je v besedilu ponudil svojo interpretacijo človekove duševnosti v okviru splošnih sprememb objektivnega sveta in družbe, ki je bila po eni strani po pristopu izredno blizu Durkheimovi obravnavi samomora kot družbenega pojava, po drugi strani pa je nazorno prikazala globlje dimenzije njegovega razumevanja človeka in človeškosti. Chenovo razumevanje pojava eksistenčne stiske je bilo tako, na neki način, bistveno materialistično, v smislu, da je priznaval materialnost kot absolutno in izključno kavzalno podlago oblik subjektivega bivanja, pri čemer sta vse oblike moralnosti nadomestila principa kvantitativnosti in zakonitosti (evolucijskih) sprememb. Z drugimi besedami: stiska, ki vodi ljudi k samomoru, ne samo izhaja iz materialne okoliščine, ampak tudi je materialna okoliščina. Če torej mladi storijo samomor, je krivda kolektivna, škoda ob izgubi življenja pa sorazmerna s kvantitativnim razmerjem posameznika proti družbi. Na tem mestu prav gotovo ni treba obnavljati historičnega materializma, ki implicitno pojasnjuje izvor kvalitete človekovega življenja. Za naše razumevanje idejnih trendov moderne Kitajske pa je nedvomno koristno ponoviti tisti del doktrine, v skladu s katerim je Chen zagovarjal prednost družbe pred posameznikom in se tako tudi na sekundarnem nivoju oddaljil od nekaterih vidikov pragmatističnega individualizma Jianga, Huja in drugih. Po drugi strani pa je njegova argumentacija posegala po istih ključnih pojmi kot v primeru poprej omenjenih, namreč: svoboda, osvoboditev, individuum, nasprotovanje vraževerju, revolucija, nov življenjski nazor in, nazadnje, tudi pojem srečnega življenja. Že leta 1918 je v besedilu »Resnični pomen človekovega življenja« (»Rensheng zhenyi 人生真義«) tako zapisal:

Ker je pojav rojevanja in smrti v celoti neizogiben, moram v svojem življenju na tem svetu premišljevati in preučevati, zakaj je to tako in kako mora biti, da je prav. Krščanski odgovor na to je popolna izmišljotina, ki je ni mogoče podpreti z dokazi. Če je bog ustvaril človeka, katero bitje je potem ustvarilo boga? Ker ni mogoče dokazati obstoja boga, je krščanski življenjski nazor v celoti neverodostojen. Konfucijev in Mencijev nauk ... obravnava človekovo življenje zgolj kot vrsto ravnanja in prizadevanja, s tem pa ne more zaobjeti celotne resnice o človekovem življenju. Če izključno žrtvujem samega sebe v korist drugih, potem živim za druge, in ne zase, kar pa definitivno ni temeljni razlog za preživetje posameznika. Tudi Mozijeva misel se ni mogla ogniti pretirani pristranosti. Čeprav stališča Yangzhuja in Nietzscheja odpravljajo pojem resničnega značaja človekovega življenja, pa bi nas ravnanje v skladu s to skrajnostjo težko vodilo v organizacijo kompleksnih civiliziranih družb. Če celo svoje življenje preživimo v miru in zadovoljstvu, sprejemamo vse stvari takšne, kot so, ter pri tem nimamo svojih zahtev, bomo seveda zelo srečni. Toda tovrstna sreča (*xingfu* 幸福) spokojnega življenja v primeru višjih živali ni enaka tisti v primeru nižjih živali, tako kot civilizirana družba ni enaka barbarski družbi. Ker smo Kitajci prejeli lekcije Laozija in Zhuangzija, smo nazadovali do te nizke razvojne stopnje. Znanstveniki pravijo, da ob človekovi smrti ni duše, vse trpljenje in sreča, vse dobro in slabo, ki nas doleti v času naših življenj, pa je odvisno od naravnih zakonitosti materialnega sveta ... Toda, čeprav moramo umreti kot posamezniki, narod kot celota ne umre enostavno, celotno človeštvo pa umre še težje. Civilizacijski podvigi, ki jih ustvari celoten narod ali celotno človeštvo, ostanejo na svetu, so zapisani v zgodovini in se prenašajo na naslednje rodove. Mar to nista tisti spomin in zavest, ki naj bi se nadaljevala še po naši smrti? (Chen Duxiu 1918, 91)

Čeprav na koncu zgornjega izvlečka Chen nakaže, da resnični pomen življenja presega življenje posameznika, pa vidi razvoj »civilizirane družbe« (*wenming shehui* 文明社會) kot komplementaren z razvojem posameznika, ki živi zase in prispeva k človeštvu kot svobodni posameznik. V nadaljevanju Chen tudi našteje temeljne sestavine resničnega življenja, ki temelji na znanstveni objektivnosti:

- Civiliziranost in srečo družbe tako ustvarja kot uživa posameznik.
- Družbo sestavljajo posamezniki, brez katerih ni družbe. Zato je treba posvečati veliko pozornosti volji in zadovoljstvu posameznika ...

- Izvrševati svojo voljo in zadovoljiti svoja hotenja predstavlja temeljni razlog obstoja posameznika, ki se nikoli ne spreminja.
- Religije, zakoni, morala in politika so vse samo neogibne metode ohranjanja družbe, in ne nekaj, kar bi si posameznik želel za srečno življenje, zato jih lahko spreminja v skladu s trenutno situacijo.
- Življenjsko srečo ustvarja človek sam ...
- Človek v družbi je kot celica na telesu, katere življenje ni večno, saj stare celice nadomeščajo nove. To je eden izmed temeljnih nujnih principov, ki se ga zaradi tega ni vredno niti malo bati.
- Če želimo uživati srečo, se ne smemo bati bolečine. Današnjo bolečino posameznikov bo namreč v prihodnosti mogoče spremeniti v srečo. Tako lahko, na primer, kri, ki jo prelivamo v ideoloških vojnah, pogosto izpere madeže človeštva ali naroda; ogromne epidemije bolezni pa lahko pogosto vzpodbudijo znanstveni napredek. (Chen Duxiu 1918, 92)

Ustvarjanje in uživanje sreče (*zaocheng xingfu, xiangshou xingfu* 造成幸福, 享受幸福), je še dodal Chen (1918, 93), predstavljata posameznikov prispevek k družbi in njenim prihodnjim rodovom. Videti je, kot da Chenov *eudaimonistični* evolucijski optimizem v svojem bistvu združuje tako evolucijski obrat, ki so ga predstavile prejšnje generacije reformistov, kot tudi izvleček nekega komplementarnega odnosa med družbo in posameznikom. Prav gotovo pa, v nasprotju s Chenovimi trditvami, ta vizija v svojem končnem idealu vsebuje etično načelo, ki ga izpolnjuje posameznik, in ne družba kot celota. Družba je pri tem zgolj edina oblika telesa, v kateri lahko človek doseže »neskončnost« (*wuqiong* 無窮). Na tem mestu lahko ponovno prepoznamo globok odtis, ki ga je v miselnosti »novih modrecev« četrtomajskega gibanja pustilo spoznanje zakonov naravne evolucije in nevarnosti, ki jih oznanjajo. V nasprotju s pragmatisti je Chenovo razpravo odlikoval način celostnega ukvarjanja s čustvovanjem subjekta in njegovega pozitivnega osmišljanja v okviru splošnega toka stvarnosti. Prav gotovo pa je v tej fazi Chenov »socializem« pomenil predvsem poudarjanje pomena družbe in svobode posameznika na podlagi naravnih in fizikalnih znanosti.

Te dimenzije zgodnjega poznanstvenjenega socializma pa niso temeljito spremenile niti vesti o boljševidišni revoluciji niti postopno širjenje sovjetskega dialektičnega materializma na Kitajsko, marveč neki posameznik, ki je takrat po svoji slavi na Kitajskem prekašal samega Lenina, njegova podoba v kitajskem javnem diskurzu pa se je v veliki meri skladala s pojmovanjem znanosti, kozmopolitstva in nekaterih vidikov socializma pri intelektualcih, kot so bili Chen, Li Dazhao in Zhang Shenfu. Govor je o britanskem filozofu, logiku in političnem aktivistu Bertrandu Russllu, ki je na Kitajsko prispel leto in pol za četrtomajskimi dogodki.

c. *Bertrand Russell in objektivistične dimenzije levičarskega humanizma*

Za občutjem resignacije Zahoda kot civilizacijske avtoritete, ki so ga s seboj na Kitajsko prinašale novice o »veliki vojni« (poimenovanje pred drugo svetovno vojno), je med vodilnimi kitajskimi intelektualci prišlo do prvih soglasnih dvomov v primernost zahodnih paradigem za kitajsko modernizacijo. Nekateri med njimi so zato svoje popolno zaupanje v Zahod nadomestili z veliko bolj kritičnimi siti za negativne ali neuporabne elemente zahodne »civilizacije« (v zgodnjih dvajsetih letih 20. stoletja sta bili besedi »kultura« (*wenhua*) in »civilizacija« (*wenming*) v javnem diskurzu pogosto rabljeni kot sopomenki), spet drugi pa so si na Zahodu poiskali nove vzornike, ki so načeloma prihajali iz vrst »socialistov«. Po boljševistični revoluciji leta 1918, ki je spremenila vlogo Rusije v omenjeni vojni, je namreč veliko ljudi vzpon komunizma ali socializma videlo kot upor proti nemoralnim, negativnim elementom zahodnih družb, zaradi katerih je prišlo do vojaškega spopada. Med najpomembnejšimi intelektualnimi konflikti na strani zahodnih sil pa je v tistem času bilo tudi rivalstvo med Rusllovim »socialističnim« pacifizmom in Bergsonovim zagovarjanjem vojne, če ne celo pozivanjem k njej. Čeprav ga je sprva stal tako službe kot osebne svobode, je Russell javni upor proti vojni na koncu, ko sta nesmisel in nepopisno razdejanje vojne postala splošen konsenz večine, pripeljal do moralne zmage tako nad Bergsonom kot tudi nad nasprotnimi miselnimi strujami. Zatem, ko so se kitajski progresivni intelektualci in politični aktivisti seznanili z dejansko vsebino Deweyjevega pragmatizma ter dojeli njegovo neustreznost in neskladje z njihovimi idejnimi potrebami, so se nekateri med njimi – še posebej zagovorniki »socializma« – dokaj samoumevno obrnili k Russellu. Še preden je Russell prispel na Kitajsko, se je govorilo o veliki trojici zahodnih mislecev: Bergsonu, Deweyju in Russellu. Zdaj, ko sta se prva dva izkazala kot nezadostna ali celo povezana z moralnimi polomom Zahoda, pa ju je kot »modrec zahoda« nadomestil Russell.

Ko govorimo o »vzorništvu« v kontekstu četrto-majske Kitajske, imamo v mislih nekaj malce bolj celostnega, kot bi si verjetno predstavljali na Zahodu. Tako v kitajski tradiciji kot še tudi v času zgodnje republike je bil modrec namreč kategorija, ki je v skladje povezovala vse vidike posameznikovega bivanja. Pri tem ni bilo eksplicitnega razlikovanja med modrecem kot subjektom ali kot objektom, prav tako pa ni bilo razlike med subjektivnostjo in objektivnostjo v modrečevem pojmovanju samega sebe in sveta. Njegova narava ali takšnost ni bila zgolj mišljena, produkt dojma ali dosežena na duhovni ravni, kar bi veljalo na primer v oblikah zahodnega idealizma. Prej bi lahko dejali, da je modrec sam predstavljal učlovečenje »stanja« (*jingjie* 境界), ki ga ni zgolj dosegel, ampak je vanj postajal

in v njem obstajal. Ali je pri tem modrec kot »drugi« še predstavljal subjektovo sebstvo, kot nekaj ločenega od sveta v celoti, ostaja vprašanje. Pomembna sestavina njegovega stanja je bila namreč skladnost ali harmonija (*he* 和, *xie* 協) s temeljnimi gibalno-prvinami sveta, tako strukturami (*li*) sveta, ki jih je bilo mogoče dojeti (*zhi* 知), kot »naravo« lastnega sebstva (*xing* 性), ki jo je utelešal ali izvajal (*xing* 行) v enosti z *daotom* 道.

Nekaj podobnega so pripadniki vseh struj kitajske intelektualne elite želeli prepoznati v Russllu. Zrelejši in previdnejši med njimi, kot je bil Liang Qichao in njegov krog, so do Russllrove osebe pristopali izredno utilitaristično ter želeli iz njega predvsem izluščiti orodje njegove vsemogočne metode, medtem ko pa so drugi, ki so v njem videli znanstvenika-socialista, načeloma do njegove osebe sprva pristopali izredno tradicionalno. Prav tisti, ki so sanjali o tem, da bo upanje prišlo v obliki rdeče svetlobe z Zahoda, so v njem namreč videli »novega Konfucija« ali pa vzor očeta socialistične revolucije na Kitajskem, takšne, ki bi bila podobna tisti, ki se je zgodila skoraj dve leti prej v Rusiji. Povrhu vsega pa je prav med večino bodočih vodilnih članov komunistične partije interes za Russlla še posebej zrasel, ko so izvedeli za njegov obisk Sovjetske Rusije. Za našo razpravo seveda niso pomembni vsi vidiki Russllovega obiska in posledičnega vpliva na Kitajsko, prav gotovo pa nam lahko neki dodaten uvid v njegov vpliv na takratno pojmovanje človeka ponudi to, kako so ga kitajski intelektualci razumeli kot osebo. Poudariti velja predvsem to, da so ga njegovi takratni zagovorniki dojemali na podoben način kot modreca iz antike. S tem mislimo predvsem na to, da so njegovo osebnost videli kot skladno z njegovim znanjem in modrostjo. Russell naj bi tako živel v skladju s svojim znanjem o svetu, kar naj bi dokazal s svojo načelnostjo, ki ga je stala svobode. Njegova moralnost, etika, liberalizem, kozmopolitanizem in socializem so bili tako samo druga stran njegovega razumevanja relativistične fizike, behavioristične psihologije, realistične epistemologije in matematične logike. Slednje pa je, v očeh kitajskih intelektualcev, predstavljalo tudi neko novo objektivistično paradigmo, ki je bila skladnejša z materialističnim socializmom in primernejša od pragmatistične, ki je slonela predvsem na pojmu življenja, biologiji in neki obliki darvinistične evolucije.

Prav v zgornjem smislu pa je Russlla in njegovo misel razumel Zhang Shenfu, prvi in najpomembnejši zagovornik njegove filozofije in matematične logike na Kitajskem. Zhang, ki je okoli leta 1917 zaključil svoj študij matematike in filozofije na Pekinški univerzi, je Russllovo misel odkril po naključju, ko je brskal po tujejezičnem »kotičku« univerzitetne knjižnice (okoli 1916; Zhang Shenfu 1993, 72–77). Čeprav se je sam že sorazmerno zgodaj seznanil z nekaterimi vidiki Russllrove

epistemologije in matematične logike, je Zhang pozneje, ko so ga zaposlili kot predavatelja na pripravljalni šoli in na oddelku za filozofijo Pekinške univerze, še vedno posegal po Deweyjevih delih o logiki in naravi človekovega mišljenja. Podobno je počel tudi na predavanjih o logiki in moderni znanosti, ki jih je izvajal na rednih srečanjih komunistične mladine v univerzitetni knjižnici. To se je spremenilo leta 1918, ko je Zhang ugotovil, da pragmatizem ni požel prav velikega odobravanja med občinstvom. Postopoma, s spoznavanjem Russlllove misli in marksizma, je Zhang nato opustil interes za pragmatizem in biologijo.

Zhang je postal glavni zagovornik in razširjevalec Russlllove misli ravno v revolucionarnem letu 1919, ko je pričel z objavljanjem spisov o njegovi filozofiji, ženski emancipaciji, svobodi, znanosti, matematični logiki itd. Kot eden izmed vodilnih članov komunističnih intelektualnih krogov in soustanovitelj Komunistične partije kitajske je Zhang veliko pozornosti posvečal tudi razpravam o naravi družbenih reform in socialistične revolucije. Posebnost njegovih del pa je bil sinkretistični pristop do obravnave zahodne znanosti in Russlllove matematične logike na eni strani in kitajske tradicije na drugi. Čeprav je Zhang iz kitajske tradicije izbiral povsem v skladju z duhom gibanja nove kulture, je eden izmed ključnih tradicionalnih elementov njegove misli bila njegova celostna ter izčrpna obravnava konceptov in kategorij v okviru komplementarnih parov, ki jih je sam enačil s principom dialektike v dialektičnem materializmu. Zhangovo pojmovanje etike pa je bilo po drugi strani osnovano deloma na ključnih pojmih Russlllove socialne filozofije in deloma na tradicionalnih (tudi konfucijanskih) pojmih, kot sta »človečnost« (*ren*) in »umerjenost« (*zhong* 中). V duhu sodobnega progresivnega trenda, v katerem se je strukturna objektivnost fizikalnih znanosti in matematične logike prepletala s socialističnimi idejami, je tudi Zhang dajal velik poudarek racionalnosti in izobraževanju, ki bi temeljilo na formalizirani znanstveni metodi in dejstvih – vidik, po katerem se ta bistveno razlikuje od pragmatizma.

Če si pogloblje pogledamo Zhangove spise iz četrtomajskega obdobja, lahko v njih odkrijemo vse zgoraj omenjene težnje in druge značilnosti. V besedilu z naslovom »Nova šola« (»Xin xuexiao 新學校«), objavljenem v *Novi mladini* leta 1919, je Zhang zapisal tudi naslednje:

Menimo, da morajo biti vse družbene reforme osnovane na izobraževalnih reformah. Če želimo ljudi spodbuditi k dejanjem, jih moramo najprej osvestiti ... Kar lahko naredimo, je samo to, da se jih trudimo spodbujati, jih voditi k spoznanju in popravljati njihova sklepanja, da bodo tako sposobni samostojnega mišljenja. Poleg tega mora biti njihovo razmišljanje tudi osnovano na resničnosti ... Če bi bili ljudje sposobni

kreativnega mišljenja in zmožni udejanjiti svoje misli, na svetu ne bi bilo takšnega zla, kot obstaja danes, prav tako pa ne bi bilo nenaravnosti (*bu ziran* 不自然) in brezredja (*wu tiaoli* 無條理). (Zhang Shenfu 1919a, 3)

Iz zgornjega citata lahko razberemo, da Zhang spoznanje obravnava kot vrsto samouresničitve. Spoznanja, ki temelji na svobodi mišljenja (*sixiang ziyou*), ne more nadzorovati drugi, saj se nahaja v domeni subjekta kot posameznika. Drugi kot družba lahko na ta naravni, skoraj samodejni, proces vplivajo predvsem motivacijsko in pa s pomočjo vzdrževanja logičnih principov (pravilnost mišljenja). Med najpomembnejšimi vidiki zgornjih misli pa je vsekakor predpostavka, da svobodna, ustvarjalna misel vodi k etičnosti celotne družbe. Podobno kot modrec iz davnine tudi modrec novega reda s pozitivnim znanstvenim spoznanjem postaja dober ter v dobro spreminja družbo, na katero prenaša svoje spoznanje in samouresničitev (postaja takšen, kot je po sebi). Pozitivno kognitivno bistvo veselja je torej dobro, v smislu reda in skladja z naravo (*ziran*). Zakaj pa se po Zhangu tovrstna preobrazba družbe ne zgodi samodejno? Odgovor na to vprašanje je Zhang našel v razlagi, ki spominja na Marxov razredni boj:

Tisti, ki so [dandanes] v vlogi učiteljev, so vsi majhni hegemoni, ... brez temeljnega razumevanja resnične vrednosti svojih učencev, zaradi česar jih zmeraj podcenjujejo. Najbolj se bojijo ravno sposobnosti mišljenja pri svojih učencih. Če je svoboda misli zatrta že v majhnih skupinah, v tovrstnih šolah, kako lahko potem pričakujemo, da to v prihodnosti ne bo tako tudi v velikih skupinah? (p. t.)

Za Zhanga »svoboda« tako ni bila samo stvar, ki bi bila omejena izključno na domeno subjekta, ali pa zgolj zunanja ureditev družbenega reda, ki omogoča človeku svobodno gibanje, izražanje ali razvoj, temveč prej temeljno strukturno tkivo (*li*), ki povezuje vse nivoje bivanja in postajanja. Kot relacijska zakonitost, ki spaja notranje in zunanje pri človeku ter ki jo je mogoče razumeti in udejanjiti, je stanje svobodnega bivanja, kot je poudaril Zhang sam, »naravna svoboda« (*ziran de ziyou* 自然的自由). Seveda pa se je Zhangovo pojmovanje človeka, človeškosti in svobode spreminjalo skupaj z njegovim spoznavanjem moderne znanosti in behavioristične (vedenjske) psihologije. Leta 1920, ko se je trudil obraniti svojega zahodnega učitelja pred napadi, ki so prihajali iz pragmatičnega tabora na Pekinški univerzi, je v Zhangu misli tako že mogoče zaslediti neko bolj pozitivistično dojetje svobode. V besedilu »Troje svobod v prihodu« (»Jiulai de san ziyou 就來的三自由«) Zhang tako poudari, da poleg treh konvencionalnih oblik svobode obstaja(jo) tudi tako imenovane naravne svobode. Iz jedra omenjenega besedila je mogoče razbrati, da je pod terminom »naravna svoboda« Zhang verjetno razumel stanje, ki povezuje

razumske, kognitivne sposobnosti človeka in psihološke nagone ali »impulze«. O slednjih se je Zhang podučil iz Russellovega dela *Principles of Social Reconstruction* (1916), kjer je govor ravno o pomembnosti duševnih/vedenjskih dejavnikov v družbeni preobrazbi, na kar se je Russell nanašal s pojmi, kot so »kreativni impulzi« itd. Veliko pozornost, ki jo je, v večini prihodnjih razprav o družbenih spremembah, Zhang pripisoval moderni psihologiji, od behaviorizma do psihoanalize, gre pripisati ravno paradigmatskemu vplivu Russellove misli. Poleg fizikalnih znanosti, matematike in matematične logike je namreč psihologija tvorila pomemben steber svetovnega nazora, ki so ga takrat povsem upravičeno povezovali z Russellovim realističnim, znanstvenim humanizmom.

Tako Russellova življenjska zgodba kot tudi njegovo aktivistično delovanje sta bila še posebej relevantna tudi v kontekstu takratnih prizadevanj za spolno svobodo, ki pa je takrat pomenila predvsem emancipacijo od tradicionalne navade dogovorjenih porok in doživljenjskega trajanja zakonske zveze. V bistvu je v življenju veliko revolucionarjev in revolucionark predstavljala prav tovrstna spolna osvoboditev, ki je pomenila tudi upor proti podložnosti patriarhalnemu klanu ali družini (*jia*), neko prvo simbolno dejanje, s katerim so pričeli ustanavljati svojo identiteto. Tudi Zhangova zgodba se je v izhodišču osredinjala okoli spolne svobode. Samega sebe je v tem obdobju označil kot »sovražnika porok in ljubitelja logike« (Schwarcz 1992, 42). Vendar pa Zhang ni razumel svojega boja za »spolno svobodo« kot zgolj svojo osebno željo, ampak ravno nasprotno, kot zahtevo, ki izhaja iz objektivnega spoznanja, iz znanosti in iz njene metode. Prav zaradi tega pa je bil zanj Russell, s svojo uporabo moderne psihologije, tudi najprimernejši zgled modernega misleca in aktivista. Russellova dela so ga namreč pripeljala k odkritju behavioristične psihologije in pozneje tudi psihoanalize, ki sta Zhangu ponudili objektivistično zaledje, ki ga je tako intenzivno iskal. Do tega odkritja je prišel že leta 1920, ko je tudi prvič spregovoril o svobodi spolnih odnosov kot eni od treh temeljnih oblik naravne osvoboditve subjekta. Še več, v »svobodi spolnih odnosov« je videl neko bolj zapleteno stanje ravnotežja, saj je bila to zanj »svoboda, ki harmonizira instinkt, intelekt, duha in razvoj« (Zhang Shenfu 1920, 1). Posledično je Zhang podobno razmišljal tudi o ljubezni, ki jo je v svoji filozofiji povzdigoval že Zhu Xi in jo med drugim izenačil s pojmom človečnosti (*ren*).

Toda Zhang se ni ustavil pri razglasitvi spolne osvoboditve kot stanja, v katerem posameznik doseže neke vrste sozvočje vseh svojih naravnih danosti. V svoji globoki veri v vseobsežnost znanstvenega pogleda na svet je končni cilj samouresničitve namreč videl prvotno v razumskem razsvetljenju. Tako je že v svojih esejih iz leta 1919 poudarjal, da je mogoče vse oblike osvoboditve doseči s pomočjo logike,

dejstev, pridobljenih z eksperimentacijo in, seveda, analizo (*jiexin* 解析). In prav pojem analize je v naslednjih desetletjih postal srce njegovega pogleda na svet. Zhang je namreč v analizi prepoznal osrednje orodje moderne misli, v katerem so skoncentrirane vse zakonitosti logike in znanstvene metode. Kljub svoji globoki veri v zahodno znanost pa Zhang hkrati ni prevzel tudi absolutnega objektivizma, ki lahko sledi iz predikamentov realistične filozofije, kot je logocentrični predikament, in seveda materialistične dialektike. V tem oziru so prevladale njegove korenine in dejstvo, da je svojo osnovno izobrazbo prejel v tradicionalnem okolju. Poglavitna sistemska lastnost Zhangovega razumevanja zahodnih konceptov in kategorij je bila namreč njegovo tradicionalno razumevanje nasprotnih konceptov kot medsebojno komplementarnih. Ob tem pa je, kot je bilo nakazano zgoraj, posebno kategorijo predstavljalo stanje ravnotežja med nasprotji. Že svoboda sama je bila namreč oblika uresničitve, kjer se lahko naravne danosti med seboj udejanjijo v neke vrste harmoniji.

Ključna točka, v kateri je Zhangov harmonizem igral odločilno vlogo, je bila tako prav razmerje med subjektom in objektom oziroma subjektivnostjo in objektivnostjo. V iskanju ravnotežja kot stanja, do katerega po Zhangu vodi tudi utelešenje etičnega načela človečnosti (*ren*), je bil namreč primoran postaviti omejitve tako objektivnemu dojmu kot objektivnosti zunanjega sveta in družbe. Na neki način se je tako, povsem zavestno, trudil oklepati oblike avtonomije subjekta, čeprav je vanjo posegal izvorni pomen velike večine pojmov, ki jih je prevzemal od Russlla, raznih oblik socializma in moderne psihologije. Že sam pojem »narave« (*ziran*) v »naravni svobodi« je predstavljal veliko težavo, ki se jo je trudil na vsak način premostiti z vzpostavljanjem novih komplementarnosti in ravnotežij znotraj »naravnosti« same. S podobno rešitvijo, vendar na splošnejši ravni, se je Zhang ukvarjal tudi v svojih razmišljanjih o »Svobodi in redu« (*»Ziyou yu zhixu 自由與秩序«*) iz leta 1919, kjer je družbeni red definiral kot red nižje stopnje, »naravni red« pa kot stanje, h kateremu dejansko težijo vse oblike znanstvenega spoznanja. Tako je zapisal:

Red mora biti vzpostavljen samo zavoljo svobode. Red, ki ovira svobodo, je vsekakor nedopusten ... Višji ideali so nujno bližji naravi (*ziran*). Sistem, ki je v nasprotju z naravo, pa ne more voditi do dobrih rezultatov. Če so posameznik, skupina, rasa ali družbeni razred obravnavani na način, ki jim dopušča samoevolucijo in razvoj, če vidijo, da se jim pomaga in jih ne ovira, potem so ta oseba, skupina, rasa ali razred na pravi poti ... Narava sama že vsebuje zakone in red. Če ljudje naravo ponarejajo, namesto da bi ji sledili, če želijo popraviti njene pomanjkljivosti, potem se bodo nedvomno izgubili in povzročili nastanek raznih nenaravnih

oblik nereda, kot obstajajo v svetu dandanes, četudi njihov namen ni bil zagrešiti tovrstnih pokvarjenih dejanj. (Zhang Shenfu 1919b, 1)

Red je torej v svobodi in svoboda je v redu. Toda ne v kateri koli obliki reda, ampak samo tistem, ki ga utelešajo naravni zakoni. S to precej daoistično zvenečo formulo je Zhang verjetno želel pojasniti tudi moralni poraz sodobnih evropskih svetovnih nazorov, ki so pripeljali do izbruha prve svetovne vojne. Politične sile Zahoda so tako postale preveč slepe za naravni red in naravno svobodo, ki izhaja neposredno iz njega. Osvoboditev skozi spoznavanje naravnosti pa ni cilj, ki ga mora najprej doseči neki kolektiv ali družba, ampak ima svoje izhodišče predvsem v posamezniku: »V upanju na svobodo moramo najprej osvoboditi sami sebe. Našemu razumu in naši duši ni treba postati samo velika, še pomembnejša je njuna osvoboditev« (p. t., 1–2). Osvoboditev seveda ni zgolj enoznačna ali enostranska, ampak celostna: »Vse, kar nas v našem razumu omejuje in veže, vse spona našega mišljenja, vse to je treba odpraviti najprej ... O zunanji svobodi lahko govorimo šele zatem, ko smo dosegli notranjo svobodo« (p. t.). Na tej poti, kjer se spoznavanje prekriva z osvobajanjem, je glavno vodilo tudi vseobsežnost kognitivnega dojma:

Iščemo samo resnico in priznavamo samo to, kar je resnično. V našem iskanju bomo upoštevali vse, brez izjeme: od tako velikih stvari, kot je celotno neizmerno vesolje, katerega velikost si lahko zgolj predstavljamo, vse do najmanjših delcev stvari, ki je ne moremo videti jasno niti skozi mikroskop z največjo povečavo. (p. t.)

Od naravnih kategorij, ki človeka vodijo v samouresničitvi, o kateri govori Zhang, so pri tem ključnega pomena etične kategorije in koncepti, kot je človečnost (*ren*). Slednja po Zhangu ne predstavlja samo vrednote, ampak naravni princip, ki je sam po sebi del naravnega reda in človekovo osrednje vodilo pri pretvorbi spoznanja v notranjo svobodo. Pomemben del načela človečnosti je odnos do drugega:

Pomen [Konfucijevih besed] *wuwo* 毋我 ni to, da ne smemo predpostavljati obstoja sebstva, ampak to, da se moramo v vsaki stvari izogibati postavljanju samega sebe za glavnega in postavljanju samega sebe za kriterij vseh stvari. Ko sprejmemo obstoj sebe samega, moramo sprejeti tudi obstoj številnih drugih posameznikov v zunanjem svetu, ki so enaki našemu jazu ... To je pomen [Konfucijevih besed] ... Vedno, ko osvobajamo svoje razume in misli, moramo tudi prepoznavati številne in raznolike »možnosti«, ki obstajajo poleg tega, kar resnično biva. (Zhang Shenfu 1919c, 1)

Naslednji pomemben vidik Zhangove misli je še posebej reprezentativen za vrsto znanstvene objektivnosti, ki se je širila znotraj intelektualne elite socialistične usmeritve, po drugi strani pa je vznikala tudi v obliki poznanstvenjene filozofije v širši akademski skupnosti, še posebej med tistimi člani kitajskih univerz, ki so prejeli svojo univerzitetno izobrazbo na zahodnih univerzah. Govor je namreč o striktno znanstvenem, objektivističnem pojmovanju znanstvene metode, v Zhangovem primeru matematične logike. Pri tem je treba povedati tudi to, da je logika imela, vse od reform s konca dinastije Qing, izredno pomembno vlogo v kitajskem modernem diskurzu, kar je mogoče pripisati predvsem lastnostim idejnega substrata, namreč tradicionalni kozmologiji in epistemologijam, po katerih so v logiki (*lunli* 論理) prepoznali vzorce/zakovitosti (*li* 理) sveta. Ta inherentno kitajska varianta »predikamenta logike« je v Zhangu rodila veliko fascinacijo nad, po njegovem mnenju, najvišjo obliko logike, matematično logiko. Še posebej v zgodnjem obdobju ji je zato pripisoval vsemogočnost, tako v domeni subjektive osvoboditve kot udejanjanja načela človečnosti ali naravne svobode na ravni družbe. Že v spisu »Svoboda in red« je tako zapisal:

Najmodernejša logika (matematična logika) lahko da krila našim mišlim, okrepi našo abstraktno domišljijo in nas opremi z orodjem takšne moči, ki si je nismo nikoli predstavljali. Obstaja več svetov kot samo ta svet. Kdor to spozna, je Nietzschejev nadčlovek. (Zhang Shenfu 1919c, 8)

Če zgornje govori o vlogi logike v racionalnem delu notranje osvoboditve, govori naslednji odlomek o tem, kako nam lahko poznavanje »matematične logike« in matematičnih zakonov pomaga razumeti družbo in poti do njenega optimalnega razvoja:

V vedno spreminjajočem se svetu zmeraj obstajata dve strani, ki si medsebojno nasprotujeta in se medsebojno ustvarjata (*xiangfan xiangcheng*). Ker sta medsebojno korelativni, skupaj tvorita funkcijo in spremenljivko ... Če ena napreduje, potem druga nazaduje. Če je ena raznolika in kompleksna, je druga enolična in preprosta. Dinamični dejavnik ima za svoje nasprotje statičnega. Če obstaja neki napreden dejavnik, obstaja istočasno tudi neki komplementaren konservativen dejavnik ... Metoda, kako vladati svetu, se zato ne razlikuje od harmonizacije in uravnavanja teh dveh strani. Njuno ravnovesje bomo gotovo dosegli, če se ravnamo po njuni naravni postavitvi. (Zhang Shenfu 2004, 18)

Ista vera v moč in uporabnost matematične logike je ohranila svojo prisotnost v Zhangovih delih še nadaljnjih nekaj desetletij. Tako lahko še v njegovih zapisih

beremo o, na primer, »Ženskah in revoluciji«, kjer poudarja nujnost uporabe matematične logike v emancipaciji, saj končnega cilja emancipacije ne predstavlja samo socialna revolucija, ampak »naravna revolucija« (*ziran geming* 自然革命; gl. Zhang Shenfu 1930).

Zhangov primer ni vreden tolikšne pozornosti zgolj zaradi tega, ker se v njegovi misli lepo kažejo ločnice in prekrivanja med zahodno in kitajsko mislijo, ampak predvsem zaradi njegovega velikega vpliva na kitajsko akademsko filozofijo in popularni diskurz v vrstah marksistov, ki so pozneje prevzeli v roke vajeti komunistične partije. Zhangovo razumevanje logike, na primer, ni samoniklo, ampak prihaja iz njegovega dojma splošnega diskurza in miselnosti, ki je bila na Kitajskem splošno prisotna vse do ustanovitve Ljudske republike in, prav gotovo, še vsaj kakšno desetletje dlje. Do določene mere velja enako tudi za Russllovo znanstveno-filozofsko in družbeno, humanistično misel. Medtem ko so v letih, ki so sledila njegovemu obisku na Kitajskem, Russlove ideje in koncepti, ki so se pojavljali v njegovem delu, igrali pomembno vlogo v diskurzivnih zaostrovanjih znotraj kitajskih intelektualnih krogov, pa istega ne moremo trditi za teoretske implikacije oziroma konkreten pomen njegovih idej. Tako je, na primer, Russllov argument proti organiziranim religijam in religioznemu verovanju postal eno izmed osrednjih gradnikov »gibanja za nereligioznost« (*fei-zongjiao yundong* 非宗教運動), ki je izbruhnilo na pekinških univerzah leta 1922, njegove ideje emancipacije, enakosti in svobode pa so odmevale v citatih in formulacijskih trditvah, ki so jih uporabljali določeni, običajno progresivnejši, intelektualci in aktivisti v svojih traktatih (gl. Vrhovski 2022). Vendar pa, če pod drobnogled vzamemo samostojno argumentiranje kitajskih mislecev iz tistega časa, vidimo, da njegov vpliv ni segel mimo splošnejših diskurzivnih potez, terminologije in nekaterih drugih teoretskih vzorcev. Tradicionalno »pojmovanje« je tako še vedno nosilo temelje moderne misli, kjer so zahodni koncepti in kategorije običajno predstavljale nadstavbo, temeljne danosti, kot so odnos med subjektom in objektom, pojmovanje samouresničitve, pomen svobode in vloge etike v osvobajanju, pa so ostale v veliki meri nespremenjene.

Sčasoma so se spremembe v smeri zahodnega znanstvenega objektivizma pričele dogajati predvsem zaradi vpliva objektivistične paradigme, ki sta jo zakoličila Russlova realistična misel na eni strani in znanstvena metodologija v naravoslovnih znanostih, ki je bila tesno povezana s prejšnjo, na drugi. Ravno v zvezi s pomenom slednje pa so na začetku dvajsetih let 20. stoletja v ospredje prišli tudi vodilni kitajski znanstveniki na področju naravoslovja in tehnologije, ki so se povečini izobraževali v tujini. Poleg izredno vplivne družbe *Znanost* in njenega istoimenskega časnika so bili vse glasnejši tudi profesorji naravoslovja in znanstvene metode na

osrednjih kitajskih univerzah. V javnih diskurzih, ki so potekali v vodilnih znanstvenih in splošnejših časnikih, se je posledično izoblikovala tako imenovana scientistična (*kexue zhuyi* 科學主義) struja, ki so jo sestavljali zagovorniki Russlla, člani komunistične intelektualne elite, zgoraj omenjeni znanstveniki in člani pragmatističnega gibanja. Čeprav v samem diskurzu ni prišlo do dejanskega, eksplisitnega soglasja znotraj imenovane struje, so jih združevala predvsem skupna nasprotovanja in kritiziranje istih idej, od vražeeverja, religije pa vse do pojmov, kot so intuicija, subjektivnost in duša, ki so se pričeli uvrščati v kontekst »metafizike« in »idealizma« kot protiznanstvenih, neracionalnih kategorij. Kot enotno strujo pa so jo nedvomno dojemali njeni nasprotniki, ki so v njej prepoznavali nevarnost za kitajsko bistvo, »subjektivnost« ali dušo modernizacije.

3.3 Kontroverza o znanosti in metafiziki

Močno nasprotje zgoraj omenjenemu »scientizmu«, znotraj katerega se je domena subjekta in njegove narave vedno bolj podrejala znanstveni objektivnosti, temeljni vedi, matematika in logika, pa sta bili razumljeni kot pravilni strukturi človekovega razuma (*xin*), se je razvilo iz vrst Liang Qichaotove združbe. Če pogledamo pobližje, lahko vidimo, da se je odpor proti Russllovemu realizmu in logicizmu pričel oblikovati že v času njegovega obiska na Kitajskem. Čeprav je prav Liangovo Predavateljsko društvo (*Jiangxue she* 講學社) organiziralo in financiralo večino Russllovega obiska na Kitajskem, so v prihodnjih letih najmočnejša nasprotovanja vzkli ravnó iz Liangove najožje družbe. Znanilca neke nove zavesti o človeškosti in človeku, predvsem v kulturnorelativističnem smislu, sta postala njegova najožja sodelavca, Zhang Dongsun in Zhang Junmai. K oblikovanju alternativne struje, ki se je pričela vračati tudi h kitajskemu kulturnemu bistvu in pomenu njenega izročila za Kitajsko samo, sta prispevala vsak na svoj način in s svojimi teoretskimi pristopi. Medtem ko je bil Zhang Dongsun neke vrste epistemolog in logik omenjene struje, je bil Zhang Junmai predvsem zagovornik in iskalec neke splošnejše objektivistične podlage za pojma »življenjskega nazora« (*rensheng guan*) in »človekovega življenja«, okoli katerih se je oblikoval širši upor proti znanstvenemu objektivizmu. Kot smo omenili že zgoraj, sta bila oba omenjena učenjaka že od zgodnjih let dalje filozofsko nagnjena bolj k Bergsonu ter z njim povezanemu neovitalizmu in novokantovstvu. Kot bomo lahko videli, sta prav novovitalizem in novokantovstvo postala dva stebra zagovora »življenja« in subjektivnosti, ki se je leta 1923 razvil v izredno obsežno Kontroverzo o znanosti in metafiziki (*kexue yu xuanxue* 科學與玄學) ali znanosti in življenjskem nazoru (*kexue yu renshen guang* 科學與人生觀).

3.3.1 Zhang Dongsunova zgodnja epistemologija

Ko v idejni zgodovini obravnavamo nasprotja, ki se oblikujejo med naprednjaškimi in tradicionalističnimi strujami v procesu modernizacije kot uvoza bistva modernosti, lahko pogosto zaznamo pojav prevzemanja dojemanja »demonstracije objektivnosti« iz naprednjaškega diskurza v tistega, ki v nekem trenutku obvelja za »konservativnejšega«. Nekaj podobnega lahko zasledimo tudi v različnih segmentih in na različnih stopnjah kitajske idejne modernizacije. Kaj točno imamo s tem v mislih, je naslednje: ko se je v začetku dvajsetih let 20. stoletja pričela oblikovati struja, ki je primarno zagovarjala tradicionalni kitajski pogled na človeka in njegovo razmerje z objektivnim svetom, so njeni člani pogosto uporabljali ista sredstva in pristope za zagovor svojih stališč, kot so jih uporabljali njihovi nasprotniki. S tem pa so pravzaprav, v nekem širšem smislu, privzeli ravno tisto »objektivnost«, ki so ji v osnovi nasprotovali. Po tem kopitu bi na primer nasprotniki Ruslllove objektivnosti kot sistema, ki je osnovan na matematični logiki, ustvarili svojo logiko ali logicizem kot osnovni »anatomski element« objektivne in moderne filozofske teorije. V večji meri je to veljalo, recimo, za sklicevanje na znanost ali »znanstvenost« predpostavk kot način verifikacije stališč, pa čeprav v nekem oziru protiznanstvenih.

Zhang Dongsun se je začel z Rusllom ukvarjati, še preden ga je imel priložnost spremljati na popotovanju od Šanghaja do Pekinga, vendar je šele osebno srečanje z Rusllom v njem vzbudilo interes za epistemologijo in logiko neorealizma, pozneje pa tudi posebno teorijo relativnosti iz fizike. Njegov izredno temeljiti značaj in želja po znanju sta Zhanga kmalu popeljala v globine novorealizma in logicizma, v odnosu do katerih se je končno opredelil tudi do Ruslllove filozofije kot enovitega sistema. Leta 1922 je Zhang tako spisal prvo temeljito kritiko epistemoloških temeljev Rusllovega logicizma, v kateri je začrtal izhodiščne argumente za pojmovanja značaja logike v kitajskih idejnih strujah, ki so se v naslednjih desetletjih postavljale po robu scientizmu in materializmu ter v kontinuiteto s tradicijo, s tem pa seveda tudi po robu neovitalizmu, ki se je oblikoval v zgodnjih dvajsetih letih 20. stoletja. Čeprav govori o epistemoloških prvinah logicizma in naravi logike v zahodnem modernem realizmu, pa je Zhangov članek »Logicizem neorealizma« (»Xin shizailun de lunli zhuyi 新實在論的論理主義«; glej Vrhovski in Rošker ur. 2021) izredno pomemben za utemeljitev filozofije »življenjskega nazora«, osrediščenega okoli subjekta in intuicije, saj pod vprašaj postavlja ravno razmerje med človekovim razumom in predmetom spoznavne, ki je v realizmu povezano z logocentričnim predikamentom ter pojmovanjem odnosa (relacije) kot eksterno, in ne interno bivajočega. Tovrstni in preostali Zhangovi

doprinosi pa so bili izrednega pomena predvsem za uveljavitev semitradicionalnih modernih epistemologij znotraj kitajskega filozofskega diskurza.

Kot nam Zhang razloži v uvodu k svoji dolgi študiji o logicizmu, predstavlja osredni cilj njegove kritike Russllovega logicizma vzpostavitev neke zaključene in učinkovite neokantovske različice logicizma oziroma epistemologije logike. Slednje pa je bilo ključnega pomena za njegov projekt sinteze med Bergsonovo filozofijo življenja in neokantovsko epistemologijo. Ravno v tej kombinaciji lahko prepoznamo Zhangov osebni pristop do struje, ki je leto pozneje postala poznana pod imenom »življenjski nazor« ali »življenjska filozofija« (nem. *Lebensphilosophie*). Pravzaprav je bil Zhangov projekt, podobno kot pri mnogih sočasniki, ki so svoje ideje črpali tako iz tradicije kot iz zahodne moderne, poizkus uravnotežiti dve osrednji struji zahodne filozofije na tak način, da bi bila pridobljena sinteza skladna s pojmovanji, na primer, razuma ali vloge subjektivnosti v procesu spoznavanja v kitajskem pogledu na svet. Po njegovem mnenju so omenjeni dve glavni struji zahodne filozofije definirala naslednja nasprotja kategorij: logicizem proti psihologizmu, filozofija misli proti filozofiji življenja, poudarjanje univerzalne forme proti poudarjanju posebne forme, transcendentalizem proti empiricizmu, zagovornjane racionalnega znanje proti nasprotovanju racionalnemu znanju. Iz zgornjih parov lahko vidimo, da je omenjeni Zhang Dongsunov podvig želel zaobjeti logicizem in psihologizem ter transcendentalizem in empirizem v enotno epistemološko stališče, medtem ko se je Zhang Junmaijevo predavanje o »znanosti in življenjskem nazoru« iz leta 1923 ubadalo s komplementarnim odnosom med kategorijama na drugi ravni. To je bila v bistvu tudi glavna strategija celotne struje iz zgodnjih dvajsetih let 20. stoletja, namreč ustvariti neke vrste vseobsežno ravnotežje med dvema nasprotnima si filozofskima strujama. Kar pa ni povsem razvidno na prvi pogled, je to, da prav novokantovski epistemološki temelji logike, za katere si je prizadeval Zhang Dongsun, lahko pripeljejo tudi do kulturnega relativizma ali pluralizma v odnosu do logike same. To je načeloma skupna značilnost novih teorij logike, ki so se na kitajskem pojavile v tridesetih letih. Zhangovo delo iz zgodnjih dvajsetih let pa je pomembno tudi kot primer zagovora subjektivnosti s pomočjo razprave o epistemoloških osnovah logike in njeni vlogi v strukturi človekove objektivne zavesti.

Čeprav je v članku iz leta 1922 Zhang Dongsun obravnaval navidezno popolnoma »tehnične« ali nepomembne partikularnosti Russllove teorije, je bil njegov cilj izredno splošen in univerzalen, s celostnimi posledicami za celoten filozofski sistem. Njegov argument proti Russllovi epistemologiji se je osredičal okoli predpostavke obstoja ločenega »sveta logičnih entitet« in definicije relacije kot temeljne epistemološko-ontološke kategorije (Zhang Dongsun 2021, 173). Tako je

želel pokazati, da relacija ne more obstajati neodvisno od stanja odnosnosti, zaradi česar ne more predstavljati temeljnega pogoja resničnosti. Naslednja stvar, ki jo je Zhang izpostavil kot pomanjkljivost neorealističnega logicizma, naj bi bila ta, da slednji obravnava samo domeno »takšnosti« in ne tudi »kakšnosti?«. To je opisal na naslednji način:

Recimo, da je zdaj tukaj pred nami miza in da jo prepoznamo kot mizo popolnoma na podlagi naše sodbe. Kar imenujemo sodba, je »takšnost« vsake nove enostavne izkušnje, ki jo umestimo v zapleten sistem preteklih izkušenj, ki pa se posledično spremeni v »kakšno?«. Tako, zatem ko pogledamo mizo, rečemo, da je miza še zmeraj miza, ki še zmeraj obstaja tukaj. Te izjave pa ne moremo zatrditi. Saj, po Russllu, lahko samo rečemo, da je miza samo ena perspektiva, medtem ko današnja perspektiva ni nujno enaka jutrišnji. Zato lahko rečemo samo to, da še zmeraj obstaja »takšnost« mize. Kar se tiče vprašanja, ali se bo le-to ponovno spremenilo v »kakšno?«, pa tega ne moremo zatrditi brez dodatne kognicije. (Zhang Dongsun 2021, 182)

Zaradi pomanjkljive obravnave sveta »kakšnosti?« v neorealistični filozofiji je Zhang nadaljeval:

Ker predstavlja svet »kakšnosti« neki popolnoma poznan svet, vedenje pa sestoji iz sodb, če tako rečemo, »A je A«, potem drugi A vključuje nasprotje »ne A« ali pomen »A« v »A, B, C, D«. Če A ne bi vseboval »ne A« ali »B, C in D«, potem A-ja ne bi utemeljili že od samega začetka. Zato sta razlikovanje in sodba enaka temu, kar je Hegel imenoval »koncepti, uporabljeni v partikularnostih«. Na osnovi tega je mogoče realistično filozofijo uporabiti v svetu »takšnosti«. Toda pri tem mogoče tudi razlikovati med svetovoma »takšnosti« in »kakšnosti«. Ni »takšnosti«, ki se ne bi spremenila v »kakšnost«. Ker obstaja samo ta svet, so edini pogoji poznavanja tega sveta razlikovanje in sodbe, saj bi v nasprotnem primeru vladala samo kaos in nevednost. V osredju naših raziskav zato niso naključne »relacije«, ampak skrivnostne »sodbe«, saj morajo biti omenjene relacije vedno predmet presojanja. Z drugimi besedami, relacije se tvorijo in oblikujejo s pomočjo sodb samih. Če sprejmemo to točko, vidimo, da našega problema ne predstavlja več forma relacij, ampak samo in zgolj narava sodb. (p. t.)

Iz zgoraj navedenih razlogov je Zhang zaključil, da je neorealistični logicizem nepopoln. Hkrati pa je še vedno poudarjal, da logicizma ne gre zavreči kot neuporabnega ali ga nadomestiti z obliko psihologizma. Namesto tega je primerno

obliko logicizma iskal v sodobni nemški novokantovski filozofiji. Kar pa se tiče ideje logike, ga je zavrnitev relacionizma vodila do zaključka, da logika ne more pojasniti sama sebe, saj, kot naj bi menili neorealisti, logična forma zgolj odseva zunanje relacije (p. t., 183). V tem lahko vidimo stališče, ki je odločno zavračalo logocentrični predikament realistične filozofije matematike in logike. Posledično je Zhang menil, da je mogoče razrešiti vprašanje narave logike z obravnavanjem tako logične relacije kot tudi bistva idej kot nosilcev in podlage logične forme. Ravno to stališče pa pojasnjuje Zhangovo poznejše pojmovanje genealogije logike kot vezane na posamezne idejne kulture in posamezne jezike, saj potemtakem ne obstaja univerzalna formulacija logike, po kateri bi bila oblikovana misel, ampak obratno: misel kot odraz vidika narave razuma je pluralna in kot takšna podlaga za oblikovanje pluralnosti logik. Prav to razumevanje razuma (*xin*) pa Zhang poudari v zaključku članka, kjer kritizira realistični pojem »zavestnega razuma« in Russllov pojem razuma kot posebne oblike relacije. V zaključnih odstavkih svoje analize Zhang med drugim trdi, da resnična narava razuma presega »delitev med subjektivnim in objektivnim ter obstaja pred podano razlikujočo sodbo« (p. t., 184). Tukaj je seveda govor o pojmu čistega (raz)uma, ki naj bi dostopal do »čiste izkušnje«, katere manifestacije se nato odrazijo v različnih kognitivno-zaznavnih oblikah. Še pomembneje pa je to, da je Zhang človekov »razum« in njegovo sekundarno realizacijo, na primer v obliki idej, dojemal kot jedro in počelo narave sodb ter posledično tudi logike. Razum je bil tako resnična in samostojna entiteta, in ne samo odsev zunanjih relacij, logično-matematične strukture sveta itd. Kot je bilo nakazano zgoraj, pa je v končni posledici Zhangova kritična analiza neorealističnega logicizma pomenila bistveno komplementarnost oziroma nerazlikovanje med subjektivnim in objektivnim, vsaj v dovršeni obliki človekove zavesti, ki pa v sebi združuje intuicijo z racionalnim uvidom. Prav to pa je bilo predstavljeno kot osnovna paradigma s strani zagovornikov »življenjskega nazora« znotraj Kontroverze o znanosti in metafiziki leta 1923.

3.3.2 Kontroverza o znanosti in metafiziki ter drugi vznik neovitalizma

Kakšne posledice naj bi imela Zhangova kritika Russlovega logicizma za pojmovanje človeka in vrednosti subjektivnosti, je postalo jasno leta 1923, ko je v širši kitajski intelektualni srenji prišlo do razvoja tako imenovane Kontroverze o znanosti in metafiziki. Pravzaprav so Zhang Dongsunova dela iz leta 1922 vnaprej napovedovala prihod nove struje filozofije na osrednji oder kitajskih idejnih diskurzov. To seveda ni bilo nikakršno naključje, saj je kontroverzo zanetil Zhang Dongsunov bližnji sodelavec in somišljenik Zhang Junmai, ki pa je bil leta 1922 še v Evropi,

kjer se je približje seznanjal s takrat popularno neovitalistično mislijo in oblikami idealizma, ki so se prepletale z vse bolj biološkimi temelji neovitalistične filozofije. Ko se je tako Zhang Junmai še posvečal učenju od svojega novega učitelja in soavtorja Rudolfa Euckna, se je Zhang Dongsun na Kitajskem že posvečal postavitvi epistemoloških in logicističnih temeljev njunega prihodnjega intelektualnega podviga. Ključno vlogo pa je igral tudi nemški neovitalist in embriolog Hans Driesch, ki je ravno v tem času prispel na Kitajsko, v okviru tretjega in zadnjega gostovanja velikanov zahodne misli na Kitajskem.²¹

Zhang Junmai, ki je postal osrednja osebnost omenjene kontroverze, je med letoma 1921 in 1922 gostoval na Univerzi v Jeni, kjer je študiral pod in pozneje tudi sodeloval z Rudolfom Eucknom. Del razgovorov, ki so potekali med Eucknom in Zhangom leta 1921, je zapisal Lin Zaiping 林宰平, ki jih je v naslednjem letu objavil v reviji *Reforma* (*Gaizao* 改造), ki jo je urejal Liang Qichaotov krog somišljenikov (gl. Lin 1922). Iz njunega sodelovanja je leta 1922 tudi nastala knjiga *Problem življenja na Kitajskem in v Evropi* (*Das Lebensproblem in China und Europa*), v kateri je Zhang naredil prve korake proti svojemu poznejšemu pojmovanju »življenjskega nazora« in človekove subjektivnosti. Po vzoru takratnih trendov v evropskem neovitalizmu, kjer se je nadgradnja Bergsonovega vitalizma spojila z biološkim objektivizmom, je tudi Zhang »človekovo življenje« razumeval kot del kategorije biološkega življenja na splošno. Prav ti vidiki so bili reprezentativno spojeni v filozofski misli Hansa Driescha, čigar objektivistični temelji so segali do sodobnih razprav v embriologiji, zoologiji in teoriji evolucije.

Izredno znana Kontroverza o znanosti in metafiziki je izbruhnila leta 1923, zatem ko je bil objavljen prepis Zhang Junmaijevega predavanja o »Življenjskem nazoru« (»Rensheng guan 人生觀«; 1923). Osnovna teza Zhangovega predavanja je bila neodvisnost domene subjektivnosti od domene znanstvene objektivnosti, ki jo predstavlja doseg znanstvene metode. Omenjena delitev človekovega dojma kot povezanega z dvema samostojnima domenama se je odrazila tudi v Zhangovi klasifikaciji znanosti na »duševne« in »materialne znanosti«, pri čemer so nekateri segmenti »duševnih znanosti« oblike življenjskih pogledov in tako ne medsebojno izključujoče. V tem tiči izredno pomembna ideja nujne pluralnosti življenjskih pogledov, ki jih Zhang imenuje subjektivne (*zbuguan* 主觀), saj pluralnost, kot odnos neizključevanja in nepotrjevanja med posameznimi življenjskimi nazori, pomeni bistveno neučinkovitost oziroma neaplikabilnost logike in tako znanstvene metode v domeni subjektivnosti. V tem pogledu lahko nadalje vidimo, na kakšen način je Zhang Junmai gradil na Zhang Dongsunovi

21 Driesch je bil povabljen zatem, ko je njegov bivši mentor, Bergson, zavrnil povabilo na gostovanje.

epistemološko-logični teoriji. Preostala nasprotja, v katerih je Zhang Junmai leta 1923 definiral domeno subjekta in, pravzaprav, sfere subjektivnosti kot istovetne kulturni in vidikom idejne sfere, so naslednja: (1) znanost temelji na **logični metodi** (*lunli fangfa* 論理方法) in življenjski nazor izhaja iz **intuicije** (*zhibjue* 知覺), iz česar izhaja, da življenjski nazori ne rabijo biti logično konsistentni; (2) metoda znanosti je **analiza** in metoda življenjskega nazora je **sinteza** (*zonghe* 綜合), racionalna argumentacija pa ni enaka obliki mišljenja v življenjskem nazoru; (3) medtem ko znanost temelji na **zakonu kavzalnosti**, temeljijo življenjski nazori na **svobodni volji** (*ziyou yizhi* 自由意志); (4) znanost izhaja iz **univerzalnosti, splošnosti podob objektov**, življenjski nazori pa temeljijo na **edinstvenosti človekovega značaja**; znanost tako uporablja psihološke teste, da bi ločila med inteligentnimi in neumnimi ljudmi, medtem ko življenjski nazor temelji na individualnosti; (5) ne nazadnje, Zhang razlikuje med znanostjo kot diskurzom o materiji in življenjskim nazorom kot diskurzom o človekovi duševnosti (duhovnosti), prva se osrediča okoli **zunanjega sveta in relacij med objekti**, medtem ko se slednji posveča **kultivaciji notranjega življenja** (gl. Zhang Junmai 1923, 3–4).

Zgoraj navedena nasprotja v osnovi vzpostavljajo obliko avtonomnosti domene individualne uresničitve subjekta, pri čemer Zhang dejansko omejuje domeno intuicije, kultivacije itd. na posameznega človeka, medtem ko je kolektivni odraz omenjenih subjektivnosti idejna formacija, ki jo prepozna izključno v »življenjskem nazoru«. Omenjena »subjektivnost« je bila prav v istem obdobju pogosto enačena z bistvom kitajske kulture, ki je v oziru sodobne znanstvene objektivnosti bila na splošno videna kot »neznanstvena«. O »subjektivnosti« kot bistveni značilnosti kitajske kulture je bilo še posebej veliko govora v okviru novega »razsvetljenskega gibanja« (*qimeng yundong* 啟蒙運動) iz sredine tridesetih let 20. stoletja. S tega vidika je Zhangovo zatekanje h konceptu »življenjskega nazora« oziroma »notranjega življenja« človeškosti kot kategorije, ki je neodvisna od objektivističnega znanstvenega dojma, pravzaprav iskanje avtonomije kitajske kulturnosti od objektivnosti zahodne civilizacije. Toda, če, ob prebiranju Zhang Junmaijevih del iz zgoraj imenovane kontroverze, upoštevamo tudi Zhang Dongsunove zapise iz istega obdobja (1923–1924), se nam morda pokaže drugačna slika.

V zaključnih vrsticah svojega članka »Filozofija relativizma in novi logicizem« (»Xiangduilun de zhaxue yu xin lunli zhuyi«) iz leta 1923 je Zhang Dongsun tako zapisal naslednje kritične besede:

Odnos nekaterih sodržavljancev do zahodne filozofije ni enak tekstualni kritiki iz kitajske filologije (*Hanxue* 漢學), namreč podrobno preiščevati in preučevati eno ali dve točki zahodnega empiricizma, ampak je dejansko pristop iz budistične metafizike, nekritično izbrati eno ali dve točki zahodnega sofizma, celo do te mere, da postajajo [njihove obravnave] podobne songovskemu konfucijanstvu, kjer je filozofija poenotena z moralo. Sam menim, da ta pristop ni skladen s popolnim spoznavanjem zahodne filozofije. Menim, da si lahko ustvarimo vpogled v zahodno filozofijo samo tako, da zapustimo vse te stvari in se neposredno poglobimo vanjo. Podobno tudi v Polemiki o znanosti in metafiziki nasprotniki sploh ne razumejo, kaj točno napadajo, in predstavljajo znanstveno metodo, ki jo zagovarjajo, brez vsakršnih standardov. Vedeti moramo, da Ockhamova britev zares predstavlja enega izmed duhov znanosti, vendar pa hkrati ne zadošča za povzemanje celotnega telesa znanstvene metode. Zato menim, da tekstualna kritika vendarle vsebuje nekaj znanstvenega duha, vendar pa hkrati ni povsem enaka znanstveni metodi. Navsezadnje menim tudi to, da sta bili znanost in filozofija do sedaj že dokončno razcepljeni zaradi njunega medsebojnega nepoznavanja. Znanost namreč ni več ista kot v preteklosti, filozofija pa se je prav tako spremenila. Prav zaradi tega ni dvoma, da bo zastareli materializem kmalu zavržen, skupaj s prav tako zastarelim idealizmom. Besedi, kot sta »božanstvo« (*shen* 神) in »duša« (*linghun* 靈魂), se ne smeta več pojavljati v filozofiji. (Zhang Dongsun 1923, 81)

Zhangov članek, iz katerega smo navedli zgornji odlomek, je izredno pomembno delo, ki nadaljuje razpravo obravnavanega članka iz leta 1922. V eseju iz leta 1923 Zhang namreč poseže globje v svoj pogled na moderno fizikalno znanost kot objektivno znanje, ki je osnovano na teoriji relacij (p. t., 63), Einsteinova relativnost pa je s tem zgrajena na podobnih problematičnih temeljih kot Russillov logicizem. V istem eseju Zhang ponudi tudi očrt svojega novega logicizma, ki je osnovan predvsem na epistemologiji in filozofiji razuma nemških novokantovcev, kot je bil Heinrich Rickert (1863–1936). Za našo razpravo morda najpomembnejši vidik Zhangovega drugega članka pa se nahaja v zgornjem izseku iz besedila. Zgornje besedilo ne priča samo o Zhangovem odnosu do obravnave bistva zahodne znanosti in moderne filozofije v obravnavani kontroverzi, ampak izpričuje, z vidika idejne zgodovine, izjemno pomembno dejstvo, namreč, da je še vedno obstajal velik razkorak med »čistim«
pojmovanjem zahodne misli same zase in pojmovanjem »zahodne filozofije«
na tradicionalnih spoznavnih in svetovnonazorskih temeljih. V zgornjem odlomku namreč Zhang poziva k pravilni obravnavi

temeljev zahodne misli, ki ne vključujejo identitete filozofije (epistemologije, ontologije) z etiko in povsem verjetno tudi enakega pojmovanja razmejitev med subjektivnostjo in objektivnostjo. Čeprav je Zhang Dongsun v svojem odkrivanju novokantovstva želel nasloviti in rešiti ravno omenjeni problem odnosa med vsemi vrstami človekovega zavedanja in pojmovanja ter domeno objektivnosti, pa ravno neizbežnost ukvarjanja z omenjeno (ne)delitvijo postavlja v drugačno luč tudi podvige Zhang Junmai, ki se je bolj osredotočal na zgoraj imenovane splošne ontološke in epistemološke ločnice. Vprašanje je torej, ali je z omenjeno teorijo Zhang Junmai želel prevzeti neki »zahodni pristop« do subjektivnosti in objektivnosti ali pa je takšen pristop razumel kot znanstveno objektivni prikaz veljavnosti kitajskega tradicionalnega dojetja omenjenih kategorij. Kakor koli že, svojo razpravo je vsekakor dojemal kot veljavno tako za zahodni kot kitajski idejni diskurz in s tem univerzalno.

Zhang Junmaijevo predavanje o razmerju med znanostjo in življenjskim nazorom je izzvalo številne odzive, predvsem s strani zagovornikov »znanstvenega pragmatizma«,²² znanstvene metode, izvedencev v modernih fizikalnih znanostih in nekaterih zagovornikov modernih šol psihologije (kot vede z znanstveno metodo). Prvi odmevnejši odziv je prišel s strani geologa Ding Wenjianga 丁文江, enega izmed pomembnejših udeležencev in prevajalcev Russillovega obiska na Kitajskem. Ding je Zhangov »življenjski nazor« (*rensheng guan*) poimenoval »metafizika« (*xuanxue* 玄學), zaradi česar se je celotna kontroverza preimenovala – vsaj s strani zagovornikov znanosti – v »Kontroverzo o znanosti in metafiziki« (*kexue yu rensheng guan* 科學與人生觀). Večina argumentov zagovornikov znanosti je, prav nič presenetljivo, zagovarjala stališče, da je ne samo mogoče, ampak tudi nujno znanstveno metodo uporabljati v domeni subjektivnosti in tako »objektivizirati« domeno subjektivnega dojma posameznika. Kar ni v skladu z domeno objektivnosti in logičnih zakonitosti, je tako v absolutnem nasprotju z resničnim ali dejanskim. Posledično pa je tudi »intuicija« zgolj neutemeljeno, neresnično in nemetodično predpostavljanje. Še pomembnejše: tovrstna razprava je potekala na sami prelomnici med kitajskim in zahodnim pojmovanjem odnosa (identitete, komplementarnosti ali nasprotja) med omenjenimi domenami, prav tako pa se je dotikala vprašanja razmerja med substanco in človekovim razumom. V kontekstu naše celotne razprave je pomembno zgoraj imenovane idejne značilnosti obravnavati v kontinuiteti z dogajanjem v četrtomajskem obdobju itd. Spor med »znanstveno« in »metafizično« stranjo v kontroverzi iz leta 1923 je

22 Okoli leta 1925 so realisti in materialisti na ameriški pragmatizem gledali kot na »znanstveno« obliko pragmatizma, Bergsonovo filozofijo in vitalizem pa so imenovali intuicionistični pragmatizem ali idealistični pragmatizem (gl. npr. Yu 1924, 1–2).

treba tako obravnavati kot stopnjo v postopnem procesu asimilacije »scientizma« v kitajski idejni svet.

Kontroverza o znanosti in metafiziki, katere poglobitni del se je raztezal vse do konca leta 1924, je vključevala izredno veliko število prispevkov posameznih znanstvenikov in intelektualcev. Že kmalu, v letu 1924, sta obe strani pričeli izdajati svoje antologije poglobitnih prispevkov k javni razpravi. Glavna razlika med omenjenimi antologijami je, med drugim, vključevala tudi različna poimenovanja same kontroverze, saj je znanstvena stran svoje nasprotnike vztrajno imenovala »metafiziki«, medtem ko so slednji same sebe dojemali kot zagovornike filozofije življenja. Imenovana kontroverza je imela velike posledice predvsem za kitajsko akademsko filozofijo in poznejši razvoj filozofskih struj, ki so dajale zahodno znanstveno objektivnost na drugo mesto za kitajsko filozofsko tradicijo oziroma so do znanja o konceptih in metodologiji zahodne filozofije pristopale izredno utilitaristično. Že kmalu za zaključkom glavnine kontroverze se je v kitajski akademski filozofiji formirala nova veja, »življenjska filozofija«, v sklopu uvedbe nove kategorije pa so se na univerzah uvajali isto imenovani predmeti, znanstvene časnike so preplavili članki o »življenjskih nazorih«, osrednje založbe pa so pričele na veliko izdajati učbenike in pregledne monografije o »življenjskem nazoru« in »filozofiji življenja« (*rensheng zhexue* 人生哲學). V naslednjih dveh desetletjih je skoraj vsaka nova struja filozofije na Kitajskem zasnovala svoj »življenjski nazor« ali »življenjsko filozofijo«, nekateri pripadniki tujih filozofskih šol pa so se trudili predstaviti življenjske nazore njenih pripadnikov. Nekaj podobnega se je odvijalo tudi v šoli akademske filozofije, ki je vzklila iz Russlove znanstvene in humanistične misli, namreč šoli neorealizma, ki se je pričela uveljavljati v kitajskih miselnih diskurzih sredi dvajsetih let 20. stoletja.

3.3.3 Feng Youlan in neorealistična filozofija življenja

Feng Youlanova filozofska pot je bila vse prej kot enostavna. Popotovanje skozi nove filozofske šole z Zahoda ga je najprej vodilo na Univerzo Columbia, kjer je leta 1924 dokončal doktorski študij filozofije pod mentorstvom Johna Deweyja. Ker je Feng zapustil Kitajsko pred Russlovim gostovanjem na Pekinški Univerzi, je bil slabše seznanjen z njegovo filozofijo, medtem ko se je odločil za študij na Columbii pod vplivom pragmatistične šole, ki se je uveljavila na omenjeni univerzi. V času študija v Združenih državah je bil Feng tako pod vplivom pragmatizma, v duhu katerega je tudi napisal svoje doktorsko delo, ki se je posvečalo primerjavi med zahodnimi in kitajskimi življenjskimi ideali (*A Comparative Study of Life Ideals*; Feng 1924). Fengova filozofska pot pa se ni končala s pragmatizmom.

Kmalu po vrnitvi na Kitajsko je Feng namreč postal profesor filozofije na Univerzi Yenching, kjer je poučeval zgodovino kitajske filozofije in pozneje tudi filozofijo človekovega življenja. Ker se je v istem času na pekinških univerzah začela razraščati neorealistična filozofija, je kmalu tudi Feng prišel v stik z Russllovo epistemologijo, vpliv omenjene filozofije pa je dosegel vrhunec na Univerzi Yenching, kjer se je pod Huang Zitongom prav tako močno uveljavil neorealizem z moderno logiko.

Že okoli leta 1926 je Feng preoblikoval svojo doktorsko disertacijo in jo dopolnil z dvema poglavjema o »novi filozofiji življenja«, kjer sta glavni vlogi igrala pragmatizem in neorealizem. V uvodu k svoji »novi filozofiji življenja« je o neorealizmu zapisal naslednje:

[Njegova] teorija popolnoma sprejema znanstveni pogled na svet in to, kar se dojema v znanstvenem raziskovanju. Vendar pa istočasno priznava tudi status tako imenovanih višjih stvari, ne da bi jih poskusila odpraviti z besedami »nič drugega kot«. Filozofi, kot so Spinoza in drugi sodobni neorealisti, vsi zagovarjajo takšno teorijo ... Kar v tem delu imenujemo filozofsko stališče *yidao* 益道 (pot naraščanja), je na splošno blizu znanosti. Filozofska stališča, ki pa jih imenujemo *sundao* 損道 (pot zmanjševanja), so primerjalno bližje religiji ... Filozofija je bogata s tem, kar je »skrito«, medtem ko je filozofija *zhongdao* 中道 (srednja pot), kot jo obravnavamo v tem delu, sorazmerno brez takšnih »skritih« stvari. Tukaj bom uporabljal filozofski vidik srednje poti, da bi lahko obojestransko obravnaval pragmatizem in neorealizem ter ju skupaj s svojimi mnenji oblikoval v eno razpravo, ki po moje mnenju predstavlja primerjalno pravilno teorijo o človekovem življenju. (Feng Youlan 1926, 275–276)

Tako vidimo, da so v dvajsetih letih 20. stoletja tudi predstavniki »Russllove« filozofije na Kitajskem v odnosu do človekove subjektivnosti zagovarjali neke vrste harmonično sintezo med načeloma nasprotujočimi si strujami zahodne filozofije. Feng je sicer na splošno znan po svojih vztrajnih težnjah k metafizičnim stališčem, ki so dokaj podobna Kantovim epistemološkim pogledom. Na začetku tridesetih let se je Feng ponovno zazibal v smeri proti »materializmu« ter pozneje, v vojnem vzdušju na Narodni jugovzhodni združeni univerzi (*Guoli Xinan lianhe daxue* 國立西南聯合大學), ponovno v smeri budistične in konfucijanske filozofije. Pomembna sestavina njegovega neorealističnega obdobja pa je vsekakor omenjena sinteza, v kateri igrata neorealistična analitična metoda in matematična logika posebno vlogo kot objektivna osnova za psihološke, fiziološke in druge dimenzije posameznikove subjektivnosti. Osnovna prvina njegove misli je vsekakor izčrpnost

in ravnotežje tako vzporednih kot prekrivajočih se domen človekovega življenja. Tovrstno paradigmatško razmerje pa je vzpostavljeno v kontekstu humanistične modernosti, ki so jo sestavljali ključni pojmi četrto-majskega obdobja, razumljeni v duhu dvoma v etične osnove zahodne modernosti.

Vsi ti idejni dejavniki skupaj so prispevali k postopnemu oblikovanju nove subjektivnosti kitajskega človeka, ki se je pričela oblikovati v vzdušju kulturnega relativizma, ki se je razširil v poznih dvajsetih letih 20. stoletja. Pri tem je šlo ravno za temelje tistega obrata nazaj k tradiciji, ki je spremljal modernizacijo kitajskega budizma in pomembno prispeval k oblikovanju modernega konfucijanstva. Neovitalizem, ki je prišel v ospredje Kontroverze o znanosti in metafiziki, pa je bil neposredni prednik novega vitalizma (*weisheng lun* 唯生論) Chen Lifuja 陳立夫, ki je postal nova državna doktrina nacionalistične Kitajske. V tem novem vitalizmu, ki je imel tudi svojo »sintetično logiko« (*zonghe luoji* 綜合邏輯), pa je na podlagi Chenove revizije tradicionalne kitajske kozmologije individuum ponovno izgubil svobodno voljo in postal podrejen evolucijskemu dobru kolektivnega (gl. Bodenhorn 2002, 93–113).

4 Sodobni pogledi na človeka in njegovo družbeno vlogo

4.1 Moderno konfucijanstvo: od moralnega sebstva do empiričnega subjekta in nazaj

Osrednje teze teoretikov struje tako imenovanega modernega konfucijanstva izhajajo iz prepričanja, da lahko konfucijanstvo kot temelj specifično kitajske socialne, politične in moralne miselnosti – seveda v prenovljeni, pogojem moderne dobe ustrezajoči obliki – služi kot temelj etičnega osmišljenja sodobnega življenja ter kot mentalno zdravilo proti odtujenosti, v kateri vidijo nekakšen stranski proizvod kapitalističnega povečevanja konkurence in gonje za dobičkom. V tem smislu predstavlja zanje konfucijanski humanizem temelj prenove globalnega humanizma, ki se je v moderni in postmoderini dobi znašel na razpotju krize in upanja.

Kot smo videli že v prejšnjih delih pričujoče knjige, je revitalizacija kompleksnih tradicij lastne filozofske miselnosti v moderni kitajski filozofiji 20. stoletja postajala vse pomembnejša. K začetnikom tega gibanja sodobni sinologi štejejo vse pomembnejše kitajske filozofe, ki so v prvi polovici 20. stoletja iskali možnosti aktualizacije osrednjih metodoloških in teoretskih vidikov kitajske tradicije, zlasti predmoderne filozofije, ki je nastala po neokonfucijanski teoretski prenovi. Poleg Xiong Shilija in Feng Youlana, ki sta zagotovo najvidnejša predstavnika te struje, velja v tem okviru omeniti tudi Liang Shuminga, Zhang Junmaija in He Lina. Pri tem prav tako ne moremo mimo doprinosa Fang Dongmeija, katerega delo je v tem kontekstu vsekakor treba omeniti, četudi se sam nikoli ni izrecno opredelil za pripadnika modernega konfucijanstva, saj je vseskozi poudarjal, da je po duši tako konfucijanec kot tudi daoist in budist (Bresciani 2001, 23). Zato nas ne preseneti dejstvo, da ta filozof ni bil zgolj učitelj osrednjih predstavnikov četrte generacije modernega konfucijanstva, temveč tudi učitelj enega najbolj znanih sodobnih raziskovalcev daoizma Chen Guyinga (1997, 96). Vendar velja pri tem vsekakor opozoriti na dejstvo, da izraz konfucijanstvo (*Ruxue* 儒学)²³ pogosto na splošno označuje tradicionalno kitajsko miselnost; četudi so se neokonfucijanci dinastij Song in Ming (torej tisti filozofi, ki so ustvarili miselnost, ki tvori osnovo modernega konfucijanstva) od budizma, daoizma in sorodnih, bolj mističnih in manj racionalnih tradicij navzven vselej odločno distancirali (in jih pogosto definirali celo kot svoje idejne sovražnike), pa je eden največjih teoretskih premikov oziroma preobratov neokonfucijanskih diskurzov prav v tem, da so pripadniki te struje

23 V pričujoči knjigi razlikujemo med konceptom konfucianizma, ki predstavlja državno doktrino oziroma nacionalno ideologijo, in konfucijanstvom, ki pomeni filozofski nauk oziroma filozofske teorije.

uspeli v ogrodje klasičnega konfucijanstva integrirati vrsto pomembnih konceptov in metod iz budističnih ter daoističnih filozofij.²⁴ Pravzaprav je bila prav ta integracija idej, ki so bile z vidika klasične, ortodoksne konfucijanske doktrine videti »heretične«, nevarne in nepravilne, tista, ki je pomenila pravo reformo takrat že zelo okostenele in formalizirane konfucijanske klasike. Poleg tega so se tudi mnogi drugi filozofi iz struje modernega konfucijanstva v svojih poskusih sintetiziranja evro-ameriških in kitajskih miselnosti ter v postopkih aktualizacije kitajske filozofske tradicije precej izdatno ukvarjali s tradicionalnimi diskurzi, ki ne sodijo v okvir konfucijanstva v ožjem pomenu besede. In končno, tudi pri tem velja upoštevati razlike med izvornimi kitajskimi pojmi in njihovimi konotacijami, ki izvirajo iz prevodov teh pojmov v indoevropske jezike. Izraz »*ru xue*«, ki se v indoevropske jezike prevaja kot »konfucijanstvo« (vključno s pojmom »modernega konfucijanstva«), seveda avtomatsko vključuje konotacijo Konfucija (Kong Fuzi, Kongzi) in izrecno napeljuje na misel, da gre pri tem za (bodisi izvorni bodisi reformirani ali modernizirani) Konfucijev nauk. V bistvu pa izraz »*ru xue*« v kitajščini pomeni »nauk izobražencev«, kar pomeni, da v nominalnem smislu apriorno ne izključuje nobenih elementov, ki so merodajno oblikovali zgodovino kitajske miselnosti. To, kar imajo skupnega konfucijanska in daoistična filozofija ter sinizirani budizem, je torej tisto, kar v resnici opredeljuje tradicionalno kitajsko filozofijo in njene »nauke izobražencev«.

Tendence revitalizacije konfucijanstva in konfucijanskega humanizma so bile opazne že ob pričetku znamenite Polemike o znanosti in metafiziki (*kexue yu xuanxue* 科学与玄学) v letu 1923, v kateri je skupina mladih teoretikov pod vodstvom Zhang Junmaija nadvse resno in argumentirano debatirala o konceptih, kakršni so skrajni pol ali *taiji*, *wuwei* ali nedelovanje ipd. Njihov pristop je vil analitičen, medtem ko so teorije predstavnikov idealistične struje neokonfucijanske filozofije (šola srčne zavesti, *Xin xue* 心学) tako rekoč temeljile na budističnih in daoističnih onto-epistemologijah.²⁵ Moderni konfucijanci se sicer zelo redko opirajo na

24 Na primer koncepta subjekta in objekta spoznanja (*neng-suo* 能所), ki izvirata iz budistične epistemologije in ki so ju uporabljali tudi predstavniki najbolj racionalističnih filozofij znotraj šole strukture (*li xue* 理学). Celo Zhu Xi 朱熹, osrednji predstavnik te šole, je v svojo filozofijo vključil vrsto daoističnih idej in postopkov. Prav budistični in daoistični impulzi so bili tisti, ki so v obdobju od 10. do 14. stoletja rešili konfucianizem pred propadom in ki so iz klasične državotvorne doktrine (ponovno) naredili miselnost, ki si zasluži ime filozofija.

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

daoizem, kar je po svoje razumljivo, saj ta struja v bistvu ni nastala samo zato, da ohrani kulturno identiteto, temveč tudi z namenom aktualizacije in »rešitve« institucionalnega ustroja kitajske družbe, medtem ko anarhistični klasiki daoizma za takšne državotvorne namene seveda niso preveč primerni. Se je pa vrsta pomembnih modernokonfucijanskih filozofov izdatno ukvarjala s študijem in integracijo budistične miselnosti v svoje teorije. Naj v tem kontekstu omenimo samo dva najbolj znana moderna konfucijanca, Xiong Shilija in Mou Zongsana. Pri specifičnih značilnostih tradicionalne kitajske filozofije, ki so torej skupne vsem strujam antične in klasične kitajske miselnosti, moramo omeniti predvsem koncept imanentne transcendence, binarno strukturirani holizem, ki deluje prek binarnih kategorij (npr. *yin-yang* 阴阳, *you-wu* 有无, *ti-yong* 体用, *ming-shi* 名实 itd.), ter načelo komplementarnosti, ki predstavlja metodo interakcij med obema protipoloma znotraj njih.

Pri svoji rekonstrukciji tradicionalnega kitajskega humanizma so moderni konfucijanci torej izhajali iz težnje po rekonstrukciji tistih osrednjih iztočnic tradicionalne (konfucijanske) miselnosti, ki naj bi bile zmožne preseči prevladujoče ideološke trende in ohraniti kitajsko kulturno identiteto, hkrati pa bi lahko na svoj način marsikaj doprinesle tudi k nadaljnjemu razvoju filozofskih ter teoretskih dialogov med evro-ameriškimi in kitajskimi kulturnimi krogi.

Ta struja je zlasti po letu 1949, torej v času delovanja tistih filozofov, ki so sodili k tako imenovani drugi generaciji modernega konfucijanstva, merodajno opredelila duh kitajske modernizacije. Njene osrednje ideje so se kazale v obsežnih poskusih revitalizacije tradicionalne (zlasti konfucijanske in še posebej neokonfucijanske) miselnosti s pomočjo novih impulzov zahodnih idejnih sistemov. Ta sinteza se je kazala tudi in predvsem na področju novega razumevanja človeka ter njegove vloge v svetu in družbi.

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 predstavitve vsebinskih izhodišč dunajskega kroga. Alternative obstoječim razvojem, ki so tudi v modernizaciji Azije vodili do tendenc socialne odtujenosti in do tako imenovanega vakuumu vrednot, v katerem je postal vrednostni sistem tradicije nepriimeren in zastarel, novih vrednot pa tranzicijski družbi tudi kitajska modernizacija ni uspela ponuditi. Zato so ti teoretiki nove oblike in paradigme moderniziranega kitajskega humanizma iskali predvsem v ogrodju klasične konfucijanske miselnosti.

Struja modernega konfucijanstva je v drugi polovici 20. stoletja delovala na Tajvanu, zato je najpomembnejši doprinos k oblikovanju prenovljenih paradigem

novega kitajskega humanizma izviral iz tajvanske filozofije. Vendar pa se je po drugi strani prenova konfucijanske miselnosti in tradicionalnega humanizma pričela razvijati tudi na kitajski celini, in sicer predvsem od osemdesetih let 20. stoletja naprej. V procesu eksplozivnega razvoja politike ekonomskega odpiranja in z njim povezane liberalizacije je torej v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja tudi v LR Kitajski prišlo do postopne rehabilitacije konfucianizma. Širši kontekst iskanja novih oblik moderniziranega konfucijanstva pa je nekoliko bolj kompleksen, saj segajo njegove korenine nekaj stoletij v preteklost.

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

Zato tvori tendenca revitaliziranja tradicije še danes eno najpomembnejših idejnih struj sodobne kitajske teorije. Zaradi potencialno stabilizirajoče družbene funkcije in harmonične združljivosti s kapitalizmom njegove učinke mnogi primerjajo z učinki protestantske etike, kot jih je opredelil Max Weber. To stališče se v sodobni sinologiji pogosto označuje kot »postkonfucijanska teza«.

Predstavniki obeh omenjenih struj revitalizacije konfucijanstva, torej tako tajvanski moderni konfucijanci kot tudi pristaši konfucijanske prenove, ki so živeli in delovali v LR Kitajski, so večinoma mnenja, da je razvojni uspeh vzhodnoazijskih družb v veliki meri pripisati specifičnemu modelu modernizacije, ki ga nekateri teoretiki (Kahn 1979; Vogel 1979) označujejo tudi z izrazom konfucijanski kapitalizem. Ta model naj bi imel karakteristične posebnosti, kakršne so močno državno vodstvo z razvito strukturo administracije, hierarhični ustroj družbenih odnosov in razvita mreža socialnih relacij, visoka raven evalvacije izobraževanja ter poudarjanje vrednot vestnosti, vztrajnosti in marljivosti, dobro razviti modeli sodelovanja ter lojalnost in občutek pripadnosti lastni skupini ali organizaciji (p. t).

Pomemben teoretik, ki se poglobljeno ukvarja s problematiko kitajske modernizacije in razumevanjem vloge človeka v procesih, ki jo opredeljujejo, je Tu Weiming, ki sodi k tako imenovani tretji generaciji modernega konfucijanstva. Kot izpostavlja Heiner Roetz (2008, 367), Tujeva kritika modernizacije ne temelji na kritiki razsvetljenstva. Kljub temu pa Tu kritizira oba »osnovna stebra« zahodnega modela razsvetljenstva, ki ju vidi v pretiranem individualizmu in instrumentalni racionalnosti (Tu 2000, 207). Takšna idejna podlaga modernizacije naj bi moderne družbe pahnila v odtujenost od narave in od soljudi. Tu Weiming vidi v kitajski, zlasti konfucijanski tradiciji možnost pozitivnega vplivanja na prenovljeno konceptualizacijo moderne dobe. Pri tem izhaja iz koncepta »raznovrstnih modernosti« (*multiple modernities*, gl. Hobsbawm in Ranger 1995). Ta koncept je zanj tudi dokaz, da vzhodnoazijska oziroma kitajska modernizacija nikakor ni nujno enaka pozahodnjemu. V tem okviru »modernost« namreč ni več nekaj, kar bi bilo v diametralnem nasprotju s »tradicijo«; prav nasprotno – tradicije so tiste, ki tvorijo esenco pomena konkretne modernosti. Konfucijanska tradicija, ki jo vidi kot obliko religije, je zanj nadvse primerna za oblikovanje takšne modernosti, ki bi lahko predstavljala alternativo slepi ulici odtujenosti in determiniranosti, v kakršno nas je privedel zahodni model modernizacije. V njenem »širokem humanističnem duhu« vidi možnost za hkratno sobivanje »ekonomskega razvoja, državotvornosti, družbene stabilnosti in kulturne identitete« (Tu 2000, 212). Zahodno aroganco, ki vidi »svojo« sedanost kot bodočnost vseh drugih, označi za ne samo neokusno, temveč tudi popolnoma deplasirano. Podobno kot večina modernih konfucijancev je tudi Tu mnenja, da je konfucijanska etika daleč od tega, da bi zavirala razvoj modernizacije; prav nasprotno – le-to naj bi pospeševala. Zgolj dejstvo, da kitajska tradicija sama od sebe ni razvila pogojev za pričetek industrializacije in modernega tržnega sistema, seveda še zdaleč ne pomeni, da tega – v drugih zgodovinskih kontekstih – ni sposobna.

Heiner Roetz (2008, 371–372) izpostavi problematičnost tovrstnih predpostavk. Pri tem velja spomniti na dejstvo, da je bilo izvorno konfucijanstvo precej negativno nastrojeno do koncepta čiste koristoljubnosti ali profita (*li* 利). Poleg tega je treba priznati dejstvo, da se vzhodnoazijski »gospodarski čudež«, ki ga opevajo vsi moderni konfucijanci, v zadnjih desetletjih najjasneje odraža v eksplozivnem razvoju LR Kitajske. Pri tem ne moremo mimo pogojev, ki opredeljujejo ta bliskoviti vzpon Kitajske med svetovne velesile in pri katerih gre za pogoje trdega, pogosto brezobzirnega zgodnjega kapitalizma, ki ga spremlja avtokratski politični sistem, razvojna politika, ki se ne ozira na pravne in etične standarde ter ki vselej znova vodi k ekološkim katastrofam.

Vse to niti najmanj ne spominja na ideale konfucijanske »moralne vladavine«, ki temelji na »negi osebnosti« ter harmonični združitvi »notranjega modreca in zunanjega vladarja«. Prav nasprotno: idejne osnove, ki dandanes v kitajski državi prevladujejo, so osnove čistega in neposrednega neoliberalizma, ki temelji prav na tistih konceptih, ki jih pripadniki modernega konfucijanstva s Tu Weimingom na čelu najostreje kritizirajo kot tipične proizvode zahodnega modela modernizacije, torej na konceptih pretiranega individualizma in instrumentalne racionalnosti.

Roetz v svoji kritiki modernokonfucijanskih diskurzov o modernizaciji izpostavi tudi dejstvo, da ti v marsikaterem pogledu spominjajo na evropsko romantično reakcijo na razsvetljenstvo. Njihovo nostalgično povzdigovanje povezanosti z naravo in holistične, organske enovitosti človeka in narave je dejansko podobno idejnim strujam, ki so se na prehodu v modernost pojavile v evropski kulturi kot poskus vrnitve k izvorni povezanosti individuuma z njegovim naravnim in družbenim okoljem ter kot poskus upora proti novi prevladi tehnike in izoliranega, mehaničnega dojemanja življenja.

Moderno konfucijanstvo kot osrednji filozofski diskurz sodobne Kitajske torej ni vzniknilo samo iz želje po moderni sintezi konfucijanskih in evro-ameriških tradicij, temveč pravzaprav iz krize obojega. Kriza konfucianizma kot prevladujoče državne doktrine tradicionalne Kitajske je bila konstitutivni element in osrednji del širše krize, v kateri se je znašla kitajska država na pragu moderne in ki se je kazala v tehnološki zaostalosti, ekonomski bedi in neprilagojenosti političnega sistema danim razmeram v takratni družbi. Po tem, ko je konfucianizem celi dve tisočletji kitajske zgodovine namreč predstavljal osrednjo državno doktrino in ideološki temelj tradicionalne kitajske družbe, se je v specifičnih pogojih 19. in 20. stoletja pokazalo, da ta idejni sistem v dani obliki nikakor ne more več služiti kot idejna osnova sodobne, tj. »moderne« družbe. Na pragu 20. stoletja se je tovrstna kritika konfucianizma najjasneje odrazila v okviru prej omenjenega četrtomajskega gibanja, ki je bilo po eni strani opredeljeno kot patriotska, proti Japonski in zahodnim imperialnim silam naperjena kampanja, po drugi pa kot obsežna kritika okostenelosti in destruktivnega družbenega vpliva tradicionalne državne doktrine. Vendar so novi kitajski intelektualci, ki so zdravilo za krizo preživelega sistema svoje domovine sprva videli pretežno v možnostih prevzema zahodnih miselnosti, že po prvi svetovni vojni sprevideli, da tudi evropskih idej ne gre nekritično idealizirati. Kriza moderne evropske filozofije, ki jo bomo kot ozadje predstavitve specifičnih idejnih smernic kitajske modernizacije podrobneje predstavili v poglavju o »rojencih modernih kultur«, se je v tem času – v nekoliko modificirani obliki – pokazala tudi na Kitajskem, saj so bili tudi tamkajšnji izobraženci v prvih desetletjih 20.

stoletja 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.

Moderno konfucijanstvo kot diskurz, znotraj katerega so se najjasneje odrazile razvojne smernice rehabilitacije tradicionalizma, se je dokončno oblikovalo po letu 1957. Prvi dan leta 1958 je namreč skupina tajvanskih in hongkonških filozofov objavila znano »Deklaracijo za ponovno ovrednotenje kitajske kulture kot svetovne dediščine«, ki v sebi združuje protikomunistično povečevanje demokracije zahodnega tipa s poudarjanjem patriotizma in ohranjanja vrednot lastne tradicije. Ta deklaracija predstavlja temeljni manifest ter opredeljuje cilje in vsebine struje novega konfucijanstva (Bresciani 2001, 22).

Člani skupine, ki je izdala to deklaracijo, so bili filozofi Zhang Junmai 张君勱 (Carsun Chang, 1887–1969), Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995), Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978) in Xu Fuguan 徐复观 (1903–1982). Ti sodobni teoretiki še danes veljajo za utemeljitelje modernega konfucijanstva kot sistema, ki naj bi zagotovil bolj sistematično reinterpretacijo tradicionalne kitajske filozofije ter kulture v luči globljega in obsežnejšega poznavanja osnov zahodne filozofije, zlasti Platonove, Kantove in Heglove miselnosti (prim. Bunnin 2002, 11). Sicer gre pri teh filozofih v glavnem za tiste, ki jih sodobna sinologija za razliko od pionirjev tega diskurza označuje kot pripadnike tako imenovane druge generacije modernega konfucijanstva. To so filozofi, ki so v glavnem živeli in ustvarjali na Tajvanu, za razliko od pripadnikov tako imenovane prve generacije modernega konfucijanstva, ki so (vsaj do leta 1949, večinoma pa vse do svoje smrti) živeli na celini.²⁶

Če pa hočemo bolje razumeti, kakšni naj bi bili dejanski doprinosi modernega konfucijanstva k modernizaciji konfucijanskega humanizma in z njo povezanim razrešitvam krize tradicionalnih konfucijanskih vrednot, moramo najprej razjasniti vprašanje, kakšen je pravzaprav vpliv njegove miselnosti na kompleksno ogrodje kitajskih družbenih in individualnih identitet.

Pri tem moramo najprej kritično prevprašati koncept tradicionalne konfucijanske identitete. Raziskovanje te identitete je pomembno in potrebno, kajti natančna definicija konfucijanstva (in konfucianizma kot temeljne državne doktrine, ki je skoraj dve tisočletji prevladovala v kitajski tradiciji kot osnovna ideologija regulacije individualnih in političnih razmerij) nam ne ponuja samo diskurzivnega ogrodja za

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

razumevanje kitajske zgodovine, temveč nam začrta tudi dovolj utemeljen kontekst za celostno obravnavanje sedanje in bodoče družbene stvarnosti. V tem kontekstu je ključno predvsem vprašanje o tem, na kakšen način je transformacija tradicije, kakršno so začrtali moderni konfucijanci, privedla do bistvenih sprememb parametrov, ki so pomembno vplivali na predmoderne definicije konfucijanske identitete. Dileme, s katerimi se moderni konfucijanci soočajo v kontekstu redefiniranja preteklih in iskanja novih identitet, se kažejo v več različnih konceptualnih izhodiščih, ki jim je skupno raziskovanje možnosti za ponovno vzpostavitev konfucijanske identitete, primerne sodobnim družbenim zahtevam in pogojem.

V modernih konfucijanskih diskurzih se ta prizadevanja kažejo predvsem v naslednjih treh družbenih kategorijah:

- Racionalistični teoretiki, ki razvijajo in nadgrajujejo konfucijanstvo v smeri filozofskega ali metafizičnega diskurza ter poudarjajo, da naj bi njegovo razumevanje in obvladovanje služilo kot osrednji kriterij za konfucijansko identiteto posameznika.
- Filozofi, ki so bolj osredotočeni na »religiozne« elemente oziroma vidike konfucijanskega nauka in ki vidijo čaščenje njegovih utemeljiteljev kot osrednji element konfucijanske identitete.
- Posamezniki in skupine, ki v vedenjskih vzorcih vsakdanjega življenja zaveštno reproducirajo klasične konfucijanske vrednote in konfucijanski moralni kodeks. Pri tem gre za implicitne razsežnosti konfucijanske identitete.

Pri razumevanju in interpretaciji konfucijanskih principov razumevanja človeka in humanizma pa smo soočeni s problemom jasnih in nedvoumnih definicij samih konceptov, ki opredeljujejo tako podobo človeka kot tudi celotni diskurz humanizma. Pri tem ne gre zgolj za problem moderne dobe, saj so bila vprašanja »pravilne« interpretacije in »pravilnega« izvajanja konfucijanskega nauka v ospredju idejnih sporov skozi vso zgodovino kitajske miselnosti. Različne idejne struje, ki so zagovarjale različne interpretacije pojma »*ru xue*«, so bile formirane že konec obdobja vojskujočih se držav (475–221 pr. n. št.). Čas, prostor, kulturno ozadje, filozofska metodologija in religiozna verovanja so pri tem vselej predstavljali osrednje elemente vrednotenja. Ta heterogenost konfucijanskih doktrin in njihovih interpretacij je vsekakor pomembno vplivala na temeljno problematiko konceptualnih zasnov modernega konfucijanstva in na njegova prizadevanja za oblikovanje enotne konfucijanske identitete, ki je opredeljevala tudi moderne oblike razumevanja človeka.

Eden osrednjih problemov, s katerimi so moderni konfucijanci v okviru teh prizadevanj soočeni, je problem izgube klasičnih kriterijev, ki so v kitajski tradiciji opredeljevali konfucijansko identiteto (*»ru«*), vendar znotraj kompleksnosti sodobnih industrijskih družb ne morejo več izpolnjevati te funkcije. Glede na mnenje številnih teoretikov in teoretičark naj bi kitajska tradicija pri definiciji konfucijanske identitete upoštevala predvsem tri parametre: 1. različne genealoške linije posredovanja »konfucijanske poti« (*dao tong*); 2. povezava konfucijanskega znanja in državne birokracije, ki je prihajala do izraza v državnih uradniških izpitih; 3. kodeks obnašanja (*si wen*) in poseben ideal osebnosti (*junzi*). Ti trije parametri so bili v veliki meri odpravljeni ali pa so vsaj izgubili svoj osrednji družbeni pomen na pragu 20. stoletja, ko je tudi sam konfucianizem izgubil svojo vodilno vlogo na odru družbenega, političnega in ekonomskega življenja.

Razkroj politične veljave konfucianizma, ki je bil povezan z ukinitvijo konfucijanske ideologije v vlogi osrednje državne doktrine, se je pokazal tudi v razkroju konfucijanskega sistema družbenih razredov. Zaradi ločitve državnega izobraževanja od konfucijanskega znanja tradicionalni učenjaki niso bili več zaželeni kot najpomembnejši nosilci državnega administrativnega aparata, zato zgoraj omenjeni parametri niso mogli več služiti kot kriteriji definiranja konfucijanske identitete (p. t.). Le-ta je izgubila normativno obvezujoče pomensko jedro in tako postala bolj ali manj problem subjektivne opredelitve. To dejstvo seveda prav nič ne zmanjšuje zmede, ki glede vprašanja, kaj je pravzaprav moderno konfucijanstvo in kdo je pravzaprav zastopnik tega nauka, trenutno vlada ne samo v zahodni sinologiji, temveč tudi v celotni Vzhodni Aziji.

Kljub tovrstni nedefinirani arbitrarnosti so se predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva – na različne načine – načeloma poistovetili s principi, zapisanimi v Deklaraciji. Ti so zato predstavljali nekakšno rdečo nit, ki je povezovala pripadnike postopno moderniziranih vzhodnoazijskih družb s to na videz preživelo idejno tradicijo. Zato ni naključje, da je vprašanje »modernizacije konfucijanskega tipa« sodilo k temeljnim vprašanjem, ki so zaposlovala te teoretike. Moderni konfucijanci so v modernizaciji videli predvsem racionalizacijo sveta. Pri iskanju njenih filozofskih osnov so se osredotočali predvsem na vprašanja ontologije, kakršno so običajno spoznali v okviru novopriučenihih zahodnih idej.

Večinoma so izhajali iz predpostavke, da so vprašanja o najgloblji resničnosti vesoljstva, o substanci bivajočega in o Absolutnem vprašanja, ki opredeljujejo smisel življenja. Kot taka naj bi bila ta vprašanja torej ključna za vzpostavitev novih, danim okoliščinam prilagojenih vrednostnih sistemov in ter ohranitev celostne, neodtujljive kulturne in osebnostne identitete (Rošker 2008, 112). Ta »obsedenost«

z ontologijo se je pravzaprav pričela že na začetku dvajsetih let prejšnjega stoletja (1923–1924), ko je pozornost kitajske intelektualne javnosti pritegnila prej omenjena Polemika o znanosti in metafiziki. Privrženci slednje so poudarjali, da je metafizika edini diskurz, ki lahko rešuje temeljne probleme sveta in človeškega življenja. Tudi v okviru njihovih raziskav tradicionalnega konfucijanstva je bila torej ontologija tista filozofska disciplina, od katere so si obetali jedrnate rešitve problemov, ki jih prinaša modernizacija zahodnega tipa. Samo z resničnim in jasnim razumevanjem substance kozmosa naj bi moderni človek mogel ponovno najti domovanje svojega duha, s tem pa tudi svoje mesto znotraj človeštva. Zato so moderni konfucijanci svojo glavno nalogo v okviru prenove konfucijanskega humanizma videli predvsem v iskanju »pravilne« orientacije, torej novih, jasnih kažiopotov na poti razvoja k moderni kulturi. Te kažiopote so videli tudi kot osrednje kriterije za reševanje praktičnih problemov v sferi politike in ekonomije. Brez tovrstnega orientacijskega ogrodja bi družba po njihovem mnenju zapadla v vseobsežno duhovno revščino in delovanje posameznikov bi vodili samo zakoni tehnokratsko-mehanističnega utilitarizma.

Dojemanje zahodne miselnosti kot idejne osnove aktualne modernizacije, ki je privedla do krize razsvetljskega humanizma, bi v tem primeru nujno ostalo ujeta v okvire fragmentarnih, inkohrentnih in površnih predstavitev, zato ne bi prispevalo k obogatitvi, temveč, nasprotno, k še hitrejšim procesom duhovne zmede in medčloveške odtujenosti.

Za ponazoritev etično-političnih izhodišč modernega konfucijanstva in njegove podobe notranje strukture človeka lahko uporabimo prej omenjeni tradicionalni ideal »notranjega modreca in zunanjega vladarja« (*neisheng waiwang* 内圣外王); v združitvi osebne morale s širšo socialno etiko in hkrati z uspešnim življenjem v družbi, ki naj bi odlikovala takšnega konfucijanskega »plemenitnika« (*junzi* 君子), so namreč tudi moderni konfucijanci videli eno možnih osnov obvladovanja nepregledne kompleksnosti sodobnega sveta.

Feng Yaoming na osnovi različnega razumevanja tega klasičnega ideala opredeli tudi razliko med tremi zgoraj navedenimi generacijami modernega konfucijanstva: tradicionalni konfucijanci so koncept tako imenovanega zunanjega vladarja prevzeli po daoističnem klasiku *Zhuangzi*, v katerem je opredeljen kot tisti, ki skupaj z notranjim modrecem sestavlja idealno pot človeka. V diskurzu konfucijanstva je pri tem šlo za ideal moralne vladavine. Prva generacija modernih konfucijancev je v svojem videnju tako imenovanega zunanjega vladarja ta tradicionalni ideal prevzela, vendar je poleg tega vedno bolj poudarjala tudi pomembnost znanstvenega znanja. Druga generacija modernih konfucijancev je že opazila, da ideala moralne

vladavine v takratni družbeni stvarnosti ni bilo možno realizirati; zato je njihov »novi zunanji vladar« vseboval predvsem zahodno znanost in demokracijo. Sodobna, torej tretja generacija modernih konfucijancev in drugi današnji teoretiki tega gibanja pa menijo, da vsebin modernizacije ne gre iskati samo v znanosti in demokraciji, temveč je pri tem še pomembneje poiskati razumno prilagoditev razvoju in dosežkom modernega kapitalizma (Feng Yaoming 1992, 228).

Kot že omenjeno, je struja modernega konfucijanstva vzniknila iz poskusov sinteze zahodne in tradicionalne miselnosti, pri čemer so bili poskusi sami opredeljeni s krizo obeh vrst diskurzov. Ideali modernih konfucijancev torej nikakor niso bili omejeni na željo po revitalizaciji in rehabilitaciji idejnih tradicij, iz katerih so izhajali; v tem pogledu je bilo jasno, da bodo lahko modernizacijo konfucijanstva speljali samo na osnovi miselnosti, uvožene iz tujine, od tam, od koder je modernizacija izšla. Njihova prizadevanja zato niso izhajala le iz težnje po rešitvi lastne, temveč tudi te tuje idejne tradicije, ki se je bila očitno nepreklicno zapletla v lastne filozofske zanke.

Konfucijanstvo je bilo tukaj videno kot filozofija odrešenja. Recept za rešitev krize modernega sveta vidijo moderni konfucijanci v prioritetni vlogi moralnosti, ki po njihovem mnenju pogojuje razvoj novega kitajskega humanizma, v katerem bi moral vsak posameznik, vsaka posameznica skozi aktivno moralno kultivacijo lastne notranjosti postati tako imenovano moralno sebstvo (*daode ziwu* 道德自我), ki temelji na principih avtonomne in hkrati moralno osveščene osebnosti. Samo takšna osebnost, ki je empatična ter razume komplementarni in vzajemno odvisni odnos med posameznikom, posameznico in družbo, je torej lahko temelj novega kitajskega humanizma.

Tak pogled na človeka vključuje iskanje takšnih rešitev za vsa pomembna vprašanja človeškega obstoja, ki poleg tehničnih, organizacijskih ali pogodbenih dejavnikov upoštevajo tudi etično pogojenost vseh vprašanj, povezanih s človeško eksistenco. Pri tem je pomembno, kot izpostavi Heiner Roetz (2000, 379), da ima vsako človeško bitje kot moralno bitje (*ens morale*) potencial za ohranjanje in kontinuirano reformuliranje te prioritete, ki predstavlja osnovo za modernost solidarnosti. Ta prioriteta je jasno izražena v Lee Ming Hueijevih poskusih kantovske rekonstrukcije konfucijanske etike (Li Minghui 1990; 2001), v katerih je izpostavil svoj koncept njene »ustvarjalne transformacije« na raven »moderne zavesti« (*xiandai yishi* 现代意识) (Lee Minghui 1990, 2001).

Pomemben metodološki korak na tej poti je naredil že Mou Zongsan s svojim konceptom samonegacije moralnega sebstva (*daode ziwu kanxian* 道德自我坎陷), ki

temelji na prej omenjeni razčlenitvi človeškega sebstva v transcendentalni in empirični subjekt (*neisheng wairwang*). Ker je po njegovem mnenju v kitajski tradiciji prevladal prvi na račun slednjega, je to pomenilo, da se je tradicionalno konfucijanstvo pretirano osredotočalo na moralne ter veliko premalo na politične in znanstvene elemente, ki so potrebni za razvoj družbe. Zato naj bi po Moujevem mnenju na določeni točki razvoja moralno sebstvo (tj. »notranji modrec«) negiralo samo sebe in se s tem samo postavilo v ozadje družbenih interesov. S tem bi (seveda zgolj začasno) naredilo prostor za empirični subjekt, ki lahko pridobiva znanje o fizičnem svetu, ki ni nujno in neposredno povezano z moralno, temveč omogoča razvoj znanosti, hkrati pa deluje tudi na področju politike. Šele s tem, ko bi se kitajska tradicija transformirala in modernizirala na tak način, ki omogoča razcvet znanosti in demokracije, bi lahko pričeli govoriti tudi o zametkih novega, moderniziranega kitajskega humanizma.

4.2 Razvoj filozofije socialističnega humanizma od ustanovitve LRK naprej

Pomemben sodobni kitajski teoretik je Li Zehou (1930–2021), ki je imel od osemdesetih let 20. stoletja naprej ogromen vpliv na kitajsko intelektualno sfero, in sicer predvsem s svojimi teorijami estetike kot discipline, ki sodi k teoriji percepcije, nekoliko pozneje pa predvsem s historično antropološko ontologijo in teorijo tako imenovane subjektivnosti (*zbutixing* 主体性).

A preden se bomo podrobneje posvetili Li Zehoujevi zanimivi ter precej specifični podobi človeka in njegove vloge v svetu, si bomo nekoliko natančneje ogledali širši kontekst filozofskih teorij, ki so tvorile idejno ozadje njegove enkratne sinteze marksističnega in konfucijanskega humanizma.

Najvplivnejši »moderni intelektualci«, ki so se že v dvajsetih, predvsem pa v tridesetih letih prejšnjega stoletja osredotočali na posredovanje in popularizacijo marksistične miselnosti na Kitajskem, so bili Chen Duxiu 陳獨秀 (1879–1942), Li Dazhao 李大釗 (1889–1927) in Ai Siqi 艾思起 (1910–1966). Medtem ko je slednji znan predvsem po prvih sistematskih delih na področju »socialistične filozofije«, ki so v LR Kitajski dolga leta veljala za standardne filozofske učbenike, sodita prva k osrednjim utemeljiteljem sinizacije marksizma.

V svoji vlogi visokega kadra Komunistične stranke je Chen Duxiu veliko intelektualcev preusmeril od zgodnejših radikalnih gibanj, na primer anarhizma. Li Dazhao-tovi argumenti za vzajemno odvisnost moralnih in ekonomskih revolucij pa so utemeljili kitajsko marksistično etiko (Bunnin 2002, 9). Pri delu teh prvih

kitajskih marksistov je šlo torej predvsem za pionirske predstavitve in popularizacije teoretskega ogrodja ter družbenih in zgodovinskih konstruktov dialektičnega materializma. Tukaj je treba omeniti tudi modernega logika Zhang Shenfuja 張申府 (1893–1986), ki je poleg tega, da je prevedel Wittgensteinov *Logično-filozofski traktat*, znan tudi po svojem poskusu fuzije konfucijanstva, Ruslllove filozofije in dialektičnega materializma. Poglobljene raziskave in poskusi teoretskega nadgrajevanja teh miselnosti v smislu integracij določenih vidikov tradicionalnih kitajskih izhodišč v ogrodje marksizma so nastali v obdobju LR Kitajske, zlasti po koncu kulturne revolucije (1976). V vrsti teoretikov, ki so – vsak po svoje – doprinesli k tovrstnim poskusom oblikovanja idejnih sintez in ki jim je uspelo vzpostaviti tudi lastne, bolj ali manj inovativne, teorije, gre poleg modernega konfucijanca Feng Youlana 馮友蘭 (1895–1990) omeniti zlasti Feng Qija 馮契 (1915–1995), Zhang Dainiana 張岱年 (1909–2004) in seveda tudi samega Li Zehouja 李澤厚 (1930–2021), ki ga bomo nekoliko podrobneje predstavili malo pozneje. Vzporedno z vzpostavljanjem tovrstnih novih idejnih sistemov je »filozofija«, kot že omenjeno, služila tudi kot čista oblika simbolnega orodja za oblikovanje prevladujočih ideologij. Te popularizirane oblike »marksistično-leninistične« oz. »maoiistične« teorije so služile zlasti interesom ohranjanja politične oblasti vladajoče oligarhije oziroma utemeljevanju aktualnih smernic konkretne politike. Tovrstna popularizirana filozofija, ki se običajno izkristalizira v različnih družbeno vseprisotnih sloganih, prevzema vlogo ideološkega veziva obstoječih razmerij oblasti na podoben način, kot je bilo to običajno pri ortodoksnih oblikah konfucianistične doktrine v času kitajske monarhije. Tako nastopa vsak osrednji vladni politik Kitajske vselej hkrati tudi kot »vodilni filozof«, ki oblikuje »najbolj korektno« interpretacijo marksistične (oziroma na Tajvanu modernokonfucijanske) »resnice«, ki je v zadnji polovici prejšnjega stoletja nadomestila dogme ortodoksnega konfucianizma. Zato ni čudno, da je večina vodilnih politikov ovekovečena tudi v filozofskih enciklopedijah in v modernih idejnih zgodovinah. Ta tradicija se prične že v obdobju prve, Narodne republike in vse do danes veselo živi še naprej, tako v Ljudski republiki kot tudi na Tajvanu. Tako sega paleta podrobnih opisov tovrstnih »teoretskih sistemov« v sodobnih kitajskih enciklopedijah in filozofskih učbenikih od Sun Zhongshanovega 孫中山 (Sun Yat-Senovega) koncepta »Treh narodnostnih načel 三民主義« preko Mao Zedongovega Maoizma 毛澤東思想 ter Deng Xiaopingove 鄧小平 »Teorije socializma s kitajskimi posebnostmi 中國特色的社會主義理論«, Jiang Zeminove 江澤民 ideologije »Treh reprezentacij 三個代表«, Hu Jintaovega 胡錦濤 konstrukta »Harmonične družbe 和諧社會« pa vse do trenutno aktualnih »Kitajskih sanj 中國夢«, ki predstavljajo ideal Xi Jinpingove 習近平 vlade. Kljub dejstvu, da so imele te ideološke politizacije teorije v času njihove prevlade znotraj

kitajske stvarnosti veliko večji vpliv kot zametki novih, kompleksnejših in teoretsko utemeljenih idej, jih v pričujočem delu ne bomo podrobneje obravnavali. Prvič so te teorije v strogo filozofskem pogledu povsem nezanimive, saj pri njih večinoma resnično ne moremo govoriti o kakršnih koli novih teoretskih sistemih. Poleg tega je popolnoma jasno, da omenjeni politiki tudi teh del večinoma niso napisali sami, temveč njihovi »dvorni ideologi«. Tako je v sodobni sinologiji že zdavnaj dokazano, da gre pri delih Mao Zedonga 毛澤東, ki sicer še vedno marsikje velja za idejnega očeta »maoizma« v smislu sinizirane nadgradnje marksistično-leninističnih teorij, večinoma za plagiate. Transformacija marksizma v maoizem je temeljila predvsem na inercialnih načelih kitajske tradicije. Le-ta so bila vseskozi prisotna tudi v družbeni stvarnosti nove, »socialistične« države. Ni prepričljivega dokaza o tem, da naj bi sodobna Kitajska kadar koli eliminirala kateri koli pomemben element sinkretične konfucianistične ortodoksije. Dinastično vodstvo sodobne Kitajske še naprej ohranja vrsto značilnosti, ki so v družbi prevladovala vse od dinastije Han naprej. Pri tem gre za vladajočo državno ideologijo, ki postavlja vse ljudi na njim primeren položaj znotraj skupnosti, za dojetje ljudstva kot ene same družine, za programatično ustavo, ki deluje bolj kot vrsta »ceremonialnih predpisov« kot pa dejanska zaščita pravic. Gre tudi za brezpogojno spoštovanje vladarja v vlogi »očeta in matere« ljudstva in za posledično dojetje vladavine kot osebne izkušnje. Glede na tak osebni karakter vladavine predstavlja vsakršna kritika politike in obstoječega sistema hkrati tudi neposreden napad na osebo vladarja.

Edini značilni spremembi, ki se pokažeta v Maotovi predelavi marksistične miselnosti, najdemo v njegovem poudarjanju specifičnih posebnosti, ki zanj opredeljujejo vsako, še tako splošno kategorijo, in v ideji permanentne revolucije. Slednja ideja, ki je Mao Zedongu vselej znova služila kot idealna utemeljitev mobilizacij ljudstva v interesu ohranjanja njegove oblasti, je osnovana na klasičnem konceptu korelativne dialektike, znotraj katere do sinteze (kot vselej vnovičnega kvalitativno novega stanja) ne prihaja v hipnih preskokih, temveč v kontinuiranem procesu interakcije med obema nasprotnima poloma. Tudi prvo značilnost najdemo v klasični kitajski idejni tradiciji, saj se pokaže v njenem specifičnem razumevanju človeške narave (*ren xing* 人性) in posledično v težnji po fleksibilnejšem, specifično dane situacije upoštevačem kriteriju urejanja medčloveških odnosov v družbi, kakršna se najjasneje izraža v klasičnem konceptu obrednosti (*li* 禮). Prav situacijska prilagodljivost tega koncepta predstavlja namreč ključno razliko od normativno pogojenega, legislativnega urejanja družbenih interakcij, na kakršnem so osnovane pravne države. Vsekakor pa ne smemo pozabiti, da je prav maoistična inačica populariziranega marksizma vzpostavila temeljne kriterije vrednotenja javnih debat, ki so zajemale široko paleto družbeno relevantnih ved, vključno s filozofijo

in spoznavno teorijo. Kot tipičnega predstavnika teoretikov, ki so vestno delovali v službi ideoloških direktiv vladajoče stranke, lahko omenimo Guo Moruoja 郭沫若 (1892–1978), ki je sestavil novo periodizacijo zgodovine kitajske filozofije. Njegova razčlenitev je osnovala nove, na poenostavljeni uporabi marksističnih kategorij temelječe, kriterije vrednotenja posamičnih filozofov in miselnih tokov. Njegove sodbe ali evalvacije filozofov, ki so se nanašale bodisi na njihovo progresivnost bodisi na njihovo reakcionarnost, so veliko doprinesle k oblikovanju novih metod študija zgodovine kitajske filozofije. V odprtih izmenjavah, do katerih je prihajalo v zgodnejših obdobjih 20. stoletja, je Guojeva negacija statične esence kitajske družbe veliko doprinesla k razvoju zgodovinskega razumevanja. Ko pa je bila vzpostavljena kot ortodoksija, so tovrstni pogledi postali ovira za filozofsko razmišljanje. Na podobni, politično in ideološko opredeljeni periodizaciji temelji tudi večina novejših del idejnega zgodovinarja Hou Wailuja 侯外廬 (1903–1978), ki pa so vendarle osnovana na precej kompleksnejših, teoretsko bolj utemeljenih in predvsem bolj diferenciranih vsebinskih izhodiščih. Najjasnejše in najboljše oblike udejanjanja tovrstne »permanentne revolucije« v interesu oblasti so se pokazale, denimo, v velikem skoku naprej 大躍進, v protidesničarskem gibanju 反右派運動 in v veliki proletarski kulturni revoluciji 物產階級文化大革命.

4.3 Li Zehoujeva historičnoantropološka ontologija človeka: sedimentacija in subjektivnost

Kot omenjeno, se bomo v nadaljevanju osredotočili na humanistične faktorje, ki se kažejo v delu enega najprodnornejših in najvplivnejših kitajskih mislecev druge polovice 20. stoletja, Li Zehouja 李澤厚 (1930–2021). Ta zanimivi teoretik in inovativni neomarksistični filozof je od šestdesetih let naprej kitajsko zgodovino obravnaval z uporabo marksistične teorije in metodologije; opravil je ogromno pionirskega znanstvenega dela na področjih socialne in idejne zgodovine. Njegova več zvezkov obsegajoča *Splošna zgodovina kitajske miselnosti*, ki jo je izdal skupaj z drugimi avtorji, vse do danes predstavlja najpopolnejše idejnozgodovinsko delo, ki je imelo na kitajske akademske kroge izjemno velik vpliv. Znan je tudi po svojih delih *Socialna zgodovina antične Kitajske*, *Zgodovina starokitajske miselnosti*, *Zgodovina novodobne kitajske miselnosti* itd. Poleg tega je bil glavni urednik del *Zgodovina novodobne kitajske filozofije*, *Oris kitajske idejne zgodovine* in *Zgodovina Šole zakonitosti dinastij Song in Ming*. Kljub občasno skoraj nevzdržnemu pritisku političnih in ideoloških diktatov smo lahko tudi v drugi polovici stoletja priča vrsti teoretikov, ki so premogli dovolj subtilne ustvarjalnosti (in dovolj poguma), da so znali znotraj ozkih okvirov dovoljenih diskurzov oblikovati zametke novih teorij, ki so nastajale kot ustvarjalne povezave marksističnih, konfucijanskih ter daoističnih in deloma

celo budističnih izhodišč. Takšni teoretiki, h katerim nedvomno sodi tudi Li Zehou, so poskušali rekonstruirati kitajsko filozofijo in njene humanistične iztočnice ter hkrati ohraniti marksistično perspektivo in metodologijo. S tovrstno kombinacijo prispevkov so bili morda kulturno še bolj reprezentativni kot mnogi drugi kitajski filozofi, ki so delovali od štiridesetih pa vse do sredine devetdesetih let.

Kot izjemno ploden pisec je Li Zehou objavil tudi nepregledno vrsto člankov in esejev. Najpomembnejši med njimi so zbrani v delih *Zou wo zijide lu* 走我自己的路 (*Hoditi po lastni poti*) in *Za zhu ji* 雜著集 (*Različni spisi*). Li Zehou je eden najbolj znanih, a hkrati tudi najbolj kontroverznih sodobnih kitajskih teoretikov. Levičarski kritiki so zanimali to, v čemer so sami videli njegov psevdomarksizem, desničarski pa so mu očitali degeneracijo v dogmatizem zastarelega marksizma. Nekateri kritiki so v njegovem teoretskem okviru videli nekakšno »mineštvo«, sestavljeno iz Marxa, Kanta in drugih filozofov, ali pa v najboljšem primeru »ustvarjalno imitacijo« teh likov. Drugi so ga uvrstili med sodobne pripadnike eklektične šole. Li Zehou sam se s tem ne obremenjuje preveč, prav nasprotno:

Slišal sem, da je nekdo nekoč o meni rekel, da sem »eklektik«, ker se ukvarjam tako s kitajsko idejno zgodovino kot z zahodno filozofijo, pa spet z estetiko ... No, to kritiko prav rad sprejemem. Nikoli si namreč nisem želel postati strokovnjak, ki se vse življenje ukvarja zgolj z enim samim klasikom. (Li Zehou 1996, 5)

Tudi politično usmerjena kritika naj bi dokazovala zgolj njegovo sposobnost samostojnega razmišljanja, ki se kaže v avtonomiji njegove osebnosti. Kljub temu poudarja, da je imel srečo, da do teh kritik ni prišlo že v železnih časih kulturne revolucije in jo je v tistem obdobju – kljub mnogim šikaniranjem – pravzaprav še razmeroma poceni odnesel:

Zanimivo je dejstvo, da so me v domovini napadali kot »antimarksista« in »liberalca«, medtem ko so mi ljudje zunaj domovine /seveda vključno s številnimi v tujini živečimi sonarodnjaki/ očitali, da sem »dogmatičen marksist« in »konservativec«. Takšne kritike me že od zdavnaj sploh ne ganejo več. Neskončno hvaležen sem samo, da se niso pojavile že takrat, ko so se kritike z velikimi črkami pisale še po Velikih stenskih časopisih. (p. t.)

Vsekakor je Li eden najvidnejših sodobnih kitajskih filozofov, ki raziskujejo in ustvarjajo zlasti na področju estetike. Tudi na Zahodu sodi k najpopularnejšim sodobnim kitajskim teoretikom, za kar se ima med drugim prav gotovo zahvaliti tudi svojemu statusu političnega oporečnika. Lijeva priljubljenost med kritično mladino je temeljila predvsem na njegovem poudarjanju vrednot individualne avtonomije,

demokracije in na njegovem načelnem prevpraševanju formaliziranih avtoritet. Ta »neposlušnost« se odraža tudi v njegovih teoretskih spisih.

Oglejmo si torej njegov pogled na človeka, saj ta predstavlja nekakšno paradigmo, ki je močno vplivala na sodobne kitajske poglede na človeka in njegovo funkcijo v skupnosti, družbi in državi, pa tudi v okviru človeštva.

V središču Lijevega nauka o človeku je pojem »subjektnosti« (*zhutixing* 主體性), ki ga, kot sam poudarja, ne gre razumevati v epistemološkem pomenu subjektivnosti (*zhuguanying* 主觀性), temveč v smislu aktivnega subjekta kot samostojne entitete in kot potencialnega nosilca udejanjanja idealov. Zgodovino je videl kot proces, ki doseže svoj idealni cilj v domeni estetskega, ki jo razume kot poenotenje narave in svobode. Njegov najpomembnejši cilj je vselej bil v tem, da bi našel primeren način za definiranje človeških iniciativ, ki so v nasprotju z determinizmom na eni in voluntarizmom na drugi strani.

Sistematično preučevanje njegovega dela je pokazalo, da je bil njegov filozofski in teoretski interes pozneje vse bolj povezan z vprašanjem razumevanja človeškega bitja oziroma nanj osredotočen. V osemdesetih letih se je pričel ukvarjati s filozofsko antropologijo, v ospredje katere je postavil svojo prej omenjeno teorijo subjektnosti oziroma njene prakse. Le-ta se premika med dvema protipoloma. Po eni strani se človeštvo razlikuje od drugih živali zaradi svoje sposobnosti spreminjanja okolja na ciljno usmerjen način s pomočjo orodja, kar pomeni, da se človeška subjektnost udejanja v tem, da lahko človek v veliki meri – s pomočjo namer – nadzoruje svojo usodo. Po drugi strani pa je človeški nadzor nad naravo opredeljen z omejitvami konkretnih ravni tehnologije in družbene organizacije na posamičnih razvojnih stopnjah.

V tem kontekstu se njegova kritika kitajskih socialističnih ideologij osredotoča na maoistično predpostavko obstoja transformacijske sile človeške volje ne glede na razvoj znanosti in tehnologije. Kot že omenjeno, je bil Lijev vpliv na mlajše intelektualce in intelektualke, zlasti na študentke in študente, v osemdesetih letih tako močan, da so ga po četrtjunjskem masakru na Trgu nebeškega miru (1989) razglasili za nevarnega nasprotnika kitajske države ter mu za nekaj let prepovedali poučevanje in objavljanje. Po vztrajnih in nenehnih pritiskih tujine (zlasti ameriških akademskih in političnih krogov) so ga leta 1991 rehabilitirali in mu hkrati dovolili tudi obisk ZDA. Kot političnemu disidentu »komunističnega režima« mu je ameriška vlada takoj zatem ponudila stalno rezidenčno vizo. Od takrat je profesor Li Zehou predaval na številnih ameriških univerzah in se vračal v domovino zgolj ob kratkoročnih študijskih dopustih. Odtlej je objavljal svoje akademske

študije in razprave v glavnem v angleščini; kljub »gostoljubnosti« ameriške vlade pa je tudi v eksilu ohranil kritični, rahlo provokativni in svobodomiselnih duh, saj je vse do smrti večkrat poudarjal, da politiki zelo radi izkoriščajo pojem kulture in ga uporabljajo kot zastavo, s katero želijo prekriti svoje dejanske interese in namere. Zato vlad ne moremo imeti za predstavnice kultur. Zato bo prihodnost sveta po njegovem mnenju možna samo v harmoničnem sobivanju najrazličnejših kultur, ki bodo osnovane na isti moderni materialni civilizaciji. To je bila zanj prihodnost, za katero se moramo boriti.

Ta težnja po egalitarnem sobivanju različnih kultur v globalnem svetu ga je privedla do ponovnega poudarjanja pomembnosti temeljnih marksističnih pozicij. V okviru študij kitajskega humanizma je ponovno odprl kontroverzno temo »vrnitve h klasičnemu marksizmu« in v šali je svojo filozofijo poimenoval z izrazom »filozofija hrane«. »Hrana pred moralo« je zanj enostavna, domača, a hkrati pomembna resnica. Li je večkrat zapisal, da nekateri ljudje, zlasti intelektualci (ki nimajo problemov s hrano), to vse prelahko pozabijo. Zato se mu je zdelo, da je kljub vsemu še vedno pomembno vselej znova poudarjati, da je ekonomski razvoj, zlasti razvoj znanosti in tehnologije (ki je po klasičnem marksizmu odločilen element proizvodnih sil), predpogoj za bistvene spremembe vseh drugih vidikov civilizacije. Ekonomija, in ne kultura, je zanj tista primarna sila, ki določa sodobni položaj ljudi po vsem svetu, in ona je tudi dejanski razlog za to, da je modernizacija tako silovita, da lahko premaga prav vsako oviro in povzroča vrsto kulturnih preobratov.

4.4 Sodobni neodaoizem in transformativni subjekt vitalnega potenciala

Precej drugačno podobo človeka in njegove vloge v svetu pa nam posredujejo tudi diskurzi sodobnega neodaoizma, ki poudarjajo predvsem enoto človeka in narave, sklicujoč se na tradicionalno paradigmo triade neba, zemlje in človeka. To enoto, ki je tesno povezana tudi z idejo naravnega ravnovesja, obravnavajo predvsem v luči sodobnih ekoloških problemov in nove okoljske ozaveščenosti. V teh diskurzih ekološkega humanizma pa so najbolj vplivni teoretiki in teoretičarke iz Tajvana, Hongkonga in Macaa. Morda najvidnejši predstavniki te struje med tajvanskimi raziskovalci so Yang Rubin, Chen Guying in Lai Xisan. Številne pomembne članke na to temo je napisala tudi tajvanska raziskovalka daoizma Wu Hui-ling, a mnogi teoretiki te struje so ljudje zahodnega porekla, ki pa že več desetletij žive in delujejo na različnih univerzah in raziskovalnih inštitutih sinofone regije. Sem sodijo, denimo, Fabian Heubel s tajvanske Academie Sinice, Eric S. Nelson z Univerze znanosti in tehnologije v Hongkongu in Hans-Georg Moeller z Univerze v Macau.

Po svojem bistvu ti diskurzi neodaizma sodijo v sodobne teoretske razvoje post-in transhumanizma.

V daoističnih idejah, predvsem v *Zhuangziju*, vidijo ti teoretiki nekakšno novo »paradigmo subjektivnosti«. Ta se razlikuje od paradigme, ki je prevladovala v sodobni evropski filozofiji od Renéja Descartesa (1596–1650) do Edmunda Husserla (1859–1938). Zavestnofilozofsko razumevanje subjektivnosti postavlja v nasprotje s telesnofilozofskim. Knjiga *Zhuāngzǐ* jim pri tem služi kot kulturni vir, ki v metodološkem pogledu omogoča distanciranje od zavestnofilozofske paradigme. Pri tem je pomembno izpostaviti, da ti novi diskurzi ekološkega posthumanizma tradicionalnih, na konceptih razuma temelječih idej subjektivnosti ne odlagajo enostavno na smetišče idejne zgodovine niti jih ne reducirajo na zgolj racionalistično intersubjektivnost (Heubel 2021, 272), temveč jih poskušajo postaviti v tvorni dialog z novimi paradigmi in filozofijami telesnosti.

Gre za takšno konceptualizacijo subjekta, ki ni več ukoreninjena v dualizmih telesa in duha, torej za takšno filozofijo subjekta, ki upošteva oboje ter razume koncepte, kakršni so materija in forma, čustva in razum ali subjekt in objekt, kot vzajemno soodvisna in komplementarna protipola, med katerima ne vlada vzajemno izključevalno protislovje, temveč sta namesto tega umeščena v dinamično interakcijo znotraj tega, čemur pravimo binarne kategorije.

Pri tem je morda najpomembnejši koncept »energetsko transformativnega« (*qihua zhuti* 汽化主體) subjekta, ki ga je vzpostavil Yang Rubin in ga razvijata naprej tajvanska teoretika Lai Xisan in Fabian Heubel.

Tovrstne ideje seveda niso povsem nove, saj temeljijo na tradicionalni teoriji »energijske dihanja« (*qi* 氣), ki predpostavlja, da je le-ta organski temelj, ki povezuje človeka in naravo ter omogoča prej omenjeno »enoto človeka in vesolja«. Vendar je bila ta teorija pogosto tarča kritike, češ da gre pri tovrstni konceptualizaciji subjekta in subjektivnosti za konservativno paradigmo, ki naj bi predstavljala monistični temelj tradicionalno kitajskega avtokratskega centralizma (p. t., 274). Ravno zaradi tega novejši teoretiki in teoretičarke poudarjajo, da gre pri tem pravzaprav za koncept, ki bi ga bilo bolje poimenovati z izrazom »energetsko transformativni subjekt«, saj gre pri tem za dinamičen in nenehno spreminjajoč se pojem sebstva kot nenehne premene subjektivnosti. S tem želijo ti novejši diskurzi poudariti, da pri tovrstni konceptualizaciji ne moremo govoriti o esencialističnih ali monističnih pristopih.

Po drugi strani pa večina teh piscev in pisk poudarja tudi dejstvo, da tovrstnega koncepta svobodne in transformativne subjektivnosti, ki v bistvu izhaja iz Zhuangzijevega opevanja individualne svobode človeka in njegove integritete, nikakor ne

moremo enačiti z nietzschejanskimi hvalnicami stanja opojnosti, krepitev moči in polnosti (p. t.) niti z umetnostjo dionističnega uživanja. Njegovi idejni očetje in matere ga vidijo predvsem kot koncept, ki se povezuje z »estetiko moči in ustvarjalnosti«. Ta se poraja v območju nezavednega ter je večno razpeta med ločnice te domene neizrazljivosti na eni in subjektivim zavedanjem svojih potencialov na drugi strani. Zato teoretiki in teoretičarke energetske transformativne subjektivnosti poudarjajo, da je treba v interpretacijah tovrstnega subjekta vselej upoštevati tudi moment »desubjektivizacije«, ki neizogibno zaznamuje in vselej znova preoblikuje razmerje med zavestno zmožnostjo in nezavedno močjo.

Pri tovrstnih izpeljavah in takšnih razumevanjih človeka, ki je v ospredju dinamičnih energetske transformativnih subjektivnosti, je namreč pomembno videti tudi njegovo vpetost v dinamiko relacijskih paradig subjektivnosti, ki nas lahko obvarujejo pred tem, da bi narobe razumeli koncept tovrstne človeškosti in bi jo videli kot nekaj, kar je v nasprotju s pluralnostjo bivanja.

Če se na tej osnovi ponovno vrnemo k vprašanju konfucijanskega relacianizma (*guanxizhuyi* 关系主义) oziroma konfucijanske etike odnosnosti, ki smo jo podrobno obravnavali v prvem delu pričujoče monografije, potem nam kaj hitro postane jasna tudi integracijska komponenta (neo)daoistične konceptualizacije človeškega sebstva in njegove osebnosti. Takšni pristopi nam namreč jasno pokažejo, da lahko prav v razumevanju človeka in njegove subjektivnosti najdemo tisto tenko in prosojno, a hkrati neločljivo vez, ki povezuje daoistično in konfucijansko filozofijo v enotno paradigmo dinamične intersubjektivnosti.²⁷

27 To se še posebej jasno pokaže v Yang Rubinovi knjigi z naslovom *Rumen neide Zhuangzi* 儒門內的莊子 (*Zhuangzi kot predstavnik konfucijanske šole*).

5 Zaključek

Zgornja pregledna študija pojmovanja človeka in človeškosti v obdobju od zgodnjega modernega obdobja do LR Kitajske je privedla do več različnih, a izredno pomembnih zaključkov. Prva skupina zaključkov in lekcij, ki jih lahko podamo na podlagi zgoraj povedanega, se navezuje na idejnozgodovinski vidik obravnavanih pojmovanj, ki je lasten Kitajski sami. Čeprav smo zgoraj obravnavali več kot stoletje intelektualnih sprememb, lahko znotraj kitajske idejne modernizacije zaznamo globoko kontinuiteto temeljnih epistemoloških in kozmoloških pojmovanj, ki so povezana predvsem z razumevanjem odnosa med »sferama« subjektivnosti in objektivnosti, vrednostnim in nematerialističnim pojmovanjem relacij ter na koncu tudi z intenzivno težnjo k dinamičnim, holistično zasnovanim sistemom tako časovnih počel in prvin kot tudi kategorij in konceptov. Poleg obravnavanih tradicionalnih idejnih substratov bi morda lahko dejali, da je glavno gibalno modernizacije kitajskega idejnega sveta na koncu 19. stoletja bilo v resnici utelešeno v zahodnih idejah linearne evolucije, saj je prav omenjena moderna evolucija ostala sestavni del velike večine moderne kitajske misli, od njenih začetkov pa vse do sodobnosti. Če je evolucijska oziroma linearna razvojna perspektiva sveta in človeštva predstavljala konstantno sestavino kitajske modernizacije, pa je morda najbolj izstopajoče, stalno nihajoče nasprotje v omenjenem procesu bilo neposredno povezano s pojmovanjem odnosa med človekom kot posameznikom in človeštvom ali družbo. Ko obravnavamo tovrstne spremembe v sklopu družbenopolitičnih okoliščin časa, v katerem so nastale, vidimo, da se omenjene zamenjave precedenčnosti posameznika in družbe skladajo z občimi življenjskimi dejavniki, ki so takrat prevladovali na Kitajskem. Vendar pa to še ne pomeni, da sta na primer pojma posameznik in individualizem, ki naj bi bila v četrto-majskem obdobju predstavljena na Kitajskem, imela v kontekstu kitajske idejne preteklosti enak nabor pomenov in konotacij kot na Zahodu. Pomembna lekcija, ki se jo lahko iz naše študije naučimo o »medkulturni« idejni zgodovini, nam namreč razodene dejstvo, da so pri idejni izmenjavi koncepti in kategorije nujno »kontekstualizirani« v novo idejno okolje. To pa načeloma pomeni, da so konotacije pojmov, kot so svoboda, posameznik, revolucija in celo družba, v kitajski modernizaciji, kljub navidezni terminološki identičnosti z ustreznimi zahodnimi termini, v resnici temeljile na epistemoloških, kozmoloških, ontoloških itd. danostih kitajskih temeljev modernizacije. V tem oziru je celo nominalno »pozahodnjenje« kitajskega modernega diskurza treba identificirati primarno v teoretskih nadstrukturah in v manjši meri v samih temeljih. »Pozahodnjenje«, »kolektivizacija«, »individualizacija« in podobne idejne pojave je tako treba razumeti relativno, v kontekstu odmika od konceptualnih nadstruktur ali variacij skupnih temeljev kitajske tradicije, in ne kot enostavne premike proti bistvu

zahodne idejne tradicije. V sami metodološki osnovi nam tako tovrstno idejnozgodovinsko raziskovanje podaja trden argument za pluralistično izhodišče sodobnega »transkulturnega« humanizma.

Zgoraj opisano pa ne pomeni, da lahko lekcije, ki se jih lahko naučimo iz procesa kitajske modernizacije kot vsebinskega projekta, obravnavamo kot kulturno relativna dejstva. Da je stvar ravno obratna, nam kaže v nekem smislu »konkretiziran« značaj dojemanja idej iz drugega kulturnega okolja ali idejnozgodovinske tradicije, ki nima istih epistemoloških in kozmoloških osnov kot »naša«. O tem, po eni strani dokaj pragmatičnem, vendar še zmeraj globoko kognitivno pogojenem dejstvu nam priča ravno zgoraj obravnavani proces kitajske modernizacije, ki jo je v tek poglajala najprej fizična ter nato še duševna in idejna prisotnost kulturnega »drugega« v zgodovini. Četudi na podlagi »nerazumevanja« in »zmote«, so zahodne ideje in teorije, o katerih so prebiral kitajski reformisti in buditelji, imele konkreten učinek na njihovo razumevanje človeka in sveta. Prav iz zgoraj obravnavanega izseka in segmentov kitajske idejne zgodovine pa lahko razberemo še eno pomembno dimenzijo »transkulturnih« perspektiv: obliko hierarhičnosti idejnega povzemanja, znotraj katere so vidiki »zunanjega sveta« lahko prevzeti bolj neposredno in hitreje kot notranji vidiki človeškosti. Gre za metodološki princip drugače izredno preproste in obče zakonitosti človekovega bivanja, iz katerega sledi delitev domen notranje in zunanje bivajočega (ontološko) in ki postavlja človeka v središče dojemanja (kognitivno). Kar je pri tem manj očitno in do česar se je včasih treba dokopati tudi s pomočjo idejnozgodovinskih obravnav filozofskih vsebin, pa je to, da je ključnega pomena pojmovanje relacije med temi sorazmernimi univerzalnimi kategorijami. Relacije, ki so, vsebujejo ali združujejo vse, od psiholoških in formalnih asociacij, referenčnosti, raznovrstnih analogij, paradigmatičnih vzorcev do verjetnosti, pa po svojem bistvu niso samo racionalne, ampak tudi izkustvene, jezikovno pogojene itd.

V naši zgodovinski perspektivi na pojmovanje človeka v kitajski modernizaciji se tako, že v samih razpravah in argumentih, ki jih jemljemo pod drobnogled, ukvarjamo z bistvom človečnosti kot relacijskega bivanja, ki spaja izkustveno s kognitivnim, posamezno s splošnim, zunanje z notranjim itd. V idejnozgodovinski perspektivi sta kulturno in osebno, po čemer se razlikujemo, primarno stvar percepcije o relacijah ter šele sekundarno stvar razmisleka o konceptih in kategorijah, ki jih te relacije povezujejo. Učenje od »drugega« pa je proces, ki najprej poteka s pomočjo učenja konceptov in kategorij ter šele nato vključuje tudi učenje o relacijah, ki so prvenstvene.

Povzetek

Pričujoča knjiga obravnava razvoj pojmovanja subjektivnosti v obdobju kitajske modernizacije, med reformnim obdobjem v pozni dinastiji Qing in zgodnjim obdobjem Ljudske republike Kitajske. Knjiga, ki je napisana v soavtorstvu Jana Vrhovskega in Jane S. Rošker, je nastala kot nadaljevanje temeljne študije avtorice o tradicionalnem kitajskem humanizmu, pod naslovom *Humanizem v transkulturni perspektivi: Primer Kitajske*.

Osrednja tema knjige sloni na vprašanju, na kakšen način so se te idejne osnove spremenile in v kakšni smeri so se razvijale naprej v obdobju kitajskih modernizacijskih procesov, ki so temeljili na kritičnem prevpraševanju lastne idejne tradicije na eni in poglobljenem soočanju z zahodno, predvsem evropsko miselnostjo na drugi strani. V svojem skupnem delu se avtor in avtorica približje ukvarjata predvsem z idejo humanizma in kitajskimi konceptualizacijami subjekta, kakršne so se na Kitajskem na novo vzpostavile na pragu moderne dobe.

Medtem ko Vrhovski do osrednjega raziskovalnega vprašanja pristopa predvsem s stališča srečevanja znanosti in tradicionalnega pojmovanja subjektivnosti v kitajski moderni, se Rošker vprašanja loteva predvsem s celostnega, teoretskega gledišča, ki je postavljeno na presečišče med zahodnim in kitajskim humanizmom. Osrednje telo razprave tako predstavlja preplet idejnozgodovinskih in teoretskih perspektiv, ki združene v eno ponujajo bolj celostno sliko procesa modernizacije, ki je zaobjel obravnavane diskurze. V ospredju knjige je tako skupna raziskava obeh, avtorja in avtorice, ki se posveča transformacijam tradicionalne ideje humanizma in njenim modifikacijam, do katerih je prišlo zaradi soočanja kitajskih izobražencev in izobraženek z zahodno filozofijo in znanostjo. Pričujoča knjiga namreč temelji na prepričanju, da je poznavanje idejnih transformacij, ki so se v pojmovanju človeka in človeškosti vzpostavile oziroma razvile v tem obdobju, izjemno pomembno za izboljšanje razumevanja sodobne kitajske družbe in kulture.

Summary

The present book surveys the development of the notion of subjectality in the period of Chinese modernisation, between the reform period of the late-Qing Dynasty and the early years of the People's Republic. This volume, created in co-authorship by Jan Vrhovski and Jana S. Rošker, follows as a sequel to the foundational study on traditional Chinese humanism, *Humanism in Transcultural Perspective: The Case of China*, authored by the latter.

The main topic of this book rests on the question as to how the aforementioned intellectual grounds changed, and to what extent they underwent further development in the period of Chinese modernisation, which was generally based on the critical re-evaluation of China's own intellectual tradition, on the one hand, and on a new series of in-depth encounters with the Western – particularly European – thought, on the other hand. In their joint survey, the authors engage in a close investigation of, above all, the idea of humanism and the Chinese conceptualisations of the notion of the subject, which were re-established again in China at the threshold of the age of modernity.

While Vrhovski approaches to the main research question mostly from the perspective of the encounters between science and traditional Chinese notions of subjectality in modern China, Rošker approaches the same question from a more holistic, theoretical standpoint, set on the crossroads between Western and Chinese humanism. In this way, the main part of the discussion consists of an interlacement of intellectual-historical and theoretical perspectives. Combined into one single perspective, these offer a more complete picture of the process of modernisation, which encompassed the above-mentioned discourses. Consequently, the heart of the book represents the joint research of both authors, which devotes itself to the transformation of the traditional idea of humanism and its modifications, which were facilitated by the encounters of Chinese intellectuals with Western philosophy and science. The present book is thus founded on the authors' conviction that our familiarity with intellectual transformation – which was established or developed in the context of the notion of humanity and humaneness in the focal period – plays an extremely important role in improving our understanding of modern Chinese society and culture in general.

Literatura

- Bauer, Wolfgang. 2000. *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: Verlag C. H. Beck, München.
- Bodenhorn, Terry. 2002. »Chen Lifu's *Vitalism*: A Guomintang Vision of Modernity circa 1934.« V: Terry Bodenhorn (ur.): *Defining Modernity: Guomintang Rhetorics of a New China, 1920–1970*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan.
- Bresciani, Umberto. 2001. *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Tajpej: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Bunnin, Nicholas. 2002. »Introduction.« V: Cheng Chung-Ying in Bunnin, Nicholas (ur.): *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, str. 1–15.
- Chen, Duxiu 陳獨秀. 1918. »Rensheng zhenyi 人生真義 (Resnični pomeni življenja).« *Xin qingnian* 新青年 4(2): 90–94.
- Chen, Duxiu 陳獨秀. 1919. »Zishalun: sixiang biandong yu qingnian zisha 自殺論: 思想變動與青年自殺 (Teorija o samomoru: eksplozivne spremembe miselnosti in samomor med mladimi).« *Xin qingnian* 新青年 7(2): 1–13.
- Chen, Duxiu 陳獨秀 in Hu, Shi 胡適. 1918. »Lun Xin qingnian zhi zhuzhang 論新青年之主張 (O stališčih Nove mladine).« *Xin qingnian* 5(4): 132–134.
- Chen, Guying 陳鼓應. 1997. »Chen Guying ping dangdai Xin Ruxuejia 陳鼓應評當代新儒學家 (Chen Guying komentira sodobne moderne konfucijance).« V: Wang Yingming (ur.): *Taiwan zhi zhexue geming – zhongjie sanzhang wenhua weiji yu ershi shiji zhi gaobie* 台灣之哲學革命——仲介三種文化危機與二十世紀之告別 (Filozofska revolucija na Tajvanu – uvod k trem oblikam kulturne krize in slovo od 20. stoletja). Tajpej: Shuxiang wenhua shiye, str. 95–98.
- Dewey, John. 1909. *Moral Principles in Education*. Boston, New York: Houghton Mifflin Company.
- Dewey, John. 1910a. *How We Think*. Boston, New York: D. C. Heath & Co. Publishers.
- Dewey, John. 1910b. *The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays on Contemporary Thought*. New York: Henry Holt and Company.
- Dewey, John. 1916a. *Democracy and Education*. New York: Macmillan.
- Dewey, John. 1916b. *Essays in Experimental Logic*. Chicago: University of Chicago.
- Dirlik, Arif. 2001. »Postmodernism and Chinese History.« *Boundary* 28(3): 19–60.

- Durkheim, Emile. 2002. *Suicide: A Study in Sociology*. Uredil George Simpson, prevedla John A. Spaulding in Georg Simpson. London in New York: Routledge and Keegan Paul.
- Eucken, Rudolf in Chang, Carsun [Zhang Junmai]. 1922. *Das Lebensproblem in China und Europa*. Leipzig: Verlag Quelle & Meyer.
- Feng, Yaoming 馮耀明. 1992. »Cong ,zhitong‘ dao ,qucheng‘ – Dangdai Xin Ruxue yu xiandaihua wenti 從直通到曲成——當代新儒學與現代化問題 (Od »neposredne povezanosti« do »fleksibilnega nastanka« – Moderno konfucijanstvo in problem modernizacije).« *Hanxue yanjiu* 10(2): 227–251.
- Feng, Youlan [Fung Yu-Lan]. 1924. *A Comparative Study of Life Ideals*. Šanghaj: The Commercial Press.
- Feng, Youlan 馮友蘭 [Zhisheng 芝生]. 1926. *Rensheng zhexue 人生哲學 (Filozofija človekovega življenja)*. Šanghaj: Shangwu yingshuguan.
- Forke, Alfred. 1934. *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie (III)*. Hamburg: R. Oldenbourg Verlag.
- Geist, Beate. 1996. *Die Modernisierung der Chinesischen Kultur. Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der 80er Jahre*. Hamburg: Institut für Asienkunde.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Die postnationale Konstellation – Politische Essays*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Heubel, Fabian. 2021. *Was ist chinesische Philosophie? Kritische Perspektiven*. Hamburg: Meiner.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. 1995 (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge, Melbourne: Cambridge University Press.
- Hu Shi 胡適. 1990. *Hu Shi wencun 胡適文存 (Hu Shi's Essays)*, Vol. 2. Taipei: Yuandong chuban she.
- Hu, Weixi 胡偉希. 2002. *Guanniande xuanze – ershi shiji Zhongguo zhexue sixiang touxi 觀念的選擇—20世紀中國哲學與思想透析 (A Selection of Ideas – a Critical Analysis of Chinese Philosophical Thought in the 20th Century)*. Kunming: Yunnan renmin chuban she.
- Huang, Chun-chieh. 2015. *Rujia sixiang yu Zhongguo lishi siwei 儒家思想與中國歷史思維 (Confucian Thought and Chinese Historical Thinking)*. Tajpej: Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin.
- Huxley, Thomas Henry. 1893. *Evolution and Ethics*. London and New York: Macmillan and Co.

- Huxley, Thomas Henry. 1897. »Tianyan lun xuanshu jian shang 天演論懸疏 (Prolegomena k teoriji evolucije – Prvi zvezek).« Prevedel Yan Fu 嚴復. V: *Guowen huibian* 國聞彙編, 2. zvezek: str. 1–3.
- Jiang, Menglin [Monlin Chiang]. 1918. *A Study in Chinese Principles of Education* (Študija o kitajskih principih izobrazbe). Šanghaj: Commercial Press Ltd.
- Jiang, Menglin 蔣夢麟. 1919a. »Gaibian rensheng de taidu 改變人生的態度 (Spreminjati odnos do življenja).« *Xin jiaoyu* 新教育 1(5): 1–4 [451–54].
- Jiang, Menglin 蔣夢麟. 1919b. »Xuechao hou qingnian xinli de taidu ji lidao fangfa 學潮後青年心理的態度及利導方法 (Psihološka dispozicija mladih za študentskimi protesti in najugodnejša metoda za njeno obravnavo).« *Xin jiaoyu* 新教育 2(2): 113–18.
- Jiang, Menglin 蔣夢麟. 1919c. »Beida xuesheng Lin Deyang jun de zisha: jiaoyu shang shengsi guantou de dawenti 北大學生林德揚君的自殺: 教育上生死關頭的大問題 (Samomor študenta Pekinške univerze Lin Deyanga: Veliko vprašanje stičišča med življenjem in smrtjo v izobraževanju).« *Xinchao* 新潮 2(2): 349–50.
- Jiang, Menglin 蔣夢麟. 2004. *Jiang Menglin zizhuan: Xichao yu xinchao* 蔣夢麟自傳: 西潮與新潮 (Avtobiografija Jiang Menglina: Zahodni tokovi in novi tokovi). Beijing: Tuanjie chubanshe.
- Jin, Yuelin 金岳霖. 1934. »Shencha baogao er 審查報告二 (Recenzijsko poročilo).« V: Feng Youlan 馮友蘭: *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史 (*Zgodovina kitajske filozofije*). Šanghaj: Shangwu yinshuguan, str. 1–8.
- Kahn, Hermann. 1979. *World Economic Development: 1979 and Beyond*. Boulder: Westview Press.
- Kang, Youwei. 1981. *Kang Youwei zhenzhi lunji; shang, xia* 康有為政治論集; 上下 (Zbrani politični eseji Kang Youweija; 1. in 2. del). Uredil Tang Zhijun. Peking: Zhonghua shuju.
- Kuhn, Thomas. 1996 [1962]. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lee, Minghui 李明輝. 1990. *Rujia yu Kangde* 儒家與康德 (Konfucijanci in Kant). Tajpej: Lianjing.
- Lee, Minghui 李明輝. 2001. *Dangdai Ruxue de ziwu zhuanhua* 當代儒學的自我轉化 (Samopreobrazba v sodobnem konfucijanstvu). Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Li, Zehou 李澤厚. 1996. *Zou wo ziji de lu* 走我自己的路 (Hoditi po svoji lastni poti). Tajpej: Sanmin shudian.

- Liang, Qichao 梁啟超. 1896a. »Bianfa tongyi san zhi yi: zonglun 變法通議三之一: 總論 (Splošne razprave o reformah, prvi del od treh: splošni uvod).« *Shiwu bao* 時務報 5: 1–3.
- Liang, Qichao 梁啟超. 1896b. »Bianfa tongyi san zhi er: keju 變法通議三之二: 科舉 (Splošne razprave o reformah, drugi del od treh: cesarski izpiti).« *Shiwu bao* 時務報 8: 1–3.
- Liang, Qichao 梁啟超. 1896c. »Bianfa tongyi san zhi wu: youxue 變法通議三之五: 幼學 (Splošne razprave o reformah, peti del od treh: izobrazba mladih).« *Shiwu bao* 時務報 16: 1–3.
- Liang, Qichao 梁啟超. 1896d. »Bianfa tongyi san zhi si: shifan xuexiao 變法通議三之四: 師範學校 (Splošne razprave o reformah, četrti del od treh: učiteljišča).« *Shiwu bao* 時務報 15: 1–3.
- Liang, Qichao 梁啟超. 1896e. »Bianfa tongyi san zhi shisan: xuehui 變法通議三之十三: 學會 (Splošne razprave o reformah, trinajsti del od treh: znanstvena društva).« *Shiwu bao* 時務報 10: 1–3.
- Liang, Qichao 梁啟超. 1897a. »Bianfa tongyi san zhi liu: nüxue 變法通議三之六: 女學 (Splošne razprave o reformah, šesti del od treh: izobrazba žensk).« *Shiwu bao* 時務報 23: 1–4.
- Liang, Qichao 梁啟超. 1897b. »Bianfa tongyi san zhi qi: yishu 變法通議三之七: 譯書 (Splošne razprave o reformah, sedmi del od treh: prevajanje knjig).« *Shiwu bao* 時務報 27: 1–5.
- Liang, Qichao 梁啟超. 1901. »Jiruo suyuan lun 積弱溯源論 (Razprava o izvirihi akumulirane šibkosti).« *Qingyi bao* 清議報 77: 4879–4884.
- Liang, Qichao 梁啟超. 1905. »Deyu jian 德育鑑 (Refleksije o moralnem izobraževanju).« *Xinmin congbao – linsbi zengkan* 新民叢報 – 臨時增刊: 7–27.
- Liang, Qichao 梁啟超. 1907. *Fenlei jingjiao Yibingshi wenji* 分類精校飲冰室文集 (*Classified and Proof-Read Collected Essays from the Yinbing Studio*). Xianggang: Guangzhi shuju.
- Liang, Qichao. 梁啟超. 1916. *Yinbingshi quanji* 飲冰室全集 (Zbrana dela iz Studia Yinbing). Šanghaj: Zhonghua shuju.
- Lin, Xiaoqing Diana. 2005. *Peking University: Chinese Scholarship and intellectuals, 1898–1937*. New York: State University of New York.
- Lin, Xiaoqing Diana. 2012. »Developing the Academic Discipline of Chinese Philosophy: The Departments of Philosophy at Peking, Tsinghua, and Yenching Universities (1910s –1930s).« V: John Makeham (ur.): *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic*

- Discipline in Twentieth-Century China*. Hongkong: The Chinese University Press, str. 131–162.
- Lin, Zaiping 林宰平. 1922. »Woyikeng tanhua ji 倭伊鏗談話記 (Zapisi pogovoro v z Eucknom).« *Gaizao* 改造 4(5): 1–6.
- Liu, Changlin 劉長林. 2008. »Lin Deyang zisha de yiyi 林德揚自殺的意義 (Opomena Lin Deyangovega samomora).« *Wuban ligong daxue xuebao (shehui kexue ban)* 武漢理工大學學報 (社會科學版) 21(4): 574–78.
- Liu, Huiru. 1993. »Die 4. Mai Bewegung aus heutiger Sicht (The May 4th Movement from the Present Point of View).« V: *Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne* Karl, (ur.: Heinz Pohl, Gudrun Wacker in Liu Huiru). Str. 37–55. Hamburg: Institut für Asienkunde.
- Liu, Wenying 劉文英. 2002. *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史 (Zgodovina kitajske filozofije). 1. in 2. del Tianjin: Nankai daxue chuban she.
- Lu, Kexia 魯克霞. 2008. »Minguo qianqi zisha wenti yanjiu zhi tanxi (1912–1930) 民國前期自殺問題研究之探析 (Analiza diskurzja o samomoru v zgodnjem republikanskem obdobju (1912–1930)). Magistrska naloga. Hangzhou: Suzhou University.
- Luo, Jialun 羅家倫 [Zhixi 志希]. 1919. »Shi qingnian zisha haishi shehui sha qingnian 是青年自殺還是社會殺青年 (Samomori mladine ali družbeni umori mladine).« *Xinchao* 新潮 2(2): 346–48.
- Luo, Jialun 羅家倫 [Zhixi 志希]. 1927. *Kexue yu xuanxue* 科學與玄學 (Znanost in metafizika). Šanghaj: Shangwu yinshuguan.
- Luo, Rongqu 羅榮渠, ur. 2008. *Cong »Xibua« dao xiandaihua* 從»西化«到現代化 (Od »pozahodnjnja« do modernizacije). Hefei: Huangshan shu she.
- Marcuse, Ludwig. 1981 [1953]. *Philosophie des Un-Glücks: Pessimismus – ein Stadium der Reife*. Zürich: Diogenes Verlag.
- Marx, Karl in Friederich Engels. 1969. »Manifesto of the Communist Party.« V: *Marx/Engels Selected Works*, 1. zvezek. Moskva: Progress Publishers, str. 98–137.
- Moritz, Ralf. 1993. »Denkstrukturen, Sachzwänge, Handlungsspielräume – Die chinesische Intelligenz im Konflikt der Ordnungsmuster.« V: Pohl, Karl-Heinz, Wacker, Gudrun in Liu Huiru (ur.): *Chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert: Zwischen Tradition und Moderne*. Hamburg: Institut für Asienkunde, str. 59–108.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1941. *Luoji dianfan* 邏輯典範 (Paradigme logike). Hongkong: Shangwu yinshu guan.

- Mou, Zongsan 牟宗三. 1962. *Lishi zhexue* 歷史哲學 (Filozofija zgodovine). Tajpej: Rensheng chuban she.
- Mou Zongsan 牟宗三. 1963. *Caixing yu xuanli* 才性與玄理 (Fizična narava in metafizični razum). Tajpej: Xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1970. *Xinti yu xingti* 心體與性體 (Substanca srčne zavesti in prirojena substanca). Tajpej: Zhengzhong shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1971. *Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 (Intuitivni razum in kitajska filozofija). Tajpej: Taiwan shangwu yinshu guan.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1975. *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 (Pojavi in stvari po sebi). Tajpej: Xuesheng shuju.
- Mou Zongsan 牟宗三. 1983. *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 (Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije). Tajpej: Xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1985. *Yuanshan lun* 圓善論 (O Summum Bonum). Tajpej: Xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1989. *Wushi zishu* 五十自述 (Avtobiografija pri petdesetih). Tajpej: Penghu chuban she.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1995. *Zhengdao yu zhidao, Di san zhang* 政道與治道, 第三章 (Princip politične legitimacije in princip vladanja, 3. poglavje). V: Fang Keli 方克立, Li Jinquan 李錦全 (ur.): *Xiandai Xin Rujia xu'ean* 現代新儒家學案 (Pregled akademskega dela modernih konfucijancev). 3. zvezek. Peking: Zhongguo shehui kexue chuban she, str. 543–558.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 2010. *Yuanshan lun* 圓善論 (O Summum Bonum). Changchun: Jilin chuban jituan zouxian zeren gongsi.
- Ni, Peimin. 2002. »Practical Humanism of Xu Fuguan.« V: Cheng, Chung-Ying in Bunnin, Nicholas (ur.): *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, str. 281–304.
- Pusey, James Reeve. 1983. *China and Charles Darwin*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Roetz, Heiner. 2008. »Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming.« *Dao – Journal for Comparative Philosophy* 7: 367–380.
- Rošker, Jana S. 2008. *Searching for the Way: Theory of Knowledge in pre-Modern and Modern China*. Hongkong: Chinese University Press.
- Rošker, Jana S. 2022. *Humanizem v transkulturni perspektivi: primer Kitajske*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

- Russell, Bertrand. 1916. *Principles of Social Reconstruction*. London: G. Allen and Unwin ltd.
- Schwarz, Vera. 1992. *Time for Telling Truth is Running Out Conversations with Zhang Shenfu*. New Haven: Yale University Press.
- Spencer, Herbert. 1864. *Principles of Biology*. London: Williams and Norgate.
- Spencer, Herbert. 1897. »Sibinseer quanxue pian 斯賓斯爾勸學篇 (Spencerjev esej o vzpodbujanju k učenju).« Prevedel Yan Fu 嚴復. V: *Guowenpibao huipian 國聞報彙編*, 1. zvezek, str. 38–41.
- Spencer, Herbert. 1931. *Qunxue yuyan 群學肄言 (Študij sociologije)*. Prevedel Yan Fu 嚴復. Šanghaj: Shangwu yinshuguan.
- Tan, Sitong. 覃嗣同. 1958. *Renxue 仁學 (Nauk človečnosti)*. Tajpej: Da shu shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1985. *Daode ziwo zhi jianli 道德自我之建立 (Vzpostavitev moralnega sebstva)*. V: *Tang Junyi quanji 唐君毅全集 (Zbrana dela Tang Junyija)*. Tajpej: Xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1986a. *Wenhua yishih yu daode lixing 文化意識與道德理性 (Kulturna zavest in moralni razum)*. Tajpej: Xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1986b. *Shengming cunzai yu xinling jingjie 生命存在與心靈境界 (Obstoj življenja in obzorja duše)*. V: *Tang Junyi quanji 唐君毅全集 (Zbrana dela Tang Junyija)*. Tajpej: Xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1989a. *Rensheng zhi tiyan 人生之體驗 (Spoznavno doživetje človeka in življenja)*. Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1989b. *Xin, wu yu renseng 心物與人生 (Srčna zavest, materija in človeško življenje)*. V: *Tang Junyi quanji 唐君毅全集 (Zbrana dela Tang Junyija)*. Tajpej: Xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1991. *Zhong-Xi zhexue sixiang zhi bijiao lun ji 中西哲學思想之比較論集 (Zbirka esejev o primerjavi kitajske in zahodne filozofije)*. V: *Tang Junyi quanji 唐君毅全集 (Zbrana dela Tang Junyija)*. Tajpej: Xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 2000. *Renwen jingshen zhi chongjian 人文精神之重建 (Ponovna vzpostavitev duha humanistike)*. V: *Tang Junyi quanji 唐君毅全集 (Zbrana dela Tang Junyija)*. Tajpej: Xuesheng shuju.
- Tang, Junyi 唐君毅. 2008. *Tang Jinyi Xin Ruxue lun ji 唐君毅新儒學論集 (Zbrani modernokonfucijanski spisi Tang Junyija)*. Nanjing: Nanjing daxue chuban she.
- Tu, Weiming. 2000. »Implications of the Rise of ‚Confucian‘ East Asia.« *Daedalus* 129(1): 195–219.

- Vrhovski, Jan. 2020. »From Mohism to the School of Names, from Pragmatism to Materialist Dialectics: Chinese Interpretations of *Gongsun Longzi* as a Text and Source of Chinese Logic, 1919–1937.« *International Communication of Chinese Culture* 8(1): 1–27.
- Vrhovski, Jan. 2021a. »Traverses between Cognitive Consonance and Existential Crisis: Notes on Jiang Menglin’s Pragmatist Notion of *Rensheng Guan* and His Views on Suicide from 1919.« *Acta Universitatis Carolinae – Philologica* 2: 9–27.
- Vrhovski, Jan. 2021b. »Balance and Innovation: Approaches to Logic and Teaching of Logic in the Philosophy Department of Peking University, 1916–1927.« *Modern Chinese History* 15(1): 55–77.
- Vrhovski, Jan. 2022. »Bertrand Russell, Fu Tong, and the Emergence of Scientific Secularism in Early 1920s China.« *Review of Religion and Chinese Society* 9: 1–26.
- Wang, Hui 汪暉. 2000. »Dangdai Zhongguo de sixiang zhuangkuang yu xiandaixing 問題 當代中國的思想狀況與現代性問題 (Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity). *Taiwan shehui yanjiu* 37(1): 1–43.
- Wang, Jessica Ching-Sze. 2007. *John Dewey in China: To Teach and to Learn*. New York: State University of New York Press.
- Wang, Ruoshui 王若水. 1986. *Wei rendaozhuayi bianhu 為人道主義辯護* (V obrambo humanizmu). Peking: Sanlian shudian.
- Wang, Song 王頌. 2018. »Cong Taixu dui Chen Duxiu ‘Zisha lun’ de piping guankui qi rensheng zhexue 從太虛對陳獨秀《自殺論》批評管窺其人生哲學 (Pogled na Taixujevo filozofijo življenja s perspektive njegove kritike Chen Duxiujeve ‚Teorije samomora‘).« *Beida foxue zazhi* 1: 212–26.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 1957. »Rujia dui Zhongguo lishi yunming zhengzha zhi yilie 儒家對中國歷史運命掙扎之一列 (Zbirka esejev o usodi in borbah konfucijanstva v kitajski zgodovini).« *Minzhu pinglun* VI(20), 3. del: 3–7.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 1957. »Rujia jingshen de jiben xingge jiqi xianding yu xisheng 儒家精神的基本性格及其限定與新生 (Temeljna narava konfucijanstva in njegove omejenosti ter ponovno rojstvo).« *Minzhu pinglun* III(10): 15–38.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 1960. *Busi buxiang de shidai 不思不想的時代* (Nereflektirana doba). *Huaqiao ribao*, 12. 4. 1960.

- Xu, Fuguan 徐復觀. 1979. *Rujia zhengzhi sixiang yu minzhu ziyou renquan* 儒家政治思想與民主自由人權 (Konfucijanska politična miselnost in demokracija, svoboda ter človekove pravice). Peking: Bashi niandai chuban she.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 1980. *Xueshu yu zhengzhi zhi jian* 學術與政治之間 (Med akademskim delom in politiko). Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 1988. *Rujia zhengzhi sixiang yu minzhu ziyou renquan* 儒家政治思想與民主自由人權 (Konfucijanska politična miselnost in demokracija, svoboda ter človeške pravice). Tajpej: Xuesheng shuju.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 1991. *Zhongguoren zhi siwei fangfa* 中國人之思惟方法 (Kitajske metode kognicije). Tajpej: Xuesheng shuju.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 2001. *Zhongguo yishu jingshen* 中國藝術精神 (Duh kitajske umetnosti). Peking: Huadong shifan daxue chuban she.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 2001a. *Liang-Han sixiangshi* 兩漢思想史 (Idejna zgodovina obeh dinastij Han). Šanghaj: Huadong shifan daxue.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 2005. *Zhongguo renxinglun shi* 中國人性論史 (Zgodovina kitajskega dožemanja človeških prirojenih lastnosti). Peking: Huadong shifan daxue chuban she.
- Yan, Fu 嚴復. 1903a. »Lun shibian zhi ji 論世變之亟 (O nujnosti svetovnih sprememb).« *Guowenbao huipian* 國聞報彙編, 1. zvezek: str. 38–41.
- Yan, Fu 嚴復. 1903b. »Yuan qiang 原強 (V iskanju izvira moči).« *Guowenbao huipian* 國聞報彙編, 1. zvezek: str. 23–37.
- Yang, Bin 楊斌. 2015. *Li Zehou xueshu nianpu* 李澤厚學術年譜 (Kronika Li Zehoujevega akademskega dela). Šanghaj: Fudan daxue chuban she.
- Yu, Wenwei 余文偉. 1924. »Xiandai Zhongguo sixiang 現代中國思想 (Moderna kitajska misel).« *Chenbao fukan* 晨報副刊, 18. 12. 1924: str. 1–2.
- Zhang, Dongsun 張東蓀. 1923. »Xiangduilun de zhaxue yu xin lunli zhuyi 相對論的哲學與新論理主義 (Filozofija relativizma in novi logicizem).« *Dongfang zazhi* 東方雜誌 20(9): 58–81.
- Zhang, Dongsun 張東蓀. 2021 [1922]. »Logicism of New Realism.« Prevedel Jan Vrhovski. V: Jan Vrhovski in Jana Rošker (ur.): *Bertrand Russell's Visit in China: Selected Texts on the Centenary of Intercultural Dialogues in Logic and Epistemology*. Ljubljana: Ljubljana University Press, str. 165–185.
- Zhang, Junmai 張君勱. 1923. »Rensheng guan 人生觀 (Življenjski nazor).« *Chenbao fukan* 晨報副刊, 2. 5. 1923: str. 3–4.
- Zhang, Shenfu 張申府 [Zhang Songnian 張崧年]. 1919a. »Xin xuexiao 新學校 (Nova šola).« *Chenbao* 晨報, 1. 12. 1919: str. 3.

- Zhang, Shenfu 張申府 [Chi 赤]. 1919b. »Ziyou yu zhixu 自由與秩序 (Svoboda in red).« *Meizhou pinglun* 每週評論 30: 1–2.
- Zhang, Shenfu 張申府 [Chi 赤]. 1919c. »Ziyou yu zhixu 自由與秩序 (Svoboda in red).« *Meizhou pinglun* 每週評論 32: 1–9.
- Zhang, Shenfu 張申府. 1920. »Jiulai de san ziyou 就來的三自由 (Trojnost prihajajoče svobode).« *Beijing daxue xuesheng zhoukan* 北京大學學生週刊 4: 1.
- Zhang, Shenfu 張申府. 1930. »Funü yu geming 婦女與革命 (Ženske in revolucija).« *Zhongguo daxue rikan* 中國大學日刊 3: s. d.
- Zhang, Shenfu 張申府. 1993. *Suoyi 所憶 (Spomini)*. Peking: Zhongguo wenshi chubanshe.
- Zhang, Shenfu 張申府. 2004. *Zhang Shenfu wenji* 張申府文集 (Zhang Shenfu-jeva zbrana dela). Deli I–IV. Shijiazhuang: Hebei renmin chubanshe.
- Zhang, Xueqian 張學謙. 2017. »Tuise de ,chongbai': wusi moqi zhishi qingnian jiazhi xingxiang de fenqi yuchonggou 褪色的‘崇拜’: 五四末期知識青年價值形象的分歧與重構 (Bledeče ,čaščenje': razhajanja in rekonstrukcije podob vrednot med intelektualno mladino poznega Četrto-majskega obdobja).« *Xiandai Zhongguo wenhua yu wenxue* 現代中國文化與文學 23(4): 139–54.
- Zuo, Yuhe 左玉河. 1998. *Zhang Dongsun zhuan* 張東蓀傳 (Zhang Dongsunov življenjepis). Jinan: Shandong renmin chubanshe.

Indeks strokovnih terminov

B

- Baibua yundong* 百花運動 »gibanje stoterih rož«
baibua 白話 »pogovorni jezik« 63–64
Bai jia 百家 »stotero šol« 12
Bairi weixin 百日維新 17, 27
bian 變 »sprememba« 58
bu ziran 不自然 »nenaravno« 79

C

COVID-19, 23

D

- da wo* 大我 »veliki jaz« 32, 37, 39
Da yue jin 大躍進 »velik skok naprej« 20, 111
dao 道 »pot« 41, 70, 77
daode ziwu 道德自我 »moralno sebstvo« 107
daode ziwu kanxian 道德自我坎陷 »samonegacija moralnega sebstva« 107

E

ens morale »moralno bitje« 107

F

- Fanyou (pai) yundong* 反右(派)運動 »protidesničarska kampanja« 20, 111
fei-zongjiao yundong 非宗教運動 »gibanje za nereligioznost« 84
Fugu (pai) 復古(派) 13, 19, 55

G

gaibian rensheng de taidu 改變人生的態度 »sprememba odnosa do življenja« 68

- geming* 革命 »revolucija« 53–54, 69, 84
geren 個人 »posameznik« 65
ge wu 格物 »raziskovanje stvari« 37, 44
Gongchan dang 共產黨 »Komunistična partija Kitajske« 20
guanxi zhuyi 關係主義 »relacionizem« 116
gui 歸 »vrniti se, vrnitev« 55
Guomin dang 國民黨 »Narodna/nacionalna stranka« 20
Guwen 古文 »Stara besedila« 29,

H

he 和 »harmonija, skladje« 77

I

imperium mundi 22

J

- jia* 家 »družina« 80
jianrong bingbao 兼容並包 »tolerantnost in vključevanje« 58
jiefang 解放 »osvobajanje« 55
jiefang sixiang 解放思想 »idejno osvobajanje« 21
jiexi 解析 »analiza (Zhang Shenfu)« 80
jinbu 進步 »napredek« 55
jingjie 境界 »stanje bivanja, svet« 76
jinhua 進化 »evolucija« 34
Jinwen 今文 »Nova besedila« 29
junzi 君子 »plemenitnik« 106

K

Kang Ri zhanzheng 抗日戰爭 »protijaponska vojna« 20

Kejia 客家 »Hakka« 17
keju 科舉 »cesarski izpitni sistem« 51
kexue fangfa 科學方法 »znanstvena metoda« 57
kexue jingshen 科學精神 »duh znanosti« 57
kexue yu xuanxue 科學與玄學 »znanosti in metafizika« 85, 89–90, 93, 98
kexue zhuyi 科學主義 »scientizem« 85
keyan de shi 可厭的世 »ostudni svet« 69

L

li 理 »vzorci, zakonitosti, princip« 46, 51, 70, 77, 83
li 利 »profit, korist« 101
li 禮 »obrednost« 110
linghun 靈魂 »duša« 92
luan 亂 »nered« 50
lunli 論理 »logika« 83
lunli fangfa 論理方法 »logična metoda« 91

M

ming-shi 名實 »imena in stvarnost« 99
mingxue 名學 »logika« 51
multiple modernities »raznovrstne modernosti« 101

N

nao 腦 »možgani« 41
neisheng waiwang 內聖外王 »notranji modrec in zunanji vladar« 106

P

paradigmatski preobrat 8

Q

qi 氣 »energija dihanja« 115
qiang 強 »moč« 50
qihua zhuti 氣化主體 »energetsko transformativni subjekt« 115
qimeng yundong 啟蒙運動 »razsvetljenjsko gibanje« 91
qiong li 窮理 »izčrpno dojetanje zakonitosti« 37
quanpan Xihua (pai) 全盤西化(派) 12, 19
qun 群 »družba« 45, 50–51

R

ren 仁 »(so)človečnost« 6, 25, 29–31, 41–42, 78, 80–82
rendao 人道 »pot človeka« 53
rendao zhuyi 人道主義 »humanizem (Wang Ruoshui)« 25
rensheng 人生 »človeško življenje« 60
rensheng guan 人生觀 »življenjski nazor« 60, 66–67, 85, 93
rensheng zhaxue 人生哲學 »filozofija življenja« 94
renxing 人性 »človeška narava« 110
ri xin 日新 »(vsako)dnevna prenova« 35
roudao 柔道 »pot mehkosti« 50
Ruxue 儒學 »konfucijanstvo« 97–98

S

shen 神 »božanstvo« 92
shenghuo 生活 »življenje« 65
shengren 聖人 »modrec« 47
shishi 事實 »dejstvo« 57

T

taiji 太極 »skrajni pol« 98
Taiping tianguo geming 太平天國革命 »taipinška vstaja« 17,

Tian'anmen 天安門 »Trg nebeškega miru« 21
tiandao 天道 »pot neba« 53, 70
tianming 天命 »volja neba, nebeški mandat« 52–53
tianxia 天下 »svet« 69
ti-yong 體用 »substanca in funkcija« 57, 99
tong 通 »pretok« 41

W

Wan mu cao tang 萬木草堂 »Dvorana nešetih dreves in trave« 30
weishenglun 唯生論 »vitalizem« 96
wenhua 文化 »kultura« 76
wenming 文明 »civilizacija« 76
wenming shehui 文明社會 »civilizirana družba« 74
wenyan 文言 »klasična kitajščina« 63
Wuchan jieji wenhua da geming 物產階級文化大革命 »Velika proletarska kulturna revolucija« 20, 111
wujing 物競 »boj med bitji« 50, 52
Wusi yundong 五四運動 »četrtomajsko gibanje« 19
wuwei 無為 »nedelovanje« 98
Wuxu bianfa 戊戌變法 17, 27, 30, 49
wuqiong 無窮 »neskončnost« 75

X

xiandai yishi 現代意識 »moderna zavest« 107
xiangfan xiangcheng 相反相成 »medsebojno nasprotovanje in ustvarjanje« 72, 83
xiao wo 小我 »mali jaz« 32, 37, 39
xin 心 »srce, razum« 41, 85

xin de geming 心的革命 »revolucija razuma« 69
xing 行 »izvajanje, praksa« 44, 77
xing 性 »narava stvari« 77
Xinhai geming 辛亥革命 18
xinli 心力 »moč zavesti« 43
Xin min 新民 »novi državljani« 32,
xinsi 心思 »zavestna refleksija« 37
xin resheng guan 新人生觀 »novi življenjski nazor« 67
Xin wenhua yundong 新文化運動 »gibanje nove kulture« 45, 55
Xin ruxue 新儒學 »novo konfucijanstvo« 13
xiongci 雄雌 »dva spola« 50
xuanxue 玄學 »metafizika« 93

Y

yin-yang 陰陽 »yin in yang« 99
yitai 以太 »eter« 40–41
you-wu 有無 »prisotnost in odsotnost« 99
yunhui 運會 »usoda« 47, 54
zhi 知 »znanje, vedenje« 44, 77
zhi 志 »volja« 69
zhijue 知覺 »intuicija« 91
zhixu 秩序 »red« 53
zhong 中 »umerjenost, sredina« 78

Z

Zhongguo benwei wenhua 中國本位文化 19, 55
Zhongguo 中國 »Cesarstvo sredine (Kitajska)« 46
Zhongguo ren 中國人 »kitajski človek« 45
Zhong ti Xi yong 中體西用 »Kitajska esenca in zahodna tehnologija« 18–19, 30, 55

zbuguan 主觀 »subjektivno(st)« 90,
113
zbutixing 主體性 »subjektnost« 108,
113
zicun 自存 »boj za obstanek« 50
ziran 自然 »naravno, narava« 53–54,
79, 81
ziran de ziyou 自然的自由 »naravna
svoboda« 79
ziyou 自由 »svoboda« 53–54, 65, 79,
81, 91
ziyou yizhi 自由意志 »svobodna volja«
91
zonghe 綜合 »sinteza« 91
zonghe luoji 綜合邏輯 »sintetična
logika« 96