

Anarhizem na Kitajskem na pragu 20. stoletja

Primerjalna raziskava o teoriji države in
anarhističnih idejah v kitajski in zahodni tradiciji

Jana S. Rošker

Prevedla Nina Kozinc

Ljubljana 2024

Anarhizem na Kitajskem na pragu 20. stoletja

Primerjalna raziskava o teoriji države in anarhističnih idejah v kitajski in zahodni tradiciji

Zbirka: *Studia Humanitatis Asiatica* (ISSN 2463-8900)

Glavna urednica zbirke: *Jana S. Rošker*

Avtorica: *Jana S. Rošker*

Prevajalka: *Nina Kozinc*

Lektor: *Rok Janežič*

Tehnično urejanje in prelom: *Irena Hvala*

Recenzentki: *Nina Petek, Olga Markič*

Slika na naslovnici: *Christians in China being tortured and murdered during the Boxer Rebellion (1900)*
(<https://www.britannica.com>)

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 Univerze v Ljubljani*

Tisk: *Birografika Bori, d. o. o.*

Ljubljana, 2024

Prva izdaja

Naklada: *120 izvodov*

Cena: *24,90 EUR*

Izdajo pričujoče knjige je sofinancirala Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) v okviru razpisa za sofinanciranje znanstvenih monografij.

Delo je nastalo kot rezultat raziskav, ki jih je prav tako financirala Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) v okviru raziskovalnega programa P6-0243 Azijski jeziki in kulture ter v okviru raziskovalnih projektov J6-50208 Novi teoretski pristopi k primerjalni transkulturni filozofiji in metoda sublacije in J6-50202 Konfucijanski preporod in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi optiko odnosa med posameznikom in družbo.



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

Naslov originala je *Anarchismus in China an der Schwelle des 20. Jahrhunderts: eine vergleichende Studie zu Staatstheorie und anarchistischem Gedankengut in China und Europa*. Izšlo pri Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, cop. 2016.

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://ebooks.uni-lj.si/ZalozbaUL>.
DOI: 10.4312/9789612973438

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

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=195962883

ISBN 978-961-297-344-5

E-knjiga

COBISS.SI-ID=195883779

ISBN 978-961-297-343-8 (PDF)

Kazalo

Predgovor	5
1 Uvod.....	7
1.1 Zastavitev vprašanja.....	7
1.2 Cilj.....	8
1.3 Metodološki premisleki	9
2 Anarhistična ideja in njen filozofski temelj.....	13
2.1 Poskus splošne definicije anarhizma.....	14
2.2 Teorije države v Evropi in na Kitajskem.....	17
2.2.1 Splošno o bistvu »teorije države«	18
2.2.2 Teorije države kot izraz samorazumevanja posameznika (posameznice).....	20
2.2.3 Teorije države kot izraz odnosov med posameznikom in družbo – konvencija	53
2.2.4 Teorije države kot izraz dojetanja vladavine oziroma oblasti	84
3 Idejnozgodovinski temelji modernega anarhističnega gibanja v Republiki Kitajski	103
3.1 Anarhistični koncepti, prevzeti od Zahoda – kratek pregled najpomembnejših vidikov evropskega anarhizma.....	104
3.1.1 Predzgodovina in predhodniki	104
3.1.2 Temeljni koncepti, ideološki učinki in usmeritve v delih glavnih predstavnikov modernega anarhizma v Evropi (19./20. stoletje)	108
3.2 Anarhistične tendence v idejnozgodovinski tradiciji Kitajske	125
3.2.1 Daoizem in anarhija – anarhistični vidiki v naukih nekaterih osrednjih predstavnikov daoizma.....	126
3.2.2 Posamezni »anarhistični« filozofi	135

4 Anarhistične skupine, gibanja in aktivnosti	147
4.1 Ekskurz – zgodovinska izhodišča modernega kitajskega anarhističnega gibanja.....	147
4.1.1 Splošne družbene in politične razmere na Kitajskem na pragu 20. stoletja.....	147
4.2 Kratek zgodovinski pregled.....	160
4.2.1 Pariška skupina	161
4.2.2 Tokijska skupina	165
4.2.3 Anarhistična gibanja v notranjosti države.....	166
4.2.4 Konec najvplivnejše faze in razlogi za neuspeh.....	169
4.2.5 Nekaj bistvenih razlogov za zmago marksistično-leninistične ideologije in nadaljnji razvoj anarhističnega gibanja v Republiki Kitajski po letu 1920.....	181
5 Moderni kitajski anarhisti kot nosilci idejne razprave z zahodom – v somraku tradicije	187
5.1 Jezik in pisava	188
5.1.1 Splošno: o problemu metodološke opredelitve pojmov	188
5.1.2 Dogodivščine s prenosom osrednjih pojmov	193
5.2 Politična teorija.....	201
5.2.1 Gospodarstvo.....	201
5.2.2 Temelji družbene konvencije	210
5.2.3 Struktura političnega odločanja.....	213
5.2.4 Nacionalizem <i>versus</i> internacionalizem.....	217
5.3 Pristopi k sociološki analizi	227
5.3.1 O metodi – »socialni darvinizem« s kitajskega vidika.....	227
5.3.2 Splošno o družbeni strukturi Kitajske	229
5.3.3 Družina	232
5.3.4 Ženska	235
5.4 Filozofija.....	239
5.4.1 Napredek in tradicija.....	239
5.4.2 Svoboda, samoodločanje in novo nedelovanje	243
5.4.3 Spoznavna teorija – znanost <i>versus</i> intuicija.....	249
6 Zaključek	257
Povzetek	261
Summary	263
Glosar in indeks strokovnih terminov v kitajščini	265
Bibliografija	275
Primarni viri	275
Sekundarna literatura v kitajščini.....	276
Sekundarna literatura v zahodnih jezikih	278

Predgovor

Pričujoče delo je nastalo kot moja prva samostojna monografija v Pekingu v letu 1986, torej pred skoraj štirimi desetletji. Besedilo, ki je v izvirniku napisano v nemščini, je potem ostalo pozabljeno v enem od predalov mojih knjižnih omar in šele pred osmimi leti sem se spomnila nanj in ga leta 2016 v knjižni obliki objavila pri založbi SHV v Saarbrücknu. Knjiga, ki je pred vami, pa je njen prvi prevod v slovenščino. Kljub skoraj polovici stoletja, ki pričujoče delo loči od časa njegovega nastanka, pa je ta študija še vedno aktualna in sicer ne zgolj zaradi tega, ker podaja mnogo zgodovinskih dejstev, ki so vse do danes še precej neznana in pomanjkljivo raziskana, temveč tudi zato, ker je osnovana na analizi in interpretaciji specifičnih povezav med univerzalnostjo in kulturno pogojenostjo anarhistične misli.

V štirih desetletjih od nastanka tega besedila, ki je bilo v izvirniku prvič objavljeno šele pred osmimi leti pri nemški založbi SVH v Saarbrücknu, je seveda izšla vrsta del, ki so vsebovala marsikatero pomembno spoznanje o kitajskem anarhističnem gibanju v prvi polovici dvajsetega stoletja. Kljub temu vsebuje pričujoča knjiga precej novih spoznanj. Slednja lahko najdemo zlasti v okviru odkrivanja subtilnih, a pogosto odločilnih vezi, ki vežejo avtohtone doprinose kitajske anarhistične miselnosti k mednarodni anarhistični teoriji z lastno, avtohtono kitajsko filozofsko tradicijo, pa tudi v analizah nekaterih novih teoretskih modelov, ki so nastali pod peresi feminističnih članic tega anarhističnega gibanja.

Vse napake, pomanjkljivosti in nedoslednosti v tem besedilu so izključno moja odgovornost. Morda bi jih lahko kot zastor usmiljenja delno prikriilo (če že ne opravičilo) dejstvo, da sem med pisanjem tega dela štela komaj petindvajset let, kar pomeni, da sem bila kot avtorica še daleč od tistega, kar bi lahko označili za resno in zrelo znanstvenico. Upam, da bosta iskreni idealizem in trdna, čeprav morda naivna, vera v možnost boljšega sveta, ki prežemata vrstice besedila, te pomanjkljivosti vsaj nekoliko omilili, če jih že ne bosta mogli odtehtati.

Upam, da bo ta knjiga, ki je končno doživela prevod v slovenščino, tudi v našem prostoru odgrnila nekaj tenčic iz skritega in vse prepogosto prezrtega obličja kitajskih idej o pomenu svobode, miru in enakih možnosti za vse ljudi.

Zahvale: Avtorica se za podporo zahvaljuje Javni agenciji za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) v okviru raziskovalnega programa P6-0243 Azijski jeziki in kulture in v okviru raziskovalnih projektov J6-50208 Novi teoretski pristopi k primerjalni transkulturni filozofiji in metoda sublacije ter J6-50202 Konfucijanski prepород in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi optiko odnosa med posameznikom in družbo.

1 Uvod

1.1 Zastavitev vprašanja

Osrednje vprašanje pričujočega dela je obravnava stikov med kitajskimi in evropskimi idejami, katerih prvi konkretni učinki so se pokazali v prvi tretjini 20. stoletja. To obdobje je ožji časovni okvir tega dela, v katerem bomo to vprašanje raziskovali na primeru točno določene ideje, to je ideje anarhizma. Njenim različnim oblikam in prvinam lahko sledimo skozi pretežno medsebojno neodvisni idejnozgodovinski razvoj Evrope in Kitajske.

Da bi lahko v celoti razumeli anarhistične ideje, ki so nastale v omenjenem zgodovinskem okviru, moramo najprej opozoriti na njihovo skupno temeljno značilnost, to je negacijo državnih institucij. Vendar se je pri komparativnem raziskovanju tega vprašanja izkazalo, da je treba pojasniti historiat razumevanja države v obeh tradicijah. To bomo storili v prvem delu tega raziskovalnega dela.

Primerjava konkretnega razumevanja države je potekala v okviru zgodovinskega konteksta obeh kultur. In čeprav tudi osrednji, drugi del te raziskave – moderno kitajsko anarhistično gibanje – ni samo naključno najtesneje povezan z zgodovinskim okvirom, tega dela ne gre razumeti kot zgodovinskega, temveč kot filozofskega.

Najpomembnejši vprašnji raziskave se nanašata na dva fenomena in njune učinke: na preobrazbo kitajskih predstav pod zahodnim vplivom in preobrazbo zahodnih predstav pod kitajskim vplivom.

Razen tega je imelo kitajsko anarhistično gibanje iz časa republike, ki je izhodišče tega dela, razmeroma velik vpliv na širše kroge tako imenovanih »novih intelektualcev«, ki so sprožili kulturno revolucijo gibanja 4. maja, s čimer so pripravili intelektualne temelje za takratne in poznejše prelomne spremembe na Kitajskem. Potemtakem so tudi tedanji kitajski anarhisti pomemben dejavnik sodobne kitajske zgodovine, katerega pomena ne smemo spregledati. Prav tako ne smemo prezreti, da je anarhizem utiral pot kitajskemu marksizmu. Zato bomo v nadaljevanju podrobneje raziskali tudi elemente specifičnega kitajskega modernega anarhizma znotraj »maoistične« ideologije.

8

Raziskavanje omenjenih vprašanj se začne v dveh vzporednih sklopih: prvi obravnava idejno zgodovino Zahoda, drugi pa tradicionalno kitajsko filozofijo.

Tudi kitajska anarhistična kritika države izhaja iz starokitajske tradicije. A čeprav so nekateri takrat aktivni anarhisti z v moderni aktualizirano anarhistično idejo – gre predvsem za tako imenovano Tokijsko skupino in tako imenovano nihilistično frakcijo gibanja (za več podrobnosti glej 4. in 5. poglavje) – na novo osmislili svojo tradicijo, je večina članov kitajskega anarhističnega gibanja sčasoma »slepo« prevzela zahodne anarhistične idejne usmeritve. Ker pa se tradicionalna kitajska država kvalitativno razlikuje od evropskega tipa države (o tem glej 2. poglavje), tudi kitajska kritika države ni mogla zgolj slediti in posnemati obstoječih konceptov zahodnoevropskih anarhističnih teorij. Poleg tega so določeni elementi kitajske tradicije presevali skozi ideološke nastavke »najbolj ortodoksnih« zagovornikov »zahodne usmeritve«, kar se je sicer zelo subtilno kazalo predvsem v zunanji obliki reproduciranja določenih ideoloških vrednot (o tem glej 5. poglavje).

1.2 Cilj

Eden glavnih namenov pričujočega dela je zapolnitev vrzeli, ki še danes obstaja na tem raziskovalnem področju (Franke in Steiger 1978, 20).

Različna zgodovinska dela, zlasti tista, ki se ukvarjajo z raziskovanjem zgodovine Komunistične partije Kitajske, v zadnjem času pogosteje obravnavajo tudi anarhistično gibanje in njegovo kritiko države. Med množico tovrstnih del je treba omeniti predvsem številne razprave in raziskave o družbeno-kulturnih

in teoretskih ozadjih gibanja 4. maja.¹ Vendar se vse te raziskave – ne glede na to, ali nastajajo na Zahodu ali na Kitajskem – večinoma samo obrobno ukvarjajo s kritiko države in anarhističnim gibanjem, ne da bi podrobneje obravnavale tudi njuno zgodovinsko vlogo, ozadja ali dejanske praktične posledice.

Glede povsem zgodovinske razsežnosti tega vprašanja v zadnjih letih na Zahodu čedalje več pozornosti posvečajo konkretnim aktivnostim modernega kitajskega anarhističnega gibanja. Kot klasične začetnike raziskovanja na tem področju je treba omeniti predvsem Hidemija Onogavo (1967), Roberta Scapina in Georgea Yuja (1961).

Od približno leta 1982 se tudi v Ljudski republiki Kitajski povečuje zanimanje za raziskovanje tega gibanja. Medtem ko so v tej državi pred tem letom kitajske anarhiste komajda omenjali, ne da bi pri tem interpretirali njihove ideje in prizadevanja, zdaj tudi na tem področju nastaja čedalje več raziskav, kar velja zlasti za področje partijske zgodovine.²

Vendar pa vse doslej omenjene raziskave proučujejo samo konkretne dejavnosti in neposredne učinke anarhističnega gibanja. Tako ostajajo njegova teoretska ozadja in družbeno-kulturni konteksti – nedvomno moramo prav na teh področjih iskati njegovo povezavo s poznejšimi političnimi dogodki in realnostjo – v veliki meri še neraziskani. Manjka torej specifična raziskava, ki bi se ukvarjala s primerjalnim pogledom na razvoj posameznih konceptov države oziroma s teorijo.

Na koncu je treba omeniti še en cilj tega dela: to si prizadeva za nadaljnji razvoj in predstavitev vseh skupnih značilnosti obeh tradicij, obravnavanih v okviru tega dela, pri čemer je treba upoštevati vsakokratne kulturne vsebine in preprečiti kulturno uniformiranje v smislu splošnega medkulturnega razumevanja. Ker izhajamo iz prepričanja, da sta obe tradiciji enako dragocena elementa človeške idejne zgodovine, si moramo obenem prizadevati za doseganje boljšega razumevanja njunih razlik.

1.3 Metodološki premisleki

Pri raziskovanju obeh tradicij se je izkazala za neuporabno vsaka metoda, ki zahteva objektivistično primerjavo v smislu uporabe enotnih kriterijev vrednotenja.

1 Med drugim D. W. Kwok (1964; 1965), Chow Tse-Tsung (1963), Lloyd Eastman (1974), Benjamin Schwarz (1951), Wang Y. C. (1966) in Tibor Mende (1961).

2 Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan 1983 (v nadaljevanju WZSX 1983) in Zhongguo wuzhengfuzhuyi he Zhongguo shehui dang 1981 (v nadaljevanju ZGWZ 1981).

Noben raziskovalni sistem ni brezpogojen ali »asocialen«, zato ga kot takšnega ni mogoče uporabljati (von Alemann 1974, 48).

Ker izhajamo iz prepričanja, da izbiro in razmejitve zastavitve vprašanja ter izbiro raziskovalnega gradiva tako ali tako določajo subjektivni dejavniki (ibid.), bo v pričujočem delu za zahodne znanstvene kategorije uporabljen skeptični pristop, ker vsebuje dvom, da je mogoče k realnosti pristopati »brezpogojno« kot »goli opazovalec«.

Že merila izbora, s katerimi se znanstvenik loti raziskovalnega projekta, temeljijo na določenih interesih in perspektivah (von Alemann 1974, 47).

V okviru primerjalnega proučevanja zahodnih in kitajskih teorij države se to delo osredotoča predvsem na kritiko države v anarhističnem gibanju Republike Kitajske.

Osnovno težišče raziskave je analiza »preoblikovanja« oziroma spreminjanja te kritike, do katere je prišlo v procesu stika vzhodnih tradicij z določenimi zahodnimi idejami.

Hipoteza je, da pri tem ni šlo zgolj za »zlitje« zahodnih teorij z vzhodnimi tradicijami, temveč da je treba navidezni »prevzem« vseh mogočih zahodnih teorij v večini primerov razumeti tudi kot novo obliko, v kateri je bilo mogoče na novo formulirati določene imanentne vsebine starokitajske tradicije oziroma predstave o vrednotah in jih s tem prilagoditi spremenjeni zunanji realnosti.

Da bi s tega vidika podrobneje osvetlili teoretsko ali »ideološko« ozadje moderne kitajske anarhistične kritike države, smo v prvem delu (v drugem poglavju) zavestno uporabili predvsem tako imenovani »normativno ontološki« pristop, ki se navezuje na starejše politične teorije (von Alemann 1974, 45).

Tovrstni teoretski postopek poteka v celotni zgodovinski predstavitvi teorij države in predstavitvi idejnozgodovinskih temeljev obeh anarhističnih konceptov v 3. poglavju.

Nasprotno pa je bila v 4. poglavju uporabljena predvsem empirično-analitična teorija. Ti poglavji poskušata osvetliti zlasti vprašanje konkretnega vpliva anarhizma na Komunistično partijo Kitajske. Obenem so natančneje proučena s tem povezana vprašanja o praktičnih ozadjih realnih posledic, ki jih je imelo moderno kitajsko anarhistično gibanje na poznejše prelomne spremembe v »novi Kitajski«. Zato se je zdel ta teoretski pristop, katerega cilj je »opis, razlaga in prognoza realnosti« (von Alemann 1974, 47), primeren za podrobnejše razumevanje tega vprašanja.

V zadnjem poglavju se do določene mere prekrivajo oziroma povezujejo teoretsko abstraktni koncepti s konkretno praktičnimi informacijami. Glede na omenjena vprašanja jih ni mogoče jasno pripisati nobeni obstoječi teoriji. Postopek v zadnjem delu raziskave lahko še najbolj označimo kot kritično dialektični pristop, ki ga močno zaznamuje poskus, da se ne oklepa niti določenih »nadčasovnih« vrednot niti nereflektirane težnje po »nevtralnem« proučevanju površne empirije.

Jana Rošker, Peking, 1986

2 Anarhistična ideja in njen filozofski temelj

Filozofski temelji anarhističnih idej na Vzhodu in Zahodu izhajajo iz zgodovine družbene filozofije obeh območij. Na Zahodu je ta veda natančno definiran pojem, ki združuje različne veje vednosti (moralno filozofijo, filozofijo države, filozofijo prava, filozofijo zgodovine itd.). V vzhodni tradiciji pa ni jasne ločitve med temi pojmi; tudi zato so v tradicionalnem kitajskem miselnem sistemu metafizične ideje in družbeno filozofske teorije medsebojno veliko tesneje prepletene kot v evropski filozofiji. Na splošno lahko trdimo, da v kitajskem kulturnem prostoru prevladujeta intuicija in nazorno analogno sklepanje, medtem ko sta na Zahodu bolj uveljavljena racionalno mišljenje in kavzalno sklepanje.

Razen v tej bolj kot ne metodološki zasnovi (ki pa ima zaradi praktičnih učinkov velik pomen) se obe tradiciji – splošno rečeno – razlikujeta tudi v načinu razumevanja družbenih pojavov. Pri tem gre za odgovor na vprašanje o bistvu družbe:

Ali je »družba« samo zbirka pojavnosti, ki vse izvirajo iz posameznih, zase mislečih ljudi; ali pa je lastna, nadindividualna realnost? Z drugimi besedami: kaj je logično prvo, posameznik ali družba, del ali celota? (Spann 1934, 9).

Gre torej za vprašanje, ali je družba zasnovana individualistično (atomistično) ali kolektivistično (univerzalistično). Čeprav se oba koncepta zmeraj znova

pojavi se v zgodovini zahodne in vzhodne filozofije, lahko s celostno primerjavo obeh tradicij kljub temu ugotovimo, da v evropski teoriji idej prevladuje individualistična koncepcija, v kitajski pa univerzalistična. To je zelo pomembno pri proučevanju anarhističnih idej v obeh tradicijah.

2.1 Poskus splošne definicije anarhizma

Zahodni pojem »anarhija« etimološko izvira iz grškega »an-archia«,³ v pomenu »brez vladavine«, ter je prvotno pomenil odsotnost avtoritete in oblasti. Enako osnovno idejo vsebuje stari kitajski pojem »*wu jun lun*« (nauk o odsotnosti vladarja) (Franke in Steiger 1978, 18), ki je pomembna prvina daoizma. Ta je bil med drugim reakcija na konfucianizem, ki je bil utemeljen na državni ureditvi. Ker ima v dualizmu konfucianizma in daoizma izjemen pomen temeljna ideja o »odsotnosti vladarja«, je bila njena vloga v idejni zgodovini Kitajske drugačna od vloge, ki jo je imela ta ideja v zahodni tradiciji.

Razlika je razvidna tudi v naslednji hipotezi: na Zahodu je zelo razširjeno prepričanje, da ljudje ne morejo opraviti niti z oblastjo niti z avtoriteto nasploh, ker brez teh dveh dejavnikov ni mogoča nobena delujoča skupnost oziroma družbena ureditev, zaradi česar je izraz »anarhija« dobil negativni pomen in se ga zato pogosto uporablja kot sinonim za nered, kaos in uničenje.

Tudi v Ljudski republiki Kitajski ima izraz »*wuzhengfuzhuyi*«, ki je kitajski prevod izraza »anarhija« (glej v nadaljevanju), zelo negativno konotacijo.⁴

Med prvimi zahodnimi miselnimi smermi, ki so na Kitajsko prodrle na prelomu 19. v 20. stoletje, je bil evropski anarhizem. V tistem času sta v kitajščini nastala oba nova izraza za anarhijo (oziroma anarhizem):

- a) povsem fonetičen prevod zahodne besede »*annaqi (zhuyi)*« (anarhizem);
- b) poskus vsebinskega prevoda: »*wuzhengfuzhuyi*« (brezvladje).

Za pričujoče podpoglavje je bil zavestno izbran naslov »Poskus splošne definicije ...«. Razlogov za to je več:

- a) splošni razlogi: nanašajo se na dejstvo, da moramo vsako miselno celoto, ki jo želimo definirati, opredeliti terminološko, tj. jezikovno. Pričujoče delo se vsebinsko ukvarja prav s trkom oziroma primerjavo dveh načinov oblikovanja temeljne ideje, pri čemer vsaka izvira iz različnih jezikovnih in miselnih struktur. Zato vsaka splošna definicija anarhije v tem kontekstu

3 Cf. Gemollov *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch* (1954).

4 Izvorni etimološki pomen je izrazu »anarhija« vrnil šele Proudhon, ki velja za »očeta modernega evropskega anarhizma«.

avtomatično vsebuje tveganje za posploševanje v obliki nedopustnega prenosa. To je razlog, da je treba vsaj za zdaj ohraniti ločevanje med kitajskim in zahodnim razumevanjem pojma.

- b) Specifični razlogi: v nasprotju z večino drugih filozofskih teorij anarhizem (vsaj na Zahodu) ni monolitna idejna struktura. Tudi v teoretskih delih najpomembnejših evropskih anarhističnih avtorjev večinoma ni mogoče najti sistematično razdelane predstavitev anarhizma. Pravzaprav je to manj presenetljivo, saj bi bila sistematična, zaključena teoretska predstavitev v nasprotju z njegovo jedrno idejo. Odsotnost avtoritete samodejno vsebuje odsotnost tiste teorije, ki trdi, da je »merilo vseh stvari«, da je objektivna, popolna resničnost. V zvezi s tem je eden najbolj znanih in najvplivnejših anarhističnih teoretikov 19. stoletja v Evropi Pierre Joseph Proudhon povedal: »Ne postanimo poglavarji neke nove religije, pa naj bo to religija logike ali religija razuma« (Guerin 1967, 7).

Drug citat, povezan s tem, pripada francoskemu anarhistu Emilu Henryju:

Varujte se prepričanja, da je anarhija dogma, neovrgljiva, neizpodbitna doktrina, ki jo njeni pripadniki občudujejo enako kot muslimani Koran. Ne, absolutna svoboda, ki si jo želimo, neprestano žene naprej našo domišljijo, zaradi razmišljanja vsakega posameznika, ter jo dviguje iz ozkega okvira vsake regulacije in kodifikacije (Guerin 1967, 7).

Po mnenju večine evropskih anarhističnih teoretikov mora vsaka teorija anarhizma ostati tako rekoč »odprta, nedokončana«, izogibati se mora togemu opredeljevanju in ohraniti prožnost za svoj nenehen razvoj in izpopolnjevanje, da ne bi prišla v nasprotje s svojim naukom. Vsaka definicija je v določenem smislu že razmejitev. »Anarhistični misleci« v idejni zgodovini Kitajske so se te tematike lotili povsem drugače. Če namreč ločeno pogledamo anarhistične ideje, ki so z Zahoda prodrle na Kitajsko, in (razmeroma) avtohtono kitajsko idejno tradicijo, postane razvidno, da se znotraj zadnje tovrstni problemi nikoli niso pojavili v takem okviru. Ena najpomembnejših razlik med zahodno in kitajsko filozofijo v ožjem pomenu je predvsem ta, da kitajska filozofija ni bila podvržena tako močni zahtevi po racionalno-logično utemeljenem, konkretno določljivem posredovanju idej. Zato se zdijo kitajske filozofske teorije – vsaj tiste, ki vsebujejo anarhistične ideje – v primerjavi z zahodnimi bolj abstraktne in večpomenske.

Poleg tega obstaja cela vrsta različnih anarhističnih konceptov in v idejah vsakega znanega anarhista še številne različice.

Na začetku tega poskusa definicije pojma se moramo lotiti tudi primerjave pojmov, kot so zapisani v nekaterih splošnih evropskih in kitajskih priročnikih.

Duden: »Anarhija – brezzakonje«. ⁵

Večina modernih razprav o anarhizmu zavrača to kratko definicijo, ker pojem prikrito izkrivlja. V zvezi s tem ta dela navajajo, da je taka definicija sicer v osnovi pravilna, če »zakon« obravnavamo kot konvencijo prisilnega in kaznovalnega značaja, torej kot konvencijo, ki jo sprejme avtoritarna institucija (vlada, država) in prek drugih avtoritarnih institucij (policija, sodišče) zagotavlja, da jo upoštevamo. To pa ne pomeni (in za anarhistične teoretike prav ta pomembna ugotovitev v tej definiciji ni dovolj jasno izražena za »običajne uporabnike«), da po anarhističnih filozofskih teorijah ne obstaja nobeno pravilo oziroma dogovor v skupnem življenju ljudi. ⁶

Ci Hai (1979): (Pojma »*Wu jun lun*« ni mogoče najti.)

Wuzhengfuzhuyi 无政府主义。源出法文 anarchisme -译“安那其主义主义”。否定一切国家政权和阶级斗争的小资产阶级反动思想，十九世纪上半叶出现于欧洲。主要代表有法国薄鲁东，俄国巴枯宁和克鲁包特金等。宣称一切权利是“屠杀人类智慧与心灵的罪恶”，鼓吹个人产绝对自由，反对一切权利与权威。认为国家是产生一切罪恶的根源，主张在二十四小时内废除任何形式的国家，建立所谓“你喜欢怎么做，就怎么做，你喜欢怎么想，就怎么想”的无命令，无权利，无服从，无制裁，绝对自由的“无政府状态”社会。

Prvotno izpeljan iz francoskega »*anarchisme*« se največkrat prevaja kot »*annaquizhuyi*«. To je reakcionarna malomeščanska idejna smer, ki negira vsako državno oblast in razredni boj. Nastala je v prvi polovici 19. stoletja v Evropi. Njeni najpomembnejši predstavniki so Francoz Proudhon ter Rusa Bakunin in Kropotkin. Vsi trije trdijo, da je vsaka oblast zločin uboja človeške modrosti in duše. Zahtevajo absolutno svobodo posameznikov, so proti vsaki oblasti in avtoriteti. Menijo, da je država koren, izvor vsega zla. Najpozneje v 24 urah hočejo odpraviti vse države vseh oblik in osnovati družbo »anarhistične vrste«, v kateri ni nobenih zapovedi, oblasti, poslušnosti in kazni in kjer obstaja absolutna svoboda, kjer lahko vsakdo dela, kar hoče (Cihai 1979).

Xiandai Hanyu cidian (1978): (Pojma »*Wu jun lun*« ni mogoče najti.)

5 Duden 1974.

6 *Was ist eigentlich Anarchie* 1978.

2.oz.2. Annaqizhuyi 安那其主义: 见“无政府主义”(Glej Wuzhengfuzhuyi) Wuzhengfuzhuyi 无政府主义: 1) 以薄鲁东, 巴枯宁 为代表的一种小资产阶级的反动思想。反对在任何历史条件下的一切国家政权, 反对任何组织, 纪律和权威音译作: 安那其主义。 2)。指革命队伍中, 不服从组织纪律的思想和行为。

Anarhizem: 1. Reakcionarno malomeščansko idejno gibanje, njegova predstavnika sta Proudhon in Bakunin. Negira vsako državno oblast ne glede na zgodovinske pogoje, v katerih je nastala. Nasprotuje vsaki organizaciji, disciplini in avtoriteti.

Fonetični prevod je *annaqizhuyi*.

2. Pomeni tudi ideje ali način ravnanja v revolucionarni vojski, ki ne upoštevajo discipline organizacije (*Xiandai Hanyu Cidian* 1978).

17

Očitno je, da obe zgornji razlagi iz dveh priročnikov Ljudske republike Kitajske nista definiciji, temveč interpretaciji. Da nista vrednostno nevtralni in prav tako ne v skladu s splošno znanimi atributi anarhističnih idej, bo med drugim prišlo do izraza v nadaljevanju tega dela.

Kljub vsem omenjenim težavam so teoretiki anarhizma večkrat poskušali definirati anarhizem (Zenker 1979, 1. pogl.) ali vsaj izraziti tisto, kar so sami subjektivno, osebno razumeli kot anarhizem. Avtor enega najbolj znanih »poskusov definicije« je Pierre Joseph Proudhon, ki velja za očeta modernega evropskega anarhizma. Njegovega vpliva na anarhistične skupine v Republiki Kitajski ni mogoče spregledati. Zanj je anarhistična družba

najvišji izraz reda – reda, ki ga ne ovira vladavina in avtoritarne strukture. Šele v anarhistični družbi se lahko ponovno vzpostavi naravni red medčloveških odnosov, »družbena harmonija«.⁷

2.2 Teorije države v Evropi in na Kitajskem

Da bi lahko temeljito proučili pomen anarhističnih idej v idejni tradiciji Evrope in Kitajske, je treba podati kratek pregled družbenopolitičnih in državno etičnih vidikov v obeh zgodovinah filozofije.

Pri tem se bomo omejili predvsem na zgodovinski razvoj definicije države, in sicer s posebnim poudarkom na vsakokratnem odnosu do izvajanja vladavine in oblasti. Izhodišče anarhističnih idej je namreč prav zavračanje obeh pojmov.

7 Was ist eigentlich Anarchie 1978, 10.

2.2.1 Splošno o bistvu »teorije države«

Kot omenjeno, celostna primerjava dveh različnih tradicij v nobenem primeru ne more biti »objektivizirajoč« postopek, v katerem bi oba vidika proučevanja upoštevali kot »ekvivalentna« (glej 2.3). Enako velja za vsako raziskovanje posameznih elementov različnih tradicij že samo zato, ker ima vsak posamezen uporabljen pojem v določenem kulturnem krogu določen pomen, ki ga lahko razumemo le v povezavi s celotno družbeno kompleksnostjo in iz nje izhajajočih (vrednot) norm. To velja tudi v tistih primerih, ko povsem zunanja, formalna vsebina pojma ostane enaka. Prav pri raziskovanju vsakokratnega prevladujočega razumevanja države kot zgodovinske, v različnih pogojih nastale družbene institucije se lahko raba nereflektirane znanstvene strukture (ki je sama rezultat specifičnega družbenega procesa in z njim povezane tipične družbene organizacije) izkaže za posebej nevarno in zavajajočo. Tudi vzorci zgodovinskih raziskav se namreč spontano usmerjajo po paradigmah, vzetih iz lastne zgodovine.

Najpomembnejši pogoj, na podlagi katerega lahko kljub temu problemu podamo kolikor toliko prepričljive trditve o temi tega dela, je zavestno prizadevanje, da smo nenehno pozorni na značilno strukturno povezavo med posamezno družbeno resničnostjo in z njo povezano specifično imanentno logiko.

Prva konkretna težava pri tem vprašanju se pojavi že ob dejstvu, da družbene resničnosti Kitajske ne moremo – tako, kot je to običajno po metodah zahodne znanosti – razstaviti na posamezna področja in jih tako ločene prepustiti večinoma standardiziranim pojmovnim mrežam posameznih ved, ne da bi pri tem popačili prav zgoraj omenjeno notranjo »strukturo«.

V običajnem pojmovanju je država kot najvišja oblika neke družbene institucije ponavadi nujnost, za katero se zdi, da izhaja iz individualnih potreb posameznika. Tako razumevanje je bilo mogoče šele s pojmovno ločitvijo med subjektom in objektom, utemeljeno v pozni antiki, ki je omogočila nastanek zamišljenega abstraktuma, posameznika. Na osnovi takšnega, analitsko izoliranega individuuma-pojma lahko diferencirano obravnavamo celotne psihološke procese posameznika, pa tudi kompleksnost njegovih načinov vedenja. In šele na tej osnovi je bilo sploh mogoče, da se je v zahodnih humanističnih vedah razvila razmeroma jasno razmejena veja teorij države, ki jo potemtakem moramo razumeti kot rezultat čedalje večje delitve in diferenciacije, izhajajoče iz dualizmov, ki jih je poznal že grški racionalizem.

Kitajskim teorijam države ne moremo pripisovati enakega družbenega pomena kot evropskim preprosto zato, ker na Kitajskem državo razumejo kot

naravni del organsko-univerzalističnega kozmosa; zato se zdi nemogoče, da bi »kitajsko teorijo države« razumeli kot dejavnik, ločen od kompleksnosti vseh idejno-materialnih soodvisnosti kitajske kulture.

Bolj kot pri kateremkoli drugem ljudstvu tvorita beseda in dejanje trdno enotnost, pri čemer dejanje neredko stoji pred formulirano idejo in ni zgolj njena poustvaritev, temveč samostojna dopolnitev, ki je pogosto pomembnejša od same ideje. Vse do danes Zahodnjaki zaradi tega – po našem občutku – obrnjenega zaporedja pogosto niso mogli razumeti kitajskega miselnega toka. Prav razumevanje, da je lahko enako dosledno reči, kar človek počne, kot početi, kar govori, je ključ do kitajske filozofije, ki se ukvarja z družbo (Bauer 1968, 22).

V zgornjem citatu Wolfgang Bauer problematiko odpre še na eni ravni, s katero se neizogibno srečamo pri proučevanju kitajske misli. Ena bistvenih značilnosti tako imenovane »kitajske filozofije« je stroga usmeritev v realnost (pri tem je mišljena realnost »tukaj in zdaj«), vendar je ne smemo popolnoma enačiti s pragmatično teorijo, ki bi v celoti izhajala iz načela koristnosti. To je verjetno posledica odsotnosti trdnega in predvidljivega vrednotnega merila, zaradi katerega bi lahko postale stvari primerljive na abstraktni ravni. Ker v tradicionalni Kitajski ni prišlo do družbene posplošitve načela izmenjave, je osebni ali družbeni odnos vplival na vrednotenje neke stvari ali dosežka, medtem ko v Evropi takšni dejavniki na splošno niso imeli omembe vrednega vpliva zaradi uporabe metode, ki je množico konkretnih značilnosti vsakokrat reducirala na vsem skupno in merljivo.

Najvišja vrednota, iz katere so v Evropi izpeljane vse najvplivnejše teorije države, je ideja pravičnosti. Vsaka posamezna teorija države je tako poskus utemeljitve te ideje s (pravnimi) določenimi pravicami in dolžnostmi posameznika. To poteka (od razsvetljenstva dalje vse bolj intenzivno) z namensko diferenciacijo in osamosvojitvijo posameznih vidikov razmerja med subjektivnim razumevanjem individuuma in objektivnim razumevanjem družbe. Pri tem je težnja po ustvarjanju nečesa novega, uporabnega za celotno družbo jedro vsake posamezne teorije države.

V nasprotju s tem se zdi, da Kitajci po eni strani nikoli niso povsem verjeli, da je mogoče izravnavanje in pravičnost med ljudmi urejati z mehanistično-pravnimi metodami. Po drugi strani pa se prav tako zdi, da so vsa njihova družbeno teoretska dela izpeljana iz pristopa, ki drugače kot v Evropi ne izhaja iz načela edinstvenega in absolutno spremenljivega, temveč iz načela večno spremenjajočega se in vedno ponavljajočega se. Posledica tega je dejstvo, da kitajske teorije države na splošno niso prvenstveno nastajale zaradi prizadevanja po

koristni uporabnosti v smislu »pozitivne« spremembe, temveč so bile veliko bolj odkrito kot v Evropi zasnovane kot prizadevanje za izpopolnitev (oziroma upravičevanje) obstoječih razmer.

Zato lahko evropske teorije države vsaj od razsvetljenstva dalje razumemo kot kronološki, linearno potekajoči samoizgrajevalni razvoj, medtem ko lahko glede Kitajske prej govorimo o razpiranju. Takšno načelo razvoja je bilo mogoče v Evropi zaslediti že v antiki. Po koncu srednjega veka je to postajalo čedalje bolj očitno, končno pa se je lahko v celoti razcvetelo v obliki dinamične vere v napredek v 19. in 20. stoletju.

V nasprotju s tem vzhodnoazijski način kulturnega razvoja temelji na prizadevanju po posnemanju in izpopolnitvi enkrat dokončno priznanih idealov. Kitajski teoretiki države so se redko spopadali z »novimi« idejami. Pogosteje so se posvečali »pravi interpretaciji« starih, že sprejetih pogledov. Zato bi lahko rekli, da lahko kitajski »razvoj« do določene mere enačimo z razpiranjem že obstoječega.

2.2.2 Teorije države kot izraz samorazumevanja posameznika (posameznice)

2.2.2.1 *Evropski individualizem*

V zgodnjem grškem obdobju je mogoče najti še številne podobnosti in stične točke med zahodnim in organsko-univerzalističnim dojetjem resničnosti na Kitajskem. Tudi v prvi celoviti evropski teoriji države, v znamenitem Platonovem dialogu *Država (Politeia)*, številni pogledi spominjajo na poglede tipičnih predstavnikov kitajske misli. Osrednja tema *Države* je ideja pravičnosti, toda Platon še ni pojmovno ločeval med pravico skupnosti (države) in pravico posameznika. Oboje namreč presoja glede na stopnjo njune harmonije z božansko-kozmoškimi redom bivanja, ki zanj pomeni najvišjo normo obstoječega. Samo v skupnostni ureditvi, ki se sklada s kozmičnim (božanskim) in se po njem ravna, postane posameznik pravičen in s tem srečen. Potemtakem pravičnost Platonove države temelji na pravični strukturi in pravičnem vodenju – pri čemer sta ta ponovno med seboj ne- ločljivo povezana in izhajata drug iz drugega. Ta interpretacija še zmeraj močno spominja na vzhodne, univerzalistično zasnovane družbene teorije, vendar s to razliko, da absolutna norma za Platona – v nasprotju z večino kitajskih filozofov – izhaja iz skorajda povsem personificiranega boga. Tako, na primer, Platon piše:

Torej ima bog očitno preprosto, enovito naravo, ki ne pozna neresnice ne v besedah ne v dejanjih, ne spreminja se in ne vara drugih ne v pojavih, ne v besedah, ne v znamenjih, ki jim jih pošilja, in ne glede na to, ali so budni ali speči (Platon 1995, 68).

Izhajajoč iz tega je božja resnica za Platona nadindividualna. Platon (še) ni tvegala zadnjega koraka, nikjer namreč ni eksplicitno pojasnil, da je obstoj boga transcendenten, da je bog onstran in oddaljen od vseh stvari ter se z menoj srečuje kot »On« in z menoj torej ni identičen. Ta občutek identitete, ki je temelj vzhodnoazijskega celostnega dojemanja skupnosti, je bil vsaj delno prisoten tudi v Platonovih teorijah. Kljub temu njegov nauk o skupnosti pomeni prehod k ideji delitve, k dualistično-racionalnemu pojmovanju resničnosti. Šele ta pristop je Platonu omogočil, da je v svojih razpravah izhajal iz pojma individuuma. Takole piše:

„Država nastane, kakor mislim,‘ tako sem začel, ‚ker nihče izmed nas ne more sam sebi zadostovati, temveč potrebuje soljudi ... (Platon 1995, 51).

To pojmovanje je bilo pri njegovem učencu Aristotelu veliko bolj izrazito. Zanj je posameznik samostojna, od okolice jasno ločena in v sebi sklenjena enotnost. Država kot popolnoma razvita človeška skupnost nastane šele, ker obstajajo objektivno bivajoči, samozadostni posamezniki, ki pa so obenem odvisni drug od drugega. Posameznik je s tem »po naravi« bitje, ki ustvarja državo (*Physei politikon zoon*). Ta razvoj, ki ga je začel Aristotel, je bil sprva prekinjen.

Ideja razcepljenega človeka in z njo najtesneje povezani racionalizem sta zamrla in sta pozneje v krščanskih teorijah države postala orodje religiozne dogmatike.

Prvi pomembnejši krščanski filozof države je bil Avguštín. Svoj nauk o državi in pogled na zgodovino, ki sta odločilno vplivala in oblikovala idejno življenje v Evropi v celotnem srednjem veku, je opisal v svojem tozadevno glavnem delu *De civitate Dei (O božjem mestu)*. V njem predstavi svoje razumevanje zgodovine kot razvoja, ki ga zaznamuje nenehen boj med Božjo državo (*civitas Dei*) in zemeljsko oziroma posvetno državo (*civitas terrena*) ter je usmerjen v en cilj (poslednjo sodbo). Ta pogled je imel izjemen vpliv na razvoj zahodne filozofije.

Ločitev sveta (objekt) od Boga (subjekt) kot absolutnega, zunaj sveta stoječega stvarnika je zelo pomembna za Avguštínovo pojmovanje časa, saj je po njegovem čas ustvarjen sočasno s svetom. Božja večnost (večna sedanost) ni v nobeni povezavi s časom. Ni ga bilo pred svojim stvarjenjem – nahaja se

zunaj časa. Tako je čas postal samo en vidik našega mišljenja, Avguštin pa je s tem postavil temelje skrajnih pojavnih oblik subjektivizma v Evropi.

Ta temeljna ideja se zrcali tudi v njegovi teoriji države. Takole definira državo:

Država je združenje razumnih ljudi, ki jih povezuje skupna udeležba pri stvareh, ki jih ljubijo (Holstein in Lorenz-Kiel 1934, 39).

Torej je tudi Avguštin državo razumel kot nekaj zunaj človeka; njegova definicija ne vsebuje več nobenega etičnega elementa, kajti po njegovem je etika (in z njo povezana ideja pravičnosti) sistem zunaj države. Najvišja norma se ne razvija več v državi, temveč je nad njo. Individuume združuje Bog s tem, da deluje skozi njihove individualnosti in v njih. Skladno s tem skupnost ne nastane od spodaj s svobodno odločitvijo posameznikov, temveč od zgoraj iz ustvarjalne moči duha (Holstein 1934, 34).

22

Z določitvijo temeljnega načela, po katerem je edino merilo etičnih vrednostnih sistemov absolutna krščanska norma, katere personificirani izraz je naddividualna, naddnacionalna in naravo presegajoča božja volja, je Avguštin postavil temelje ideologije, ki jo je bilo pozneje mogoče uporabiti za kolonizacijo in zagotavljanje oblasti.

Še močnejše se je na Aristotela in njegovo racionalno logiko oprl sholastični filozof Tomaž Akvinski. Ta ne poudari samo družbene, temveč tudi etično komponento države, ki ni nujna osnova zgolj fizičnega preživetja posameznika, ampak tudi njegovega, na morali utemeljenega preživetja:

Življenje v kreposti je torej končni cilj človeške družbe. To se kaže tako, da so člani družbe, povezani v skupnost, samo tisti, ki drug drugemu v skupnosti nudijo pomoč za dobro življenje (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 88).

V krščansko-sholastični ideologiji je bila izjemno močno zakoreninjena povsem čustvena vera v Boga, posledica tega pa je bila, da je bil evropski človek popolnoma izvržen iz vsakega holističnega ravnovesja. Ker je bila čustvena komponenta izločena iz celote, so bile tudi mišljenjske strukture nujno izpeljane na ločeno racionalen način. Zato se zdi razumljivo, da so se krščanski filozofi v svojih delih navezovali na grške racionaliste. Prvi teoretik države, ki je utemeljil ostro ločevanje moralnosti od političnega, je bil Marsilij iz Padove. Ta ločitev je omogočila tudi popolnoma novo filozofsko izhodišče: ločitev filozofskega razuma in religiozne vere. Takole piše:

Torej evangelijskega zakona ali evangelijskega nauka v resnici ne moremo imenovati za nepopolnega, ker v njegovem bistvu ni, da bi imel

popolnost, ki je ne bi smel imeti. To pa zato, ker je dan, da lahko posredno preko njega in v njem ljudje prejmejo napotila, kaj človeku pomaga doseči večno blaženost in se izogniti večnemu trpljenju ter da je v tem popolnoma zadosten in popoln. Saj vendar ni bil dan ali je tukaj iz razloga, da bi reševal civilne spore za namen, ki si ga ljudje dejansko upravičeno želijo doseči v zemeljskem bivanju (Marsilius von Padua 1958, 435).

Srednji vek na Zahodu sicer ni poznal pojma individuuma v vsem njegovem polnem pomenu. V tem pogledu je imel srednjeveški koncept družbe več stičnih točk z vzhodnoazijskim konceptom kot v novem veku, vendar so se že takrat porajali zelo razhajajoči pogledi na ključna vprašanja (o pojmu Boga, onostranstvu, posvetni in zemeljski vladavini).

S koncem srednjega veka se je začela evropska kultura čedalje bolj oddaljevati od statičnih komponent antike in dobivati vse bolj dinamični značaj.

Že Machiavelli je od antike prevzel zgolj zgodovinsko gradivo, ne pa tudi njene ideje države. Koncept države kot organizma, kot sistema množice individuumov, ki je postal celovita enotnost, je zavrnil. Njegovo razumevanje države je skrajno nasprotje Platonove idealistične države. Zanj je država goli objekt politično delujočega človeka.

V tem pogledu pomeni delo Thomasa Hobbesa pomembno prelomnico v evropski filozofiji države in družbe. Njegov miselni sistem lahko štejemo za prvi poskus sinteze med objektivizmom in empirijo. Hobbes ne pozna več nadindividualnega reda, ki se izraža v etičnih in moralnih normah, lastnih vsakemu človeku. Središče avtoritete, ki ga je ustvaril, je zakoreninjeno v individualnem miselnem toku vsakega posameznika. Njegov red temelji na mehanističnih povezavah, ki jih razume kot naravno stanje; tudi družbeno življenje je sestavljeno v skladu s temi zakonitostmi. Ta konstrukcija pomeni sobivanje atomiziranih, samo nase opirajočih se – izoliranih – posameznikov. V ospredju njegove misli ni kolektivne vrednote, temveč samo integriteta posameznika. Ko »Leviathanu«, njegovi absolutno idealni državi, »umrljivemu bogu«, prizna vso moč, tega ne stori v smislu abstraktne ideje, ampak izključno zato, da bi zaščitil posameznika. Premisa, na kateri razvije celovito predstavitev svojih idej filozofije države, se glasi:

Zadnji vzrok in glavni namen skupnega življenja ljudi v neki državi ter s tem tudi povezana samozaveza (ki je v očitnem nasprotju z njihovo naravno ljubeznijo do svobode in težnje po moči) je njihov samoohranitveni nagon in želja po varnem življenju (Hobbes 1965, 133).

Takole nadaljuje svojo misel:

S tem je mišljena želja rešiti se pred tistim bednim stanjem vojne vseh proti vsem, ki neizogibno nastopi, kot sem pokazal že zgoraj, ko človek sledi samo svojemu nagonu, to pomeni, ko ni nobene vidne sile, ki bi ga disciplinirala, ga zavezala s strahom pred kaznijo in primorala k spoštovanju naravnih zakonov (ibid.).

Že na tem mestu se kaže, kako globoko se razlikuje od Aristotela: država ne nastane zaradi politične narave ljudi. Hobbes je prepričan, da življenje v skupnosti ni samo sebi namen; vsi medčloveški odnosi so osnovani na vzajemnem strahu. Ni nadindividualnih, absolutnih etičnih sil, ki bi delovale v vsakem posamezniku in ga potiskale v življenje v družbi.

Po drugi strani je individuum zanj samo del mehanistično determiniranega univerzuma. Njegove zakonitosti se potemtakem odražajo tudi v psihi posameznika. Logična posledica je, da za Hobbesa prav tako ne obstaja svobodna odločitev volje, ki je iluzija:

Toda ker ljudje običajno mislijo, da naj bi se stvari, katerih vzrokov ne vidijo, zgodile brez vzroka, imajo navado govoriti, da so dejanja in subjekti naključni in, če gre pri zadnjih za žive ljudi, svobodni (Hobbes 1965, 293).

Vse naše odločitve volje imajo po Hobbesu vzroke in so zato nujne. Volja je zgolj to, kar preostane v igri moči med željo in odporom. Vedno je usmerjena k najvišjemu cilju, ki je vodilo človekovega življenja: fizičnemu preživetju. Glede na preživetje je podreitev državni oblasti dejanje naravne pameti. Zato po Hobbesu življenje postane samo sebi namen. Najdaljše možno življenje kot merilo kvalitete ponovno kaže Hobbesovo neomajno prepričanje v samovrednost vsega merljivega, določljivega, racionalno dojemljivega. Zato ni naključje, da ne vidi nobene kvalitativne razlike med človeškim in umetnim življenjem, ki ga pripisuje strojem. Tudi država kot proizvod človeškega uma ima umetno življenje. Leviathan je umetni človek, ki je obenem tako enota vseh državljanov, posebljena v nosilcu suverene oblasti, kot tudi vsak posamezni individuum.

Toda na tak način mehanistično razstavljeni človek tako rekoč lebdi v abstraktnem praznem prostoru. Tak individuum potrebuje nadzor nad stvarjo (objektom), da si predoči svojo identiteto kot subjekt, ki je vendarle osnovni gradnik celotnega dožemanja resničnosti, celotnega obstoja. Zato moramo zahodni pojem individualnosti vedno obravnavati v tesni povezavi s pojmom lastnine.

Prvi vplivni filozof v Evropi, ki je to idejo utemeljil z vidika nastanka državne oblasti, je bil John Locke.

Tudi on je v svojih razpravah o državi izhajal iz fiktivnega naravnega stanja. V nasprotju s Hobbesom, ki ga je opisal kot neskončen boj vseh proti vsem, ga je Locke razumel pozitivnejše:

To je stanje popolne svobode, ko človek v mejah zakona narave uravnava svoja dejanja in razpolaga s svojim premoženjem ter osebnostjo tako, kot se zdi najbolje, ne da bi za to prosil za dovoljenje ali bil odvisen od volje drugega (Locke 1967, 201).

Kje so za Locka meje take svobode, ki obenem pomenijo izvor države? Zanj je meja svobode potreba po zaščiti lastnine (s tem največkrat misli na življenje, svobodo in imovino, včasih pa tudi samo materialno lastnino). Naravna svoboda v bistvu ni nič drugega kot svoboda do samoohranitve. Ker je to nagon, pred katerim ne more nihče ubežati, postane tako rekoč dolžnost.

To osnovno načelo (zaščita lastnine), preneseno na družbenopolitično raven, postane glavni motiv za ustanovitev države. Dokler so produkcijski pogoji na tako »nizki razvojni stopnji«, da lahko vsak z delom pridobi samo toliko, kolikor sam potrebuje za samoohranitev, ni niti najmanjšega razloga za poseganje po lastnini drugega. Seveda tudi v naravnem stanju obstajajo medčloveški konflikti, toda ko nastopi faza kopičenja lastnine, se ti konflikti povečujejo in počasi vodijo v nevzdržno stanje. Za Locka se je kopičenje lastnine začelo z iznajdbo denarja, katerega predhodniki so bili zlato in dragulji. Pred to fazo bi tisti, ki je kopičil viške hrane in uporabnih predmetov, ki jih ni mogel porabiti, ravnal v nasprotju z naravnimi zakoni (uma). Po naravnem pravu so meje pridobivanja logično definirane takole: človek lahko pridobi toliko, kolikor lahko porabi, preden se pokvari. Iznajdba denarja je omogočila neomejeno pridobivanje, ker se denar ne pokvari. Tako je uvedba denarja uničila naravno omejitev pridobivanja lastnine (Locke 1967, 29).

Čeprav denarno gospodarstvo v družbi povzroča nešteto zapletov, ga Locke brezpogojno odobrava, ker povečuje proizvodnjo dobrin. Za Locka je glavno merilo za napredek družbe stopnja širitve proizvodnje in rast družbenega bogastva. Zato je pripravljen sprejeti, da osnovni motiv denarnega gospodarstva (zahteva po več lastnine) razgradi prvotno mirno naravno stanje. Čeprav izhaja iz premise o naravni enakosti vseh ljudi, ga neenaka razdelitev dobrin pretirano ne moti. Niti malo ni kritičen do dinamike družbe, ki temelji na lastnini. Njegov koncept »zmernega meščanskega egoizma« (Holstein 1934, 76) se ne odraža le v negaciji, temveč tudi v stališču, da namen človeške družbe ni nič drugega kot mirno in varno uživanje premoženja. Kot ideolog vzpenjajočega se meščanstva je odstranil ovire med subjektivno identiteto posameznika in njegovo osebno lastnino. Te ovire lahko vsak posameznik odpravi z delom svojih rok.

Čeprav zemlja in vsa nižja živa bitja pripadajo skupno vsem ljudem, ima vsak človek vendarle v lasti svojo osebnost. Nihče drug nima pravice do nje razen on sam. Tako lahko rečemo, da je delo njegovega telesa in delo njegovih rok v pravem pomenu njegovo lastništvo. Torej, karkoli odvzame naravnemu stanju, ki ga je predvidela narava in takšnega pustila, je človek s svojim delom premešal in dodal nekaj svojega. S tem je to naredil za svojo lastnino. Ker ga je s svojim delom odvezel skupnemu stanju, v kakršnem ga je pustila narava, to izključuje skupno pravico drugih. Ker je to delo nesporna lastnina delavca, ne more imeti nihče razen njega pravice do tistega, kar je enkrat povezano z njegovim delom. Vsaj tam ne, kjer drugim skupaj ostane dovolj in je enako dobro (Locke 1967, 218).

Ta teorija vrednosti dela izhaja še od Tomaža Akvinskega in njegove kritike oderuštva. Vendar je šele z Lockovim preoblikovanjem, ki je bilo v skladu s politično-gospodarskimi razmerami tistega časa, dosegla velik preboj. Vplivala je predvsem na dva vidika celotnega evropskega razvoja: etičnega in ekonomskega.

Tudi tako razumevanje je mogoče le na podlagi pojmovne ločitve subjekta in objekta. Šele ta ločitev namreč omogoča premiso, po kateri je zunanja narava že potencialna lastnina celotnega človeštva.

Teorije države 18. stoletja v Evropi je sklenilo delo Jean-Jacquesa Rousseauja. Nekatero njegove politične ideje so bile deloma vodilo francoski revoluciji. Rousseau je razvil nov model absolutne države, ki izhaja iz demokratičnega temelja. Tudi njegova teorija se začne z opisom naravnega stanja, ki temelji na pravici močnejših, kar za vsakega posameznika pomeni stanje nenehne negotovosti. To stanje osebne, »naravne« odvisnosti je enako položaju nesvobode. Zdi se, da je ponovna pridobitev svobode posameznika osrednje vprašanje njegovih tez.

Odreči se svoji svobodi pomeni odreči se svoji človeškosti, pravicam človeštva, celo svojim dolžnostim. Ni je odškodnine za tistega, ki se odreče vsemu. Taka odpoved nikakor ni v skladu s človekovo naravo; če svoji volji odvzameš vso svobodo, svojim dejanjem odvzameš vso moralnost (Rousseau 2017, 22).

Rousseau v svojih razpravah izhaja iz radikalno individualističnega stališča. Na začetku njegovega dela je svoboda posameznika postavljena za normo družbene eksistence. Ta svoboda je po njegovem mnenju mogoča le na podlagi varnosti za vsakogar. Da bi dosegli svobodo, bi se posamezniki z »družbeno pogodbo« združevali v skupnost.

Razmerja osebne odvisnosti odpravimo tako, da državne institucije dobijo pravno-etični monopol nad izvajanjem oblasti.

Ubogajte oblast! Če to pomeni: uklonite se sili, je vodilo dobro, toda odveč; mirno trdim, da ga nihče nikoli ne bo prelomil. [...] Če me v gozdu preseneti ropar, mu denarnice nisem samo prisiljen izročiti; menda sem mu jo dolžan dati tudi po vesti, čeprav bi mu jo lahko donesel? Saj končno je pištola, ki mi jo moli, tudi oblast.

Strinjajmo se torej, da sila ne ustvari pravice in da se je vsakdo dolžan pokoravati le legitimni oblasti (Rousseau 2017, 20).

Tisto, kar naredi »majhno razliko« med »zakonitim« in »nezakonitim« nasiljem, je »moralni značaj« prvega. Kakor hitro v to podvomimo, se poruši celoten ideološki sistem takšne države.

Za Rousseauja država namreč ni zgolj obrambno združenje za pravice državljanov (kot pri Locku), temveč omogoča tudi moralno-etično razsežnost človeškega bivanja (kot pri Aristotelu in Tomažu Akvinskem). Šele s pogodbeno določenim vstopom v skupnost postane posameznik človek, misleče bitje, čigar dejanja ne vodi samo instinkt, temveč pravičnost (etična norma?). Da so Rousseaujeve ideje osnovane na psevdoindividualizmu, kaže že samo dejstvo, da popolnoma spregleda vprašanje socialne determiniranosti posameznika ob njegovem rojstvu.

Tako za Rousseauja svoboda posameznika pomeni popolno podrejanje obči volji (*Volonte generale*), ki je nosilka državne oblasti. Ta ne bo ovrednotena, ampak izračunana:

Marsikdaj je precejšnja razlika med voljo vseh [*Volonte de tous*] in občo voljo; slednja namreč vedno upošteva skupni interes, prva pa meri na zasebni interes in je le vsota posebnih volj; toda če tem voljam odvezamemo vse pluse in minuse, ki se med seboj uničijo, dobimo kot vsoto vseh razlik občo voljo (Rousseau 2017, 37).

Tako se je rodil mit o »volji večine«, ki ni samo politično bolj prepričljiva, temveč sama po sebi vsebuje nesporno pravilnost. Misel, da bi lahko na določeni ravni obstajale tudi nepregledne vzporednosti med »pravico večine«, ki izhaja iz obče volje, in »pravico močnejšega«, kar je Rousseau ostro kritiziral, mu ostaja tuja. Če volja posameznika ne prevlada, to ni obča volja, kar pomeni, da ne more biti pravilna.

Na področju teorij države Rousseaujeva misel pomeni prehod od naravno-pravnega pogleda razsvetljenstva k idealistični teoriji svobode nemškega

idealizma. Ta prehod se je konkretiziral v pojmu »abstraktna svobodna volja« individuuma, ki se je pri tem izkristalizirala. Volja (in z njo povezana ideja o »politični svobodi«, ki izvira iz razuma) je zadnja značilnost, ki se je odcepila zaradi že tako zelo diferencirane dualistično ločevalne strukture pojmovanja resničnosti.

V skladu s tem je treba moderno meščansko državo razumeti kot osamosvojitve abstraktne svobodne volje njenih državljanov.

Naslednji korak na poti k temu razumevanju je naredil Immanuel Kant, prvi predstavnik nemškega idealizma. S tem je postala razvidna razlika med Kantovim in Rousseaujevim razumevanjem države. Za Kanta državna pogodba ni rezultat usklajene svobodne volje vseh vpletenih, temveč nekaj, kar izhaja iz svobodne, razumne obče volje posameznika. Državljan pri Kantu torej teoretično ni podvržen samo zakonom, temveč je tudi sam soustvarjalec zakonov.

Po Kantu volje ne združujejo interesi, temveč zapoved moralnega uma. Združena volja ljudstva je razumna volja vsakega posameznika kot avtonomne zakonodajne osebnosti in zato celo prava, soglasna volja vseh.

Zdi se, da je Kant s tem odpravil individualistični oziroma atomistični pristop, na katerem so bile osnovane vse naravnopravne konstrukcije. »Kategorični imperativ uma« od vsakega terja, da si s povezovanjem v državo prizadeva uresničiti svobodo. To interpretacijo uma kot nečesa povsem občega, ki je obenem jedro vsake osebnosti, lahko razumemo tudi kot poskus vsaj formalnega nadaljevanja stare naravnopravne-individualistične tradicije. Da je tudi ta drža samo »psevdoindividualistična«, je razvidno iz tega, da po Kantu na mesto »preseženega« individuuma ne stopi skupnost, temveč zgolj abstraktno-obči um, ki ga je spet mogoče uresničiti samo v posameznih individuumih in ne v nadindividualnih (družbenih) tvorbah.

To je lahko eden od razlogov za to, da v Evropi pojma individuum in izolacija dojemamo kot neizogibno povezana. Zato postane povsem preprosto razumljivo, zakaj po Kantu državljani v pravni državi ohranjajo vso svobodo. Z njo povezana odvisnost od lastne razumne volje je namreč nujno zaželeno (Holstein in Lorenz-Kiel 1934, 218).

Ta pristop je v filozofiji izpopolnil Hegel, ki je s tezo, da protislovje pripada bistvu duha in tvori njegovo dialektično strukturo, postal utemeljitelj nove logike in metafizike, s tem pa tudi nove etike in filozofije države. Hegel ne izhaja več iz razmerja neodvisnosti individuuma ali skupnega cilja pri oblikovanju skupnosti, temveč iz skupnosti kot življenjskega fenomena, ki ga je mogoče razumeti le v smislu njega samega in ne s pomočjo kakršnihkoli zunanjih namenov.

Hegel celost življenja razume kot enotnost življenja s samim sabo, Bogom in skupnostjo. Prava enotnost (življenja) se po njegovem izkazuje le iz zmeraj na novo priborjene razdvojenosti (s samim seboj). Vsaka enotnost je enotnost s samim seboj (kot abstraktno identiteto) in svojim nasprotjem.

Pri Heglu v živi enotnosti skupnosti ni odpravljeno samo nasprotje med posameznimi individuimi, temveč tudi nasprotje med njimi in njihovim formalnim združenjem. Tako za Hegla resnična, dialektična enotnost države vsebuje tudi formalno-abstraktno združenje, civilno družbo (Holstein in Lorenz-Kiel 1934, 153). S tega vidika je kritičen do dotodanjih mehanistično-individualističnih teorij države. Kljub temu sprejme temeljno idejo nemškega idealizma, ko pravi, da sta bistvo individualne osebnosti in bistvo uma eno. Toda tej misli doda novo dimenzijo, saj bistva uma ne razume niti kot zakonitost niti kot abstraktno enotnost, temveč kot konkretno enotnost, ki iz ustvarjalnega središča življenja prežema vse posamezne vidike življenja. V tem kontekstu evropska ideja svobode doseže novo dimenzijo: postane ustvarjalna sila duha, ki prežema vse posamezne odnose in jih lahko poveže s celoto. To je sila, ki se je zmožna vrniti iz največje ločenosti v enotnost s seboj in s tem odpraviti vse omejitve. Po Heglu je torej posameznik toliko bolj svoboden, kolikor bolj lahko preseže posebnosti svoje človeške eksistence in jo povzdigne v višjo občost, torej kolikor se ta totalnost duha bolj čisto odraža v njem. Hegel je v razsvetljenski tradiciji atomistično-individualnih konceptov države prepoznal dejansko nesvobodo individuuma. Po teh konceptih naj bi bila svoboda individuuma izpolnjena prav s tem, da se lahko posamezniki ločijo od skupnosti in se omejijo nase. Za Hegla pomeni ta »negativna svoboda« »oprijemanje omejitve«. Skupnosti ne opiše kot omejitve individuuma, temveč kot njegovo razširitev, kajti vztrajanje pri posebnosti (ločitvi) je v nasprotju z bistvom duha. Čim bolj popolna je skupnost, tem bolj svobodni so posamezniki, kiv njej živijo. Kljub vsemu bi morala država posamezniku dodeliti prostor določene »psevdsvobode«, kajti zasebna gospodarska pobuda posameznikov družbo oskrbuje z nujnimi dobrinami, ki jih potrebuje. Države ne bi smeli postaviti na raven zadovoljevanja golih materialnih interesov, ker je njeno pravo bistvo višja, duhovna raven. S tem je Hegel postal prvi teoretik države, ki zavestno ločitev zasebnega od političnega poimenuje s konkretnim izrazom:

Oseba si mora podeliti zunanjo *sfero svoje svobode*, da bi bila kot ideja. Ker je oseba nainzasebna neskončna volja v tej prvi, še povsem abstraktni določitvi, je tudi to od nje razločeno, kar lahko tvori sfero njene svobode, ravno tako določeno kot neposredno *različno in ločljivo* od nje (Hegel 2013, 41, 63).

V skladu z njegovim dialektično utemeljenim osnovnim uvidom je absolutno moralna totaliteta samo s tem resnična totaliteta, če vključuje tudi abstraktno enotnost, povsem formalno združenje posameznikov, ki so mišljeni kot relativno samostojni. To področje relativne samostojnosti individuumov Hegel imenuje »civilna družba«.

Ta predstavlja področje gospodarstva in gospodarsko dejavnost ljudi. Individuum sledi svojim (resničnim ali domnevnim) posameznim interesom. Iz njihove medsebojne prepletenosti in prepletenosti različnih načinov njihovega zadovoljevanja nastane šele (zunanja) odvisnost vseh od vseh. (Ta je znanstveno raziskana v »sistemu politične ekonomije«.) V tej sferi seveda ni prostora za »pravo skupnost in svobodo«. Zato mora država preprečiti, da se »konstituira za sebe« in postane neodvisna moč. Omejiti bi jo morala znotraj tesnih meja in »vladati nad njo«.

30

Država kot najvišja skupnost namreč za Hegla ni samo zasnovana, temveč je tudi totaliteta, ki se sama zavestno zasnuje. Moment volje in samozavedanja je glavna vsebina tudi pri Heglovem razvoju.

Heglu je s tem uspelo odpraviti protislovje med individualizmom in kolektivizmom kot ločenima alternativama za urejanje in ureditev človeške skupnosti. Njegova dialektika preseže nasprotje med posamezniki in skupnostjo. Tako kot je najmočnejša skupnost najvišja svoboda, je največja občost za Hegla največja individualnost.

Ta, na prvi pogled univerzalistično-enovita konceptualizacija je imela v praksi konkretne učinke, ki pa jih ne moremo primerjati z vzhodnoazijskim dojemanjem resničnosti in politike. Razlogi za to so po eni strani raznoliki medsebojni vplivi različnih idejno-materialnih elementov obeh tradicij, po drugi pa povsem metodološki – že zgolj v strukturnem pristopu hegeljanske dialektike. Tej je ločevalno diferenciacijo vseh področij evropskega umevanja resničnosti na določeni ravni celo uspelo vrniti v novo enotnost, vendar pa ta enotnost ni organska kot pri vzhodnoazijskem dojemanju resničnosti. Ne gre za živo, na naraven način vključujočo enotnost, temveč za mehanično, ki vsakokrat nastane iz dialektičnega boja med tezo in antitezo. Zato po hegeljanski analizi moderna evropska država kot svojo antitezo potrebuje civilno družbo, ki jo je treba v določenem smislu razumeti kot njeno negacijo, da sploh lahko obstaja kot idealna enotnost. Na konkretnem političnem področju vlada take države iz istega razloga potrebuje opozicijo. Ker je osnovna značilnost, primarnost te dialektike vendarle teza na sebi, tvori tudi formativno značilnost, prevladujočo v bistvu enotnosti, ki je izšla iz dialektičnega razvoja.

Hegeljanski vpogled v mehanizme delovanja moderne evropske države izraža stopnjo njene nepremostljive popolnosti. Ne glede na teze poznejših evropskih teoretikov države so odtelej te reprezentacije vedno integralni del političnega sistema, in sicer kot utemeljitve, ki imajo zmeraj funkcijo osnovne teze, in kot kritike v funkciji antiteze oziroma negacije. V obeh primerih so podpirale mehanizem na ta način zgrajenega političnega sistema države.

2.2.2.2 *Kitajska individuacija*

Najpomembnejše teorije države, ki so odločilno zaznamovale kitajski idejni svet, so nastale v času tako imenovanega »razcveta kitajske filozofije«, tj. v času vzhodne dinastije Zhou (Dong Zhou). Obdobje pred nastopom te dinastije je za obravnavano temo pomembno samo zato, ker so v njem že nastajali zametki specifičnega načina mišljenja in konceptov, ki so konkreten izraz dobili v času dinastije Zhou. Tozadevno je mogoče čas po dinastiji Zhou razumeti kot proces spreminjanja in izpopolnjevanja že obstoječih ideoloških konceptov. Glede na družbenopolitične spremembe, ki so formativno vplivale tudi na interpretacijo teorije države (ideologijo), je zelo pomemben predvsem čas dinastije Han. Pri obravnavi teorij države iz časa dinastij Zhou in Qin se pričujoče delo omejuje predvsem na obravnavo tistih dveh družbeno filozofskih šol, ki sta ohranili vpliv še dolgo po svojem nastanku in sta – vsaka na svoj način – prevladali tudi na političnem prizorišču: gre za konfucianizem in legalizem (Bauer 1968, 25).

Pri obravnavi teorij države po obdobju dinastij Zhou in Qin gre predvsem za teorije, ki običajno veljajo za konfucijanske (v času dinastije Han je konfucianizem postal državna ideologija), čeprav jih je pozneje v splošnem razmeroma močno zaznamovala tudi legalistična miselna dediščina. Problematiko te polarnosti bomo v tej monografiji še podrobneje obravnavali.

V nasprotju z evropskimi teorijami države, ki so v svojem razvoju čedalje bolj izrazito izhajale iz pojma individuuma kot samostojnega subjekta, kitajske teorije države izvirajo iz organsko-univerzalističnega dojemanja resničnosti. Po tem razumevanju je posameznik organski, živi del kozmične enotnosti, ki v svojem bistvu zajema vso naravo in človekove družbene tvorbe. Ta način dojemanja resničnosti pri posamezniku na splošno poraja močan občutek istovetnosti z vsem obstoječim. Tako se posameznik v tradicionalni Kitajski nikoli ni dojemal kot ločeno, nase omejeno bitje, ki bi bilo izvzeto iz kozmične in družbene enotnosti. Gledano sociološko, njegova lastna »oseba«, njegovi bližnji (družina) in širše družbeno okolje (država) tvorijo organsko celoto. Ta osnovni odnos je tvorno vplival na oblike družbene organizacije tradicionalne kitajske družbe ter na ideološke predstave o skupnosti, kar se je med drugim

izražalo v teorijah države. Kitajska oblika družbene organizacije resda ni privedla do omembe vrednih dosežkov v tehničnem napredku, pač pa do akumulacije dolgih zgodovinskih procesov učenja na področju družbenih potreb in oblik medčloveških odnosov. Ti procesi učenja, ki temeljijo na umevanju »osebnosti«, se bistveno razlikujejo od evropskih.

Med osebnostnimi ideali, ki imajo pomembno vlogo v vseh družbenih teorijah tradicionalne Kitajske, je »samouresničitev« (*xiu shen*) posameznika.

自天子以至庶人，壹是皆以修身为本。

Od nebeškega sina do navadnega človeka velja enako: izoblikovanje osebnosti je osnova za vsakogar (Zhongwen da cidian 1968, 3. zv., 104).

V evropski psihologiji se pojem samouresničitve imenuje »individuacija«, ki je tesno povezana s samoizpraznitvijo. Zato obeh pojmov ne moremo razumeti kot nasprotij. Carl Gustav Jung o tem zapiše:

Individualizem je namerno poudarjanje in izpostavljanje domnevne svojskosti, kar je v nasprotju s kolektivno obzirnostjo in dolžnostmi. Individuacija pa pravzaprav pomeni boljše in popolnejše izpolnjevanje kolektivnih določitev človeka, pri čemer zadostno upoštevanje svojskosti individuuma dopušča upanje za boljše družbeno delovanje, kot ko je svojskost zanemarjena ali celo izražena. Svojskosti individuuma namreč nikakor ne smemo razumeti kot tujost njegove substance ali komponent, temveč veliko bolj kot svojsko mešano razmerje ali kot postopno diferenciacijsko razliko med funkcijami in sposobnostmi, ki pa so same po sebi in na sebi univerzalne. Vsak človeški obraz ima en nos, dve očesi in tako dalje, a so ti univerzalni elementi variabilni in prav ta variabilnost omogoča individualno svojskost. Zato lahko individuacija pomeni samo psihološki razvojni proces, ki izpolni dane individualne določitve, ali, povedano drugače, človeka naredi za takšnega, kakršen je. S tem ne postane »sebičen« v običajnem pomenu, temveč samo izpolni svojskost, ki se, kot rečeno, zelo razlikuje od egoizma ali individualizma. Kolikor človeški individuuum kot živo enotnost sestavljajo povsem univerzalni dejavniki, je v celoti kolektiven in zato nikakršno nasprotje kolektivnosti. Zato je individualistično poudarjanje svojskosti v protislovju s tem osnovnim dejstvom živih bitij. Nasprotno pa si individuacija prizadeva prav za živo interakcijo vseh dejavnikov (Abegg 1970, 183).

To razumevanje se v bistvenem sklada s temeljnimi pogledi, na katerih je osnovano kitajsko pojmovanje posameznika. »Splošni – človeški« vidik je pri tem pomembnejši kot individualne posebnosti. V tem pogledu ima vsak človek v

družbi svoje mesto, ki mu pripada posebna pot (*dao*). Kljub temu si posameznik v družbi prizadeva izpopolniti svojo »družbeno usodo«, kajti bolje ko se določena oseba znotraj organske skupnosti razvija, bolj harmonična je celotna skupnost, kar posledično pozitivno vpliva na posameznikovo osebno bistvo.

Ta občutenja in temeljna dojetanja lahko pripišemo dediščini gentilne družbe, saj so se v kitajski zgodovini ohranila v vseh družbenih tvorbah. Notranja enotnost skupnosti, »skupno in kombinirano delo«, tako ni osnovana na ravni tuje objektivnosti (tuje lastnine), temveč kot kombinacija del, kot »odnos medsebojno sodelujočih posameznikov« (Juttka-Reisse 1977, 74).

Zdi se, da si lahko ta načela po eni strani razlagamo kot visoko razvito sposobnost sodelovanja, ki je posebnost azijskega produkcijskega načina, na povsem psihološki ravni pa kot odsotnost antropomorfnega koncepta boga. Vse filozofsko-religiozne nastavke v tej smeri so na Kitajskem zatrli v kali, tako da nikoli niso imeli močnega vpliva na konkretno oblikovanje družbene resničnosti.

V politični etiki dinastije Shang (od 16. do 11. stoletja pr. n. št.), ki se je razmeroma malo razlikovala od predhodne dinastije Xia – o kateri imamo veliko več konkretnih podatkov, ki jih kot glavni vir izčrpno navaja *Shu jing (Knjiga dokumentov)* –, je še mogoče najti zasnove o dojetanju boga kot osebe, kar bi lahko navsezadnje vodilo do pojmovne ločitve subjekta in objekta ter s tem do individualističnega dojetanja samopodobe posameznika. Politično etiko dinastije Shang je treba obravnavati samo v povezavi s takratno religijo, ker so bile družbene teorije tistega časa osnovane na religioznih predstavah. Med tema sistemoma mišljenja je obstajala jasna ločnica.

Kot najvišjega boga so častili *Tiana* (nebo). Čeprav ni bil edino božanstvo, so bila ostala božanstva v tistem času izrazito potisnjena v ozadje. Najvišji vladar je bil pooblaščen od neba, zato je moral izpolnjevati njegove ukaze. Po logiki tega sistema tudi cesar ni bil svoboden človek, kajti nad seboj je imel mogočnejšo oblast, ki se ji je moral brezpogojno podrediti. Nebo ne ravna samovoljno, temveč po trdnih načelih: ljubi dobro in sovraži zlo. Skladno s tem blagoslovi krepostne in kaznuje zlobne. S tem ravna tako rekoč kot razumno bitje. Kljub temu ga niso dojemali kot povsem osebnega boga, saj so njegovo duhovnost dojemali kot nekaj, kar je lastno nebu.

V tistem času nebo redkeje označujejo kot *Shang di*, tj. najvišji gospod ali bog. Toda ne zdi se, da bi se enkrat samkrat pojavil kot bitje-oseba v evropskem pomenu, saj ne more nastopiti niti v vidni obliki niti ne more neposredno predati navodil izbranim bitjem ali prerokom. Vsekakor ni naključje, da je pismenka za izraz cesar (*Di*), ki je bila umeščena na vrh družbene hierarhije, identična izrazu *Shang di*, kar je ime najvišjega boga.

Vladar ima do svojega ljudstva enake dolžnosti, kot jih običaj predpisuje posameznemu državljanu, in mora biti zgled svojemu ljudstvu:

德目新，万邦惟怀，志自满，九族乃离，王懋昭大德，建中于民，以义制事，以礼制心，垂裕后昆。

Če se krepost (vladarja) vsakodnevno obnavlja, bo visoko cenjen v neskončno številnih deželah. Če pa je poln samovolje, ga bo zapustilo vseh devet plemen. Potrudi se, o kralj, razkrij svojo krepost. Za svoje ljudstvo postavi načelo običaja. Opravljaj svoja dejanja s pravičnostjo in zadeve svojega srca s spodobnostjo. Tako boš postal veliki vzor za svoje potomce (*Shu jing* n. d., Pre-Qin and Han).

Pri tem krepost ni trdno določen pojem, temveč preprosto prizadevanje za razmeroma abstraktno »dobro«. Že v tistem času so ga tesno povezovali z običajem. Oba skupaj so razumeli kot nekakšen univerzalni dejavnik, načelo, po katerem ravna nebo. Zdi se, da je zgoraj omenjena individuacija na Kitajskem v tistem času večinoma temeljila na teh dejavnikih. Očitno je visoko spoštovanje oziroma kult osebnosti že takrat dobil odločilni pomen.

Načela, po katerih ravna nebo, so temelj obstoja kozmičnega reda. Šele ravnanje v skladu s tem sistemom in njegovimi načeli omogoča dobro funkcionirajoče, nemoteno bivanje vsakega posameznika v družbi, ki je en sestavni del univerzalistično zasnovanega svetovnega reda. V *Shu jingu* niti v zasnovi ne dvomijo v sistem in prav tako ne v hierarhično strukturo vladavine in podrejanja, ki ga predpostavlja, niti tega sistema ne utemeljujejo. Enako velja za tiste dele tega besedila, ki obravnavajo politično etiko dinastije Zhou. Teorije države in politične teorije so se bolj večplastno in diferencirano razvile šele z nastankom filozofskih šol v času vzhodne dinastije Zhou (Dong Zhou chao, 770–221 pr. n. št.). Med najbolj znanimi so bile:

Ru jia	konfucijanci
Dao jia	daoisti
Fa jia	legalisti
Ming jia	dialektiki
Mo jia	mohisti
Nong jia	agrarni filozofi
Yinyang jia	filozofi narave
Za jia	eklektiki
Zongheng jia	(vojaški) strategji
Xiaoshuo jia	esejisti

Že v času dinastije Han je bilo pomembnih samo še šest šol (konfucijanci, daoisti, mohisti, legalisti, dialektiki in filozofi narave). V poznejših obdobjih so imele pomemben vpliv samo še tri šole: konfucijanci, daoisti in mohisti. Toda tudi vpliv zadnjih je v naslednjih obdobjih postajal čedalje manjši (Forke 1964, 58).

Pri tem je treba poudariti, da ne smemo nobene od teh šol obravnavati ločeno od celotne kitajske tradicije, kajti Kitajcev ni toliko povezoval določen sistem naukov kot organsko-univerzalistični pogled na svet, ki je temelj vseh vplivnih filozofskih šol na Kitajskem. Vsak sistem naukov sestavlja samo določen vidik tega pogleda na svet. Ne glede na to je ta delitev uporabna za splošno orientacijo.

Razlog za nastanek številnih filozofskih šol moramo iskati v specifičnih razmerah tistega časa. V času dinastije Zhou je fevdalni sistem na Kitajskem razpadal. Cesarstvo so takrat sestavljale številne vazalne države, katerih moč je nenehno naraščala. Sočasno je čedalje bolj plahnel vpliv kraljev dinastije Zhou. Na obširnih območjih države so nenehno potekali rivalski boji in vojni spopadi.

Toda ta tako imenovani čas »razcveta« kitajske filozofije se ni začel šele z nastopom teh šol. Predhodniki so bili visoki uradniki zgodnje dinastije Zhou, ki jih v kitajski filozofiji pogosto imenujejo »najstarejši filozofi« (Forke 1964, 58). Njihovi nauki so zelo pomembni prav zaradi družbenopolitičnih vprašanj, in to tem bolj, ker načel vladanja niso osnovali na etiki, kot večina poznejših filozofskih šol, temveč ker so jih pridobivali še iz prakse. Iz njihovih razlag je jasno, da je bil v tistem času na Kitajskem enovito-organski pogled na posameznika v družbi že trdno zasidran. Guan Zhong, denimo, takole opiše strukturo upravljanja:

有身不治，奚待于人，有人不治，奚待于家，有家不治，奚待于乡，有乡不治，奚待于国，有国不治，奚待于天下，天下者国之本也，国者乡之本也，乡者家之本也，家者人之本也，人者身之本也，身者治之本也。

Če posameznik ne more sam voditi svojih zadev, kako lahko to pričakuje od drugih ljudi? Če drugi ljudje sami ne morejo voditi svojih zadev, kako lahko to pričakujejo od svojih družin? Če družina ne more voditi svojih zadev, kako lahko to pričakuje od province? Cesarstvo je temelj provinc, province so temelj družin, družine so temelj ljudi, ljudje so temelj vsakega posameznika (Forke 1964, 71–72).

Zaradi organske strukture takšne družbe je tudi razdelitev pristojnosti popolnoma drugačna kot v Evropi. To bi lahko poimenovali »odgovornosti po

stopnjah« (Abegg 1970, 183). Vsak posameznik v družbi – od cesarja do preprostega državljana – ima določene dolžnosti, kar naj bi prispevalo k blaginji celotne skupnosti. Vsak mora sam nositi največji del odgovornosti na svojem področju. Cesar ni smel na centralistični način »izdajati ukazov«. Njegove naredbes so bile načelne in splošne. Za njihovo konkretno izvedbo so poskrbeli za to določeni podrejeni. Ni bilo običajno izdajati navodil, ki bi bila v koliziji s pristojnostmi podrejenih. V tem smislu je težko trditi, da je bila tradicionalna kitajska država organizirana centralistično. Izraz »centralističen« je mehaničen in ne organski, zato ga od vsega začetka ni mogoče uporabljati za kitajske razmere (Abegg 1970, 172).

Konfucijanstvo, ki je nastalo v času vzhodne dinastije Zhou, je bilo filozofski sistem, ki je prvič konkretno formuliral to temeljno organsko umevanje in ga povzel v pragmatično naravnano družbeno teoretski sistem. (Konfucijanska šola je dobila evropsko ime po svojem utemeljitelju Konfuciju (Kong Fuzi), medtem ko jo na Kitajskem največkrat imenujejo »Ru jiao«.)

Tudi Konfucijev sistem je osnovan na identiteti posameznika, družine in države. Obstoj močne organizacije, podkrepjene z družinskimi (in s tem čustvenimi) vezmi skupaj z organsko povezanostjo klanskih struktur in sistemom družbenih položajev, je še okrepil ta identitetni koncept. Ker je po Konfuciju vsaka naravna in družbena oblast zgrajena hierarhično, je zanj podrejanje posameznika vladajoči oblasti osnovna predpostavka za ohranjanje kozmične oziroma družbene ureditve. Pri tem se postavlja vprašanje, kako je lahko nauk, ki je od širokih ljudskih množic zahteval »slepo« podrejanje in poslušnost, postal tako zelo popularen. Lahko bi preprosto trdili, da gre Kitajcem bolj za socialno varnost kot za individualno svobodo zaradi različnih dejavnikov, ki izhajajo iz gospodarsko-družbene strukture. Na določeni ravni (torej ravni, ki temelji na uporabi vseh zahodnih družboslovnih metod) je ta trditev brez dvoma ustrezna, a tak odgovor na to vprašanje kljub temu ni zadosten.

Ker ima na splošno posameznik v kitajski tradiciji močan občutek istovetnosti z vsem obstoječim, ga ne moremo označiti niti za individualista niti za kolektivista v evropskem pomenu.

Če pomislimo na to, da je zanj celota pred delom, bi ga lahko imenovali kolektivist, a pogledjmo, kako brani svoje mesto, ki mu je dodeljeno v organskem pojmovanju družbe, in kako mu tega ne more oporekati noben sin neba in nobeni bogovi, zato ga moramo ponovno videti kot zagovornika individualnih pravic (Abegg 1970, 161).

Ne glede na gospodarsko-politično komponento (možnost pridobitve socialno-ekonomske varnosti z odpovedjo individualni svobodi posameznika), ki jo

je mogoče pojasniti samo s podrobnim raziskovanjem kitajske gospodarske in družbene zgodovine, konfucijanski idejni sistem posamezniku ponuja kar se tega tiče tudi ideološko protiutež. Ta je utelešena v idealu »plemenitega človeka« (*junzi*; dobesedno: vladarjev sin). Izraz izvira še iz *Shi jinga* (*Knjiga pesmi*). Toda Konfucij spremeni njegov prvotni pomen. Po Konfuciju se izraz »*junzi*« ne nanaša več na človekov položaj, določen z rojstvom, temveč na njegove moralne kvalitete. Šele te posamezniku omogočajo, da postane resnično plemenit. S tem Konfucij vzpostavi popolnoma novo dimenzijo v idejni tradiciji Kitajske. Ideal »*junzi*« je namreč s tem načeloma postal dostopen vsakomur. Čeprav ideal plemenitega človeka posamezniku nujno ne prinese sreče – to hotenje se zdi tuje logiki konfucijanskega idejnega sistema –, posameznik kljub temu čuti težnjo po doseganju tega ideala. V tradicionalni kitajski družbi je bilo hrepenenje po varnosti pomembna psihološka komponenta.

V zelo zgodaj centraliziranem družbenem sistemu je bil posameznik kot individuum obrzdan, odvzet mu je bil pregled ali nadzor nad družbenim dogajanjem. V posamezniku je to porajalo občutke strahu, »prepuščenosti na milost in nemilost«, nemoči. Zato se je rad oprijel ideologije, ki je dajala navidezen »recept« za ponovno pridobitev izgubljene varnosti. Vest plemenitega človeka je namreč čista in brez napak, za katere bi moral pričakovati kazen:

子曰：内者不疚夫，何夏何惊。

Mojster [Konfucij] je govoril: ‚Če ima človek čisto vest, česa se bi moral bati ali plašiti?‘ (Legge 1966, 159).

Tako plemeniti človek s svojim krepostnim vedenjem pridobi trdno mesto v družbi, ki mu zagotavlja socialno in čustveno varnost s strani njegovih bližnjih.

子曰：德不用功，必有。

Mojster [Konfucij] je govoril: ‚Krepost ne pomeni osamljenosti. Obstajati morajo sosodje‘ (ibid., 47).

Konfucijanski nauk ne določa splošnih načel za vedenje »*junzija*«. Namesto tega preučuje, kako naj se obnaša v različnih okoliščinah. Ta kratka pravila so se učenci pozneje učili na pamet, tako da so močno vplivala na širše množice. To konfucijansko interpretacijo pojma »*junzi*« kot individualne kvalitete, ki ni vnaprej določena glede na poreklo, so nazadnje upoštevali tudi na ravni politične uprave – na primer v institutu izpitnega sistema. To je ena najpomembnejših posledic konfucijanskega idejnega sistema za kitajski državni sistem in kulturo. Pospešila je kulturno poenotenje dežele, saj je moral vsakdo, ki je želel službovati v vladi, usvojiti praktično enaka vsebinska navodila. V določeni meri je ta uniformnost povzročila intelektualno stagnacijo. Poleg

tega je bil izpitni sistem v tej obliki pomemben dejavnik ohranjanja države in sistema: ker je teoretično vsakomur odpiral možnost družbenega vzpona, je bilo razumljivo, da je posameznik obstoječi politični in družbeni red ocenil za pravičnega. Napake in nepravilnosti tega reda je bilo s tem preprosteje pripisati posameznim zlorabam uradnikov (Rubin 1976, 30).

Konfucijev nauk je bil oblikovan z željo po ponovni vzpostavitvi trdne in varne družbene ureditve, kar je med drugim povezano s specifičnimi razmerami tistega časa.

Svet brez reda (*dao*) je bil za Konfucija rezultat razpada družbenih institucij v tistem času; njegovo največje upanje je bilo njihova pravilna obnovitev. Po njegovem je družbena in politična degeneracija izvirala iz vrha družbe. Zato je treba prav tam začeti ponovno vzpostavljanje reda. Edina pot za doseg tega cilja je po Konfucijevem mnenju načelo »pravilnih imen« (*zheng ming*). To pomeni, da mora vsak posameznik ravnati skladno s svojim družbenim položajem (svojim imenom). Ko je vladar države Qi Konfucija vprašal o najboljših metodah vladanja, mu je odgovoril s tem primerom:

君君，臣臣，父父，子子。

,Naj bo vladar vladar, minister minister. Naj bo oče oče, sin sin' (Legge 1966, 160).

Feng Youlan je to teorijo interpretiral takole:

盖一名必有一名之定义，此定义所指，即此名所指之物之所以为此物者，亦

即此物之要素或概念也。如“君”之名之定义之所指即君之所以为君者。”君君，臣臣，父父，子子“，上”君”字乃指事实上的君，下“君”字乃指君之名，君之定义。臣，父，子均如此例。若便君臣，父子皆如其定义，皆盖其道，则”天下有道”矣。

Vsako ime ima svojo definicijo. Ta določa, da je stvar, na katero se ime nanaša, ta stvar in ne neka druga. Zato je ime bistvo ali koncept stvari. To, kar, na primer, poudarja definicija imena »vladar«, je prav tisto bistvo, ki vladarja naredi za vladarja. V zgoraj navedeni frazi ,naj bo vladar vladar ...' se prva beseda ,vladar' nanaša na vladarja kot materialno dejstvo, medtem ko se druga beseda vladar nanaša na ime, torej na esenco idealnega vladarja. Enako velja za ministre, očete, sinove in tako dalje. Če bi torej vsi vladarji, ministri, očetje in sinovi v resničnem življenju ravnali ustrezno definiciji ali konceptu, ki določa njihov položaj, in s tem izpolnjevali vse svoje dolžnosti, ki jim jih nalaga položaj, na svetu ne bi bilo več

nereda ... Za Konfucija je razlog za nered na svetu v tem, da dejstva niso v skladu s svojimi imeni. Zato morajo biti imena pravilna. Menil je, da je treba začeti na vrhu (družbe), kajti tam nastaja razkorak med dejstvi in njihovimi imeni (Feng 1934, 86).

Mencij (Mengzi) je naprej razvijal konfucijanski nauk, pri čemer ga je postavil na strogo idealistični temelj. Glede teorije države se njegove ideje v nekaterih vidikih razlikujejo od Konfucijevih. Za Mencija morala ni samo nujna osnova vsake dobro delujoče vlade, temveč je tudi gonilna sila, ki ljudi sploh naredi za ljudi:

孟子曰：人之所以异于禽兽者，几希庶民去之，君子存之。

Mencij je dejal: ‚Razlika med človekom in živaljo je majhna. Nizkotni ljudje jo še zmanjšajo in plemeniti jo ohranjajo‘ (Legge 1966, 325).

39

Pomembna Mencijeva teza je, da je človeška narava dobra. To ponazori s poudarkom, da je občutek sočutja po naravi lasten vsem ljudem. Trpljenja drugih ne morejo gledati brez sočutja:

孟子曰：人皆有不忍人之心。

Mencij je dejal: ‚Vsi ljudje imajo srce, ki ni sposobno gledati [trpljenja] drugih ljudi‘ (Legge 1966, 325).

所以谓人皆有不忍人之心者，今人作见孺子，将入于井皆有休惕，侧隐之心，非所以内。交于孺子之父母也，非所要。誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。

Ko rečemo, da imajo vsi ljudje srce, ki ni sposobno gledati trpljenja drugih, s tem mislimo: vsakdo, ki vidi otroka pasti v vodnjak, se bo do skrajnosti vznemiril in občutil sočutje. Vsak bo tako občutil, in sicer ne zato, ker bi s tem pričakoval kakšne koristi od svojih staršev, ne zato, ker bi si želel pohvale svojih prijateljev in sosedov, in tudi ne zato, ker bi se bal za svoj sloves, če ne bi tako reagiral (Legge 1966, 202).

Mencij resda eksplicitno ne reče, da so vsi ljudje dobri, temveč da imajo po njegovem mnenju vsi »štiri začetke« (dobrote):

由是观之，无侧隐之心，非人也。无善恶之心，非人也，无辞让之心，非人也，无是非之心，非人也。

Iz tega vidimo sledeče: tisti, ki ne pozna čustva sočutja, ni človek. Tisti, ki ne pozna občutka sramu in gnusa, ni človek. Tisti, ki ne pozna skromnosti in vljudnosti, ni človek. Tisti, ki ne pozna občutka za pravičnost in nepravičnost, ni človek (Legge 1966, 202).

Vsak človek lahko goji te štiri že obstoječe začetke in se tako razvija kot človek. Če jih zanemari, postopoma izgubi svojo esenco človeka. Zato mora biti vladar dobro delujočega cesarstva človek, ki je svoje štiri začetke razvil do popolnosti in je torej »modrec« (sheng). Tudi Mencij vsakemu človeku teoretično dopušča možnost, da postane »modrec« – o tem govorita citata Feng Youlana:

人皆有善端，所谓圣人，不过将此善端扩而充之，至于“人论之至”而已。故人人皆可以为圣人。

Vsi ljudje imajo (štiri) začetke dobrote in modrec je preprosto človek, ki jih je razvil do te mere, da je dosegel vrhunec medčloveških odnosov. Zato lahko vsak človek postane modrec (Feng 1934, 161).

推此理也，则政治上之高之位，必以最大之德居之。所谓天子，必圣人乃可为之。

V skladu s tem so vladna službena mesta najvišji položaji, zato jih morajo zasesti ljudje najvišjih vrlin. Tako imenovani cesar (sin neba) mora biti v vsakem primeru modrec (preden lahko postane cesar) (Feng 1934, 161).

Dobra vlada mora biti osnovana na človečnosti (ren). Vladar mora biti pri tem dober zgled:

君仁，莫不仁，君义，莫不义。

Če je vladar dobronameren, bodo dobronamerni vsi. In če je pošten, bodo taki vsi (Legge 1966, 320).

Nebo in usoda sta po Menciju lastnosti, ki obstajata zunaj človeških moči:

非人之所以能为也，莫之为而为者，天也，莫之致而致者，命也。

To, kar se zgodi brez človekovega dejanja, prihaja od neba. To, kar se zgodi brez človekovega vplivanja, prihaja od usode (ibid.).

To je razlog, da je lahko Mencij veliko bolj kot, na primer, Konfucij poudarjal individualno svobodo, ne da bi imel pri tem pomisleke o centralističnem nadzoru posameznika, kar je osrednja točka ortodoksnega konfucijanskega nauka. Za Mencija se namreč navidezno protislovje reši s tem, da zanj individualnost v tem smislu sploh ne obstaja. To, kar jo ustvari, je tako ali tako avtoriteta neba. Zato je svoboda individuuma (če pri tem še upoštevamo, da je človekova narava dobra v smislu naravno-objektivne norme) precej »neškodljiva« – tako kar zadeva državo kakor tudi politični sistem. O tem govori še en citat Feng Youlana:

孟子则较注重于个性情之自由，盖孟子既主性善之说，以为“仁，义，礼，智”非由外铁我也，我固有之也。则个人的道德判断，当然可重视矣。

Toda Mencij je bolj poudaril svobodo individuuma. Po Menciju je človeška narava dobra, zato meni, da človečnost in pravičnost, običaj in modrost niso vsajeni v ljudi od zunaj, ampak da jih vsak človek poseduje od vsega začetka. Zato je naravno, da je tako velik pomen pripisoval individualni odločevalni moči posameznika (Feng 1934, 161).

Za Mencija se posamezni individuumi teoretično ne razlikujejo po človeških lastnostih:

故凡同类者，似也，何独至于而疑之，圣入与我同类者。

Zato so si podobne vse stvari enake vrste. Zakaj bi morali dvomiti o tem, ko gre za ljudi? Modrec in jaz sva iste vrste (Legge 1966, 404).

41

Ta naravnost, da so vsi ljudje enaki, pa zanj kljub temu velja samo na abstraktno etični ravni. V praksi vztraja, da je distanca med posameznimi družbenimi sloji nujno potrebna, kajti brez nje ni mogoča kooperativna delitev dela.

Najpomembnejši Mencijev nasprotnik znotraj konfucianizma je bil Xunzi. Ortodoksni konfucijanci so večinoma ostro ocenjevali njegove številne nove ideje. V nasprotju z Mencijem jih je gradil na materialistični osnovi. To je temeljno izhodišče, ki določa njegov filozofski sistem in se odraža tudi v njegovi teoriji države.

Njegov nauk je eden redkih poskusov mehanističnega dojetja resničnosti na Kitajskem. Za Xunzija nebo ni etično načelo, temveč gola naravna sila, ki deluje v skladu z zakoni, ki jih je treba razumeti povsem mehanistično. Takole piše:

从天而颂之，孰与制命而用之，圣人时而待之，孰与应时而便之。

Bolje kot častiti nebo je oblikovati in izkoristiti življenje, ki ga je podelilo nebo (narava); bolje kot čakati na ugoden čas je času ustrezno delovati in ga uporabiti (Xunzi 1970, XI).

Xunzi izhaja iz individuuma; vsakdo življenje resda prejme od narave, toda od vsakega posameznika je odvisno, kaj bo iz njega ustvaril. Kot pravi konfucijanec pa se kljub temu ne ustavi na individualni ravni in svoje ideje razvija tudi na družbenopolitični ravni. Družbena organizacija zanj sicer ni nekaj *a priori* danega. Ker je po Xunziju človeška narava zlobna, ljudje zlahka zabredejo v zavist in prepir, ko se trudijo uresničiti svoje želje:

人之性恶，其善者伪也，令人之性生，有好利焉，顺是故争夺生，而辞让亡焉。

Človeška narava je zla, kar je dobro v njej, je umetno. Kakor hitro se ljudje rodijo, povsem naravno ljubijo svojo prednost, in ko se prepustijo temu nagnjenju, se pojavita zavist in prepir. Popustljivost in pripravljenost na žrtvovanje ne obstajata (Xunzi 1970, 126).

S tem tako kot Hobbes državo razume kot varnostni mehanizem. Ta ščiti vsakega posameznika, ki pa mora za to zaščito svoj individualni značaj popolnoma podrediti družbenemu sistemu.

Čeprav je Xunzi svoj nauk o državi zgradil na povsem drugih predpostavkah kot Mencij, imajo njuni zaključki skorajda enake posledice. Njegova teoretična koncepcija organizacijske strukture države se komajda razlikuje od drugih konfucijancev. Drugače od Mencija je za Xunzija formalna navada pomembnejša od individualne odločevalske moči posameznika. Mencij je lahko zaradi svojega prepričanja v prirojeno dobroto človeške narave priznaval svobodo posameznika (kajti po njegovem bi bilo vsako dejanje proti državi in njeni ureditvi protinaravno), Xunzi pa ne. Toda tudi pri Xunziju ima vsak posameznik možnost postati plemenit, kreposten človek. In tudi v tem pogledu se od Mencija razlikuje samo po teoretični metodi: da bi to dosegel, mora po Menciju posameznik ravnati v skladu z naravo, po Xunziju pa proti lastni naravi.

Xunzi individuumu prepove svobodo odločanja, zato pa vladarju podeli absolutno oblast. To naj bi bilo namreč najbližje resnici, Daotu, saj naj bi on najbolj poznal večne zakone narave. Xunzi je prvi kitajski filozof, ki je poskušal vzpostaviti objektivnost na podlagi empiričnih zaznav. V tem kontekstu je razvijal tudi konfucijansko teorijo »pravilnih imen« (*zheng ming*). V njej ne vidi le etičnega načela kot Konfucij, temveč tudi logično racionalno:

制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。贵贱明，同异别，如是则志无不喻之患，事无困废之祸，此所为有名也。

Imena se uporablja za označevanje dejstev; po eni strani za razlikovanje dragocenega od ničvrednega, po drugi pa za razlikovanje skupnih potez od različnih. Če je razlika med dragocenim in ničvrednim jasna, če razlikujemo skupne poteze od različnih, človeška volja ne trpi več zaradi nesporazumov in se lahko izogne nesreči, ki zadeve otežuje ali ovira. To je razlog, zakaj imamo imena (Forke 1964, 236).

Xunzijev poskus, da se z resničnostjo spoprime z empiričnim opazovanjem, je v okviru konfucianizma in kitajske filozofije edinstven pristop.

Logično racionalni pristop je prišel še jasneje do izraza pri drugi filozofski šoli tistega časa, to je pri mohistih, katerih najpomembnejši predstavnik je bil Mo Di. Že v času dinastije Qin, predvsem pa v času dinastije Han, ko je konfucianizem postal državna ideologija, je vpliv mohistične šole zamrl. Za temo tega dela se zdi mohizem vendarle zelo pomemben predvsem zato, ker se je zanimanje za to filozofsko šolo na Kitajskem ponovno obudilo na koncu 19. in začetku 20. stoletja. Vzrok za to je verjetno dejstvo, da Mo Dijev nauk na nekaterih točkah močno spominja na krščanstvo.

Posebnost Mo Dijevoga nauka v kitajski filozofiji se kaže tudi v njegovi ideji (skoraj) antropomorfnega boga, ki vodi v ločitev med subjektom in objektom. Nebo je najvišji vladar, vrh hierarhično razčlenjene strukture, ki naj bi obsegala urejeni svet. Je nekaj ločenega od subjekta, ima voljo, po kateri naj bi se ravнали vsi ljudje. Toda obenem je izvor vsesplošnega človekoljubja, ki se izraža v načelu nagrajevanja za dobra dejanja in kaznovanja za slaba.

若以天为不爱天下之百姓，则何故以人与人相杀而天子之不祥？此我所以知天之爱天下之百姓。

Če nebo ne bi ljubilo vseh ljudi na zemlji, čemu bi naložilo nesrečo tistim ljudem, ki druge ubijajo? Zato vem, da nebo ljubi vse ljudi na zemlji (Feng 1934, 130).

Premisa, iz katere v svoji družbeni filozofiji izhaja Mo Di, je torej individuum. Svoje ugotovitve tudi on izpelje iz opisa naravnega stanja, zato ga pogosto primerjajo s Hobbesom:

古者民始生未有行政之时盖具人异义是以一人则一义，二人则二义，十人 则十义；其人兹众，其所谓义者，亦兹众。

V davnini, na začetku življenja človeštva, ni bilo ne zakona ne vlade; reče-no je bilo, naj vsak živi, kakor hoče. Torej, če je bil en človek, je bilo tudi eno mnenje, če sta bila dva človeka, sta bili tudi dve mnenji in pri desetih različnih ljudeh je bilo deset različnih mnenj. Čim več ko je bilo ljudi, tem več je bilo različnih mnenj (Mozi 1982, 101).

Še jasneje kot pri Xunziju pride pri Mo Dijem do izraza misel, da institucionalizacija družbe vodi v nastanek države, ki je za posameznika nujni mehanizem zaščite. Na etični ravni to idejo utemelji takole: posamezen človek je svoboden toliko, kolikor ima možnost zavestne odločitve, ali se bo podredil volji neba (vladarjev, nadrejenih) ali ne. Šele ko ima možnost te odločitve, postane človek etično odgovoren za svoja dejanja. Mo Di se dosledno obrača proti fatalizmu in determinizmu, ki sta bila pri konfucijancih njegovega časa očitno zelo močno razširjena. Na metodološkem področju je zaslužen zlasti za

vpeljavo logičnega dokazovanja in sistematičnega mišljenja v kitajsko filozofijo – čeprav so bili ti pristopi na Kitajskem pozneje deležni malo pozornosti, kaj šele nadaljnjega razvoja.

Mo Di pogosto velja za utiralca poti legalistični šoli, ki je imela izjemno močan vpliv na področje kitajske filozofije države. Na splošno smo navajeni kitajsko ideologijo države povezovati s konfucianizmom. Vendar pri tem prevečkrat pozabimo, da je bila prva uradna kitajska ideologija države legalizem, ki je močno vplival tudi na poznejša obdobja. Vitaly A. Rubin o tem zapiše:

Leon Vandermeersh povsem pravilno trdi, da v celotni kitajski zgodovini ni bilo niti enega pomembnega državnega ukrepa, ki ne bi vseboval znakov vpliva legalizma (Rubin 1976, 55).

Ni jasno, kdo naj bi veljal za pravega utemeljitelja legalistične šole. S tem v zvezi se velikokrat omenja Shang Yang, ker je bil prvi legalistični filozof. Vendar so bili vsi prvi legalisti razmeroma samostojni misleci. Vsak je kot bistveno poudarjal nekaj drugega. Zadnji veliki legalist Han Fei je združil vse legalistične nauke. V strnjen sistem je združil različne komponente, zato ga pogosto omenjajo kot dejanskega tvorca legalizma kot sistema politične filozofije. Druga dva pomembnejša predstavnika legalistične šole sta Shen Buhai in Shen Dao, ki sta bila pod močnim vplivom daoizma, njuni spisi pa so ohranjeni samo v fragmentih.

Legalisti so na družbo večinoma gledali povsem mehanistično, in sicer z vidika absolutnega vladarja. V središču njihovih družbeno teoretičnih razmišljanj je zakon, sistem kaznovanja in nagrajevanja. Po eni strani posameznika ne obravnavajo kot organskega dela družbe, po drugi pa tudi ne kot osebnost s pravico do zadovoljevanja kakršnihkoli individualnih potreb. Ker je zanje dobro delujoča država tako rekoč sama sebi namen, je eksistenca posameznega državljana zreducirana na vlogo nujnega sestavnega dela državnega stroja.

Za Shang Yanga sta izjemno pomembna »poenotenje ljudi« ter njihova konsolidacija v dve glavni poklicni skupini: poljedelce in vojake. (Zato se v njegovem glavnem delu *Shang jun shu (Knjiga gospoda Shanga)* zmeraj znova pojavlja pismenka »yi« – (en, enotnost).)

V povezavi s tem je bil Shang Yang prvi, ki se je zavzemal za poenotenje mer za maso, težo, razdaljo in tako dalje.

V 20. poglavju njegovega prej omenjenega osrednjega dela je ostro nasprotoval izobraževanju, ki onemogoča takšno celovito poenotenje (Rubin 1976, 72).

Shang Yang je poudarjal, da je nevedno prebivalstvo temelj moči (države). Ker se mora poenotenje začeti s poenotenjem duha, ta pa je v protislovju z izobraževanjem, je glede tega večkrat napadal konfucijance, ki so hoteli ljudstvo poučevati o starih zgodbah in literaturi.

Shang Yang je navedel dva bistvena razloga za svojo nenaklonjenost ljudskemu izobraževanju:

- a) šolanje odvrča ljudi od izpolnjevanja njihovih dolžnosti v poljedelstvu, to pa je ključnega pomena za krepitev vojske;
- b) šolanje vpliva na to, da se ljudje naučijo neodvisnega mišljenja. Posledica tega bi bila, da bi ljudstvo takoj začelo izražati svoja mnenja o vladnih zadevah (Rubin 1976, 74).

Za Shan Yanga je bil odnos med ljudstvom in državo popolnoma antagonističen. To stališče se zdi nenavadno tako na Vzhodu kot na Zahodu. Brez dvoma je njegov nauk v številnih pogledih zelo podoben Machiavellijevemu, vendar se Machiavellijevi teoretski predlogi rešitev nanašajo le na »bolne države«, ki so bile v procesu razpada. Za Machiavellija nikakor niso pomenili končnega cilja, saj je bila zanj idealna oblika države republika.

Nasprotno pa je Shang Yangov nauk absoluten: zanj ima ljudstvo praviloma vrednost samo kot orodje v rokah vladarja. Konfucij je državo razumel kot veliko družino in tudi Mencij je poudaril dolžnosti »očeta vladarja« do svojih otrok (ljudstva, ki ga sestavljajo ljudje). Rekel je celo, da ima ljudstvo pravico usmrtiti vladarja, če ta ne ravna kot oče, temveč kot tiran. Celo Machiavelli se ni nikoli domislil, da je glavni namen vladanja državljane spremeniti v nekakšne avtomate, s katerimi lahko svobodno manipuliramo s sistemom kaznovanja in nagrajevanja, čeprav je tudi on vladarja postavil nad zakon in moralo.

Za Shang Yanga človeška osebnost preprosto ne obstaja. Namesto tega zariše koncept novega vladarja, človeka brez vseh človeških vzgibov razen enega: volje moči. Nasproti njemu je »material«, h kateremu usmerja svoje dejavnosti: brezoblična množica.

S svojimi teorijami je Shang Yang napovedal neusmiljen boj proti zgodnjemu konfucijanskemu konceptu avtonomne osebnosti.

Ta boj je še jasneje izražen pri legalistu Han Feiju. Tudi on v svojih razlagah družbenih procesov uporablja predvsem tehnično-mehanistični pristop. Politične posledice takšnega dojemanja so razvidne tudi iz sledečega citata:

用众而舍夏, 故不务德而务法。

Pomembne so množice, na manjšine se ni treba ozirati. Zato se je treba ukvarjati z zakonom in ne s krepostjo (Han Feizi 1982, 679).

(V Ljudski republiki Kitajski hvalijo prav ta mehanistični pristop Han Feija kot enega najpomembnejših kitajskih prispevkov k materialistični spoznavni teoriji (Hou 1980, 142).)

Ker legalisti individuum niso obravnavali kot živ sestavni del organsko-kozmičnega reda, temveč kot samostojni subjekt, ki je povrhu vsega po naravi še zloben, so se vprašali, kako bi lahko te subjekte najbolj racionalno uporabili za orodje državnega stroja. Han Fei za družbo zahteva vojaško ureditev namesto patriarhalno družinskega reda. Po njegovem vojaška ureditev združuje enakost in neenakost v najprimernejši obliki (v uniformi in epoletah). Celotno ljudstvo je hotel organizirati v ureditev, ki jo resda sestavljajo ljudje, ne dopušča pa umika v višjo ureditev, ki je oddaljena od ljudi in s tem od vladarja (tj. države). Na splošno je bila za legaliste krepitev vojske ena pomembnejših stvari, ni pa bil to njihov glavni cilj.

Predvsem prva polovica vladavine dinastije Han, čas tako imenovane vzhodne dinastije Han (Dong Han chao, 206–24 pr. n. št.), je izjemno pomembna za nadaljnji razvoj in dokončanje tradicionalnega kitajskega pojmovanja države. V tistem času, natančneje, pod cesarjem Wu dijem (156–87 pr. n. št.), je bil konfucianizem povzdignjen v uradno ideologijo države, na katero so vplivali politično pomembni elementi legalizma. Legalizem je imel v tistem času najslabši možen ugled zaradi ikonoklastičnega zanikanja kulture in odkrite represije, tako da v celotnem obdobju, ki je sledilo, niti en kitajski učenjak ni tvegaj jasne opredelitve za legalistično šolo, toda potem ko je konfucianizem zavzel prevladujoč položaj in se dovolj utrdil, je vendarle asimiliraj razmeroma številne elemente legalizma.

Država, družina in individuum se (ponovno) spojijo v enotnost. To seveda ni potekalo samo od spodaj navzgor, temveč tudi obratno: državi je bilo (največkrat z argumentom, da tako ali tako izvira iz družine) dovoljeno »posegati« v strukturo družine in vplivati nanjo. V končni posledici se s tem družbeni red skorajda ni razlikoval od legalističnega, čeprav so ukrepe vlade upravičevali samo z moralnimi in ritualnimi načeli.

Tako je imela doktrina države iz časa dinastije Han, ki je na Kitajskem prevladovala vse do 19. stoletja in se je imenovala konfucijanska, zelo malo skupnega z zgodnjo konfucijansko idejo:

Polemika med prvimi konfucijanci in legalisti razkriva pomembno fazo ideološkega boja v stari Kitajski. Razkriva globoko razliko med zgodnjim konfucijanstvom, ki se je borilo proti despotizmu, in poznejšim konfucianizmom, ki je postal ideologija despotskega imperija (Rubin 1976, 86–86).

Za glavnega utemeljitelja »konfucijanske« doktrine države na splošno velja Dong Zhongshu (179–104 pr. n. št.). Bil je eden najbolj znanih učenjakov dinastije Han in eden prvih borcev proti vsem drugim šolam. To ponazarja sledeči grozeči citat, ki spada med najslavnejše izjave tega filozofa:

推明孔氏，抑黜百家。

Širiti je treba nauk gospoda Konga in zatreti sto šol (Hou 1980, 142).

Poleg tega je Dong Zhongshu odločilno prispeval k utemeljitvi racionalizacije centralizirane vladavine dinastije Han, ki presega obstoječe razmere in je utemeljena na kozmičnih temeljih.

Konfucijansko etiko je spojil s kozmološkimi špekulacijami iz 3. stoletja pred našim štetjem in z legalističnim, centralno strukturiranim sistemom zakonov ter kolektivno odgovornostjo (vzajemni nadzor). S tem je ustvaril sinkretistični sistem, v katerem sta bili narava in zgodovina najtesneje povezani, človek pa je bil odgovoren za celoten potek dogodkov v naravi in družbi. To je veljalo zlasti za vrhovnega vladarja, ki je bil vozlišče univerzuma. Nekatere podrobnosti te ideje so bile zelo stare, vendar v njegovi teoriji niso bile samo na novo, jasno in strnjeno formulirane, ampak jih je bilo mogoče uporabiti tudi v politični praksi.

Pomešal je pojma človek in narava, pri čemer je zgodovinske dogodke poskušal pojasniti naravoslovno, naravne pojave pa je pripisal človeku.

Pri njem nebo in zemlja tvorita materialno, a tudi obredno, hierarhično postavljeno enotnost. Zanj je trojica nebo, zemlja in človek temelj vseh bitij. V določenem pogledu je svoj celoten teoretski koncept družbene organizacije zgradil na premisi vzajemne interakcije med človekom in naravo (nebom) (Feng 1934, 517).

Tudi Dong Zhongshu je podrobno govoril o položaju posameznika v družbi. Kot pravi konfucijanec je posameznika razumel kot živahen del kozmične in družbene enotnosti, ki pa je kljub temu v prvi vrsti odvisen od narave (neba). Ker človeka ustvari nebo, človek od neba prejme tudi svojo usodo, ki je načeloma ne more spremeniti:

人受命于天。有善善严严之性，可养而不可改，可豫而不可去，若形体之可肥瘦，而不可得革也。是故虽有圣贤，能为君亲含容其严，不能为君亲今无恶。

Človek prejme svojo usodo od neba. Zato odobrava dobro in sovraži zlo. To [naravo] lahko kultivira, toda ne more je spremeniti. Lahko skrbi zanjo, ne more pa se je znebiti, in enako lahko stori, da se njegovo telo poredi ali zboli, ne more pa se ga znebiti. Zato lahko tudi najmodrejši človek zadrži svojo zlobo do svojih vladarjev in sorodnikov, ne more pa je popolnoma odpraviti (Forke 1934, 57).

董仲舒亦谓人之质中本有善端，故其说实与孟子性善之说不悖，不过董仲舒以为若性中仅有善端，则不能谓之为善。

Tudi Dong Zhongshu trdi, da človeška narava razpolaga z začetki dobrega. To se sklada z Mencijevim naukom. Kljub temu pa je Dong Zhongshu menil, da človekove narave še ne moremo označiti za dobre, če vsebuje zgolj začetke dobrega (Feng 1934, 517).

Človek namreč razpolaga tudi s čustvi, ki ga zmeraj znova napeljujejo k zlu:

身之有性情也，若天之有阴阳也。言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也。

V telesu prebivata tako narava kot občutenje, tako kot nebo razpolaga z *yinom* in *yangom*. Ko govorimo o dispoziciji človeka, ne da bi pri tem omenili njegova čustva, je to tako, kot če bi govorili o *yang*u, ne da bi upoštevali *yin* (Feng 1934, 515).

Človek torej še ni popolnoma dober – samo nagnjen je k temu. Toda volja neba kljub temu je, da to nagnjenje razvija, da ga »kultivira«. S tem človek nadaljuje delo neba. Poleg tega mora nujno upoštevati zakone in predpise:

质样之谓性，性非教化不成，人欲之谓情，情非制度不节。

Naravno nagnjenje se imenuje narava in te ni mogoče dovršiti brez učenja. Človeške želje se imenujejo čustva, ki jih ni mogoče obvladati brez predpisov (Forke 1934, 58).

Tudi svoj razum in možnost moralnega spoznanja človek dolguje nebu:

今善善恶恶，好荣憎辱，非人能自生，此天施之在不者也。

Odobravati dobro in sovražiti zlo, ljubiti slavo in prezirati sramoto – vsega tega človek ne premore sam od sebe, temveč je to iz njega izvleklo nebo (Forke 1934, 58).

Človek je torej v vsakem pogledu odvisen od neba in s tem – preneseno v družbeno resničnost – od svojega zastopnika na zemlji, od sina neba (*Tian zi*). Dong Zhongshu je prek cesarja ponovno utrdil kult neba. Cesarja imenuje tudi »*Huang di*« (božji vladar). Ta izraz je obstajal že od dinastije Qin, katere ustanovitelj Qin shi huang se je prvi tako poimenoval.

Med cesarjeve najpomembnejše naloge spada dolžnost pomagati svojim podrejenim »kultivirati« njihovo naravo, kajti preprost človek sam tega ni zmožen.

天生民性，有善质而未能善，予是为之立王，以善之，此天意也。

Nebo je ustvarilo človeško naravo. Ta ima dobre zasnove, vendar še ni dobra. Zato je nebo postavilo vladarja, kajti z njegovo pomočjo lahko človek postane dober. To je volja neba (Forke 1934, 59).

Zato Dang Zhongshou vedno znova poudarja pomen kulture. Zahvaljujoč njej je človek enakovreden nebu in zemlji. Tudi vzpostavitev državnega izobraževalnega sistema izhaja iz njegovih predlogov.

S postavitvijo šol v glavnih krajih in tržnih prostorih mora cesar poskrbeti za to, da se ljudje naučijo človečnosti (*ren*), pravičnosti (*yi*) in obrednosti (*li*), kajti vzgoja poraja vzvišeno moralno vedenje (Grant 1976, 274).

Pri vzpostavljanju teh šol je Dang Zhongshuju šlo očitno zgolj za moralno vzgojo, ne pa tudi za izobraževanje v pravem pomenu besede, kar pomeni, da je bil glavni namen teh šol integrirati posameznika z indoktrinacijo.

Čeprav je konfucianistično pojmovanje države iz časa dinastije Han prevladalo, so nanj pozneje vendarle močno vplivali elementi daoizma in budizma. V času od 2. do 9. stoletja je na Kitajskem vladal določen pluralizem mnenj, ki pa ni smel ogroziti stebrov političnega sistema, in čeprav je uradna doktrina sprejela samo tiste poglede, ki so v tistem času ustrezali interesom vladajočih, so se lahko s temi interesi združili samo kot neke vrste ideološke prilagoditve oziroma korekture.

Nevarnost notranji stabilnosti je pomenil predvsem budistični nauk, ker je oslabil kitajsko državo v samem jedru. Zato je že od 5. stoletja prihajalo do občasnega preganjanja budizma, ki doseže politični vrhunec šele v 9. stoletju. Temu je sledil korenit odklik od pluralizma v vseh njegovih pojavnih oblikah. Misel, da je za urejeno družbo potreben enoten idejni koncept, se je globoko ukoreninila in vplivala tako na teoretsko pojmovanje države kakor na politično realnost (Franke in Steiger 1978, 1298). Ta ideja je doživela razcvet v času dinastije Song (960–1279), ki je bil »najbolj konfucianistični čas v vsej zgodovini Kitajske« (Bauer 1974, 286).

Takrat je nastal tako imenovani neokonfucianizem, ki je vključeval številne elemente budizma in daoizma, seveda če so se skladali s takratno razlago sveta. Vendar se to ni zgodilo na način, ki bi omogočil plodno sintezo teh treh miselnih sistemov. Nasprotno – integracija določenih »nekonfucijanskih« vi-dikov v ortodoksni konfucianistični nauk je sprožila »proces krčenja kvalitativnega« (Bauer 1974, 286).

Pri tem so namreč prevzeli njuni obliki in jih združili s konfucianistično vsebino. S tem je dobil konfucianizem priložnost, da se pojavi kot edina, vseobsegajoča, osrednja resnica, ob kateri bi bile vse druge ideje v najboljšem primeru videti kot medli odsevi.

To idejo (katere začetek je mogoče prepoznati že v delu filozofa Han Yuja, ki je živel v času dinastije Tang) je izpopolnil Zhu Xi, ki je obenem eden najpomembnejših predstavnikov neokonfucianistične šole južne dinastije Song (*Nan Song*, 1127–1279).

Filozofija Zhu Xija je osnovana na temeljnem načelu *li*. Njegov pomen v zahodnih jezikih je sporen, največkrat ga prevajajo kot »vseprežemajoče, vseurejajoče načelo«. Nekateri raziskovalci ga imenujejo tudi »prvobitna sila« ali »določilo bistva«, Forke na primer uporablja pojem »um«. Vendar se ta prevod ne zdi zmeraj ustrezen, saj »um« v zahodnem pomenu običajno označuje značilnost, ki je med vsemi zemeljskimi bitji dana samo ljudem, medtem ko Zhu Xijev *li* prežema vse obstoječe stvari in bitja. O tem citat:

问枯槁有理否，日，才有物，便有理，天不曾生个笔，人把兔毫来做笔，才有笔， 便有理。

Vprašanje je, ali posušene stvari vsebujejo *li*. Odgovor se glasi, da kakor hitro obstaja predmet, obstaja tudi njegov *li*. Čopiča ni ustvarilo nebo. Naredil ga je človek iz zajčje dlake, in da bi obstajal čopič, mora obstajati tudi *li* (Forke 1938, 172).

Li prežema vse stvari in bitja in šele z njim postanete to, kar ste. *Li* vsem stvarjem določi njihovo bistvo. Sestavlja dvojstvo z ustvarjajočo prasilo življenja *qi* (dih, prafluid, vitalni potencial).

天地之间，有理有气，理者，形而上之道也，生物之来也，气也者，形而下之器也，生物之具也，是以人物之生，二禀此理，然后有性， 必禀此气， 然后有形。

Med nebom in zemljo sta *li* in *qi*. *Li* je tisto načelo, ki prevladuje, in *qi* tisti vir, ki je pod obliko. *Li* je izvor, *qi* orodje za nastanek stvari. To prejmejo vsi ljudje ob svojem nastanku. Z *lijem* prejmejo svojo naravo, s *qijem* svojo materialno obliko (Forke 1938, 172).

Li je sicer večer in tvori enotnost in vendar ima vsak človek svoj *li*.

合天地万物而言，只是一个理，即在人，又各自有一个理。

Ko povsem splošno govorimo o nebu, zemlji in vseh stvareh, obstaja samo en *li*. Pa vendar ima vsak človek tudi svoj *li* (Forke 1938, 173).

Verjetno bi bila interpretacija, da gre pri tem citatu za individualistični pristop, napačna. Prej ga gre razumeti kot podporo obstoječi družbeni strukturi, saj je Zhu Xi zagovarjal nujnost strožje klasifikacije državljanov glede na njihov družbeni položaj. To pride do izraza tudi v naslednjem citatu:

君有君之道，臣有臣之道。

Vladar ima Dao (pot, moralno načelo) vladarja in podložnik podložniškega (Hou 1980, 307).

Hou Wailu k temu zapiše:

朱熹说，不同身份的人有不同的‘理’，也有不同的道德。统治者的‘极至’。被统治者有被统治者之‘理’，他们必须俯身屈膝，去完成作为被者的‘极至’。

Zhu Xi trdi, da imajo ljudje različnih družbenih položajev različni *li* in s tem različno moralo. Vladarji imajo *li* vladarja, svojo oblast morajo izvrševati vestno in s tem doseči vrhunec popolnosti v svojem položaju kot vladarji. Obvladovani imajo *li* obvladovanih. Pokorni morajo ubogati, da dosežejo vrhunec popolnosti v svojem položaju obvladani (Hou 1980, 307).

Hou Wailu poda še nekaj primerov, ki dokazujejo, kako sta Zhu Xijeva etika in njegova interpretacija podpirali zgodnjekonfucijanske ideje o družbeni neenakosti:

朱熹把‘存天理，灭人欲’等同于孔子的‘克己复礼为仁’。那不是偶然的。所谓‘人欲’是指人民的物质要求如衣，食等等。人民为了生存下去，前仆后继地进行了反封建专制主义的斗争，这些都被统治者视为大逆不道的‘人欲’。统治者凶残极恶地剥夺人民（…）

Zhu Xi svoj izrek ‚Ohrani *li* neba in zatri želje‘ enači z naslednjim Konfucijevim citatom: ‚Obvladaj sebičnost, obnavljaj obred, da bi uresničeval človečnost.‘ To ni naključje. Tako imenovane ‚človeške želje‘ lahko razumemo kot materialne potrebe ljudstva, kot sta obleka in hrana. Dejstvo, da se je bilo ljudstvo zaradi nešteti odrekani prisiljeno upreti fevdalni diktaturi, da bi lahko preživel, so vladajoči razumeli kot nezaslišano

slabo vedenje. Sami pa so brezsravno izkoriščali ljudstvo in to ravnanje hvalili kot sveti, »popolni nebeški *li*«. Kakšna absurdna logika! (Hou 1980, 307).

Stari konfucijanski klasiki *Tiana* in *Shang dija* pojmujejo skorajda kot osebi. V Zhu Xijevem sistemu pa ni prostora za osebne boga (ki seveda vodi tudi k miselni ločitvi med subjektom in objektom). Kot dober konfucijanec se je moral soočiti s starimi viri. To stori tako, da boga izenači z *li*. Hou Wailu o tem zapiše:

实行上，‘理’就是上帝，如朱熹所说：‘帝是理为主’。(语类卷一)

Pravzaprav je *li* bog. Tako pravi Zhu Xi: ‚Bog je *li* kot vladar‘ (Hou 1980, 306).

朱熹的哲学(...)在中国统治了近五百年。自南宋以后，每当统治者企图巩固其统治的时候，总是抬出朱熹来大加表彰。

Zhu Xijeva filozofija je obvladovala Kitajsko skoraj pet stoletij. Od južne dinastije Song dalje je vsak vladar, ki je hotel okrepiti svojo vladavino, poudarjal njegove nauke (Hou 1980, 309).

Po koncu južne dinastije Song je bil sistem politične vladavine kitajske države osnovan na temelju polarnosti konfucianistične doktrine, pomešane z legalističnimi elementi. Ta temeljna koncepcija družbene organizacije se ni bistveno spremenila vse do 19. stoletja. Za posameznika v smislu samostojnega subjekta v tem sistemu ni bilo prostora.

Za zaključek tega razdelka naj navedemo še en citat Wolfganga Bauerja:

Prav zato je tragično opazovati, kako je državi sčasoma čedalje bolj uspelo usmerjati vsako obliko individualizma in zapirati vse stranske poti samohodcev. Če obstrancev niso mogli posedovati, so jih posredno udomačili z neopaznim spreminjanjem njihovih idealov, kar so ti nič hudega sluteč sprejeli, včasih celo s hvaležnostjo, saj so s tem navidezno dobili pozitivno formulacijo svojih ciljev, ki so jih lahko iz (...) tradicije na legitimen način opredeljevali samo z negacijo. Tako so se roparji v svojem samodojemanju postopoma spremenili v partizane, nepokorni v lojaliste in puščavniki v upokojeince, vsi pa so, če je bilo mogoče, na specifičen način služili državi in s tem prav kot izjema, za katero so mislili, da so, potrjevali pravilo (Bauer 1968, 41).

2.2.3 Teorije države kot izraz odnosov med posameznikom in družbo – konvencija

Na splošno lahko rečemo, da je v Evropi zakon najvišje merilo, po katerem je urejeno skupno življenje ljudi v družbi, na Kitajskem pa je to obrednost (*li*). Na filozofski ravni je razlog za to rezultat razlik v vsakokratnem (samo)dojemanju posameznega državljana, kar je opisano v prejšnjem poglavju.

V nadaljevanju bomo poskusili to povezavo poglobljeno in izčrpnije pojasniti.

2.2.3.1 *Zakon*

Ideja prava kot mehanističnega sistema zakonov se je v Evropi pojavila kot del splošnega procesa diferenciacije in razslojevanja družbe kot celote.

Kot že omenjeno, Platonova idealna država v številnih pogledih spominja na vzhodne, univerzalistično zasnovane družbene teorije, vendar se njegova teorija od njih razlikuje po tem, da absolutna etična norma izhaja iz personificiranega boga.

Zato je vodilna misel Platonovih političnih del ideja pravičnosti, ki pa jo danes največkrat razumemo bolj v pravnem kot političnem pomenu. Pod vplivom demokratičnih idej je prisotna tudi težnja po povezovanju pravičnosti z enakovrednostjo. Ta povezava je bila Platonu popolnoma tuja. Zanj je bila neenakost zaradi odnosov moči in privilegijev pravična, v vladavino in vladarje ni dvomil, dokler so bili resnično »najmodrejši«. Zato bi morala filozofom pripadati vsa oblast, ker so najmodrejši člani skupnosti.

Po drugi strani je Platonu ostal nepoznan pojem navzven razmejenega individuuma v pomenu samostojnega subjekta. Zato je imela tista moralnost, ki se pri posameznikih kaže v njihovih čustveno pogojenih odnosih, zelo pomembno vlogo pri organizaciji skupnega družbenega življenja. Čeprav je hotel v svoji idealni državi – kot omenjeno – v stanu čuvarjev odpraviti zakonsko zvezo in družino (Platon 1995, 147), da bi s tem preprečil premočne osebne odnose, je številne pomembne dejavnike svojega koncepta države gradil prav na tesnih čustvenih vezeh med posameznimi pripadniki skupnosti (Platon 1995, 155).

To je eden od vidikov, na katerih je Aristotel zgradil svojo kritiko Platonove države. V tem kontekstu je zapisal, da je treba zavrniti odpravo družine. Opozoril je na protislovje, da je hotel Platen po eni strani svojo državo zgraditi na slogi, harmoniji in prijateljstvu, po drugi pa je skušal uničiti čustvene odnose med ljudmi.

Za Aristotela država nastane zaradi samega življenja (izhaja iz družbene narave posameznika), obstaja pa zaradi popolnega življenja. Po njegovem mnenju je človek brez pravice in zakona najslabše živo bitje med vsemi (oborožena nepravilnost), medtem ko je državnim zakonom podrejeni človek najboljše med vsemi živimi bitji. Država torej obstaja zaradi moralnih dejanj in ne zaradi zunanjih razlogov sobivanja. Država in s tem podrejanje interesov posameznikov interesom skupnosti nikakor ne pomenita uničenja individualne osebnosti. Nasprotno, ta se lahko popolnoma razvije šele z vključitvijo v institucionalizirano skupnost.

Na tej točki se Aristotelu postavi vprašanje o državljanih in njihovih pravicah. Pravica državljana je njegovo udeleževanje na sodišču in pri vladanju:

Državljana v pravem pomenu besede pa nič drugega ne določa bolj kot soudeležnost pri sojenju in opravljanju oblastvene funkcije (Aristotel 2010, 1275a 25, 261).

Ker je za krepostno življenje in doseganje državniške modrosti po Aristotelu treba imeti prosti čas, trgovci, obrtniki in kmetje ne smejo biti državljani. Državljeni sicer lahko imajo posest, toda večino dela na njej morajo opraviti sužnji ali podložniki. Naloge državljana so vojaška služba (za mlajše državljane) ter izvajanje sodniških ali upravnih funkcij (za starejše državljane) in svečeniških dejavnosti.

Zaradi potrebe po objektivnem, znanstvenem pogledu na končni cilj človeškega delovanja je Aristotel v svojih razpravah precej prostora namenil vprašanju oblikovanja pravne ureditve, ki jo ljudje namenjajo skupnemu življenju. Zakone razume kot plod človeškega razuma in ne kot nekaj slabega.

Že po Heraklitu je moč vseh človeških zakonov božjega izvora; za Platona je bila pravičnost božansko načelo, ki je vladalo celotnemu kozmosu, ki ga je mogoče razpoznati in dojeti z razumom. Na enakem temeljnem izhodišču je Aristotel osnoval načelno razlikovanje med pravom, ki velja neposredno po naravi, in pravom, ki temelji na državnih zakonih. V prvem primeru gre za splošne nezapisane zakone, v drugem primeru pa se ti nanašajo na spremenjene konkretne odnose. V obeh se razkriva ista pravičnost.

Zato je tako kot posamezen človek tudi pravičnost politikon, nekaj, kar se razvija v državni skupnosti; zato lahko naravno pravo z razumno razlago in uporabo koristi državnemu pravu, ko to zaradi svoje splošnosti ne upošteva izjemnih primerov (Holstein in Lorenz-Kiel 1934, 28).

Aristotel prepozna, da individualni človeški razum ne more vseh stvari podvreči jasno začrtanim pravilom za univerzalno rabo. Kljub temu je v njih videl najboljšo metodo za vzpostavitev enovitega sistema konvencije, ki ga sprejemajo vsi člani skupnosti. Ugotovil je sicer, da ta ne more zajeti vseh področij vedenja posameznikov, ker je vsak človek preveč kompleksno bitje. Zato je zadnjo odločevalno moč še vedno pripisal posameznemu uradniku:

Toda prvo vprašanje posebej jasno kaže, da bi morali biti odločilni pravilno formulirani zakoni, vendar pa bo uradnik, eden ali več njih, pristojen za odločitev tam, kjer zakoni posameznosti ne morejo predvideti, ker ni preprosto določiti predpise za vse primere.

Kako naj bi bili videti pravilno oblikovani zakoni, še ni jasno, vendar prejšnji problem ostaja – ker so enako kot ureditve tudi zakoni slabi ali dobri, pravični ali nepravični. Očitno morajo biti zakoni vendarle skladni z ureditvijo. Potem je tudi jasno, da so zakoni, ki ustrezajo primernim ureditvam, pravični, zakoni, ki ustrezajo neprimernim ureditvam, pa nepravični (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 104).

Za Cicero – ki kot posredovalec starogrške filozofije ni imel odločilnega pomena le za rimski imperij, temveč za celotni srednji vek, poleg tega je njegov vpliv segal vse do novega veka – pravi zakon ni nič drugega kot v konkretni situaciji uporabljena božja volja (naravno pravo), ki se izraža v človeškem razumu (družbeno pravo, državno pravo).

Vendar je to naravno pravo, po katerem živijo vsa ljudstva, tudi cilj in merilo, po katerem je treba meriti vse uveljavljeno pravo. V tretji knjigi *Republike* je Cicero zapisal:

Toda ustrezen zakon je pravi razum, ki je v sozvočju z naravo, se zliva z vsem, je dosleden, večni, ki z ukazi kliče k dolžnosti, s prepovedjo odvrača od prevare, nasprotno pa poštenim ne ukazuje ali prepoveduje in brezvestnih z ukazom in prepovedjo ne zaobide. Vzeti nekaj veljavnosti temu zakonu je skrunitev, se mu pri nekaterih stvareh odpovedati je nemogoče in prav tako ga ni mogoče kot celoto razveljaviti. Tudi senat in ljudstvo nas ne moreta rešiti tega zakona (Cicero 1952, 279–81).

V krščanskih družbenih teorijah srednjega veka se je ideja prava najprej umaknila ideji obreda. Za Avguština je, denimo, cilj vsakega posameznika in države na zemlji mir. Opredeli ga kot »ureditev, ki vsakemu dodeli ustrezno mesto« (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 70).

Doseči »mir« v državi potemtakem pomeni zavestno upoštevanje svojega družbenega položaja, z njim pa je treba uskladiti vse svoje načine ravnanja. Ta mir lahko uničita vsak dvom in vsaka neposlušnost.

Za Tomaža Akvinskega zakon božjega uma, ki obdaja celoten kozmos, aktualizira naravno pravo. Zato lahko vsi ljudje in vsa ljudstva sodelujejo pri spoznavanju naravnega zakona. Iz te, po njegovem mnenju večne zakonitosti izhajajo tudi trdna načela dobrega in zla. Na tako nastalem sistemu etičnih vrednot morajo temeljiti pozitivni človeški zakoni. Kristjanom po naravnem zakonu pripada pravica, da se uprejo državni oblasti. Tomaž Akvinski ne gleda na ljudi kot na od božje previdnosti »tukaj in zdaj« determinirana bitja. Božja previdnost ne izključuje ne zla ne naključja, ne svobode volje ne možnosti ne sreče.

56

Po mnenju večine raziskovalcev delo *Defensor Pacis (Branitelj miru)* Marsilija iz Padove že vsebuje zametke najpomembnejših idej vseh evropskih novodobnih političnih in državnopravnih teorij. Kar je v tem delu novega, je premik od namena k motivom države. V odgovoru na vprašanje o specifičnih političnih funkcijah države kot prvo funkcijo izpostavi povsem zavestno ločitev med moralnim in političnim. To je razvidno že iz njegove definicije miru, ki je zanj najvišje dobro države in ključni pojem njegovega nauka o državi:

Mir bi bil namreč dobro stanje mesta ali države, v katerem lahko vsak sestavni del izpolnjuje naloge, ki mu pritičejo po razumu in usodi. Iz tega opisa postane bistvo miru jasno. Besedi »dobro stanje« na splošno določata njegovo notranje bistvo; vendar pa je s tem, da lahko v miru, kot rečeno, vsak sestavni del države izpolnjuje naloge, ki mu pritičejo po razumu in usodi, označen njegov namen in ta pojasni tudi njegovo specifično bistvo ali njegovo posebnost. Ker pa je mir oblika ali stanje mesta ali države, ne pa enotnost v drugem pomenu, ki ga sicer imata mesto in država v drugem pomenu, nima formalnega vzroka; kajti to je posebnost sestavljenih stvari. Vendar lahko njegove gonilne ali tvorne vzroke razumemo ... zaradi nujnosti miru v mestu ali državi. To pa zajema medsebojne stike meščanov, izmenjavo njihovih izdelkov, medsebojno pomoč in podporo ter nasploh možnost za izpolnjevanje njihovih in skupnih nalog brez zunanjih ovir, pa tudi udeležbo pri skupnih prednostih in bremenih v vsakomur pripadajočem obsegu ter s tem pri drugih prijetnih in zaželenih stvareh ... Nasprotje vsega tega, ali vsaj nekaterih posebej pomembnih pojavov, je posledica nemira ali nesoglasja, je nasprotje miru (Marsilius von Padua 1958, 229).

O Marsilijevem razumevanju miru H. Kusch pripomni:

Pri celotnem Marsilijevem nauku je novo in najpomembnejše to, da je mir omejen izključno na določanje delovanja družbenih odnosov. *Pax* je izključno socialni in ekonomski mir; je popolno in neovirano sodelovanje in delovanje posameznih sestavnih delov države ... Mir ni ne *pax universalis* ne izraz mišljenja (*pax animi*), prav tako ni cerkvenopolitični pojem ali etično mišljena državna *concordia* v Avguštinovem pomenu ali v pomenu Tomaža Akvinskega, tudi ne *pax temporalis*, ki pri Avguštinu vključuje osvoboditev od notranjih duševnih motenj. Pri Marsiliju torej mir nima ne kozmičnega ne metafizičnega ali etičnega značaja. Vsa srednjeveška ontologija miru je bila s tem opuščena. Mir je samo javno stanje (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 70).

Ta ločitev moralnega in političnega je Marsiliju omogočila tudi miselno ločitev filozofskega uma od religioznega verovanja. S tem je zavrnil nujnost religioznega verovanja za delovanje države oziroma družbe. To velja zlasti za pravno področje. Kršitve na tem svetu morajo po Marsiliju obravnavati izključno sodne oblasti, medtem ko je za zadeve božjega prava v onostranstvu pristojen samo Bog (Marsilius von Padua 1958, 229).

H. Kusch je svoje mnenje o tej ostri ločitvi pojasnil takole:

Za Marsilija je značilna odpoved zadnjim normativnim vrednotam, ki upravičujejo državo in njene institucije. Hierarhija vrednot ne obstaja. To obenem pomeni, da države ne legitimirajo več moralnih, intelektualnih in teoloških vrednot, učitelji, filozofi in duhovniki pa ne posebljajo več politične avtoritete (Marsilius von Padua 1958, Vorwort, 11).

Ne samo, da je Marsilij iz Padove celotno oblast v »zemeljskem življenju«
pripisal posvetni oblasti, v določenem smislu lahko velja tudi za idejnega prednika načela ljudske suverenosti, kajti po njegovem mora biti ljudstvo zakonodajalec in samo ljudstvo ima pravico postaviti ali odstaviti vlado. O tem govori citat:

Izključno [ljudstvu] pripada primarno človeško polnomočje, da daje ali ustvarja zakone, kratko malo samo iz ljudstva lahko izhajajo najboljši zakoni. Skupnost je torej skupnost državljanov ali njihova večina (Marsilius von Padua 1958, 123).

Tako pri Marsiliju iz Padove prvič najdemo jasno formulirano idejo pravice večine, ki je bistven del mehanističnega državnega oziroma družbenega prava.

Teorije Niccolaja Machiavellija, enega najpomembnejših evropskih renesančnih mislecev, so v najostrejšem nasprotju s celotno evropsko srednjeveško mislijo. Za vsebino tega razdelka je pomembno zlasti njegovo izhodišče, po katerem za najvišje vrednostno merilo človekovega delovanja ne velja etičnost, temveč objektivno obstoječa država. Politično življenje in državo je hotel videti takšna, kot sta, in ne takšna, kot naj bi bila na podlagi filozofsko-etičnih razmislekov.

V določenem smislu to vsebuje že sama beseda »*stato*«, ki ima v evropski jezikovni rabi odtelej odločilni pomen. V tedanji terminologiji italijanske politične in zgodovinske literature je pomenila nekaj povsem konkretnega, na primer politični prijateljski krog družine ali oblast, ki jo je osvojila, osebno oblast in njen krog. Ta pojem je Machiavelli v celoti razširil in povezal s širšim področjem političnega življenja, vendar je tudi pri njem ostal na povsem konkretni ravni. V najboljšem primeru pomeni obliko ureditve in oblastne odnose, v večini primerov pa preprosto politično moč in javno oblast nasploh. To, kar razume pod državo, nazadnje nima pojmovne in idejne samostojnosti; a kot se pravilno poudarja, mu prav zato umanjka element, ki je stalnica v vseh spremembah in presega individuume. Zato se lahko kadarkoli preprosto pretaplja v individuum. Ni naključje, da njegova najbolj znana knjiga ne govori o državi kot taki, temveč o »*principe*«, o osebi, ki je nosilec državne oblasti (Holstein in Lorenz-Kiel 1934, 55).

Moralne norme ustvarja oblast in samo ta postavlja tudi zakon. Najmočnejši in najpogumnejši si podredi množice. Nagradi hvaležne in kaznuje nehvaležne – tako nastane zakon, iz katerega izhaja pravičnost. Za Machiavellija tudi ta ni absolutna vrednota. Prav tako ne priznava klasične razvrstitve »narava – naravno pravo«. Zanj narava ni epitom obstoječih sil, ki oblikujejo življenje, sil, ki najdejo izraz v večnih zakonitostih, temveč zgolj od situacije odvisno dinamično dogajanje konkretne nakopičene sile.

Celotno dogajanje, ki se iz generacije v generacijo nenehno poraja na novo, nima nobenega notranjega pomena. Miruje v sebi, nepojmljivo in nerazumljivo. Za Machiavellija tako obstaja samo ena trdna točka: država kot objekt delujočega političnega človeka. On je vrednota, iz katere izhaja vse drugo. Toda tudi on je z vidika individualnega državnega voditelja popolnoma usmerjen v oblast. Vsega tistega, kar je v njem doslej veljalo kot zaveza etičnim in religioznim silam, se znebi zaradi svoje zahteve po absolutnosti (Holstein in Kiel 1934, 58).

O tem citat iz Machiavellijevega glavnega dela *Il Principe (Vladar)*:

Vedeti namreč morate, da sta dva načina boja: prvi z zakoni, drugi s silo. Prvi je lasten človeku, drugi živalim, toda ker prvi mnogokrat ne zadošča, se je treba zateči k drugemu. Zategadelj je za vladarja potrebno, da zna dobro rabiti žival in človeka (Machiavelli 1990, XVIII, 63).

Machiavelli svoj slab sloves dolguje odkritemu govoru o politični neiskrenosti. V Evropi običajno z občutkom groze zavračajo njegovo »nemoralnost«. Ko pa njegove spise beremo natančneje, ugotovimo, da tisto, kar postavlja namesto običajnih etičnih zavez, ni nemoralnost, temveč zgolj le drugačna nova oblika morale, na katero gleda z vidika egoizma države. Zato je njegov pomen predvsem v tem, da je skeptičen do moralne enotnosti celotnega evropskega skupnega življenja, ki so jo takrat še močno zaznamovale srednjeveške predstave. S tem se uvršča med začetnike evropske novoveške sekularizirane teorije države.

Najpomembnejši prispevek Jeana Bodina k novoveški teoriji države je teorija pravne suverenosti. Bodin je bil Machiavellijev politični nasprotnik. Oba rešitev problemov svojih družb sicer vidita v moderni državi s koncentrirano centralno oblastjo, toda medtem ko želi Machiavelli ta cilj doseči povsem brez vsakršnega moralnega pritiska medčloveških konvencij, je za Bodina kot vernega kristjana in prepričanega pravnika bistven pogoj za to pravo.

Zgodovinskih srednjeveških institucij Bodin sicer ne odpravi, so pa podrejene absolutnemu vladarju. Ta ima pravico zadnje instance in pravico do celotne zakonodaje:

In tako sklepamo, da je prvi znak suverenega vladarja oblast, ki podeljuje zakon vsem na splošno in vsakemu posebej. Toda to ni dovolj, treba je dodati, da to naredi brez soglasja nadrejenega, enakovrednega ali nižjega po položaju. Če lahko princ sprejme zakon samo s soglasjem višjega, je v resnici podložnik, če je odvisen od soglasja enakovrednih, je samo soudeležen v oblasti, in če je odvisen od soglasja podrejenih – naj bo to senat ali ljudstvo –, ni suveren ... (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 149).

Po Bodinu vladarja ne zavezujejo zakoni, ki so obvezujoči za vse druge. S tem je celo nad lastnimi zakoni, kljub temu pa je podrejen božjemu redu naravnega prava.

Strnjeno rečeno, njegov pojem suverenosti ni zgolj demagoška formulacija golega dejstva oblasti, temveč gre za pravni pojem. S tem je pravo postalo nadrejen dejavnik v vseh državnih in političnih zadevah. S svojo interpretacijo prava je postal predhodnik tako imenovanih »novih zagovornikov naravnega

prava« 17. in 18. stoletja, ki so prvi v evropski zgodovini opozorili na zahtevo ljudi po racionalnem pravu, po pravici kot produktu zavestnega hotenja. Pomemben korak k nadaljnjemu razvoju te ideje najdemo v teorijah Thomasa Hobbesa (1588–1679). Kot prvi Evropejec je normo medčloveških konvencij razumel kot z razumom ustvarjen umetni pravni sistem in ne kot etično določeno nravno normo. Nastanek družbene ureditve utemelji z nujnostjo zakonov, ki jim nasproti postavi »pravico (tj. oblasti) močnejših«, ki naj bi po njegovem mnenju v fiktivnem naravnem stanju oblikovali skupno družbeno življenje. V povezavi s tem je pomembno omeniti njegovo razlikovanje med pojmom pravica in zakon. Definira ga takole:

Čprav večina tistih, ki govorijo o tej temi, ponavadi ne razlikuje med pojmom pravica (*right*) in zakon (*law*) – *ius* in *lex* –, ju moramo med seboj razlikovati. PRAVICA je namreč svoboda, da nekaj storimo ali opustimo. Nasprotno pa ZAKON določa ali obveže, da nekaj od obojega naredimo. Zakon in pravica se torej razlikujeta celo ravno toliko, kot se razlikujeta obveznost in svoboda. Ko se nanašata na en sam primer, sta druga z drugo v nasprotju (Hobbes 1965, 102).

Vse pravice izhajajo iz naravnega prava, vsi zakoni iz najvišjega naravnega zakona, ki ni nič drugega kot zakon razuma; ta človeku ukazuje, da se odpove svoji prvotni pravici do vsega:

Z naravno pravico, ki jo učenjaki ponavadi imenujejo *ius naturale*, razumemo svobodo vsakega človeka, da po svoji presoji uporabi svojo moč za zagotovitev svoje samoohranitve, to pomeni, da poskrbi za svoje življenje – in posledično tudi svobodo, da naredi vse, kar mu po njegovi presoji in premisleku omogoča, da najbolje doseže ta cilj. (...)

Naravni zakon (*lex naturalis*) pa so predpisi ali splošne smernice, ki temeljijo na razumu in ljudem prepovedujejo, da bi storili nekaj, kar bi povzročilo uničenje njihovega življenja – ali kar bi jih oropalo tistih sredstev, ki jim služijo za ohranjanje njihovega življenja. In rav tako jim prepovedujejo opustiti tisto, kar bi po njihovem mnenju najbolj koristilo ohranitvi njih samih (Hobbes 1965, 102).

Pravica do vsega v družbi ustvari neznosne razmere, zato po Hobbesu absolutna svoboda neizogibno vodi v absolutno podložnost.

Da bi bilo v družbi mogoče takšno življenje človeka, ki bi bilo skladno z »naravnimi zakoni«, je po Hobbesu potrebna osrednja avtoriteta, saj naj bi bile neprisilne in nekaznovalne konvencije (obljuba, pogodba) nezanesljive.

Celoten Hobbesov miselni sistem temelji na materialističnem pogledu. Kot protagonist razsvetljenstva je bil popolnoma pod vtisom naravoslovnih spoznanj svojega časa. Njegova filozofija navdih ni črpala samo iz čiste matematike, temveč tudi iz uporabne matematike, močan vpliv nanj pa je imela zlasti Evklidova geometrična logika:

Ne smemo misliti, da pravo računanje poteka samo s številkami ... kajti seštevamo in odštevamo lahko tudi velikosti, telesa, gibanja, znake, kvalitete, dejanja, pojme, odnose, stavke in besede (Meyer 1953, 295).

Tako je tudi dialektika njegove celotne filozofije prava in države neločljivo povezana s tem logično-metodološkim pristopom.

Človeška dejanja in njihove medosebne odnose je treba razpoznavati z enako gotovostjo, s katero geometrijsko mišljenje razpozna velikostna razmerja med danimi liki (Holstein in Lorenz-Kiel 1934, 67).

Matematična metoda temelji na razumu. Za Hobbesa so bile vse dotedanje teorije prava in države dogmatično omejeni nauki. Zato jih lahko izkrivljajo strasti in predsodki. Po njegovem mnenju lahko zgolj razum razpozna temeljna načela »resničnih zakonov narave« in zgolj razum je edini nezmotljiv temelj politične znanosti.

Pri tem pa glavno merilo ni izkušnja na sebi, temveč iz nje izhajajoče spoznanje o vzročnih zvezah.

Njegovo pojmovanje prava in države je komplementarno njegovemu pogledu na človeka, to pomeni, da zakonitost države odraža zakonitost ljudi. Oba sta del mehanistično determiniranega univerzuma (Hobbes 1965, 102).

Tudi za Locka se nepopolnost naravnega stanja kaže v odsotnosti splošnega povezovalnega pravnega sistema, nepristranskih sodnikov in večje oblasti, ki bi bdela nad kaznovanjem kršilcev zakona. Zato so posamezniki prisiljeni opustiti to stanje in se povezati v državno skupnost. Med vlado in državljani želi Locke vzpostaviti zaupen odnos, ki ni pogodbeni odnos v ožjem smislu, a je kljub temu pravno kvalificiran.

Rousseau poskuša v svojih teorijah s pravno institucionalizacijo preprečiti nastanek preračunljivih oblastnih struktur in odnosov odvisnosti v družbi. Rousseaujeva država je (že) država, v kateri medčloveški odnosi nimajo nobene politične kompetence. S tem človek ni več primarno politično bitje, ker zakon državljanke depersonificira. Zakon lahko določa samo splošno; državljanke in njihova dejanja obravnava skupaj, nikoli pa enega človeka kot posameznika ali posebno dejanje.

»Svoboda« posameznika je omejena na povsem formalno raven, individuuum je kot posameznik potisnjen v popolno osamitev. Kot politično bitje sme ponovno nastopiti šele po trdno določeni institucionalizirani poti *Raison d'état*.

Poleg tega Rousseau ne vidi protislovja v tem, da v njegovih pravno-filozofskih interpretacijah posameznik nima niti najmanjšega vpliva na zakone v institucionalizirani državni strukturi moči in vladavine. Njegova državljanska svoboda ni, kot jo definira Rousseau, »pokornost zakonu, ki si ga je človek predpisal sam«, kajti skupna volja navsezadnje ostaja – ne glede na to, kako pravilna in premišljena je – kolektivna vrednota, ki pa ima prav malo skupnega z osebnostjo posameznega državljana.

Ti miselni tokovi izhajajo iz Lockovih in Montesquieujevih pravnih idej, to je iz ideje o zakonsko določeni svobodi v državi. Razlika je v tem, da po Montesquieuju človek živi v svobodi, v kateri se podreja trdno določenim normam. Pri Rousseauju je človek prepuščen fleksibilni, nepredvidljivi »splošni volji«.

Za celotno ljudsko telo ni zavezujočega temeljnega zakona. Te vloge nima niti občja volja, ker jo lahko celotno ljudstvo kadarkoli prekliče. To je zadnja Rousseaujeva fiktivno simbolična koncesija individualizmu.

Vse drugo vodi v državni absolutizem, vse drugo konča v trdem legalizmu pozitivnih zakonov. Njegovo najpomembnejše delo *Du contrat social (Družbena pogodba)*, ki se začne z najodločnejšim individualizmom, se torej logično konča s popolnim zaslužjenjem posameznika.

Pravno-filozofski pristop zahodnoevropskih teorij države je veliko bolj poglobljeno analizo in doslednejšo utemeljitev doživel v delih nemškega idealizma.

Za Kanta je država »množica ljudi, povezana po pravnih zakonih« (Holstein in Lorenz-Kiel 1934, 101).

V svojem spisu *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (O reklu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso)* je zapisal:

... civilna ureditev je razmerje *svobodnih* ljudi, ki so (ne da bi trpela njihova svoboda v celoti njihove zveze z drugimi) vendarle podvrženi prisilnim zakonom zato, ker um sam hoče, da je tako, in sicer čisti a priorni zakonodajni um, ki se ne ozira na noben empirični smoter (Kant 2006, 63).

Kant ne trdi, da se morajo ljudje v pravnem stanju odreči delu svoje naravne svobode, da bi v preostalem ohranili varnost. Pravi, da so ljudje popolnoma opustili »divjo svobodo brez zakona«, da bi za to pridobili svojo resnično svobodo (svobodo nasploh) (Holstein in Lorenz-Kiel 1934, 101).

Zato mora imeti po Kantu država kot pravno stanje brezpogojno veljavo, kajti brez nje ne velja sploh noben zakon. Država ima bodisi vso oblast ali pa nobene (Fischer 1974/1975, 13).

Svoboda posameznika kot človeka in državljana pride do izraza v pravici, da svoje življenje oblikuje, kakor sam želi, toda ne da bi pri tem posegal v pravice drugih, pri čemer poudari, da zakon ureja zgolj dejanja in da že vsak pritisk na vest pomeni kršitev svobode.

Kantov prelomni pomen za nadaljnji razvoj je v tem, da filozofijo prava podredi svoji etiki in s tem ideji svobode; toda ni pa še premišljeval o tem, da bi interpretacije in pojav te ideje postavil v svet resničnih držav in pozitivnega prava, temveč se je zadovoljil s tem, da resničnemu svetu postavi nasproti potencialno racionalno pravo in idealno državno ureditev, pri čemer je staro nasprotje naravnega prava in zgodovinskih pravic povezal s temeljnim nasprotjem svoje filozofije, tj. z duhovnim in čutnim svetom (Holstein in Lorenz-Kiel 1934, 96).

Šele moralni zakon daje ljudem možnost, da z racionalno zasnovano svobodo razvijejo svojo človečnost, in nasprotno, šele svoboda sploh omogoča moralni zakon.

Zato je za Kanta moralnost v osnovi pred legalnostjo. Toda teh misli Kant nikoli ne izrazi, ker bi se utegnile v vsej daljnosežnosti izkazati za nevarne: v določenih okoliščinah bi namreč upravičevale tudi upor proti državi. V tem kontekstu Kant zgolj nakaže, da »ta način (vzet kot maksima) zamaje gotovost vsake pravne ureditve in uvaja stanje popolnega brezzakonja (*status naturalis*), v katerem se neha vsako pravo ali vsaj nima nikakršnega učinka« (Kant 2006, 74).

Vendar je tudi rešitev tega problema za Kanta resnično preprosta: etika, ki zahteva moralnost, ima prednost pred pravom, ki se zadovolji z zakonitostjo, kljub temu pa država etike z njenimi praktičnimi posledicami nikoli ne postavlja za prioriteto, kajti etika uvede spoštovanje pravnega reda za moralno dolžnost. Seveda morajo biti pozitivni zakoni občeveljavni za vsa racionalna bitja. Moralni zakon mora biti brez vsakršnih empiričnih dopolnil. Pri tem ostaja nejasno, katera merila naj po Kantu določajo objektivno moralno normo, po kateri naj se ravna delovanje razumnih bitij. Takole zapiše:

Nikjer na svetu, tudi zunaj njega, ni ničesar, o čemer bi bilo sploh mogoče misliti, da brez omejitev velja za dobro, razen dobre volje (Fischer 1974/1975, 13).

Toda tudi ta ugotovitev ne pove ničesar o etični normi, ki je vendarle temelj moralnega zakona. Ta ima za Kanta formalni značaj; ker ne pripada izkustvenemu svetu, je v določeni situaciji neodvisna od naravne kavzalnosti in naravnih zakonitosti. Trdno je prepričan, da se lahko človek kot razumno bitje izmakne empirični determiniranosti. Šele na tej osnovi lahko etična norma, ki jo razpozna razum, velja za absolutno objektivno in splošno veljavno.

Hegel je v svoji filozofiji pravice skušal pokazati, kako se v skupnosti razrešuje protislovje med čutno omejeno in splošno duhovno naravo človeka. Da bi se svoboda, to je enotnost posameznika in njegova duhovna občost, uresničila, je posameznik najprej mišljen abstraktno. Vse njegove posebnosti obravnavamo kot ne-bistvene. Samo tisto, kar je pri vseh ljudeh enako, velja za bistveno – to je razum.

Človek, ki ga obravnava glede na njegovo razumno občost, postane oseba, pravni subjekt (temeljni pojem abstraktnega prava). Več oseb obravnava kot individuume zaradi njihovega lastništva (to se izraža v »psevdosvobodni« sferi zasebnega gospodarskega področja, ki je izločeno iz neposrednega državnega življenja), čeprav so kot razumna bitja pravzaprav enaki. Različnost njihovih volj bi torej morala biti v ozadju (državne) enotnosti; to se zgodi s pozitivno (zasebno) pravico. Pozitivno pravico udejanjamo z nrvnostjo, enako kot se po Heglu absolutna pravica udejanja z moralnostjo. Enotnost posameznika s konkretno skupnostjo se torej uresniči z njegovo enotnostjo z obredom. Po Heglu ta obredna substanca ni brezvsebinsko obče, temveč »resnični duh neke družine in nekega ljudstva« (Holstein in Lorenz-Kiel 1934, 164).

Nrvnost se tudi v civilni družbi (na področju zasebnega gospodarstva) manifestira v pravu kot (svobodno) pripoznani obliki občega. Zato mora biti pozitivno pravo vedno skladno z obredi ljudstva. Tudi ta ideja močno spominja na univerzalistično zasnovane družbene teorije tradicionalne Kitajske. Hege-ljanski koncept pa se od vzhodnoazijskega razlikuje v svojih praktičnih posledicah. Z načinom, kako zahteva zasebno gospodarsko svobodo posameznika, ki je zunaj neposrednega vpliva države – čeprav evropski pojem individuuma razkrije kot videz –, Hegel rešuje tudi protislovje med občim pravom in konkretnim običajem kot merilom skupnega družbenega življenja. Zasebno gospodarsko prizadevanje posameznika je sicer »svobodno«, a je obenem integralni del države. Gradi njen gospodarski temelj in je podvržen državni oblasti. Na enak način je tudi obred hkrati integriran na področje prava in uporabljen za njegove namene. Tako prav obredna vitalnost države zahteva njen oblastni značaj, kajti obred je element državnega pravnega sistema in ne obrnjeno. Torej bi morali razpršeni individuumi po pravni poti v državi ponovno najti možnost za enotnost hotenja in delovanja.

2.2.3.2 *Obred*

V konfucijanskem družbenem redu tradicionalne Kitajske funkcije celovite družbene tipizacije ni prevzelo pravo, temveč ritual, obred. Celota vseh obrednih pravil, oblik in slavnostnih ceremonij je povzeta v kategoriji *li*.

Obred kot glavno merilo urejanja skupnega družbenega življenja se je izoblikoval na samih začetkih kitajske kulture in je prevladujoč položaj ohranil vse do konca 19. stoletja.

Že v *Shu jingu* najdemo številna obredna pravila, ki pričajo o tem, da je bil obred pomemben element politične etike že v dinastiji Shang. Že takrat je obred vladarjem predpisoval enake dolžnosti kot posameznemu državljanu. Vendar pa tudi takrat ideja pravičnosti očitno ni imela nič manjšega pomena pri urejanju političnih zadev. Primer tega je naslednji citat iz *Shu jinga*:

以义制事，以礼制心，垂裕后昆。

Če človek ureja svoje praktične zadeve s pravičnostjo in svoje duhovne zadeve z obredom, postane velik zgled za svoje potomce (Legge 1970, 182).

Pri tem pravičnost kot krepost še ni trden moralni pojem, temveč pomeni samo prizadevanje za dobro. Do tega vodi nespremenljivo, čisto in plemenito prizadevanje (Forke 1964, 31).

Eden najpomembnejših delov *Shu jinga*, ki nam približa predstave o državni etiki dinastije Shang (in deloma tudi dinastije Xia), je »Hong fan« (»Veliki načrt«), v katerem je utemeljen prvi znani kitajski nauk o državi.

Čeprav je »Hong fan« razdeljen na dva dela, na nauk o naravi in nauk o državi, lahko tudi v nauku o državi opazimo nenehen preplet človekovega delovanja in usode z dogajanjem v naravi. To je celo osnovna zahteva in obenem stalno prisotna posledica kitajskega univerzalističnega pogleda na svet.

Prvi filozof, ki je diferenciral pojem obreda in ga natančno opredelil, je bil Konfucij. V središču njegovega družbenega nauka je krepost človečnosti, medsebojna ljubezen (*ren*). Druge kreposti, ki jih poveže z njo, so pravičnost (*yi*), lojalnost (*zhong*), strpnost (*shu*) in iskrenost (*zhi*) (Ladstätter 1983, 43).

Te, za nemoteno delovanje družbe nujne kreposti so dostopne vsakemu človeku, ki jih lahko doseže in razvija, če ravna ustrezno »ritualu«. *Li* je še en osrednji koncept konfucijanstva, ki ga lahko vsaj približno prevedemo kot »moralno načelo v človeku, da ravna dobro« (Ladstätter 1983, 43).

V določenem smislu lahko *li* razumemo kot protiutež *fa*-ju, tj. (od zunaj) uveljavljenim zakonom.

Po Konfuciju

krepost in ‚ritual‘ silita ljudi od znotraj k upoštevanju določenih družbenih kategorij, kar je bolj učinkovito od birokracije, ki je popolnoma zunaj vladarjeve oblastne sfere, ali od kazenskega zakonika, ki ‚brezsramno‘ podira pregrade med posameznimi statusi (Bauer 1974, 48).

Konfucijanski pojem obred v pomenu urejanja človeškega vedenja ni osnovan na trdnih normah v smislu obćih načel, temveč na raziskovanju, kako se konkreten človek vede v najrazličnejših okolišćinah. Ta interpretacija temelji na posamezni lastnosti, ki je ne določa poreklo. V nasprotju z demokratičnim pravnim pojmom legalistov je cilj te etike, ki se nanaša na vedenje, predočiti hierarhične razlike med osebami, različne stopnje njihovega družbenega statusa in njihove vloge glede na starost ter spol.

Ta sistem, v katerem je vsak posameznik poznal svoj položaj v družini in s tem v širšem smislu v družbi ter državi, je deloval s pomoćjo treh načel, ki jih je postavil Konfucij:

- a) vzgoja ljudi,
- b) statusna neenakost ljudi,
- c) potreba po odpovedi individualni svobodi (Eberhard 1971, 48).

Morala, etični vrednostni sistem, tvori osrednjo točko konfucijanskega nauka kot takega. S tem ko posameznik ravna skladno s svojim položajem, svoja dejanja in bit usmerja po merilih obstoječega etičnega vrednostnega sistema in s tem avtomatično pripomore k nemotenemu funkcioniranju družbe. Moralna merila, ki so pomembna za posameznika, se neposredno odražajo na ravni celotne družbe. O tem govori citat Feng Youlana:

亚里士多德以为人为政治动物。人性若能充分发展，即须有国家社会。否则不成其为人。儒家以为人须有君父，非此意也。

Aristotel je trdil, da je človek politično bitje; če se hoće v popolnosti razviti, morata obstajati država in družba. Drugače človek ni človek. Enako idejo izražajo tudi konfucijanci, ko poudarjajo, da morajo obstajati vladarji in podložniki, očetje in sinovi (Feng 1934, 15).

Toda medtem ko je za Konfucija ta vrednostni sistem, morala, nekakšno orodje, ki ga ljudje vzpostavijo sami in omogoča dobro delujoče skupno družbeno življenje, je za Mencija objektivno obstojeća in od ljudi neodvisna kvaliteta.

Toda Mencij je tudi menil, da je treba tradicionalna pravila vedenja spremeniti takoj, ko jih človek prepozna kot napačna:

非礼之礼，非义之义，大人弗为。

Krepostni ne ravna niti v skladu z običajem, ki ni običaj, niti v skladu s pravičnostjo, ki ni pravičnost (Feng 1934, 15).

Ta objektivni »resnični« obred je za Mencija očitno nekaj, po čemer se sam od sebe ravna celoten univerzum. Manifestira se na vseh ravneh, v družbi pa se izraža prav v kreposti vsakega posameznika:

哭死而哀，非为生者也，经德不同，非以干禄也。语言必信，非以正行也。君子也。君子行法以侯命而已矣。

Objokovanje umrlega mora izhajati iz (pravega) žalovanja in ne zaradi živih ljudi. Poti h kreposti mora človek slediti pokončno, ne da bi iskal koristi. Besede morajo biti (resnično) iskrene in ne samo (izgovorjene), da bi pridobil ugled pravilno delujočega. Krepostni preprosto sledi pravilu pravičnosti in čaka na svojo usodo (Legge 1966, 497).

67

Najpomembnejši Mencijev nasprotnik znotraj konfucianizma je bil Xunzi. Njegova filozofija države in prava je izjemno pomembna, ker je bil prvi (in malone edini) omembe vreden filozof, ki je obred obravnaval na racionalni osnovi. S tem je ustvaril temelj mehanistično zasnovanega pravnega načela, ki ga je na Kitajskem prevzela in nadgradila šele legalistična šola.

Družbena organizacija zanj ni nekaj vnaprej danega; drugače od Mencija je ni razumel kot vedno prisoten del kozmičnega reda. Kljub temu je družbena konvencija, obred, eden osrednjih in najpomembnejših pojmov njegovega nauka. Državo razume kot zaščitni mehanizem za posameznika.

Po Xunziju obred izvira iz določitev in razlikovanj, ki so jih odredili prvi kralji, da bi z njimi reševali konflikte, ki so jih povzročili različni interesi državljanov.

Tudi institucije oziroma celotno družbeno organizacijo so po Xunziju iznašli modreci (*Zhizhe*). Ta terminus je pomemben, ker kaže, da je človek obred in institucije iznašel na podlagi svoje vednosti in ne zato, ker mu je njegova narava narekovala, naj bo dober in moralen (Feng 1934, 365–66).

Morala je nekaj, kar je ustvaril človek, je nekaj pridobljenega.

Kot omenjeno, Xunzi v svojih razlagah izhaja iz posameznika. Namen države je ščititi vsakega posameznika. Da pa bi bila taka zaščita mogoča, mora vsak posameznik svoj individualni značaj v celoti podrediti družbenemu sistemu.

Xunzi ta sistem poimenuje »pot« (*dao*). Pri tem ne gre za daoistično-mistični pojem, temveč za najvišje konfucijansko moralno načelo, ki je temelj družbene organizacije. Xunzi to strnjeno opiše takole:

道也者何也，：礼，让，忠，信是也。

Kaj je pravzaprav Dao? To je obred, vljudnost, predanost in zaupanje (Xunzi 1970, XI).

Tudi najpomembnejšega predstavnika mohistične šole Mo Dija idealistična etika ni preveč zanimala, saj je bil strog pragmatik. Načelo koristnosti je bilo zanj glavno merilo za presojo družbenih pojavov. Prizadeval si je za zadovoljitev potreb čim večjega števila ljudi. Zato je bolj gcenil kvantiteto kot kvaliteto. Osredotočil se je na rešitev problemov »množice«, zaradi česar je bilo vprašanje družbene organizacije eden osrednjih vidikov njegovega nauka. Posebno pozornost je posvetil izpopolnjevanju »državnega stroja« (Rubin 1976, 36).

Za Konfucija je v središču človek; medčloveške odnose je skušal urediti po etičnih merilih. Mo Di pa je izhodišče premaknil od človeka k državi. To je pomemben korak v smeri politizacije kitajske družbene misli. Zato Mo Di tudi v tem pogledu velja za nekakšnega pionirja legalistične šole. Vitaly A. Rubin takole opiše njegov nauk:

Značilno protislovje v teh trditvah kaže, da Mo Tzujeva teorija stoji na pol poti med Konfucijem in legalisti. Konfucij je negativno ocenil lastnosti, kot so enakost, uniformiranost in poenotenje (*t'ung*), ki jih je Mo Tzu tako hvalil in ki so imele tako bistveno vlogo v njegovi konceptiji države (Rubin 1976, 41–42).

V nasprotju s Konfucijem je Mo Di poskušal povzeti celotno etiko v eno samo načelo, to je občo ljubezen do človeka (*jian ai*). Zavzemal se je za povsem preprost in skromen način življenja ter nasprotoval vsemu, kar je bilo po njegovem mnenju odvečno. K temu ni prišteval samo materialnega obilja, temveč tudi umetnost. Skrb za lepo je zavračal kot nesmiselno, ker po njegovem mnenju ni neobhodno potrebna. Vse, kar ne poveča uporabne vrednosti predmetov, je odvečno. To načelo uporabnosti je posledično razširil tudi na človeška občutja. Njegovo »občo ljubezen do človeka« lahko še najbolje označimo za strogo pragmatični humanistični pogled. Mo Di psihološko strukturo ljudi razume povsem mehanistično. Takole pravi:

人爱人者，人必从而爱之，利人者，人必从而利之，恶人者，人必从而恶之，害人者，人必从而害之。

Tisti, ki ljubi druge, se mu bo povrnilo z ljubeznijo, tisti, ki prinaša korist, s koristjo; sovraštvo se povrne tistemu, ki sovraži druge, in škoda tistemu, ki škoduje (Mozi 1982, 135).

Mnogi raziskovalci in raziskovalke opozarjajo na izvirnost Mozijevih pogledov na ljubezen. Ta se ne poraja iz ljubezni do boga, ne vsebuje ničesar mišičnega, navdušujočega in sentimentalnega, temveč gre za ljubezen zaradi družbenih razlogov, ki mora zagotavljati red v državi in javno varnost. Ljubiti bližnjega, pravi Mo Di, je človekova lastna prednost. To je podobno naši moderni solidarnosti.

Tudi Vitaly A. Rubin se ukvarja s tem fenomenom:

O problemu družbene ureditve razpravlja abstraktno; človek kot realno bitje z jasnimi čustvi je prezrt. Na človeka gleda kot na *tabulo raso*, na katero je mogoče karkoli napisati ali z nje izbrisati (Rubin 1976, 37).

Po Mo Dijevem mnenju morajo biti »tisti zgoraj« in »tisti spodaj« tesno povezani, da se lahko uresniči ideja enotnosti. Njegov sistem deluje na podlagi nagrajevanja in kaznovanja, ki sta določena od zgoraj. Vendar tak sistem ni mogoč, če ljudstvo ne soglaša s pogledi vlade, kajti po Mo Dijevem mnenju v takih primerih nastanejo spori med različnimi stranmi in urejena vladavina ni mogoča. Da bi to preprečili, mora v državi vladati najstrožja centralizacija.

Ta mohistični pristop je še podrobneje utemeljila in razvila legalistična šola, ki spada med najpomembnejše kitajske filozofske šole, saj je imela legalistična teorija države odločilni pomen za nadaljnji idejni razvoj te dežele. Oblikovala je izrazito oblastno-politični nauk. Tako kot Machiavelli so tudi legalisti na izvajanje državne oblasti gledali povsem mehanistično z vidika vladarja. Za legaliste temelj družbenega reda ni bil obred, temveč zakon (*fa*). S tem pojmom so skoraj izključno razumeli kazenski zakon. Zanje je pomenil absolutno vrednost, s katero je mogoče obravnavati vsa porajajoča se dogajanja. Tako kot mohisti so se tudi predstavniki legalistične šole ravnali po načelu koristnosti. Razlika med tema načeloma koristnosti je v tem, da so se mohisti osredotočili na posameznika, legalisti pa na absolutno državo, ki je bila zanje sama sebi namen. Zato je bilo njihovo glavno zanimanje usmerjeno v delovanje močne države. Prizadevali so si za absolutizacijo oblasti vladarjev in popoln nadzor nad vsakim posameznikom.

Določen medsebojni vpliv obstaja tudi med daoizmom in legalizmom. Kot smo že omenili, lahko skupne značilnosti teh dveh nauk iščemo predvsem v njunem temeljnem enotnem univerzalističnem pogledu na svet:

Po taoističnem nauku takemu dojetju vlada vsemogočni Tao (dao), ki ga ni mogoče definirati. Temu ustrezen pojem v legalizmu je *fa*, ki ga ponavadi prevajamo kot »pravo« ali »zakon«, a ga ne gre razumeti v smislu pravno določene norme, temveč je prvotno označeval veliko ravnovesje

(kot je vodna gladina). Poudariti je treba, da zapisanega zakona nikoli niso razumeli kot edino odločilnega, ki bi lahko veljal za »*ultima ratio*«. Pojem *fa* je tudi pri starih legalistih pomenil sredstvo za vzpostavitev želeno ureditve v državi in družbi. Lahko ga primerjamo z dobro znanim taoističnim in legalističnim izrazom *wu wei* (nevmešavanje, ravnanje v skladu z naravo). Morda se zdi paradoksalno, da hoče državnopravna šola vladati z nevmešavanjem; seveda je to samo nesporazum. *Wu wei* je v tem smislu metoda vladanja ali tehnika upravljanja, pri kateri sicer vladar ni v ospredju, a vendarle na naraven, skorajda avtomatičen način obvladuje in poveljuje vsem bitjem. Hkrati je bila to taoistična ideja, ki pa je pri legalistih vodila v fikcijo o samostojni in uniformirano delujoči mašineriji (Franke in Steiger 1978, 732).

Predstave o idealnem stanju v družbi so pri legalistih in daoistih osupljivo podobne. Vendar so si metode za dosego tega stanja pri obeh šolah tako rekoč nasprotujoče. Po legalistični teoriji bo stanje »nevmešavanja« doseženo šele s popolno uveljavitvijo mehanističnih zakonov. Pravni filozofi so zagovarjali sledeče: čim strožji so zakoni, tem večja je verjetnost, da bodo odpravljeni. Tudi v idealnem stanju se ohranja zakone, vendar samo kot potencialno teoretično delujočo silo. Tu se ponovno kaže trd legalistični pragmatizem, po katerem cilj opravičuje sredstva.

»*Fa*« je neke vrste podaljšan naravni zakon, ki je nujen za dobro celotnega človeštva, četudi ga je sestavil en sam človek – absolutni vladar – in je zanj tudi ustvarjen.

Sama morala nikakor ne more biti temelj avtoritativne države. Legalistični nauk za funkcioniranje države ne predpostavlja nobene zunaj države obstoječe moči, kot so človečnost, pravičnost in drugi etični atributi. Po legalističnem nauku je človekova narava slaba in po potrebi jo je treba spremeniti tudi s silo. Zato so legalisti glede uporabnosti v poznejših in drugačnih razmerah dvomili v zavezujočo naravo starih tradicij.

To novo pojmovanje je vse tradicionalne vrednote obrnilo na glavo. Pieteta, bratska ljubezen, modrost, pravičnost in celo lojalnost so postale zločin, saj so zgolj neupravičeno posegale v vseobsegajoče zahteve države in vladarja (Bauer 1974, 95).

Te teorije so se zelo dobro skladale z razmerami takrat razpadajočega fevdalizma na Kitajskem. Zato ni naključje, da jih je najprej sprejela država Qin, v kateri je bila stara ideja fevdalne države najšibkejša, najmočnejše pa so bila zastopana tuja ljudstva. Raziskovalec kitajske zgodovine filozofije v Ljudski republiki Kitajski, Hou Wailu, takole opiše okoliščine in razloge za nastanek legalističnih idej:

礼”与”法”的思想斗争，早在春秋中就已经开始。”礼”，”法”都是古代的法 权形式。代表奴隶主贵族的利益的思想家，极力维护已摇摇欲坠的礼”制，而代表新兴 阶级和阶层的利益的思想家，则高倡”法”制，主张不分贵贱一律齐之以法...由上可见，法家代表人物人都是古代向守旧贵族进行斗争的政治家。

Boj med idejama »obreda« in »zakona« se je začel v obdobju pomladi in jeseni. Oba pojma sta predstavljala stare pravne forme. Učenjaki, ki so zastopali ideje lastnikov sužnjev – gosposke –, so se z vsemi močmi zavzemali za ohranitev že razpadajoče tradicije »obreda«. Z ohranitvijo pravice, ki se je opirala na razširjeno družino, so skušali gosposko ločiti od navadnega ljudstva. Tisti učenjaki, ki so zastopali interese novonastajajočega razreda, pa so poveličevali sistem zakonov in se zavzemali za enakost pred njim ... Iz tega je razvidno, da so bili predstavniki legalistične šole večinoma politiki, ki so se bojevali proti stari konservativni gospodi (Hou 1980, 122–123).

Boj med konfucianizmom in legalizmom je v Ljudski republiki Kitajski – njeno zgodovinopisje v interpretacijah uporablja marksistične kategorije – predstavljen kot razredni boj, ki naj bi odpravil sužnjelastniško družbo. V evropskem zgodovinopisju pa ta spopad večinoma obravnavajo kot izraz razpadajočega fevdalnega sistema.

Ideja, da problemov sedanjosti ne moremo vedno reševati s starimi vzorci, seveda ni nastala v osrednjih državah tedanje Kitajske, zaznamovanih s staro kulturo, temveč, kako značilno, v obrobni državah Chu in Qin. Prvotno sta imeli ti državi domala kolonialni status, pozneje pa je njuna moč znatno narasla zlasti zaradi svobodnega, navzven usmerjenega razvoja. Čeprav je obstajala možnost, da bosta zaradi svoje gospodarske moči kmalu postali uspešnejši od vodilnih osrednjih držav, sta samo deloma sprejeli tradicionalno kitajsko kulturo (in z njo povezane politične prednosti). Zato sta poskušali nekaj novega, ko se je staro tako očitno izkazalo za neuspešno.

Kot utemeljitelja legalistične šole številni raziskovalci navajajo Shang Yanga, ki pa ni zapustil nobenih spisov. Znanega dela *Shang jun shu* (*Knjiga gospoda Shanga*) zagotovo ni napisal on, izhaja pa bržkone iz tradicije njegove šole. Po njegovi smrti so njegove izreke verjetno zbrali njegovi privrženci, zlasti tisti, ki sta jih zanimala pravo in upravljanje.

Temelj Shang Yangovega koncepta vladanja je sistem kaznovanja in nagrajevanja. (Eden osnovnih elementov njegove totalitarne organizacijske oblike je sistem ovaduštva. S tem je hotel Shang Yang najprej razpršiti sistem razširjene družine, saj so bila družinska zavezništva v prevelikem nasprotju z

njegovim sistemom.) V absolutno tehničnem pogledu je sistem kaznovanja in nagrajevanja nadaljevanje mohistične teorije o državnem stroju. Vendar ima v tem sistemu kaznovanje veliko pomembnejšo vlogo kot nagrajevanje.

故王者刑九赏一，削国赏九刑一。

(Uspešen) vladar samo enkrat podeli nagrado, medtem ko devetkrat naloži kazen, v razpadajoči državi pa podeli devet nagrad, medtem ko bo naložil samo eno kazen (Forke 1964, 456).

S tem postane bolj razumljiv tudi naslednji citat:

吾以杀刑反于德，而义合于暴。

Zaradi smrtne kazni se človek vrne h kreposti, nasprotno pa pravičnost poraja zločin (Forke 1964, 456).

Alfred Forke je to komentiral takole:

Pri Shang Yangu moramo krepost razumeti kot vsako dejanje v interesu države, medtem ko pravičnost pomeni krepost, ki so jo učili konfucijanci (Forke 1964, 456).

Shang Yang je hotel z vpeljavo kazni samo odvrniti od zločina in ga s strogimi kaznimi preprečiti. Bil je radikalni privrženec teorije zastraševanja.

Starih zaslug ali katerihkoli moralnih kvalitet v njegovem pravnem sistemu ni bilo mogoče priznati za olajševalne okoliščine. Pri izrekanju kazni Shang Yang ni hotel priznati posebnih pravic privilegiranih slojev in drugih razlogov za pomilostitev. Enaka kazen je morala veljati za vse, od preprostega državljana do ministra. Ta načela so se zelo slabo skladala s konfucijanskim sistemom hierarhije in kreposti.

Razumljivo je bil edina izjema najvišji vladar, ki je bil še vedno nad zakoni. Država ne more biti izključno sama sebi namen:

Država je stroj, ki sam po sebi nima pomena. Svoj pomen črpa samo iz delovanja v službi višjega cilja. Legalisti so državo še naprej osredinjali okoli vladarja, ne da bi uvideli, da je lahko tak cilj javno dobro ali domovina (L. Vandermeersh v Rubin 1976, 66).

Enako zavrženi kot kultura nasploh so bili za Shang Yanga njeni etični temelji. Njegova amoralnost je zelo znana. Tudi v moralnih lastnostih, ki so bile za konfucijance najvišji cilj, Shang Yang vidi največjo nevarnost za njegovo totalitarno državo in zahteva prevrednotenje vseh vrednot:

辯慧乱之赞也，礼乐淫溢之徽也，慈仁过之母也，任誉奸之鼠也。

Govorniška spretnost in bistrournost sta prijatelja upora, obred in glasba sta znaka razuzdanosti, dobrot in človekoljubje sta materi prestopka, zanesljivost in čast sta podgani zlobe (Forke 1964, 455).

Zato po njegovem ne more vladati dobro, ampak zlo:

王用善，则民亲其亲，任奸，则民亲其制。

Ko kraljuje dobro, se ljudje navežejo na svoje sorodnike; ko vlada zlo, upoštevajo uredbe (Forke 1964, 455).

Shang Yang takole definira dobro in zlo:

合而复者善也，别而规者奸也。

Tisti, ki združujejo in spravljajo, so dobri, tisti, ki ločujejo in urejajo, so zli (Forke 1964, 455).

Shang Yangovi zakoni so imeli malo skupnega z religijo. O tem govori naslednji citat Vittalyja A. Rubina:

Ta koncept zakona, ki ne vsebuje nobenih moralnih in verskih sankcij, je edinstven v svetovni zgodovini. V antični Grčiji, Judeji in islamskih državah so zakon pripisali božjemu izvoru. V skoraj celotni zgodovini Indije (...) je bil religiozni temelj nesporna dogma.

Nasprotno pa je kitajski odnos do prepričanja o božjem izvoru zakona resnično izstopajoč, kajti na Kitajskem ni nihče nikoli niti nakazal, da bi bil lahko katerikoli pisani zakon – celo najboljši – božjega izvora (Rubin 1976, 66).

Kazenski zakon kot osnova centralne državne oblasti predvideva centralizacijo na političnem in gospodarskem področju, ker šele ta sistem omogoča, da večplastne elemente, lastnosti oziroma vidike ene reči ali dejanja zreduciramo na splošno zadevo vseh in s tem to splošnost postavimo za normo. Zato ni naključje, da se je Shang Yang prvi odločno zavzemal za poenotenje mer, teže, razdalje in tako dalje.

Čeprav lahko Han Feijev koncept metode vladanja razumemo kot nadaljevanje Shang Yangovega nauka, se filozofa razlikujeta predvsem na področju etike. Oba sicer zavrneta konfucijansko moralno, toda če je Shang Yang ostal »amoralnež«, se je Han Fei ravnal po daoistični etiki. Zahteval je, da se je treba zanesti na nebo in zemljo in ne na človeka ter da je treba začeti uporabljati načela *Dao* in njegove značilnosti in ne naukov ljudi. *Dao* je zanj med drugim temeljno načelo morale, objektivna in edina resnica:

道无双， 故 一。

Tao je edinstven, nima dvojnika (Han Feizi 1982, 65).

Poleg tega pravi:

道者万物之始， 是非之纪也。

Tao je začetek vseh stvari ter merilo za dobro in zlo (Han Feizi 1982, 35).

V nasprotju s Shang Yangom je Han Fei priznal objektivno, zunaj vseh ljudi obstoječo normo. Ker je ta norma nadindividualna, bi morala biti v zadnji konsekvenci tudi nad najvišjim vladarjem. Kljub temu tudi pri Han Feiju vladar ostane absolutni vladar, kajti na področju metod vladanja Han Fei zapusti daoistična tla. Alfred Forke o tem zapiše:

74

V Han Feijevih prsih bivata dve duši: v srcu je daoist, v razumu realpolitik. Oboje je težko združljivo (Forke 1964, 35).

Na določeni ravni sta legalizem in daoizem dve največji nasprotji kitajske miselne dediščine. Daoisti so menili, da je človek izvorno nedolžen, legalisti pa, da je popolno zlo. Daoisti so podpirali absolutno svobodo posameznika, legalisti absoluten nadzor družbe. Kljub temu je obema naukoma skupna ideja »nedelovanja«. Na primer, Han Fei pravi:

凡德者， 以无为集。

Vse kreposti dosežemo z nedelovanjem (Forke 1964, 470).

Vladar naj vztraja pri nedelovanju in dovoli svojim uradnikom, da mislijo in delajo namesto njega:

明君无为于上， 群臣竦惊乎下。

Moder vladar nedeluje, toda njegovi uradniki trepetajo pred njim (Han Feizi 1982, 36).

Han Fei slavi nedelovanje vladarja, zanj je to ena najpomembnejših lastnosti pravega, uspešnega kralja.

Tako kot pri Shang Yangu zakon zaradi pretirane strogosti izgine s področja izvajanja, izgine pa tudi vladar zaradi svojega pretiranega nadzora s pomočjo prav teh zakonov: potem ko so enkrat uveljavljeni, delujejo sami od sebe (Bauer 1974, 101).

Tudi zato v zakone nikoli ne smemo podvomiti ali jih prepriševati. Stati morajo nad vsemi statusi in vsemi zasebnimi mnenji:

所以治者法也，所以乱者私也，法立，则某得为私矣，故，道私者乱，道法治

Vlada se z zakoni, do upora pride zaradi zasebnega [mnenja]. Ko zakon stopi v veljavo, ne sme biti več nikogar, ki bi izražal svoje zasebno [mnenje]. Zato pravijo: če poučujemo zasebno (mnenje), pride do nemirov, če poučujemo zakone, vlada red (Han Feizi 1982, 136).

Za veljavnost zakonov vladar potrebuje oblast oziroma avtoriteto (*shi*). Oblast in pravo sta s tem neločljivo povezana. Hou Wailu takole komentira to načelo:

同时，韩非在“难势”篇中又赞同了慎到的“势”论，主张法治优于人治，而“法”与“势”相得益彰。

Obenem Han Fei v poglavju »Nan shi« podpira teorijo Shen Daoja, ki pravi, da je pravni sistem boljši od človeškega upravljanja, pri čemer se zakoni in oblast medsebojno dopolnjujejo (Hou 1980, 300).

75

Volja do moči bi morala zamenjati moralo. Vladar naj svojo oblast ohranja navzven v vojni, navznoter pa z izvajanjem zakonov, ki lahko ukrotijo ljudstvo.

Han Fei uči, da je zmotno verjeti, da je mogoče cesarstvo osrečiti z dobroto, pravičnostjo, znanjem in sposobnostjo; vladarji običajno ravno s tem ogrožajo svojo državo. Zato so vladarji, ki posedujejo tao, zadržani do dobrote, pravičnosti, znanja ter sposobnosti in vladajo samo z zakoni. Potem je v cesarstvu red in mir (Bauer 1974, 101).

Han Fei namreč pravi:

吾以是明，仁义爱不足用，而严刑重罚之可以治国也，无捶策之威，衔概之备虽造父不能以服马，无规矩之法，绳墨之端，虽王尔不能以成方圆，无严之势，赏罚至法，虽尧舜不能以为治。

Iz tega mi postane jasno, da dobrota, pravičnost, ljubezen in prijaznost ne zadostujejo; nasprotno pa je mogoče državi vladati s strogimi in ostrimi kaznimi; brez moči biča in brez pomoči žvale tudi Zao Fu ne more voditi konja. Prav tako Wang Er ne more dokončati kvadrata in kroga brez šestila in vogelnika, brez ravnila in tuša. Niti Yao in Shun nista mogla vladati, ne da bi pri tem pokazala svarilne strogosti in moči in ne da bi upoštevala sistem kaznovanja in nagrajevanja (Han Feizi 1982, 140).

Tako kot daoisti tudi Han Fei popolnoma zavrača konfucijansko moralo. Kot rečeno, jo na področju vladanja zamenja z oblastno in pravno moralo. Tu Han Fei sledi Shang Yangu, s čimer opusti osnovna načela daoističnega nauka, kajti ta »vztraja tudi pri nedelovanju države, torej pri nevladanju, anarhiji ter prezira vsako vladavino in vse zakone« (Forke 1964, 475).

Vendar pa Han Feijev pogled na družbene procese temelji na tehnično-mehanističnem pristopu. Politične posledice takega razumevanja so med drugim razvidne iz tega citata:

用众而舍寡，故不务德而务法。

Pomembne so množice, manjšin ni treba upoštevati (Han Feizi 1982, 691).

Kot že omenjeno, v Ljudski republiki Kitajski vidijo v tem enega od začetkov kitajske spoznavne teorije. Hou Wailu vidi začetek spoznavne teorije v Han Feijevi razlagi pojma »lastnost« (*li*). (Han Fei namreč poleg temeljnega načela dao razlikuje še številna posamezna načela, ki se pojavijo v različnih stvareh in oblikah, ki jih ustvari *dao*, in jih imenuje *li* (kvaliteta, lastnost).)

Takole piše:

凡理者，方圆短长粗靡坚脆之分也。

Vse lastnosti se delijo na oglate in okrogle, dolge in kratke, grobe in fine, trde in krhke (Han Feizi 1982, 202).

Poleg tega v poglavju o Laoziju Han Fei zapiše:

短长，大小，方圆，坚脆，轻重，白黑之谓”理”理定而物届割也... 故欲成 方圆而随其规矩，则万事之功形矣。

Kratko in dolgo, veliko in majhno, trdo in krhko, lahko in težko, belo in črno, vse to imenujemo ‚lastnost‘. Ko določimo vsako lastnost, stvari zlahka razlikujemo. Ko sledimo določenim zakonitostim oblik (stvari), se to vedno izkaže za uspešno (Hou 1980, 127).

Zaradi tega je po Hou Wailuju razvidno sledeče:

可以看出，”理”和客观事物不可分，有客观事物存在，才有长短，大小，方圆，白黑等等事物的特性和属性；不同事物其有不同的威和属性，这就是”万物之理”... 其次，韩非肯定了事物的”理”是可以认识的，只有掌握了不同事物的各种不同的”理”，才能进而掌握”道” 这就是说，遵循着事物的规律去做，没有不成功的。

Vidimo lahko, da lastnosti ne moremo ločiti od objektivne stvari, kajti samo če razpolagamo z objektivno stvarjo, obstajajo tudi njena dolžina, velikost, oblika, barva in druge posebnosti oziroma lastnosti. Različne reči imajo različne posebnosti in lastnosti. To je mišljeno z izrazom »lastnosti deset tisoč stvari«. Poleg tega Han Fei pravi, da lahko človek prepozna lastnost določene stvari. Najprej mora prepoznati različne lastnosti

različnih reči, da lahko prepozna dao. To pomeni, da ne more biti neuspešen, če reči obravnava v skladu z njihovimi zakonitostmi (Hou 1980, 127).

Znotraj tega mehanistično determiniranega sistema (kaznovanja in nagrajevanja) se je tudi Han Fei tako kot Shang Yang zavzemal za stroge kazni, kajti po njegovem mnenju mile kazni zločincev ne odvrčajo od podlih dejanj. Tudi njegova teorija zastraševanja ima racionalno osnovo. Meni, da mile kazni »zločincev ne morejo odvrniti od zločina, ker so prednosti v tem primeru večje od preteče težave«. Zato je Han Fei zapisal:

夫严刑重罚者，民之所恶也而国之所也治，哀怜百姓，轻刑罚者，民之所喜，而国之所也危也，圣人为法国者，必逆于世，而顺于道德。

Ljudstvo sovraži stroge in hude kazni, toda z njimi je treba voditi državo. Ljudstvo ima rado sočutje do državljanov in mile kazni, a za državo je to nevarno. Modrec oblikuje za državo take zakone, ki jim splošno mnenje nasprotuje, a so v skladu z daom in krepostjo (Han Feizi 1982, 136).

77

Forkovo mnenje o tem citatu se glasi:

Avtor knjige *Dao de jing* bi bil težko takega mnenja (Forke 1964, 479).

Han Fei zločin primerja z boleznijo in kazen z lekom, ki jo pozdravi:

夫弹疼者痛，饮药者苦，为苦急之故，不弹瘞饮药，则身不治，病不已矣。

Iztiskanje tura boli in popito zdravilo je grenko. Zato bolniki trpijo. Če tura ne iztisnemo in zdravila ne popijemo, telo ne more preživeti in boleznini ni mogoče ozdraviti (Forke 1964, 479).

V nasprotju s Shang Yangom, ki je radikalno zavrnil vse etične norme, se Han Fei zavzema za pravičnost vladarjev. Resda naj bodo strogi, ne smejo pa podivjati v okrutnost. Toda tudi tega Han Fei nazadnje ne utemelji z naddružbeno-moralnimi vrednotami, temveč z racionalnim premislekom: strogost in okrutnost izzoveta nasprotovanje in ogorčenje.

Pod cesarjem Wu dijem (156–87 pr. n. št.) je konfucianizem postal uradna državna ideologija. Formalno so sicer legalizem zatirali in preganjali – tako kot tudi vse druge šole –, vendar pa je nova uradna konfucijanska državna ideologija asimilirala številne elemente legalističnega nauka, kar velja zlasti za tiste, ki se nanašajo na pravni sistem. Vitaly A. Rubin o tem zapiše:

Legalizem je imel izjemno pomemben vpliv na zakonodajo imperialne Kitajske. To je razlog, zakaj zakoni vseh kitajskih dinastij poudarjajo

kazenska vprašanja in zakaj tudi v zadevah, ki niso povezane s kaznivimi dejanji, srečujemo standardno formulo: ‚vsak, ki stori to in to, mora biti kaznovan na ta ali oni način.‘ Legalizem je vplival tudi na značaj pravnega procesa. Vsaka zamisel, da bi lahko zagovorniki sodelovali na sodiščih, je bila zavržena, sodišča pa so ravnala na podlagi predpostavke, da je obtoženi veljal za krivega, dokler ni dokazal svoje nedolžnosti.

Legalistična teorija je predvidela mučenje za izsiljeno priznanje krivde. Iz legalizma je izhajala tudi ideja kolektivne odgovornosti, ki je dopuščala poboj vseh sorodnikov storilcev in upornikov ter je bila popolnoma skladna z zakonom. Nedavna raziskava je prepričljivo prikazala potrebo po ponovni proučitvi teze, da je bila vladavina na Kitajskem konfucijanska; šlo je torej za vladavino ideje, ki je do nedavnega veljala za skorajda nesporno (Rubin 1976, 87).

Vključitev legalističnih elementov v novo državno doktrino jasno kaže, da dinastija Han ni bila samo kronološka naslednica dinastije Qin (to je bilo edino obdobje, v katerem so legalistično teorijo uveljavili v praksi). Čeprav so se vladarji dinastije Han nenehno in izrecno distancirali od dinastije Qin, so v praksi prevzeli številne qinovske gospodarske strukture in z njimi nujno tesno povezane vidike družbene ureditve.

Prvič, pod vladavino dinastije Han se je utrdila enotnost Kitajske, ki je bila dosežena pod dinastijo Qin. Vladarji dinastije Han so od qinovskega cesarstva prevzeli koncept politične enotnosti in začeli razvijati nov politično-gospodarski sistem, katerega osnove lahko prav tako najdemo že v času dinastije Qin.

Fevdalni sistem je že povsem razpadel, medtem pa je na Kitajskem nastal novi višji sloj, ki ga na Zahodu zaradi pomanjkanja primernejših izrazov imenujejo »gosposka« (*gentry*). Sestavljalo jo je več razširjenih družin, njihova gospodarska osnova pa so bila veleposestva. Živel so večinoma od prihodka od zakupnin. Del družine je običajno upravljal družinsko posest, drugi del je živel v glavnem mestu oziroma upravnih središčih provinc, kjer so člani družine opravljali službe državnih uradnikov. Ta sistem je razširjenim družinam omogočal dvojno varnost: ekonomsko in politično. Nujni predpogoj njihove moči so bila močna družinska zaveznitva. Ta pa so eden najpomembnejših elementov konfucijanskega pojmovanja družbe.

Kljub izjemnemu vplivu legalistične teorije na zakone imperialne Kitajske je zanimivo, da je od začetka hanskega obdobja zakonodaja upoštevala konfucijansko načelo, po katerem imajo družinske vezi prednost pred obveznostmi do države (Rubin 1976, 68).

Novo ideologijo države je torej treba razumeti tudi kot instrument novega »razreda gosposke«, ki si je velikokrat podredil celo vladarja. Tako so se oblikovale naslednje nove antagonistične konstituente družbene in državne enotnosti:

- a) vladar,
- b) gosposka – uradniki,
- c) ljudstvo.

Celotno politično organizacijo dinastije Qin so sicer ohranili, toda pod cesarjem Wu dijem so odpustili vse državne uradnike, ki so se opirali na pravno šolo. Na predlog Dong Zhongshuja so konfucianizem razglasili za vladajoči sistem in v vseh šolah so smeli poučevati samo ta nauk. Poleg tega je konfucianizem postal osnova na novo uvedenega izpitnega sistema.

Gosposko uradništvo, ki se je povzpelo s temi izpiti, se je večinoma izkazalo v sporih s cesarjevimi zahtevami glede oblasti.

Tako je neke vrste shizofrena zasnova države – pol legalistična, pol konfucijanska – v najboljšem primeru vodila do delitve oblasti: vladarji in uradniki so se medsebojno nadzorovali (Bauer 1968, 26).

Wolfgang Bauer takole opiše proces uvajanja in utrjevanja tega novega koncepta države, ki je imel od takrat do 19. stoletja na Kitajskem odločilni vpliv:

Podobno kot se je na političnem področju enotna država, prevzeta od dinastije Qin in razdeljena na province, v nenavadni, čeprav psihološko razumljivi obliki povezala z idejo fevdalnega imperija iz obdobja Zhou z uvedbo preostalih otoških fevdov, ki sicer nikoli niso bili posebno dolgoživi, so poskušali tudi legalistične koncepcije utemeljiti konfucijansko. Zato so se, razumljivo, vrnili k Xunzijevim naukom (ki so bili v številnih pogledih osnova legalizma), ker s tem vsaj ni bilo treba zapustiti konfucijanskih tal. Po drugi strani pa je bilo Xunzijevo ime prek njegovega učenca Han Feizija pretesno povezano z legalizmom, da bi lahko brez oklevanja njegove nazore odkrito predstavili za nove ideale. Na koncu so ubrali srednjo pot, ki je poudarjala in razvijala obredne knjige, v katere so vključili zelo raznolike vsebine, ki pa so se zaradi najpreprostejšega dejstva, da so tematsko tvorile zunanjo enotnost, zdele povezane tudi v notranjo enotnost (Bauer 1974, 108).

Kot je bilo že omenjeno, je bil poglavitni avtor te konfucijanske doktrine države in vladavine Dong Zhongshu (179–104 pr. n. št.), ki spada med najpomembnejše učenjake dinastije Han. V svojih teorijah je elemente zgodnje konfucijanske etike združil z legalističnim, centralno strukturiranim sistemom zakonov, kolektivno odgovornostjo in nadzorom.

Zgodnjekonfucijansko etiko in njena kozmološka predvidevanja je povezal z legalističnim centralizmom. Celoten teoretski koncept družbene organizacije je zgradil na premisi vzajemnega vplivanja med človekom in naravo (nebo). Tako je nastal obsežen in kompleksen sistem analogij med kozmičnimi elementi in vsemi pojavnimi oblikami ter lastnostmi človeške družbe. Njegov vpliv na neposredno politično dogajanje tistega časa in na celoten kitajski predstavniki svet je bil zelo pomemben.

Etične vidike njegove družbene teorije sestavlja nauk o »treh vodilih« (*san gang*) in »petih temeljnih pravilih« (*wu chang* ali *wu ji*).

»Tri vodila« pomenijo tri vrste medčloveških odnosov, ki morajo po njegovem veljati kot temeljne (vladar – podložnik, oče – sin, mož – žena). K »petim temeljnim pravilom« sodijo:

- *ren* (človečnost),
- *yi* (pravičnost),
- *li* (obred, obrednost),
- *zhi* (modrost),
- *xin* (zaupanje, zanesljivost).

Ta tri vodila in pet temeljnih pravil so Dong Zhongshujevi učenci pozneje večinoma povezali in medsebojno prepletli, čeprav sam te povezanosti nikoli ni posebej poudarjal.

Pet temeljnih pravil sestavlja krepost posameznika, tri vodila pa etiko celotne družbe. Sestavljena beseda »*gangchang*« (vodilo oziroma temeljno pravilo) je v tradicionalni Kitajski pomenila moralo oziroma na splošno moralni zakon. Feng Youlan o tem zapiše:

人必依此等伦理的规律而行。

Človek mora ravnati skladno s temi in drugimi etičnimi zakoni (Feng 1934, 523).

V nasprotnem primeru človek krši harmonični medsebojni vpliv *yina* in *yang*a ter mora biti kaznovan, da se ta ponovno vzpostavi:

刑罰不中，則生邪氣，邪氣積於下，怨惡蓄於上。上下不和，則陰陽謬戾而妖孽生矣。

Če ni ustreznih kazni, se pojavi zlonamernost. Ko se spodaj kopiči zlonamernost, se zgoraj pojavita sovraštvo in zamera. Če med zgoraj in spodaj ni harmonije, se pojavi zmešnjava med *yinom* in *yangom*, ki privede do nenormalnosti in katastrof (Feng 1934, 531).

Tako Dong Zhongshu potrebe po kaznovanju ni utemeljil samo na etični ravni, temveč tudi na metafizični. Po njegovem bi moral človek svojo naravo razvijati v smeri teh moralnih zakonov, ker sestavljajo temelj kulture in civilizacije.

Učenjaki zaradi svoje pristranskosti vse do 19. stoletja niso bili sposobni razviti nobene konkretne alternative tej vladajoči ortodoksiji, ki so jo tudi sami sooblikovali. Zato so bile v naslednjih obdobjih obravnave teorije države omejene le na nujne prilagoditve in korekture obstoječe koncepcije. Tu gre predvsem za prepletanje »konfucijanskih« in daoističnih tradicij z budističnimi elementi v tako imenovanem »neokonfucianizmu« dinastije Song (Franke in Steiger 1978, 1298).

Njen glavni predstavnik je bil Zhu Xi, eden največjih in najvplivnejših kitajskih filozofov, toda tudi

človek, ki je bil bolj kot kdorkoli drug odgovoren za duhovno negibnost, ki je sčasoma postajala čedalje bolj pogubna. Čeprav je imel neokonfucianizem že pred njim hromečo moč, v kateri so poniknili smeli reformni poskusi Wang Anshija (1021–1086), ki bi morda popolnoma preusmerili kitajsko zgodovino, je njegov vpliv odločno omejil sploh vsako možnost razmišljanja o alternativah na vseh ključnih področjih (Bauer 1974, 293).

Na primer, njegova interpretacija in dojemanje zgodovine sta imela velik vpliv, pravzaprav sta bila steber političnega sistema.

Neokonfucianizem pomeni tudi ponovno oživljanje mistične tradicije konfucianizma. Zhu Xi je v konfucianistični kanon vključil in poudaril staro mistično miselno dediščino. Poudarjal je pomen *Štirih knjig* (*Si shu*) konfucianizma, ki so po pomembnosti zelo kmalu presegle *Pet klasikov* (*Wu jing*). Gre za naslednja dela:

- *Lun yu* (*Razprave*),
- *Da xue* (*Vzvišeni nauk*),
- *Zhong Yong* (*Nauk o sredini*),
- *Meng zi* (*Mencij*).

Prepričan je bil, da so njegovi komentarji k *Štirim knjigam* njegovo najpomembnejše delo. Zaradi praktičnih posledic so imeli tudi izjemno velik politični pomen. Leta 1313 je mongolski cesar Ren Zong iz dinastije Yuan odredil, da postane uradna interpretacija kanonskih spisov Zhu Xijeve šole edino merilo na državnih izpiti. Ta praksa se je ohranila tudi med vladavino dinastij Ming in Qing.

Bistven del Zhu Xijevega nauka je metafizika. Čeprav so po zahodnem pojmovanju metafizični ali celo povsem mistični koncepti razmeroma malo

povezani s politično resničnostjo, je njegova metafizična miselna zgradba zelo pomembna za pričujoče delo, ker pomeni temelj etične utemeljitve sistema, na katerem je bila zgrajena organizacija družbe in države. Šele na tej osnovi je bila od dinastije Song dalje mogoča vse večja ideologizacija politike, ki je od 11. stoletja bistvena značilnost kitajske strukture države.

Zhu Xi se je izčrpno ukvarjal s pojmom *dao*, ki je tako kot za skoraj vse konfucijance tudi zanj pomenil najvišji moralni zakon. Zaradi tega je v Ljudski republiki Kitajski pridobil sloves daoističnega filozofa, v kar pa je treba močno podvomiti:

南宋著名道学家中...最有代表性的是朱熹。

Zhu Xi je tipičen predstavnik daoističnih filozofov iz časa južne dinastije Song (Hou 1980, 304).

82

Objektivna vrednota *daota* izhaja iz objektivne vrednote temeljnega načela *li*, ki je osrednji pojem njegove filozofije (glej prejšnji razdelek). Na moralno-etičnem področju se formalno pojavlja kot obred (*li*). Ta pomeni kompleksno strukturo temeljnih praktičnih moralnih pravil, po katerih bi se morali ravnati ljudje. Ta pravila imajo objektivno vrednost, tako kot tudi sam *li* objektivno obstaja. Feng Youlan o tem zapiše:

在客观的理中,存有客观道德原理。

Objektivni *li* vsebuje tudi objektivna osnovna moralna načela (Feng 1934, 916).

Obred je formalni del etičnih vidikov, ki vsebujejo *li* ljudi. Feng Youlan takole nadaljuje:

吾以人之性,即客观的”理”的总和。故其中亦自有道德原理,即仁,义,理,智是也。

Narava ljudi je sestav objektivno obstoječega *lija*. Zato vsebuje tudi moralna načela. K njim spadajo: človečnost, pravičnost, obred in modrost (Feng 1934, 916).

Najpomembnejša krepost je človečnost (*ren*). Vse druge kreposti izhajajo iz te pglavitne kreposti:

其所谓仁者天地生物之心。

Tisto, kar imenujemo človečnost, je duh neba in zemlje, ki poraja vse, kar je živo (Forke 1938, 196).

Li je sicer večer in oblikuje enotnost, a je tudi lastno bistvo vsakega posameznika. Po Zhu Xiju so ljudje torej različni, a ta različnost ne izhaja iz njihove

individualne dispozicije v zahodnem pomenu, temveč jo določa predvsem njihov družbeni položaj. V skladu s to klasifikacijo obstajajo tudi različna moralna pravila, po katerih bi se moral ravnati posameznik:

君有君之道，臣有臣之道。

Vladar ima moralno načelo vladarja, podložnik podložnikovega (Forke 1938, 307).

Poleg tega Zhu Xi na moralno-etičnem področju vnovič postavi v ospredje teorijo »sredine«. Zato ni naključje, da je Konfuciju pripisano delo *Nauk o sredini (Zhong Yong)* vključil v konfucianistični kanon. Znova je poudaril idejo »sredine« kot zbir duha okoli središča, ki mora biti skladen s »cesarstvom sredine«. Po njegovem razumevanju bi moralo ohranjanje sredine zajeti vse tiste značilnosti, ki jih neokonfucianizem v človeškem okolju šteje za temeljne:

... združevanje vseh mogočih sfer, harmonično ravnovesje vseh mogočih nasprotij ter vendarle tudi nadaljnji obstoj slojevitosti in razlik. Te značilnosti nimajo nič skupnega s kompromisi, »sredina« se ni ustalila, ni bila mišljena kot točka, ki nastane šele z medsebojnim delovanjem nasprotij, temveč prav kot nasprotje: kot sredina, ki je prav zato sredina, ker se v ničemer ne premika, ker je nepremakljivo merilo za vsa mogoča nasprotja. S tem je na celotno moralno-družbeno področje legla izjemna strogost, pa tudi določena suhoparnost, ki je segala vse do slogovnosti (Bauer 1974, 293).

Po Zhu Xiju je samoumevno, da ima tudi država oziroma njena organizacija *li*, saj ta prežema vse obstoječe. O tem citat Feng Youlana:

每一事物，皆有其理。国家社会的组织，亦必有其理。本此理以治国家，则国家治不本此理治国家，则国家乱。

Vsaka stvar ima svoj *li*. Torej morata s svojim *lijem* razpolagati tudi država in družbena ureditev. Država je urejena, če je vodena v skladu s tem *lijem*. Če ni vodena v skladu s tem *lijem*, pride do nemirov (Feng 1934, 920).

Ker je *li* večno obstoječ (glej zgoraj), je logično, da morajo ostati večna tudi načela vladanja in družbena struktura. Ne smemo jih spreminjati.

Zmaga konfucianistične doktrine države, ki je osnovana na polarnosti konfucianističnih in legalističnih elementov, je zagotavljala nemoteno funkcioniranje države s pomočjo medsebojnega nadzora dveh oblastnikov: uradnikov na eni strani in cesarja na drugi. Ta ortodoksni sistem vladavine je bilo zelo težko spodkopati, ne nazadnje tudi zaradi ujetosti večine znanih filozofov, ki so vsi pripadali »sloju učenjakov« in so bili tudi sami pomemben privilegirani

del tega sistema. Tako so poskrbeli kvečjemu za »male kozmetične spremembe«, to pomeni prilagoditve in korekture doktrine države, ko so se izkazale za nujno potrebne.

Konfucianistični uradniki so morali svoj oblastni položaj zmeraj znova braniti tudi pred vojsko, ne samo pred cesarjem, in pred novonastajajočo aristokracijo. Vojska je svoj položaj okrepila z obsežno širitvijo cesarstva, aristokracija pa je poskušala konfucianizem spodkopavati s tem, da je posamezne plemiške stopnje poimenovala in razlagala po etičnih kategorijah.

Na koncu tega podpoglavja naj navedemo še citat Wolfganga Bauerja, ki povzema razvoj te problematike v naslednjem obdobju:

Zmaga, ki jo je konfucianistično uradništvo doseglo konec 1. stoletja n. št., je prinesla tristoletni vrhunec konfucianizma, obenem pa je pripravljala pot za zrušitev ravnovesja, ki je obstajalo dotlej. Od 14. stoletja dalje so si vladarji čedalje bolj uspešno podrejali uradništvo, ki je ostalo edini nasprotni pol; vse bolj neprikrito se je uveljavljalo legalistično načelo vladanja, čeprav je še zmeraj nosilo konfucijansko tančico. Šele v tistem času, ki pomeni drugo prelomno obdobje kitajske zgodovine in sega v 10. stoletje, je kitajski cesar postal to, kar razumemo s tem izrazom. Šele takrat je nastopila tista skrepenelost kot zgolj posledica degeneracije, ki je obojestransko zajela cesarstvo in uradništvo, potem ko je med njima izginilo produktivno rivalstvo. Mešanje z legalizmom, ki je zamenjalo prejšnjo polarnost, je konfucianizmu nenadoma dodalo ostrino, ki je prvotno nikoli ni imel: drastični kaznovalni in vzgojni ukrepi, strogo razvrščanje celotnega ljudstva po družinski organizaciji s skupinsko odgovornostjo, predvsem pa čedalje večje podjarmljanje žensk, kar se je kazalo v novi modi obvezovanja stopal, ki se je pojavilo šele v 12. stoletju. Vse to so interpretirali kot konfucianistično, da bi s tem prikrili resnične legalistične oblastno politične motive. Nič nenavadnega ni, da je kitajska mladina na začetku 20. stoletja čutila samo gnus in prezir do tega sistema, za katerega se je zdelo, da njegova moč sega samo navznoter, namreč v dušenje lastnega ljudstva, ne pa navzven, kjer je Kitajska proti zahodnim silam doživljala poraz za porazom (Bauer 1968, 26).

2.2.4 Teorije države kot izraz dojemanja vladavine oziroma oblasti

Zdi se, da v Evropi vladavina in moč posameznih ljudi nad drugimi na splošno ne veljata za apriorno dani značilnosti, temveč ju prej razumemo kot nujnost, ki je neizogibna posledica skupnega življenja ločenih, zase bivajočih

posameznikov z različnimi interesi (različno voljo). Da bi preprečili »nenadzorljive« strukture moči in iz njih izvirajoče »nenadzorljivo« podrejanje nemočnih državljanov, je vladavina oziroma moč v Evropi institucionalizirana. Najvišji izraz te institucionalizacije je politična ureditev evropskih držav, ki je utemeljena prav na preprečevanju te »izpostavljenosti« posameznega državljana.⁸ Videti je torej, da je ta zaščitni mehanizem ena glavnih ideoloških funkcij evropske države. Vladavino in moč v moderni evropski državi utemeljujejo v pravnem sistemu, ki izhaja iz premise o temeljni enakosti vseh državljanov.

Kitajske družbene teorije pa oblast večinoma utemeljujejo kot nekaj naravno danega, torej kot značilnost, ki je naravni del celotnega kozmičnega reda, katerega struktura je apriorno ponotranjena tako v družbi kot v vsakem posamezniku.

Do dinastije Han, torej do prepleta zgodnjega konfucijansko univerzalistično zasnovanega pojmovanja družbe z v državo usmerjenimi, oblastno-političnimi teorijami legalistov, se zdi, da je institucionalizirana državna oblast na Kitajskem izvajala manj oblasti nad državljanom kot »mikrooblast« v njegovem neposrednem socialnem okolju. Ta socialni pritisk je bil usmerjen v vsakega posameznika, ki ni ravnal v skladu z obrednimi pravili. Taka neinstitucionalizirana struktura moči je zahtevala visoko stopnjo psihološkega ponotranjenja kozmološko-univerzalistične ideje oblasti in je delovala na ravni čustvene povezanosti, ki je omogočala občutek varnosti. Ta »naravna«, od državno politične organizacije v veliki meri neodvisna struktura moči se je od dinastije Han dalje vse bolj institucionalizirala, ker ji je uspelo vgraditi legalistično vodilo medsebojnega nadzora in ovaduštva. To vodilo je bilo namreč obenem sestavni del mehanistično zgrajenih državnih institucij.

Kljub temu se zdi, da je lahko na Kitajskem tudi v poznejšem času državno-pravno utemeljen zakon deloval le v povezavi s socialno strukturo »mikrooblasti«, ki jo je izoblikoval obred.

Ne glede na to, ali vladavino dojemamo kot naravno dano lastnost ali kot golo nujnost, ta ideja največkrat izvira iz vsakokratnega dojetja družine oziroma družbene delitve dela.

V nadaljevanju bomo poskušali ta dva pogleda razumeti skozi zgodovino evropskih in kitajskih teorij države in analizirati vsakokratne utemeljitve vladavine, ki izhajajo iz njih.

8 Prim. Cassierer 1949; Ehrlich 1958; Fischer 1974/75; Hippel 1957; Holstein 1934.

2.2.4.1 *Družina*

Idejo družine kot naravne oblastne strukture je večina evropskih teoretikov države zavrnila, s čimer so zaobšli trdno determiniranost znotraj »naravno« določenih meja. V moderni evropski državi so idejo takšne determiniranosti v veliki meri odpravili v prid determiniranosti s »samoodločitvijo« (tj. lastnino), ki je mogoča samo v družbi, osnovani na racionalnem pravnem sistemu. Zavrnitev »naravno pogojene« determiniranosti se najprej kaže v zavrnitvi funkcionalnih mehanizmov družinske oblastne strukture. Njena osnova je namreč emocionalna povezanost vseh družinskih članov, ki se čutijo kot skupna enotnost. Ko pa izhajamo iz pojma izoliranega individuuma, postane razum edina možnost, na osnovi katere je mogoča gradnja enakovredne komunikacije brez nevarnosti, da bi se moral človek na nejasno subtilen, nenadzorovan način podrediti »pravici močnejšega«. Zasnutke takšnega pojmovanja je mogoče najti že v antiki.

Že Platon je hotel ukiniti zakonsko zvezo in družino za stan čuvarjev (tistih državljanov, ki so bili prvenstveno odgovorni za varen obstoj države). Po Platonu naj bi živeli v neke vrste komuni, v »skupnosti žensk in otrok«.

Na ta zakon in na prejšnje zakone se navezuje tale. ... Te ženske čuvarke morajo biti skupne vsem možem čuvarjem, nobena ne sme živeti v skupnosti samo z enim moškim. Tudi otroci morajo biti skupni: in oče ne sme poznati svojega otroka kakor tudi otrok ne svojega očeta (Platon 1995, 147).

S tem osnovnim načelom je hotel Platon preprečiti tesne osebne odnose, ki bi lahko bili trdnejši od čustvenega odnosa do države. Po drugi strani je na etični ravni računal prav na ta čustva. Tam, kjer ugodno vplivajo na strukturo skupnostnega načina ravnanja, tam, kjer so čustvena osnova medčloveških konvencij, tam so zanj še zmeraj samoumevni predpogoj. Zato v Platonovi državi mlad moški nikoli ne sme udariti starejšega zaradi strahu, da bi udaril svojega očeta:

In tedaj je naravno, da si mlajši ne upa brez vladarjeve zapovedi s starejšim grdo ravnati ali ga celo udariti. To je samoumevno. Tudi mislim, da mu sicer ne odreka dolžnega spoštovanja. Dva čuvaja, strah in spoštljivost, sta namreč dovolj močna, da mu to preprečita: spoštljivost, da ne položi roke na starše, strah, da drugi prizadetemu ne priskočijo na pomoč, nekateri kot sinovi, drugi kot bratje in očetje (Platon 1995, 155).

Potreba po zakonski zvezi kot instituciji (četudi ne nujno v običajnem pomenu) za obstoj države (ki oblikuje pregledno urejeno (za državo) preprosto nadzorljivo družbeno strukturo) je za Platona vendarle dejstvo. Zato to

nujnost utemelji s povsem pragmatičnimi motivi, ne da bi se pri tem skliceval na katerikoli individualno-etični vidik.

„Isti zakon velja,“ sem nadaljeval, „če se mož, še sposoben oploditve, spozabi z ženo v zakoniti starosti, ne da bi ju zvezal vladar. Otrok, ki se rodi državi iz te zveze, velja za pankrta, za nezakonskega, v nasprotju z veljavnimi navadami rojenega otroka“ (Platon 1995, 151).

Po drugi strani za Aristotela država v tem smislu ni sama sebi namen; po njegovem mnenju ima z vidika samozadostnosti manjša enota prednost pred večjo (potemtakem ima individuuum prednost pred gospodinjstvom in to pred državo). Po njegovem je zavračanje družine nesprejemljivo, ker meni, da države ni mogoče graditi na slogi, harmoniji in prijateljstvu, če sočasno poskušamo uničiti vse čustvene vezi med ljudmi. Če si kdo prizadeva za skupnost žensk in otrok, je ta prej primerna za najnižji sloj kot za čuvarje. Manjša navezanost in manjša kohezija sta smotrnejši za podrejene, da ne bi tako zlahka pomislili na revolucijo.

Razen tega je Aristotel kot prvi »spoznal«, da je družina (imenuje jo gospodinjstvo) osnovna enota države. Čeprav država nastane pozneje kot družina, je po svoji naravi nadrejena njej in posamezniku. Država je popolnoma razvita človeška skupnost. Aristotel je poudaril, da država ne bi smela obstajati zaradi golega življenja, temveč zaradi dobrega življenja.

Zato je cilj države vrlina in dobro življenje njenih državljanov:

Jasno je torej, da polis ni občestvo, ki skupno deli prostor, in da ne obstaja zato, da bi drug drugemu ne delali krivic, in ne zaradi menjave [dobrin]. Vendar pa sta to nujna pogoja, če [hočemo, da] bo polis obstajala; vendar pa niti, če so izpolnjeni vsi ti pogoji, polis še ne obstaja, ampak je polis skupnost, v kateri tako hišna gospodarstva kot rodovi dobro živijo, njen cilj pa je popolno in samozadostno življenje. To pa ne bo mogoče, če [člani te skupnosti] ne bodo živeli na enem in istem prostoru ter ne bodo sklepali medsebojnih zakonskih zvez. Zato so se po polis oblikovale svaštvene povezave, fratrije, javna [obredna] žrtvovanja in druge oblike družabnega življenja. Vse to pa je delo prijateljstva: odločitev za skupno življenje je namreč prijateljstvo. Cilj polis je torej dobro življenje, vse to pa obstaja zaradi cilja (Aristotel 2010, 1280b 30–35, 298–299).

In ker je družina osnovna enota take države, iz nje izvirajo družbene strukture vladavine in moči.

Deli večine upravljanja hišnega gospodarstva so bili trije: en del je veččina gospodovanja, o kateri je bil govor prej, druga je veččina očetovanja,

tretji del pa je večšina zakonskega življenja. [Glava družine] namreč vlada ženi in otrokom, obojim kot svobodnim, vendar pa jim ne vlada na enak način, ampak ženi kot politik, otrokom pa kot kralj (Aristotel 2010, 1259a 40–1259b, 152).

Gospodinjstvo sestoji iz treh odnosov dominacije:

- mož – žena,
- oče – otrok,
- gospodar – suženj.

To vrsto vladavine Aristotel imenuje »naravna« vladavina. Poleg tega razlikuje še »politično vladavino«. Kar zadeva zadnjo, je bil že Aristotel prepričan, da oblastne odnose vsake skupnosti povezuje koherentna struktura. Ne more biti vladarja brez podrejenega in nasprotno. Ker brez struktur oblasti ne more biti države, sposobnost vladanja in podrejanja povzdigne v eno glavnih vrlin državljana:

Toda zmožnost vladati (*archein*) in se podrejati (*archesthai*) je deležna pohvale in zdi se, da je odlika uglednega državljana prav zmožnost, da lepo vlada in se lepo podreja (Aristotel 2010, 1277a 25, 276).

Na splošno so se na to misel navezali tudi krščanski filozofi srednjega veka. Avguštín prizadevanje za mir obravnava kot obči naravni zakon, ki ga opredeli kot »red, ki vsakomur dodeli njemu ustrezno mesto«, zato vidi strukturno povezavo med državo in družino. Pri tem pa ne gre za večni kozmični red, temveč za zemeljski, povsem tostranski. Temu redu se mora človek podrediti, a ne zato, ker je del posameznega človeka (in obrnjeno), temveč ker je izraz božje volje, ki presega naravo in stoji zunaj individuuma. Doseganje miru v državi za Avguštína pomeni, da posameznik zavestno sprejme svoj družbeni položaj in zmeraj ravna skladno z njim. Vsak dvom in vsaka nepokornost lahko uničita mir. Vladavina je nujna, zato se ji mora človek podrediti v upanju, da bo dolgoročno gledano dosežen ta mir. In ker je Avguštín družino razumel kot osnovno celico družbe, je treba po njegovem nauku s tem mirnim sprejemanjem dominantnih razmerij začeti že v družini.

Iz tega zraste tudi hišni mir, to je urejena sloga skupaj živečih v ukazih in ubogljivosti. Kajti tukaj ukazujejo tisti, ki imajo skrb, mož ženi, starši otrokom, gospodar hlapcem. Ubogajo pa tisti, katerim je skrb namenjena, žene svoje može, otroci starše, hlapci gospodarje. Vendar v hiši pravičnega, ki živi po veri in roma daleč od nebeškega mesta, služijo tudi tisti, ki ukazujejo, tistim, ki jim ukazujejo. Kajti ne želja po vladanju, ampak dolžnost pomagati jim narekuje, da pomagajo, ne častihlepen napuh, temveč skrbno usmiljenje (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 148).

Avguštin je bil prvi krščanski filozof, ki je idejo varnosti v obliki skrbi pojasnil kot naravni in etično utemeljen zagovor izvajanja oblasti.

Tudi eden najbolj znanih evropskih sholastičnih filozofov Marsilij iz Padove ni ne na etični ne na družbenopolitični ravni prevpraševal nujnosti dominantnih in oblastnih struktur oziroma struktur moči v družbi. Imel jih je za nujnost. Preprosto so navzoče tudi v najmanjši in najprvotnejši človeški skupnosti. Marsilij se ne sprašuje o razlogu za njihov obstoj:

Dokler so ljudje živeli v eni sami hiši, so vsa dejanja, ki jih bomo spodaj imenovali državna, urejali najstarejši med njimi kot najmodrejši, brez zakonov in brez običajnega prava; teh si še niso mogli izmisliti (Marsilius von Padua 1958, 33).

Podobno kot Tomaž Akvinski je v naravnem pravu iskal dokaz za nujnost obstoječih družbenih struktur, pri čemer ni upošteval možnosti aktivnega medsebojnega vplivanja med »naravnim pravom«, ljudmi in njihovo družbeno organizacijo ter možnosti, da bi lahko vsi trije elementi vplivali drug na drugega in se spreminjali.

V obdobju, ko so se oblikovale osnovne značilnosti moderne evropske države, so nenehno poudarjali povezanost družine kot »naravne osnovne celice države«. Dominacija in avtoriteta v družini temeljita na od boga danem naravnem zakonu, in če hočemo, da skupno življenje v družbi funkcionira, ju je treba z naravno utemeljeno etiko prenesti na celotno družbeno področje. Tako, denimo, Jean Bodin od državljanov določene države terja absolutno pokornost, ki je zanj etična zahteva. Podložnikom odreka vsako pravico do upora proti suverenu, tudi če je »okruten in nizkoten tiran«. Proti suverenu ni dovoljeno uporabiti ne nasilja ne pravnih sredstev:

Božji zakon pravi: kdor se postavi proti očetu in materi, naj bo usmrčen. In celo če je oče morilec, tat, izdajalec domovine, nemoralnež, očeto-morilec, bogokletnik ali ateist, če torej za kaznovanje ne zaležejo vse zamisljive kazni, kljub temu ni stvar sina, da dvigne roko nad očeta ... Toda Cicero, ki je že zgodaj predstavil ta problem, pravi, da je domoljubje še bolj sveto kot spoštovanje očeta. Tako zdaj pravim, da podrejeni ne sme nikoli ničesar storiti proti svojemu suverenu vladarju, ne glede na to, kako zelo nizkoten in okruten tiran je. Res pa je dovoljeno v takšnih situacijah, ki so v nasprotju z božjimi zakoni ali naravo, tiranskemu vladarju odreči pokornost, zbežati, se skriti, izogniti udarcem ali umreti – ne pa tudi napasti vladarjevega življenja ali časti (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 148).

V Bodinovih spisih se pogosto pojavlja zgoraj omenjena zveza družine kot »naravne« osnovne celice države. Zato v skladu z naravnopravno zakonitostjo izpeljuje tudi strukturo vladanja v državi iz »naravnih« dominantnih struktur v družini, saj je »pravo krmiljenje« gospodinjstva model za vodenje države.

V gospodinjstvu obstajajo štiri vrste oblasti: vladanje soproga nad soprogo, vladanje očeta nad otrokom, vladanje gospodarja nad sužnji in vladanje gospodarja nad svojimi hlapci ... S sklenitvijo poroke je ženska podrejena soprogu, razen če je soprog suženj ali otrok, ker ne otroci ne sužnji nimajo nobene oblasti nad svojimi ženskami ... Nobeno gospodinjstvo ne prenese več kot enega poglavarja, enega mojstra, enega gospodarja. V nasprotnem primeru bi pri več voditeljih prišlo do nasprotujočih si ukazov in v družini bi se zadrževal nenehen nemir (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 147).

Zato je dobro vodena družina prava podoba države in hišna oblast je videti primerljiva z oblastjo suverena. Pravilno vodenje hiše se kaže tudi kot pravi vzor za vladanje državi. Tako kot je telesu dobro, če vsi udi opravijo svoje naloge, bo tudi država uspevala, če bodo družine vodene dobro (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 147).

V duhu podrejenosti naravnim zakonom mora vladar skrbeti tudi za osnovno naravno celico države – družino. Ta odnos Bodin prenese tudi na gospodarsko raven, kajti lastnina, ki je ekonomska osnova družine, mora ostati nedotakljiva tudi za suverena (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 147).

Takole piše:

Če torej vladar nima oblasti, da bi prekršil naravne zakone, ki jih je postavil sam bog, čigar podoba je, ne more bližnjemu odvzeti lastnine iz pravičnih in poštenih razlogov (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 150).

Večina razsvetljenskih teoretikov države je drugače razumela strukturno povezavo med državo in družino. Pri njih »naravna«, neinstitucionalizirana oblast izhaja iz »pravice močnejšega«, medtem ko je družina, tako kot država, že institucija, v kateri oblast in moč usmerja razum. Nemški idealisti, predvsem Hegel, družino dojemajo kot predstopnjo državne morale. Ker se po Heglu enotnost posameznika s konkretno skupnostjo udejanja z njegovo enotnostjo z obredom in ker so zato zanj obredi »resnični duh neke družine in ljudstva«, prav družina tvori zaželeno neposredno enotnost posameznika z družbo.

Ta obredna enotnost se od vzhodnoazijske univerzalistične razlikuje v tem, da tvori temelj zasebne sfere, ki ni samo ločena od pravno določenih norm

pravne države, temveč ji je tudi podrejena. Kot že rečeno, je bila z zakonom utemeljena državna oblast na Kitajskem s prepletom legalističnih elementov in konfucianistične državne doktrine vgrajena na področje obredne »mikro-oblasti«, obenem pa ji je bila podrejena. Trditi je mogoče, da je od začetka 19. stoletja v Evropi vidna prav nasprotna težnja, in prav to je v svojih teorijah podrobno utemeljil Hegel.

Medtem ko je bila v zgodovinskem razvoju evropskih teorij države družina čedalje pogosteje razumljena kot interesna skupnost, nastala na podlagi razuma, v kateri se uresničuje tudi ideja delitve dela kot obče koristnega načela, so družino v tradicionalni Kitajski v splošnem vselej razumeli kot trdno določeno, naravno nastalo tvorbo, kot manifestacijo obredno determinirane kozmične enotnosti.

Že eden najstarejših filozofov države predkonfucijanskega časa dinastije Zhou, Yu Xiong, je zagovarjal idejo univerzalne enotnosti med posamezniki in družbo. To idejo je utemeljeval s tem, da so podložni v zameno za svojo svobodo dobili varnost. Tako je ena najpomembnejših nalog vladarja (in s tem države), da svoje ljudstvo varuje in zanj skrbi. To so zmeraj znova utemeljevali z enačenjem (država = družina). Ta ideja je izražena že v naslednjem citatu iz *Shu Jinga*:

若保赤子。

Človeka je treba varovati tako, kot varujemo gole (nevedne, naivne) otroke (Legge 1970, 389).

Predstava o nezrelosti ljudstva, ki je prevladovala v vseh zgodovinskih obdobjih Kitajske, se je očitno oblikovala in utrdila že v predkonfucijanskem času.

Konfucijanci so prevzeli stari predkonfucijanski koncept, po katerem se država (strukturno) enači z družino (ena najpogostejših oznak za državo v kitajskem jeziku je »*guojia*« (dežela, družina)), in ga uporabili kot eno temeljnih komponent, na katero se opira njihov celoten družbeno teoretski sistem.

Zato je imel v družbeni organizaciji *zongzu* (klan) zelo pomembno vlogo. Klani so bili patrilinearna organizacijska oblika, sestavljena iz skupine sorodstvenih družin, ki so imele istega prednika. V teh skupinah je vladal strog hierarhični red, njihovi člani so se povezovali zaradi skupnih interesov. Klan je bil odgovoren za ravnanje vseh svojih članov.

Klan kot močna organizacijska oblika, okrepljena z družinskimi (in s tem čustvenimi) vezmi, je zaradi organske povezanosti svojih struktur in sistema družbenih položajev podpiral koncept istovetnosti države in družine.

Tudi Konfucij je ta sistem uporabil za temelj svojega družbenega nauka. V povezavi s tem in dejstvom, da je zmeraj visoko spoštoval tradicijo, je povsem razumljivo, da je bila krepost pietete (*xiao*) osnovni pogoj vsakega skupnega družbenega življenja. Zanj je bil to izraz spoštovanja do tistih, ki vrednote tradicije prenašajo na naslednjo generacijo – in to so v prvi vrsti starši. Ker je na državo gledal kot na družino, je krepost pietete oziroma poslušnosti prenesel tudi na razmerje »vladar – podložnik«. Tako je postala pieteta, poslušnost trdno lepilo, ki skupaj drži družbeno strukturo. Konfucij je spoznal, da je ta krepost eden od predpogojev, ki zagotavlja »red in varnost« družbenega sistema. Njegov učenec Youzi je to formuliral takole:

其为人也孝梯，而好犯上者鲜也。

Malo ljudi je, ki (v svojem zasebnem življenju) izkazujejo pieteto do svojih staršev in starejših bratov, hkrati pa se (v javnem življenju) upirajo oblasti (Legge 1966, 2).

Prav tako je celotna Konfucijeva teorija pravih imen (*zheng ming*) (glej 3.1.2.2) osnovana na temelju te univerzalistične enotnosti države, družine in posameznika.

Tudi Xunzi je povezavo med državo in družino videl prav v ideji vladavine. Država in družina sta (dela iste) enotnosti, ker obe potrebujeta voditelja:

君者国之隆也，父者家之隆也。

Vladar je glava države, tako kot je oče glava družine (Xunzi 1970, XI).

Nasploh je Xunzijeva interpretacija države izjemno pragmatična. Kot je bilo že rečeno, je bil prvi vplivni kitajski filozof, ki je obred obravnaval na racionalni osnovi. Obred je tudi zanj temelj vladanja, vendar je nekaj, kar je človek ustvaril umetno. Ker je bil zadržan do instinktivne, prirojene dobrote, ki naj bi se, denimo, kazala v čustvih do staršev in družine, zanj tudi pieteta kot zelo pomembna konfucijanska krepost nikoli ni mogla biti temelj »naravne morale«. Ta težnja je prišla še bolj do izraza pri predstavnikih mohistične in legalistične šole. Tako Mo Dijev koncept občje ljubezni (*jian ai*) še odločneje nasprotuje konfucijanskemu konceptu pietete in tesnim čustvenim vezem v družini, saj so se mohistom tovrstne ljubezni zdele »preozke«, ker povzročajo pristranskost ljudi. Po drugi strani po Mo Dijevem mnenju »nepristranskost« izhaja iz tistih norm, ki izražajo iz absolutne avtoritete državnega vladarja:

闻善而不善，皆以告其上；上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。

Vse, kar človek sliši, in naj bo dobro ali slabo, mora sporočiti vladarju. Kar vladar prepozna za pravilno, morajo vsi ljudje sprejeti za pravilno, in kar vladar prepozna za napačno, morajo vsi ljudje sprejeti za napačno (Mozi 1982, 101).

Ta izjava med drugim implicira sistem ovaduštva, ki je pomemben vidik mohističnega nauka o državi. Lojalnost do vladarja ima prednost, ali abstraktno rečeno, višja politična instanca (tj. država) je pomembnejša od, denimo, družinskih vezi. V tem primeru se je prvič v zgodovini kitajskih teorij države zarisala ločnica med družino (ki jo še vedno obravnavajo kot izključno od narave dano »zasebno« družbeno tvorbo) in državo (kot politično institucijo). Poleg tega so mohisti zasebno sfero družine jasno podredili politični sferi države. Vse te zastavitve (ločitev zasebne sfere (družina) in politične sfere (država), podreitev obreda in družine institucionalizirani državni oblasti, sistem ovaduštva itd.) so pozneje še podrobneje razdelali in razvili najpomembnejši predstavniki legalistične šole.

Shang Yang, ki ga številni raziskovalci navajajo kot utemeljitelja legalistične šole, je hotel s svojimi reformami najprej uničiti sistem razširjene družine, saj so družinske vezi v nasprotju s sistemom ovaduštva, ki je bil zanj eden temeljnih dejavnikov totalitarno-centralistične organizacijske oblike države, za katero se je zavzemal. Z omejitvijo očetovske oblasti je obenem hotel okrepiti aktivnost posameznega državljan, ki naj bi postal več bojevnik. Zato je treba družine ločiti v toliko gospodinjstev, kolikor je bilo poročenih parov, in vsako posebej mora plačevati davke. Tiste družine, v katerih je živelo več odraslih moških, so plačevale dvojni davek. Shang Yang je ustvaril sistem kolektivne odgovornosti, pri čemer je pet družin tvorilo eno skupino, deset skupin pa zvezo. Člani zveze so se morali medsebojno nadzorovati. Če kdo ni naznanil izdajalca, so ga razsekali (Forke 1964, 452). Če ga je prijavil, je bil nagrajen.

Po krajšem obdobju ideološke prevlade legalistične doktrine države je dinastija Han na začetku svoje vladavine konfucianizem povzdignila v uradno državno doktrino. Kot je bilo že rečeno, je pri tem prevzela številne legalistične elemente. Tako sta se po novi uradni konfucijanski ideologiji država in družina (ponovno) spojili v enotnost, vendar je državi pripadel (v nasprotju z zgodnjim konfucijanstvom) določen vpliv na obliko družine.⁹ Vsaj tako velik vpliv pa so imeli nekateri družinski klani na državno politiko.

Dong Zhongshu, torej tisti filozof, ki je odločilno prispeval k oblikovanju in nastanku nove konfucijanske državne doktrine, se je pri tem soočil s problemom, kako ta, prvotno fevdalnemu redu prilagojen nauk prilagoditi novim

9 Glej razdelek 2.1.1.

razmeram v času dinastije Han. Prisiljen je bil konfucijansko utemeljiti določene legalistične koncepte. Prav ideja o pieteti, zakoreninjeni v naravi, je omogočala idejni prehod, saj je iz nje izhajajoča ideja brezpogojne poslušnosti avtoriteti že sama po sebi temeljno vodilo obeh nauk (Bauer 1974, 108).

Tiste odnose, ki po zgodnjekonfucijanskem nauku veljajo za temeljne človeške odnose, je pojasnil kot analogne odnosom *Yin-Yang*. Tako naj bi struktura *yanga* in *yina* določala medsebojne odnose med možem in ženo, očetom in sinom, vladarjem in podanikom.

Ta struktura je zgrajena hierarhično:

诸在上者，皆为其下阳，诸在下者，各为其上阴。

Vse, kar je zgoraj, je za tisto pod njim *yang*. Vse, kar je spodaj, je za tisto nad njim *yin* (Forke 1934, 55).

Hierarhija (in z njo povezana oblast) je za Dong Zhongshuja naravno pogojena, ker »mora obstajati«:

凡物必有合，合必有上必有下。

Vse stvari se morajo združiti. V (njihovi) združitvi mora obstajati zgoraj in spodaj (Forke 1934, 55).

Zato je naravno, da mož vlada ženi, oče sinu, vladar podaniku.

Ker po njegovem pojmovanju država in družina (ponovno) sestavljata nedeljivi del kozmične enotnosti, je moral vladar kot predstavnik vseh ljudi darovati nebu kot očetu in zemlji kot materi.

Svoj koncept hierarhije podrejanja v »naravni hierarhiji« je Dong Zhongshu po konfucijanskem vzorcu razvil do najmanjše podrobnosti:

天子受命于天，诸侯受命于天子，子受命于父，臣妾受命于君，妻受命于夫，诸所受命者，其尊皆天也。

Sin neba prejme ukaze od neba, vsi vladarji prejmejo ukaze od sina neba, sin prejme ukaze od očeta, podanik prejme ukaze od vladarja, žena prejme ukaze od moža. Vsi tako prejeti ukazi izvirajo od neba (Hou 1980, 144).

Kljub temu po Dong Zhongshuju vladarja ne gre enačiti z državo (enako kot pri legalistih), kajti država je nad njim – tako kot zakoni. Če je država uničena, mora vladar umreti, kajti zavzetje ga osramoti.

Po tem konceptu je karizmatična vladavina cesarja po eni strani praktično neomejena, saj zajema »vse, kar je pod nebom« (*tian xia*). Po drugi strani pa vendarle ostaja omejena na »Deželo sredine« (*Zhongguo*), torej na eno od

mnogih dežel. Dong Zhongshu s tem poveže načelo legalistične, ozemeljsko omejene centralne vladavine in konfucijansko svetovno hegemonijo v enotno imperialno cesarsko vladavino. Pozneje se pojma »*tian xia*« in »*Zhongguo*« uporablja kot sinonima (Franke in Steiger 1978, 1298).

To pojmovanje vladavine kot povezanosti med naravo (družina) in družbo (država) je v tradicionalni Kitajski vse odtlej prevladovalo.

2.2.4.2 *Delitev dela*

Ideje vladavine, ki izvira iz koncepta družbene delitve dela, običajno neposredno ne utemeljujemo z nespremenljivo naravo človeka, temveč z nujnostjo, ki izhaja iz objektivno obstoječih omejitev, ki obstajajo zunaj človeške osebe. Ker po takem razumevanju pojem vladavine spada v sfero objekta, ima posebno možnost, da nanjo vsaj aktivno vpliva in jo spremeni, si jo prilagodi, ne da bi moral spreminjati sebe ali se celo samemu sebi odpovedati.

Platon je razvoj državne oblasti pripisal dejstvu, da nobeno človeško bitje ne more obstajati samo zase. Vsi ljudje so odvisni od soljudi:

Tako se ljudje, ker potrebujejo pomoč, obračajo drug na drugega, zdaj za to, zdaj za ono; ker imajo raznotere potrebe, se združujejo v naselbini kot soobčani, pripravljeni drug drugemu pomagati; to naselbinsko skupnost imenujemo mestna država (Platon 1995, 51).

Pri koncepciji delitve dela kot nujni življenjski preživetveni osnovi Platon izhaja iz konkretno obstoječega stanja že diferencirane gospodarske strukture in razvoja proizvodnih sredstev svoje družbe:

Vendar pa za to, da napravijo, kar smo našteli, niso potrebni samo štirje državljani, temveč jih je potrebno mnogo več. Kajti kmet si očitno ne bo sam izdelal pluga, če hoče biti dober, ali motike ali kakega drugega poljskega orodja; isto velja za stavbenika, ki tudi mnogo potrebuje, pa za tkalca in čevljarja (Platon 1995, 53).

Delitev dela terja hierarhično strukturo oblasti. Ta pri Platonu odraža razvrstitev kozmičnih moči v človekovi duši. V njegovi državi obstajajo trije sloji (množica kmetov in rokodelcev, ki jim vladajo čuvarji, ter filozofi na vrhu države), ki ustrezajo trem delom človeške duše. Ta ima filozofski-umni del (*logistikon*), ki je nadrejen delu pogumnosti (*thymoeides*). Krepost tretjega dela duše (*epithymetikon*) je podrejanje in služenje drugim delom duše.

Za vodenje države so najprimernejši maloštevilni pravi filozofi (namreč tisti, ki Platona razumejo in se z njim strinjajo), saj poznajo resnico, dobro in

zakon. Tako država šele z vladavino filozofov doseže popolno skladnost z redom božje biti. Ker pravi filozofi posedujejo resnico, so osvobojeni vseh nizkotnih, sebičnih nagonov in potreb. Imajo najvišjo krepost, zato so se zmeraj pripravljene zavzemati za dobro skupnosti.

Tudi Aristotel ni podvomil o nujnosti oblasti na sebi. Vendar je to nujnost (še vedno) eksplicitno pripisal človekovi naravi. Od narave pogojene oblasti pa ni razumel kot strukturo, ki je v vsakem človeku v enaki meri ponotranjena, temveč kot fiksno komponento, ki tvori raznolikost značaja posameznih individuov. Ljudje so po naravi različni – nekdo je določen za vladanje, drugi za to, da mu vladajo:

Kajti tisto, kar lahko predvideva z umom, je po naravi vodeče in vladajoče, tisto pa, kar je sposobno izvesti z lastnim telesom, je po naravi vladovano in služeče (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 36).

96

Krščanski družbeni teoretiki evropskega srednjega veka so svoja dela gradili na predpostavki, da »vsa oblast prihaja od boga«. Ker zanje oblast izvira iz božje oblasti, vladavine ni treba niti prevpraševati niti utemeljevati.

S takšnim dojemanjem so evropski srednjeveški krščanski filozofi države v zahodno definicijo oblasti uvedli popolnoma novo komponento. Tako je Avguštin poudarjal, da nobeno človeško bitje nima apriorne pravice obvladovati drugega, ker se je vsak človek v osnovi dolžan brezpogojno podrediti višji duhovni oblasti. Nagrada za to podreditev je tolažba v onostranstvu – dosega dokončnega miru v večnem življenju v božji državi. Toda tudi tega idealnega stanja skupnosti ne razume kot skupnost enakopravnih posameznikov.

Tudi zanjo je namreč značilna stroga hierarhično razporejena oblastna struktura. Razlika je v tem, da pripadniki takšne skupnosti te obvladovanosti in podrejenosti ne občutijo več kot nekaj neprijetnega, temveč prav nasprotno.

Toda v vsakem dokončnem miru, h kateremu stremi ta pravičnost in zaradi katerega ga je treba uveljaviti, narava, obnovljena v nesmrtnosti in neminljivosti, ne bo več poznala strasti in nikomur med nami se ne bo več treba prepirati z drugim ali s sabo. Naravi ne bo treba več ukazovati strastem, ker jih ne bo več, ampak bo bog zapovedoval ljudem in duhu telesu, poslušnost pa bo tako sladka in lahka kot življenje in vladanje osrečujoče (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 80).

Večni mir in večni red torej dosežemo tako, da se posameznik kot človek odreče svojim strastem in vsakemu občutku ugodja. To pa prav tako pomeni, da se odreče svoji, že zaradi smrtnega greha zli človeškosti. Zato bi moral človek poskušati že v zemeljskem življenju zatreti čim več strasti, da bi lahko lastno

podrejanje občutil kot pravično. Človek si ne bi smel nikoli prizadevati za višji družbeni položaj ali izboljšanje materialnega stanja, kaj šele za spremembo, kajti vse to ga še bolj oddaljuje od njegovega pravega hrepenenja. Zato je naloga dobro urejene države ustvarjanje zunanjih pogojev, v katerih si bodo ljudje prizadevali za večno blaženost.

Pomen dela Tomaža Akvinskega je, da je na novo interpretiral aristotelski sistem in ga preoblikoval v temelj krščanske filozofije. V svojih teorijah filozofije države se je močno opiral na Aristotela. Tako tudi on razlog za nastanek družbe oziroma države vidi v tem, da je človek družbeno bitje (*animal naturaliter sociale et politicum*):

Toda človek ni obdarovan z nobenim od teh darov narave; namesto vsega tega mu je dan razum, ki ga vodi, da bi jih lahko dosegel sam z delom svojih rok. Toda za izpolnitev te naloge ne zadostuje moč enega posameznika. Noben človek, ki bi bil prepuščen samemu sebi, ne bi mogel živeti življenja tako, da bi dosegel svoj namen. Zato je torej v skladu z naravo, da živi skupaj z drugimi (Bergstraesser in Oberdörfer 1962, 84).

Pri tem je treba opozoriti, da »naravno pogojeno življenje v skupnosti« po njegovem mnenju posredno obsega tudi »naravno pogojeno oblast« enih ljudi nad drugimi. Zaradi povezanosti teh dveh fenomenov pa je nujna družbena delitev dela.

Tudi Marsilij iz Padove je sledil istemu aristotelskemu pristopu in takole piše o nujnosti nastanka skupnosti:

Čeprav ta vsem očitna izkušnja tudi jasno uči, želimo še podrobneje raziskati razlog, ki smo ga navedli: ker se človek rodi sestavljen iz nasprotnih elementov, zaradi njihovih nasprotujočih si dejavnosti in pripetljajev nekaj njegove substance nenehno izginja, in nadalje, ker je rojen gol in brez orožja, občutljiv in ranljiv zaradi premočnega vpliva obdajajočega zraka in drugih elementov, kot je rečeno v znanosti o naravnih bitjih, potrebuje različne vrste in področja umetnosti, »spretnosti«, da se izogne prej omenjeni škodi. Ker lahko te spretnosti opravi samo večje število ljudi in jih je mogoče izvesti samo s sodelovanjem, se morajo ljudje povezati, da bi imeli od njih korist in se izognili škodi (Marsilius von Padua 1958, 39–41).

To na koncu postane razlog, da njegovih načel ljudske suverenosti ni mogoče opisati kot egalitarnih; ljudstvo bi sicer bilo zakonodajalec, a pri resničnem glasovanju ljudstva ne odloča samo število odločujočih oseb, temveč tudi njihov (družbeni) pomen.

Zakonodajalec ali prvi in specifični vzrok zakona je ljudstvo, skupnost državljanov ali njihova večina z glasovanjem ali izrazom volje, ki je izražena v razpravi na ljudskem zborovanju državljanov. Ta večina ob časovni pokori ali kazni predpiše ali določi, da je treba nekaj narediti ali opustiti v skupnem življenju ljudi: večina – pravim – glede na število in pomen oseb (Marsilius von Padua 1958, 119).

Tudi v nadaljnjem razvoju evropskih teorij države vprašanje o izvoru družbene vladavine ni bilo več pomembno. Sprejeli so jo kot obstoječo nujnost in iskali obliko njene institucionalizacije, ki zagotavlja skupno družbeno življenje na tak način, ki bi bil »zadovoljiv« za čim več državljanov.

Razsvetljenske teorije države so institucionalizacijo oblasti utemeljevale kot možnost, ki jo daje človekova racionalnost, za osvoboditev iz okovov ne-nadzorljivih in nepredvidljivih oblastnih struktur zamišljenega »naravnega stanja«.

Tudi pozneje je bilo v delih nemških idealistov temeljnega pomena prav iskanje možnosti za doseg svobode posameznika z institucionalizacijo državne oblasti. Zaradi zgodovine recepcije je bila razmeroma nereflektirano sprejeta premisa vladavine kot družbeno dane nujnosti.

Nasprotno pa je na Kitajskem patriarhalna družina ostala edina legitimna oblika ohranjanja osebnih odnosov podrejanja.

Kar zadeva družbeno potrebno delo, so se v kitajskih vaških skupnostih, ki jih lahko obravnavamo kot središča družbenega in kulturnega življenja, ohranili pomembni strukturni elementi rodovne družbe. Ta je temeljila na organizacijski obliki, ki predpostavlja visoko stopnjo sposobnosti sodelovanja (Juttka-Reisse 1977, 74).

Specifični zgodovinski rezultat kitajske civilizacije je bil, da je omogočala spontano strukturirane in urejene skupnosti, ki so delovale z minimalno zunanjo prisilo in v katerih so se ljudje naučili medsebojno sodelovati in razumeti potrebe drugih kot svoje (Juttka-Reisse 1977, 74).

Na politični ravni, na področju državnega upravljanja, se je zelo zgodaj začelo ločevanje med osmimi poklicnimi skupinami. Navedene so že v *Shu jingu*: to so *shi*, *huo*, *si*, *sikong*, *situ*, *sikou*, *bin*, *shi* (prehrana, trgovanje in obrt, izvajanje daritev, gradnja, poučevanje, pravo, gostoljublje in vojska) (Legge 1970, 327).

Tisti del *Shu jinga*, ki se nanaša na teorijo države, se večinoma omejuje na vlogo vladarja, na njegovo funkcijo in položaj v družbi. Družbena vloga ljudstva je komajda omenjena.

Čeprav ortodoksna konfucijanska ideologija idejo vladavine črpa predvsem iz »naravno pogojenih« struktur vladanja v družini, so med konfucijanci v času dinastije Zhou nekateri filozofi razvili drugačno alternativno utemeljitev vladavine. Tako je že Mencij obstoj vladarjev in vladovanih pojasnil z nujnostjo delitve dela znotraj vsake družbe:

故曰：或劳心，劳心者，治人，劳力者，治于人，治于人者，食人，治人者，食人，治人者，食于人，天下之通义也。

Zato pravimo: nekateri delajo z umom, drugi s svojo močjo. Tisti, ki delajo z umom, vladajo drugim, tisti, ki delajo telesno, jim vladajo drugi. Tisti, ki jim vladajo drugi, vzdržujejo druge, in tisti, ki vladajo, jih vzdržujejo. To načelo velja po vsem svetu (Legge 1966, 249).

Glede vprašanja vladavine in oblasti je pri Menciju naslednja komponenta veliko bolj jasna kot pri drugih filozofih: hierarhična struktura oblasti v družbi je zanj objektivna nujnost, v katero ne bi smeli dvomiti. V teh strukturah moči je individualna raven odpravljena; ker so namreč vsi ljudje v osnovi enaki, nima noben posameznik kot oseba moralne pravice, da obvladuje drugega. Vladavina in moč sta dovoljeni in celo nujni šele v institucionalizirani obliki. Povrh vsega je to ena osrednjih točk njegove kritike drugih »individualno navdahnjenih« filozofov:

杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。无父无君是禽兽也。

Načelo *yang* pomeni ‚vsak zase‘, kar pomeni (življenje) brez vladarja. Mo-zijevo načelo pomeni ‚splošno človekoljubje‘, kar pomeni (življenje) brez očetov. Brez očetov in vladarjev je enako kot (življenje) divjih živali ... (Legge 1966, 249).

Vladavina in oblast v institucionalizirani obliki se kažeta v državi, ki je nastala v dobro celotne družbe. To idejo lahko predstavimo na primeru Mencijeve nove interpretacije ideje »sistema polj z vodnjakom« (*jing tian*). Feng Youlan jo opiše takole:

此就原有之井田制度，转移观点，将其变为含有社会主义性质的经济制度也。所谓转移观点者，盖古代土地为国君及贵族所私有，农民受土地于贵族为之作”助耕之氓”为之作农奴。故原有之井田制度，乃为贵族之利益。依孟子之理想，乃土地为国家所公有，人民受土地于国家而自由耕种之。其每井中公田之出产，仍可为国君之御，大夫之禄，”以代其耕”但农民之助耕公田，乃如纳税于国家之性质，非如农奴为地主服役之性质。此理想中之制度，乃使民”养生长死无憾”，乃为人民之利益。

Tukaj predstavi novo interpretacijo prvotnega, že obstoječega ‚sistema polj z vodnjakom‘. Ta pri njem postane gospodarski sistem, ki vsebuje socialistične komponente. Imenujem ga nova interpretacija, ker je bila zemlja v starih časih v lasti vladarjev in gosposke. Zemljo so v obdelovanje razdelili kmetom, ki v osnovi niso bili kaj več kot podložniki. Zato je bil prvotni sistem polj z vodnjakom v interesu gosposke. Po Menciju pa bi morala biti zemlja javna lastnina države. Država bi jo morala razdeliti kmetom, ki bi jo nato svobodno obdelovali. S prihodkom od osrednjega »javnega polja« bi tako kot prej pokrivali dohodek vladarja, gosposke in javnih uslužbencev, da jim ne bi bilo treba delati na poljih. Drugače kot prej pomeni dajatev od javnega polja zdaj davek državi. Razmerja ‚veleposestnik – tlačan‘ ni več. Taka institucija potemtakem ljudem omogoča, da ‚živijo in umrejo v zadovoljstvu‘. Služi interesom ljudstva (Feng 1934, 151–152).

Država kot abstraktna, nadindividualna institucija prevzame vlogo posrednika med različnimi družbenimi sloji; s tem preprečuje konflikte in osebne zlorabe položajev moči. V taki državi je nekaj božanskega, kajti v njene strukture je vključen vsak družbeni položaj vsakega posameznega državljana, zato pomeni ureditev univerzuma, ki je prenesen na družbo. Vsak posamezen vladar s tem upraviči svojo oblast: ne izvaja je v svojem interesu, temveč v interesu celotne družbe, celo v interesu celotnega univerzuma. Dejstvo, da se ti interesi prekrivajo z njegovimi, je videti samo kot prijeten stranski učinek moralno primernega izvajanja oblasti.

Ta vidik je še jasneje izražen pri najracionalnejšem konfucijanskem filozofu, Xunziju. Zanj je skrivnost srečne družbene ureditve eksplicitno v vpeljavi in ohranitvi jasno začrtanih družbenih meja. Resda ljudstvo tudi pri Xunziju nima neposredne odločevalne moči, a je kljub temu pomembno za obstoj države, pomembnejše celo od vladarja:

天之生民，非为君也，天之立君以为民。

Nebo ni ustvarilo ljudstva zaradi vladarja, temveč je postavilo vladarja za ljudstvo (Forke 1964, 236).

传曰君者舟也，庶人者水也，水则载舟，水则覆舟。

Izročilo pravi: vladar je ladja, ljudstvo je voda. Ta nosi ladjo, a jo lahko tudi prevrne (Forke 1964, 236).

Da se to ne pripeti in da ljudstvo še naprej kot mirna voda nosi težo svoje »vladajoče ladje«, mora vladar skrbeti za ljudstvo:

庶人骇政，则莫若惠之，贤良，誉笃敬，与孝梯收孤寡补贫穷，如是则庶人安政，然后君子安位！

Če je ljudstvo preplašeno zaradi vlade, ravnaj z njim z dobrohotnostjo. Izberi dobre in krepostne može, imenuj resne in vljudne osebe, neguj otroško in bratsko ljubezen, sprejmi vdove in sirote, pomagaj revnim in trpečim. Potem bo ljudstvo zadovoljno z vladanjem in vladar se bo lahko počutil varno na svojem prestolu (Forke 1964, 236).

Mohisti so bili strogi pragmatiki, zato so naprej razvijali ta pristop. Zanje je bilo glavno merilo presojanja družbenih pojavov načelo koristnosti. Zato je Mo Dijeva družba razslojena strogo hierarhično:

Samo relativno je biti v državi vladar in biti vladan, nad vsakim vladarjem je še nekdo višji, nad kraljem ali cesarjem, sinom neba, pa je samo nebo. Vsak vladar je sočasno vladovan in vsak, ki je vladan, je nad nekom pod seboj. Tisti, ki se jim vlada, so zavezani k zvestobi in poslušnosti, vendar ta poslušnost ni slepa. Če se njihovi nadrejeni motijo ali so krivični, lahko izrazijo svoje pripombe (Forke 1964, 382).

V državi odločajo tisti zgoraj, ne tisti spodaj. Ti morajo sprejeti, kar se onim zdi pravilno, in ne odobravati, kar oni ne odobravajo. Skladno s tem so odločilni plemeniti in ugledni, ki bi morali biti sočasno tudi najbolj krepostni državljani, in ne spodnji ljudski sloji, ki se morajo podrežati. Vsak voditelj različne poglede svojega kroga strne v celoto in iz tega oblikuje svoje mnenje, ki je odtlej merodajno. Sin neba različne poglede v cesarstvu končno združi v enega samega in ga uskladi z voljo neba. Nebo zahteva medsebojno ljubezen, njegovi temeljni načeli pa sta pravičnost in dobrohotnost. Vlada torej najstrožja centralizacija, v kateri je na koncu vse odvisno od neba in njegovega namestnika na zemlji.

Za uradnike so primerni le najzmožnejši in najsposobnejši v deželi. Mo Di je dejal:

世之君子，使之为一之宰，不能则辞之，使为一国之相，不能而为之，岂不悖哉！

Če postavite današnjega plemenitaša za mesarja in on tega ne zna, bo to zavrnil. Če je imenovan za državnega ministra in ni dorasel odgovornosti, ali ni to nesmiselno? (Forke 1964, 382).

Pri izbiri za visoke položaje za Mo Dija ni pomembno, iz katerega sloja človek izhaja, kajti iz vseh razredov morajo biti izbrani najsposobnejši. Kljub temu se mu zdi primerno, da so visoki uradniki materialno boljše situirani, ker imajo

s tem potrebno moč in avtoriteto. Poleg tega vidi v materialni blaginji eno glavnih motivacij, ki uradnike spodbuja k vestnemu delu – in obrnjeno. Tudi na tej točki je mogoče opaziti bistveno razliko s konfucianizmom, saj je bil za Konfucija etični moment tudi v tem pogledu odločilen.

Kot smo že omenili, je bil legalistični teoretski sistem družbene ureditve še bolj mehanističen, tako da so se legalisti zaradi zagotavljanja vladavine zavzemali za strogo razvrstitev državljanov v različne poklicne skupine. Nikjer pa ne trdijo, da je mogoče izvor oblastnih struktur razložiti s potrebo po družbeni delitvi dela.

Dong Zhongshu, eden glavnih tvorcev nove konfucianistične državne doktrine v času dinastije Han, je celoten teoretski koncept družbene organizacije zgradil na predpostavki o medsebojnem prepletanju človeka in narave. S tem je idejo o izvoru vladavine znova vrnil k naravi (človeka). Hierarhija (in z njo povezana ideja oblasti) je za Dong Zhongshuja naravno pogojena, zato človek ne sme dvomiti vanjo.¹⁰

Tudi Zhu Xi je oblast utemeljil kot nekaj naravno danega.¹¹ O vseobsegajočem načelu *li*, ki je osrednji pojem njegovega nauka, je povedal:

帝是理为主。

Bog (oziroma cesar) je *li* (v vlogi) vladarja (Hou 1980, 306).

Čeprav po Zhu Xiju ni antropomorfnega boga, ki presoja o kazni in nagrajevanju, se mu zdi pomembno poudariti, da je vladavina kljub temu potrebna:

今说天有个人，在那里批判罪恶，固不可，说道全无主者，又不可，这里要人见得。

Če rečemo, da je nekdo na nebu, ki odloča o kazni in zlu, je to napačno. Prav tako bi bilo napačno reči, da načeloma ni nobenega vladarja. O tem je treba dobro premisliti (Forke 1938, 179).

10 Primerjaj razdelek 2.2.4.

11 Primerjaj razdelek 2.2.4.

3 Idejnozgodovinski temelji moderne anarhističnega gibanja v Republiki Kitajski

V nadaljevanju bomo na kratko predstavili dva idejna fenomena, iz katerih je moderno kitajsko anarhistično gibanje v času republike črpalo svojo »ideološko« esenco:

- a) glavne predstavnike moderne evropske anarhizma, ki so v veliki meri izhajali iz tradicije razsvetljenstva;
- b) tiste filozofe in filozofske smeri tradicionalne idejne zgodovine Kitajske, katerih nauki so bili usmerjeni proti državi in oblasti in ki so se obenem na kakršenkoli način zavzemali za svobodo posameznika in družbe; gre torej za tiste tradicionalne kitajske idejne tokove oziroma teoretske razlage, ki nedvomno vsebujejo vsaj močne elemente tistega, kar lahko označimo za »anarhistično«.

3.1 Anarhistični koncepti, prevzeti od Zahoda – kratek pregled najpomembnejših vidikov evropskega anarhizma

3.1.1 Predzgodovina in predhodniki

Nastavke anarhistične misli lahko v Evropi najdemo že v starem in srednjem veku, čeprav iz tistega časa niso poznani nobeni celovitejši teoretski anarhistični koncepti.

Kljub temu je v celotni evropski zgodovini nastala cela vrsta političnih ali filozofskih tokov, ki so vsebovali značilne anarhistične elemente. Raznolika, a majhna gibanja, ki so vzkli iz njih, so bila močno versko zaznamovana. Čeprav so pogosto zelo energično nastopila proti cerkvi, so to največkrat počela zato, ker so terjala vrnitev k »pravemu verovanju«. Večina je zavračala institucije države v prid »harmonične, naravne« družbe (*Was is eigentlich Anarchie* 1978, 57). Najbolj znani med temi gibanji so valdežani (v 13. stoletju v južni Franciji in severni Italiji), gnostični heretiki (v 16. stoletju v Franciji in Nemčiji), komuna anabaptistov (Münster) itd. Enega najradikalnejših tovrstnih gibanj najdemo v 13. stoletju na vzhodu Francije in delu Nemčije. Po svojem ustanovitelju Amalrichu von Benaju so se imenovali »amalriki«. Znani so bili tudi kot »bratje in sestre svobodnega duha«. Zavzemali so se za odpravo zakonske zveze in družine ter pridigali skupnost dobrote. Zahtevali so popolno enakost vseh ljudi in zavračali vsako vladavino. Te zahteve so izhajale iz njihovega temeljnega versko-filozofskega nazora, ki ga lahko v številnih pogledih označimo za univerzalističnega. Po njihovem prepričanju je Bog vse in povsod navzoč – torej tudi v ljudeh. Posledično so trdili, da kar hoče človek, hoče tudi Bog. Zato naj bi bila vsaka navezanost človeka nesprejemljiva, vsak človek pa ima pravico oziroma dolžnost slediti svojim instinktom.

Podobno gibanje, katerega načela so v številnih pogledih primerljiva s kitajskim daoizmom, je nastalo v času husitskih vojn na Češkem. Njegov ustanovitelj je bil taborit Petr Chelčický, pristaši gibanja pa so bili znani pod imenom »chelčiči«. Tudi oni so pridigali enakost ter se zavzemali za neke vrste komunistično družbo. Trdili so, da enakosti ni mogoče doseči z državno prisilo, temveč prav z odpravo države. Države pa ni mogoče odpraviti z vojno, temveč s tem, da se ljudje odrečejo državljanskim pravicam in dolžnostim. Zato člani te skupnosti niso smeli sprejeti državnih služb in državne pomoči. Menili so, da je vsaka prisila zlo; zato si pravi kristjan sam prizadeva za dobro in k temu ne sme siliti drugih ljudi. Vsaka vladavina je v nasprotju z zakonom enakosti.

E. V. Zenker takole opiše razvoj in zaton tega gibanja:

Tudi ta pobožna skupina je v času, ko so bili ljudje utrujeni po bojnih grozotah husitskih vojn, zlahka našla majhen krog privrženecv; toda tudi njihova praksa se je kar hitro razkrila kot kvietizem pod disciplinarno oblastjo duhovnikov, kot trpko puritanstvo, ki je bilo precej v nasprotju z osebno svobodo anarhizma (Zenker 1979, 9).

Prvi izdelan teoretski model anarhizma, ki je nekaj pozornosti zbudil tudi v Republiki Kitajski, je anarhizem angleškega pisatelja Williama Godwina (1756–1836), ki pa v svojih delih še ni uporabljal tega pojma. Svoje ideje je objavil v delu *Inquiry Concerning Political Justice (Raziskava o politični pravičnosti)*. Na njegovo delo je močno vplivala francoska revolucija. Med državo in družbo je videl močno ločnico in v zvezi s tem citiral Thomasa Paina (1737–1809):

Družba in vlada (država) sta sami po sebi različni in imata različne izvore. Družba je v vsaki obliki dobrodejna; vlada pa je v svoji najboljši različici največkrat najhujše zlo (*Was ist eigentlich Anarchie* 1978, 61).

Godwin je izoblikoval podobo brezdržavne prihodnosti, zavzemal se je za odpravo zakonov, zakonske zveze in lastnine. O tem govorijo trije citati:

Razvoj zakonskega prava ima najbolj škodljive učinke. Ko enkrat začnemo sprejemati zakone, temu preprosto ni videti konca. Človekova dejanja so različna, razlikujejo pa se tudi po svoji koristnosti in škodljivosti; ko se pojavijo novi primeri, se zakon zmeraj izkaže za pomanjkljivega, zato je treba neprestano sprejemati nove zakone (*Was ist eigentlich Anarchie* 1978, 59).

Zakonska zveza je zakon, in to najslabši od vseh zakonov. Povrh vsega je zakonska zveza lastninsko razmerje, in to najslabše od vseh lastninskih razmerij. Nesmiselno bi se bilo prepustiti pričakovanju, da se lahko dva človeka dlje časa popolnoma strinjata, s prisilo, da skupaj delujeta in živita, ju izpostavimo številnim neizogibnim težavam, prepirom in nesrečam ... Institucija zakonske zveze je sistem prevare ... vse dokler si prizadevam, da imam žensko samo zase, in preprečujem, da kdo drug pokaže premoč in zato pobira sadove, sem kriv za gnusno samodržstvo (*Was ist eigentlich Anarchie* 1978, 61).

Duh zatiranja, duh podrejanja, duh prevare – to so neposredni izrastki vašega lastninskega sistema (*Was ist eigentlich Anarchie* 1978, 61).

Vsaka oblika državne vladavine je za Godwina zlo:

Država postavi druge ljudi za sodnika mojih dejanj in končno za gospodarja moje usode. Nikoli ne smemo pozabiti, da je vsaka vladavina zlo, ki zruši naše lastne sodbe in vest (*Was ist eigentlich Anarchie* 1978, 61).

Samo svoboda, samo možnost delovanja brez strahu pred družbeno kaznijo lahko po njegovem mnenju vodi v pravično družbo. V Godwinovem delu je mogoče opaziti vpliv njegovih predhodnikov in sodobnikov, razsvetljenskih filozofov. Po njegovem bi moral razum nadomestiti zakone:

Ustrezno načelo, ki mora nadomestiti pravo, je neomejen razmah razuma (*Was ist eigentlich Anarchie* 1978, 59).

V analognem smislu kot edino možnost boja proti zločinu vidi izkoreninjenje njegovih vzrokov.

106

Godwin je bil odločen nasprotnik terorja (*Was ist eigentlich Anarchie* 1978, 60), čeprav je zaradi radikalnih izjav v svoji domovini veljal za predstavnika revolucionarnega terorizma.

Zametke anarhizma je mogoče opaziti tudi v delih zgodnjih socialistov: Charlesa Fourierja (1772–1837) in Roberta Owena (1771–1858).

Prvi se je zavzemal za družbo, v kateri družbena delitev dela ne bi nujno vodila v socialno hierarhijo in vladavino. Takole je zapisal:

Prvi ljudje niso hlapčevali domislekom nekega zakonodajalca ... noben božanski Platon in noben božanski Diogen jih ni učil, da morajo brzdati svoje strasti in instinkte, zadušiti svojo naravo in slediti ugankam deset tisočih nasprotujočih si moralnih pravil; odkrito so sledili svojim naravnim vzgibom, privlačnostim in odbojnostim, ki so prevladovali v množici, ter poskušali skrajšati delo. Instinkt jih je naučil, da če hočejo prihraniti čas in delovno moč ter zadovoljiti različne okuse posameznikov, morajo delati povezano; kajti združevanje dejavnosti in skupno delo odpirata možnost za organiziranje dejavnosti in produktov dela ter uvažanje pestrosti; upoštevanje vsakega glede na njegov okus. Ko je delo razdrobljeno in ga opravljajo nepovezane družine, pa je človek prisiljen uživati eno in isto ter se podrežati volji najmočnejših (*Was ist eigentlich Anarchie* 1978, 65).

Fourier je kritiziral idejo odvzema, ker jo je razumel kot diktatorsko dejanje. Njegove zamisli bi bile uresničljive samo, če bi lastniki svoja produkcijska sredstva prostovoljno dali na razpolago družbi in s tem delovali s svojim zgledom. Idealno družbo bi po njegovem sestavljale skupine, ki ne bi nastale naključno, temveč zaradi osebne naklonjenosti, da bi preprečile nastanek

subtilnih struktur oblasti (moč, sposobnost, inteligenca). Po njegovem prepričanju bi zasebno lastnino avtomatično ukinili šele na visoki stopnji splošne blaginje v družbi, ker bi postala povsem nepotrebna. O tem govori naslednji citat:

Navsezadnje se nam to zdi rešitev problema zasebne lastnine in pravične delitve bogastva. Bogastvo mora biti stvar vsakogar, kajti človek postane človek šele, ko se razvija v naročju razkošja ... Potrebujemo razkošje za vse, ne enakosti v bedi, ki se neizogibno razvije iz propada in ponižanja ... Ko je svoboda organizirana tako, da so vsi prosti, se ni več treba ukvarjati s svobodo posameznika, ko je celotna družba bogata, zasebna lastnina ni več potrebna (*Was ist eigentlich Anarchie* 1978, 66).

Takšni pogledi so nujna logična posledica nedoslednega prevpraševanja obstoječih razmer. Fourier namreč še zmeraj izhaja iz načela, da se lahko posameznik razvija samo v pogojih materialnega lastništva. S tem zanika možnost osnovanja takšnih družbenih razmer, ki bi posameznikom omogočale enakovreden razvoj, ki bo neodvisen od materialnega razkošja.

Čeprav Fourier kritizira pomanjkljivosti zahodne kapitalistične družbe, svojo kritiko gradi na isti evrocentrično kapitalistični logiki, ki je osnova vsega tistega, proti čemur se poskuša boriti.

Njegovo zavračanje vlade in vladavine – četudi ima zaradi zgoraj omenjenega antagonizma neizogibno utopični značaj – kljub temu pomeni zelo pomemben korak k nadaljnjemu razvoju evropskih anarhističnih idej.

Ideje Roberta Owena lahko povzamemo takole:

Individuum nima svobodne volje, ni odgovoren za svoj značaj in dejanja, ker jih določa okolje. Krivdo za prestopke, zločine, bedo in nesrečo nosi okolje. Obstoj nizkotnosti dokazuje, da je obstoječa družbena ureditev napačna, gonilna sila vsega človeškega je iskanje lastne sreče, vendar šele sreča skupnosti zagotavlja individualno srečo, h kateri stremi posameznik, kar pomeni, da je treba podpirati drugega; ljudi je treba vzgajati tako, da prepoznajo svojo odvisnost od zunanjih dejavnikov okolja ter zaznajo medsebojni vpliv individualne sreče in sreče skupnosti. Družbeni napredek temelji na tej vzgoji za pravo spoznanje (*Was ist eigentlich Anarchie* 1978, 66).

Takšnega pristopa, ki odpravlja ločitev med individuumom in družbo, v poznejših evropskih anarhističnih teorijah ni mogoče več zaznati, kaj šele, da bi ga razvijali naprej.

3.1.2 Temeljni koncepti, ideološki učinki in usmeritve v delih glavnih predstavnikov modernega anarhizma v Evropi (19./20. stoletje)

V nadaljevanju bomo povzeli teoretske koncepte najpomembnejših predstavnikov anarhističnih tokov v Evropi, pri čemer se bomo omejili na najbolj poznane in najvplivnejše »klasike« anarhistične teorije. Obravnavali bomo predvsem ideje Pierra Josepha Proudhona (1809–1865), Maxa Stirnerja (Johann Caspar Schmidt, 1806–1856), Mihaila Aleksandroviča Bakunina (1814–1876) in Petra Aleksejeviča Kropotkina (1842–1921).

Ti teoretiki s svojimi deli niso oblikovali samo filozofskega dogajanja v Evropi 20. stoletja, temveč so imeli tudi nemajhen vpliv na kulturno revolucijo mlade Republike Kitajske.

108

To so prvi evropski teoretiki, ki so se sami označevali za anarhiste, z njimi pa je pojem anarhizma v zahodnih družbenih teorijah prvič dobil dimenzijo novega enovitega koncepta.

Že prvi od zgoraj omenjenih »klasikov«, Proudhon, je leta 1840 o sebi rekel: »Jaz sem anarhist!« (Cattepoel 1979, 17).

S to oznako je nastala nova pojmovna kategorija. S tem je dotlej povsem negativno konotirani, razpršeni pojem »anarhija« postal »anarhizem«, ideološki sistem, ki zahteva pozitivno vrednotenje.

Proudhonu je njegova teorija prinesla sloves »očeta modernega evropskega anarhizma«. Njegove »konstruktivne koncepte« so pozneje razvijali in nadgrajevali. Moderni evropski anarhisti so se večinoma navezovali na tradicijo razsvetljenstva in iz njega izhajajoče vrednote. V tem pogledu se njihove težnje niso bistveno razlikovale od drugih, neanarhističnih družbenih filozofov tistega časa.

3.1.2.1 *Vera v napredek ali pot do »prave človečnosti«*

Vse do Stirnerja so vsi glavni predstavniki evropskega anarhizma v svojih teorijah izhajali iz prepričanja, da se človeška družba razvija na bolje. Po njihovem je človek v teku razvoja postal svobodnejši in zadovoljnejši, družbena ureditev pa svobodnejša in humanejša.

Za Proudhona so država, religija in lastnina (pojmi, ki jih kot anarhist zavrača) nujnosti, ki jih razume kot presežene razvojne stopnje človeštva na »poti do človečnosti« (Proudhon 1982, 17):

Te verske, politične in sodne institucije, na katere smo tako ponosni, katerim moramo izkazovati spoštovanje in poslušnost, dokler se ne bodo v

teku časa kot zrel sadež posušile in odpadle, so vidni znak vladavine ustanov nad človeštvom, šibki, a ne uničeni ostanki krvavih navad, ki kažejo mladost našega rodu (Proudhon 1982, 17).

V tem smislu je še napisal:

Ne obrekujmo kraljevine, ker bi s tem obrekovali samo človečnost (Cattelpoel 1979, 21).

Bakuninovo razumevanje konkretnega materialnega sveta je prav tako ločevalno-racionalno. Evolucija je zanj razvoj, v katerem je materija šele proizvedla duha. Materija je torej primarna in zato ločena od duha; ta ločitev šele omogoča merjenje in vrednotenje ali sploh njegovo zaznavanje napredka glede na njegove pojavne oblike. Takole piše Bakunin:

Sukcesivni razvoj materialnega sveta je popolnoma oprijemljiv, tako kot razvoj organskega, živalskega življenja ter individualne in družbene inteligence človeka na tem svetu, ki je v zgodovini napredovala. To je povsem naravno gibanje od preprostega do kompleksnega, od spodaj navzgor, od nižjega k višjemu, gibanje, ki ustreza vsem našim vsakodnevnim izkušnjam in zato tudi naši naravni logiki, zakonitostim našega duha, logiki, ki nastane in se razvija samo na podlagi teh istih izkušenj in je tako rekoč samo njihova mentalna, cerebralna izvedba ali zavestni *résumé* (Bakunin 1919, 17).

Tovrstni pogled na svet je racionalizirajoč, ker izhaja iz razvoja, ki si ga lahko predstavljamo samo s pomočjo določenih, strogo definiranih meril. In ker vsak razvoj – naj bo začasen ali dokončen – prinaša rezultate, ti neizogibno pomenijo tudi norme oziroma merila, po katerih se celotna obravnava spremeni v ocenjevanje.

Družbeno darvinistični vidik je še bolj kot pri Bakuninu prisoten v Kropotkinovih delih. Na podlagi evolucijske teorije je razvil koncept družbene organizacije brez katerihkoli struktur vladavine, za katerega je značilna »blaginja za vse«. Kropotkin izhaja iz predpostavke, da bi bilo glede na takratno stopnjo tehnološkega razvoja povsem mogoče premagati vso revščino in bedo tega sveta. Njegovo delo *Blaginja za vse* se začne takole:

Človeštvo je prehodilo dolgo pot od tistih preteklih časov, ko je človek iz prodnikov izdeloval skromno orodje, ko je še živel od naključnega ulova in je za dediščino svojim otrokom zapustil zatočišče pod skalami, nekaj bornega kamnitega orodja, sicer pa jih je prepustil naravi, mogočni strašni naravi, s katero so se morali spopasti za svoj ubogi obstoj.

Vendar je človeški rod od tiste kaotične dobe, ki je trajala tisoče in tisoče let, zbral silna bogastva. Ustvaril je obdelovalno zemljo, izsušil močvirja, izkrčil gozdove in zgradil ceste. Gradil je, izumljal, opazoval, razmišljal. Ustvaril je zapleten mehanizem orodij, iz narave je iztrgal skrivnosti, ukrotil paro; skratka, uspelo mu je, da otroka civiliziranega človeka ob rojstvu pričaka neizmeren kapital, ki so ga nakopičili njegovi predniki. In ta kapital danes omogoča vsakomur, če le združi svoje delo z drugimi, bogastvo, ki daleč presega sanje Orientalcev v njihovih zgodbah iz *Tisoč in ene noči* (Kropotkin 19780, 6).

To, na neomejenem napredku osnovano prepričanje je Kropotkina, podobno kot Bakunina, privedlo do teze, da bi za uresničitev idealne anarhistične družbe zadoščala že odprava struktur moči in vladavine v državnih institucijah. Ker na te institucije gleda iz zgodovinske perspektive, jih ne ocenjuje kot negativne, saj gre po njegovem za nujno razvojno stopnjo v procesu družbenega razvoja na poti napredka in »boja proti naravi«. Bil pa je prepričan, da družbeni razvoj tako kot razvoj narave ne poteka kontinuirano. Nasprotno, niha med evolucijo in revolucijo.

Max Stirner je bil edini med omenjenimi anarhisti, ki je radikalno podvomil v napredek. Prepričan je bil, da so ljudje danes celo manj svobodni kot nekoč. Toliko slavljen liberalizem je po Stirnerju ustvaril zgolj druge pojme: namesto božanskega osebno, namesto cerkvenega državno, namesto verskega znanstveno. »Večne zakone« naj bi zamenjali predpisi za specifične situacije. Kar je v Stirnerjevi zgodovini recepcije večkrat poudarjeno, je pomanjkanje kontinuitete, ki je nujna posledica pomanjkljivega notranjega in zunanjega »razvoja« posameznika. Stirner ovrže stališče, po katerem je človek identičen svojemu času. V kritiki »obče volje«, katere uresničitev bi morala biti za njegove »napredne« sodobnike izhodišče idealne, »resnično demokratične« družbene ureditve, namreč pojasni:

Ali sem na svojo včerajšnjo voljo vezan danes in pozneje? V takem primeru bi moja volja otrpnila (Cattepoel 1979, 43).

S tem je zanikal vso zgodovinskost osebe, s čimer je stresel temelje zahodnoevropskega pojmovanja realnosti. Ker so bili vsi znani in vplivni zahodni družbeni teoretiki (in pri tem večina »klasikov« anarhizma ni nobena izjema) dosledno ujeti v evropsko linearno kodiranje resničnosti in večinoma niso bili zmožni preseči tovrstnih miselnih struktur, se jim je moralo nujno zdeti »manjvredno« vse, kar počne Stirnerjev »idealni človek«, »egoist«. S tega vidika je »zgodovina« takšnega enega »edinega« nujno videti kot množica nepovezanih, samih po sebi »ničvrednih« posameznih dejanj. Cattepoel takole piše o Stirnerjevem »edinem«:

„Edini“ pozna samo epizode, njegov čas ni kontinuiran, temveč prekinjeno, zgolj zunanje zaporedje nesmiselnih trenutkov (Cattepoel 1979, 43).

Takšno dožemanje, ki se zdi logično objektivno in splošno veljavno tako rekoč vsakemu zahodnjaku (in zaradi širjenja zahodnega gospodarstva – ter z njim povezanih miselnih struktur – tudi že skoraj vsakemu »izobraženemu kulturnemu človeku nasploh«), daje Stirnerjevemu delu izjemno »nerealistični« utopični značaj.

3.1.2.2 *Vera v razum ali pot do »resnične pravičnosti«*

Kot je bilo že rečeno, večina evropskih anarhistov, prepričanih v progresivni razvoj, na institucije v njihovi izključno zgodovinski funkciji v osnovi ni gledala negativno. Temu ustrezno naj bi bile celo izraz nekaterih nujnih razvojnih stopenj človeške družbe. Proudhon svoje zavračanje države in njenih institucij utemeljuje samo s tem, ker naj bi bile po merilih razuma za njegov čas zastarele, tako da ne ustrezajo več dejanskim razmeram. Zato niso več spodbujale družbenega razvoja; nasprotno, celo zavirale so ga. Po njegovem mnenju dotedanja ureditev človeške družbe ni več upravičena samo zato, ker je raven družbenih znanosti medtem omogočila vzpostavljanje boljše oblike organizacije. Tako bi morala tedanja oblika vladavine zamenjati »prostovoljna oblika organizacije«, o kateri pa ni razvil natančnih predstav.

Za Proudhona je bila gospodarska struktura temelj vsake družbenopolitične organizacijske oblike; ključni pojem, na katerem je zgradil svoj celoten nauk, je bil lastnina. Slavni pompozni stavek »Lastnina je tatvina« (Zenker 1979, 27) je Proudhonov. Manj znano je, da je prav tako avtor stavka »Lastnina je svoboda« (Zenker 1979, 27). O tem zapiše:

Če lastnino v perspektivi vseh družbenih institucij obravnavamo kot celoto, ima dva odprta računa. Prvi se nanaša na dobro, ki ga proizvaja in ki priteka iz njenega bistva; drugi se nanaša na slabosti, ki jih proizvaja, ter stroške, ki jih povzroča in ki enako kot dobro izhajajo iz njene narave. V lastnini je zlo ali zloraba neločljiva od dobrega, prav tako kot je v dvojnem knjigovodstvu »dolg« neločljiv od »dobroimetja«. Eno nujno ustvarja drugega. Če želimo zatreti zlorabe lastnine, pomeni, da jo uničimo; to je enako, kot če bi želeli prečrtati artikel v debetu, kar pomeni, da ga prikrijemo v kreditu (Zenker 1979, 27).

V nadaljevanju Proudhon ugotavlja, da je načelo bogastva moč, ki ustvari vrednost in je človeško delo. Da bi bilo delo učinkovito, mora biti organizirano. Delitev dela daje »nadnaravni« (Zenker 1979, 28) donos. Način, na

katerega izvajamo to delitev in ki delavca duši, povzroča upad dela, zato daje premalo vrednosti. Tako po eni strani zaradi prevelike proizvodnje zahtevamo potrošnjo, po drugi pa z nezadostnim plačilom izneverimo delavca. Taka gospodarska struktura ne odpravlja stiske, temveč jo nenehno povzroča.

Kot prizadeven sledilec evropske tradicije teženj po »pravičnosti« skuša Proudhon ta problem rešiti z odpravo »nepravičnega dobička«. Ker je zanj vsako človeško delo rezultat združenih moči ter vsako orodje rezultat združenega znanja in združenega dela, bi morala biti lastnina skupna. Izhaja iz premise, po kateri mora biti vsaka izmenjava v gospodarstvu osnovana na načelu »enakovrednosti izmenjanih stvari oziroma storitev«. »Vrednost« vsakega izdelka je treba po njegovem meriti s številom delovnih ur, porabljenih za njegovo izdelavo. Delovna ura vsakega člana družbe naj bi bila »enakovredna« delovni uri vsakega drugega člana. Takole piše:

Kar danes hočem – in to ponavljam do onemoglosti –, ni odprava lastnine. To bi pomenilo padec v komunizem skupaj s Platonom, Rousseaujem, Louisom Blancom in drugimi nasprotniki lastnine, proti kateremu močno protestiram. To, kar zahtevam za lastnino, je – tehcnica (Zenker 1979, 53).

Zdi se, da je največja miselna napaka njegovega teoretskega koncepta v poskusu s strogimi mehanističnimi merili določiti vrednost dela, po kateri naj bi izdelke »enakovredno« razdelili. Tako kot ne moremo izmeriti zgolj dela, ki ga opravi proizvajalec (tega ne moremo ocenjevati samo po porabljenem času, temveč ga moramo gledati bolj kompleksno in »ovrednotiti vloženo energijo (v najširšem pomenu besede), kar pa objektivno ni mogoče«), tako se spreminja tudi vrednost izdelka za tisto osebo, ki ga prejme v menjalnem odnosu, kar je odvisno od specifične situacije, za katero pa ne obstajajo absolutno zavezujoče norme ali merila.

Tako strogo mehanistični pristop je Proudhon uporabil tudi na politični ravni. Po njegovem je treba državo nadomestiti s sistemom medsebojne pomoči. Prepričan je bil, da je mogoče vse funkcije države izpolniti s pogodbami med vsakokrat vpletenimi. Tudi to stališče izvira iz predpostavke o občeveljavnosti razuma, saj zapiše:

Družbena pogodba je v svojem bistvu enaka menjalni pogodbi (Zenker 1979, 40).

Ker so zanj vsi medčloveški odnosi zreducirani na navidezno blagovne odnose, jih je mogoče logično »pošteno« urediti zgolj z razumom. S tem priznava objektivno pravno normo: treba je izpolnjevati pogodbe. Če bi to objektivno pravno normo ponotranjili vsi ljudje, tudi vlada ne bi bila potrebna. To

dojemanje pomeni kantovski kategorični imperativ razuma v njegovi najbolj idealistični obliki:

Tako kot Deklaracija o človekovih pravicah definiram svobodo kot pravico, da delamo vse, kar drugim ne škoduje (Proudhon, 1982, 7).

Tudi Bakunin je videl napredek v razvoju človeškega razuma, ki ga dojema kot nasprotje človeškega zasužnjenega verovanja. Ker je zanj razum osnovan na »naravni logiki« (ki mora biti lastna vsakemu človeku zaradi določenih naravnih fizioloških zakonitosti), je mogoče samo z njo spoznavati objektivne, večne zakone narave, s tem pa doseči svobodo posameznika in družbe. (Ker enači individuum in družbo, je zanj individualna svoboda samo odraz svobode vsega človeštva.) V »razumnem« podrejanju ljudi zakonom narave namreč ne vidi zasužnjevanja, ki bi bilo vsiljeno od zunaj.

Temeljno zlo, izvor nesvobode vseh obstoječih družbenih ureditev, vidi v institucionalizirani družbeni in politični nesvobodi, ki vodi v državo. Ta namreč vedno ustvarja formalno (zakonsko) zaščitene privilegije vladajoče manjšine, ljudskim množicam pa onemogoča dostop do »razumnega« izobraževanja (to je posredovanja objektivnega znanja):

Velika nesreča je, da ljudskim množicam ostaja neznana velika količina znanstveno že raziskanih naravnih zakonov, za kar se lahko zahvalimo skrbnosti paternalističnih vlad, ki, kot je znano, obstajajo samo v največjo korist ljudstev. (...) Vprašanje svobode bo v celoti rešeno, kakor hitro bo znanost potrdila ta spoznanja in bodo iz znanosti po sistemu širokega ljudskega poučevanja in izobraževanja prešla v zavest vseh (Bakunin 1919, 32).

Za Bakunina je znanost (na sebi) edina avtoriteta, ki jo priznavajo anarhisti, kajti samo znanost lahko posreduje spoznanja o naravnih zakonih. Po drugi strani priznava, da spoznanja nikoli ne morejo biti popolna, četudi jih je mogoče zmeraj znova empirično dokazati. Zato vodenja družbe ne smemo prepustiti znanstvenikom, ker ne bi nikoli zmogli popolnoma urediti družbenega življenja, saj tudi oni ne bi mogli v celoti razumeti njenih (naravnih) zakonitosti:

Če bi praktičnemu življenju družbe in posameznikom vsilili, da se strogo in izključno prilagajajo zadnjim znanstvenim dognanjem, bi družbo in posameznike obsodili na muke Prokrustove postelje, ki bi jih hitro razvlekla in zdrobila, saj je življenje zmeraj neskončno širše od znanosti (Cattelpoel 1979, 71).

Poleg tega bi bil znanstvenik, ki bi bil odgovoren za vodenje družbe, kot avtoriteta samodejno privilegirana, kar bi po Bakuninu ponovno zaviralo družbeni razvoj.

Po Bakuninu znanosti ne bi smeli institucionalizirati, temveč bi morala (na podlagi absolutno enakega družbenega in političnega položaja posameznika v družbi) preprosto samo »osvetljevati pot«. Bakunin se zaveda čedalje večje specializacije zahodne znanosti, kar je njena inherentna lastnost, tako kot priznava tudi diskrepanco med zmeraj nepopolno znanostjo, ki nikoli ne more doseči stopnje absolutnega, in popolnostjo »resničnega življenja«, ki je v osnovi enotno. Vendar pot k tej enotnosti, ki obenem pomeni absolutno svobodo, vidi v napredovanju, ki ga vedno zagotavlja približevanje specifičnim spoznanjem, ki so čim bližje (tako ali tako nikoli dosegljivi) »absolutni znanosti«. Ne vidi pa nobene povezave med strukturo znanosti in strukturo političnega sistema.

Edina ovira na poti k človekovi svobodi je po njegovih teorijah država kot institucionalizirana družbena neenakost. Bakunin ni pomislil na to, da ta institucija morda ni samo vzrok, temveč tudi posledica (vrh) družbenopolitičnih struktur (katerih sestavni del in proizvod je tudi znanost).

Tudi Kropotkinova dela v celoti zaznamuje neomejeno prepričanje v možnost razumnega uresničevanja pravičnosti v človeški družbi. To je še posebej očitno v njegovih opisih idej o idealni anarhistični družbi. Te ideje bodo podrobneje pojasnjene v nadaljevanju (v razdelku 3.1.2.5).

Kar zadeva razum, lahko rečemo, da je Max Stirner ponovno edini predstavnik evropskega anarhizma, ki je zavrnil njegov pomen in njegovo dejansko funkcijo. To je manj presenetljivo, ker se je, kot je bilo že omenjeno, jasno distanciral od tistega koncepta razuma, ki ga tako tesno povezujemo s pozitivno ovrednotenim napredkom. Zavračanje razuma kot merila pravičnosti je jasno izraženo v njegovi kritiki liberalizma, ki ga obravnava kot najsodobnejšo obliko racionalne in pravične družbene organizacije. Liberalizem kot izraz sodobnih evropskih emancipacijskih gibanj je Stirner razdelil na tri različne »podvrste«:

- a) politični liberalizem,
- b) socialni liberalizem,
- c) humani liberalizem.

ad a) Politični liberalizem po Stirnerju sicer ustvari svobodno ljudstvo, vendar ne tudi svobodnega posameznika. Z njim je absolutna monarhija zamenjala samo imena, prej se je imenovala kralj, zdaj pa ljudstvo, država, nacija. Zelo hvaljena »človekova pravica« posameznika se nanaša samo na to, da je državljan. Torej ima samo tiste pravice, ki mu jih daje država. Čeprav želi politični liberalizem odpraviti vse neenakosti, posebne interese in privilegije, ne more ustvariti svobode. Resda so posamezniki drug od drugega neodvisni in svobodni, vendar jih liberalizem obenem vse spremeni v sužnje države.

ad b) Kako je politični liberalizem povezan s socialnim liberalizmom (socialno demokracijo), Stirner opiše takole:

V političnem liberalizmu je svoboda ljudi svoboda osebe, je osebna svoboda. Nihče ne zapoveduje ničesar, zapoveduje samo zakon. Toda če so osebe postale enake, to ne velja za njihovo posest. In seveda bogataši potrebujejo reveže, reveži bogataše, prvi delo revnih, ti pa denar bogatih. Torej nihče ne potrebuje drugega kot osebo; potrebuje jo kot dajalca, to se pravi kot nekoga, ki ima kaj dati, kot imetnika ali lastnika. Torej to, kar ima, ga naredi človeka. In v imetju ali premoženju so ljudje neenaki. Posledično v socialnem liberalizmu nikomur ni treba imeti, tako kot v političnem liberalizmu nihče ne bi smel zapovedovati, kar pomeni, da tako kot je tukaj samo država prejela zapovedovalno moč, tako ima zdaj samo družba premoženje (Zenker 1979, 77).

ad c) Tako imenovani »humani liberalizem«, s katerim se krog liberalizma sklene, Stirner pojasni tako:

V človeški družbi, ki jo obljublja humani liberalizem, ne bi smelo biti priznано popolnoma nič, kar bi imelo to ali ono »posebnost«, nič, kar bi lahko imelo značaj zasebnega, nima vrednosti (Zenker 1979, 77).

Če povzamemo, po Stirnerju politični liberalizem ureja razmerja med oblastjo in pravom, socialni liberalizem ureja razmerja med lastništvom in delom, humani liberalizem pa določa etična načela moderne družbe.

Po Stirnerju je (bila) vsaka država despotija, kajti vsak obstoječi zakon je tuj zakon; moje pravice mi ne more nihče podeliti: ne bog ne razum ne narava ali država. Za Stirnerja je pravo oziroma zakoni artikulirana volja vladajoče oblasti:

Pravo je duh družbe. Če ima družba voljo, potem je ta volja pravica; ta obstaja samo v zakonu. Toda ker obstaja tudi tako, da izvaja oblast nad posamezniki, je pravo volja njenega gospostva (Cattepoel 1979, 34).

Na racionalni volji osnovana pravičnost po Stirnerju potemtakem ne more obstajati; to je naslednja ključna točka, v kateri se njegova teorija razlikuje od njegovih drugih evropskih anarhističnih sodobnikov.

3.1.2.3 *Pristopi k preseganju lastne tradicije*

Stirner je z zgoraj omenjeno kritiko vseh temeljnih vrednotnih meril moderne Evrope radikalno prelomil z novoveško tradicijo. Zato ni presenetljivo, da so njegovo glavno delo *Edini in njegova lastnina*, ki je v takratnih intelektualnih »revolucionarnih krogih« nemudoma postalo prava senzacija, takoj po izidu

zasegli, a so zaplembo že po nekaj dneh preklicali, ker naj bi bila knjiga »preveč absurdna«, da bi lahko »bila nevarna« (Cattepoel 1979, 27).

Izhodišče njegovega razmisleka je bila kritika vseprisotnega posploševanja v zahodni paradigmi mišljenja; zavrnil je razosebljeno, vseracionalizirajoče razumevanje resničnosti, ki je posledica naraščajoče specializacije vseh področij življenja. S tega vidika je kritiziral celoten idejni tok, ki ga je uvedla reformacija:

Kako lahko za novo filozofijo in čas trdimo, da sta nas popeljala v svobodo, saj nas nista osvobodila oblasti predmetnosti. Ali sem morda brez despotov, če se ne bojim osebnega oblastnika, bojim pa se vsake kršitve spoštovanja, za katero mislim, da mu ga dolgujem? Nič drugače ni v sodobnem času. Obstoječe objekte, dejansko oblastnike itd., samo spremeni v namišljeno, to je v pojme; ne samo, da staro spoštovanje do njih ni izginilo, temveč se je izrazito povečalo. Tudi če so preslepili boga ali hudiča v njuni prej kruti resničnosti, so njunima konceptoma posvetili toliko večjo pozornost. ‚Otresli so se zla, zlo je ostalo‘ (Zenker 1979, 74).

Stirner zavrača tudi pojme, kot je »človek«, in sicer zaradi njihove splošnosti. Kot »Jaz« sem zmeraj več kot samo človek, kajti »človek« je samo ena od mojih lastnosti. Stirner zapiše:

Ljubite človeka (pojmem), zato mučite posameznega človeka, egoista; vaše človekoljubje je mučenje človeka (Stirner 1982, 21).

Da tak pogled brez dvoma kaže nekaj podobnosti z vzhodnoazijskim univerzalističnim dojemanjem sveta, je jasno tudi iz Stirnerjeve analize osebnosti, ki v številnih vidikih močno spominja na daoistične miselne koncepte, čeprav se prav v tej točki posebej jasno kaže Stirnerjeva ujetost v nemški jezik. Ta jezik ni ravno primerno sredstvo, s katerim lahko izrazimo take koncepte, saj je obenem ustvarjalec in posledica na razumu zgrajenih miselnih struktur. To utegne biti razlog, da se zdi Stirnerjeva predstavitev osebnosti pogosto nekoliko nerodna, protislovnostna in težko razumljiva:

Če potem stvar postavim Nase, saj sem tako kot bog nič vseh drugih ... V edinem se celo nekaj vrne v svoj ustvarjalni nič, iz katerega je rojen. O bogu rečemo: ‚Imena Te ne imenujejo!‘ To velja Zame: noben pojem me ne izrazi, nič, kar se izdaja za moje bistvo, me ne zajame; to so samo imena (Cattepoel 1979, 43).

V svojem samokomentarju »Stirnerjeve recenzije« je te misli izpeljal natančneje:

Kar Stirner pravi, je beseda, ni misel, ni pojem. Kar pravi, ni mišljeno, in kar misli, je neizrekljivo. (...) Edini sploh nima vsebine, je nedoločljivost sama, v nobenem primeru ga ni mogoče definirati. (...) Edini je izjava, za katero z vsjo odkritostjo in poštenjem priznava, da – nič ne izjavi. (...) Edini je (...) prazna, neprotislovna in povsem navadna fraza (Cattepoel 1979, 43).

Zdi se povsem razumljivo, da raziskovalci, ujeti v zahodne miselne kategorije, s Stirnerjevimi izjavami niso vedeli, kaj početi. To je logična posledica premise, da resnično ničesar ni mogoče misliti, kar se lahko imenuje samo »prazna fraza«, ki po svojem bistvu ne more biti niti predstavljava niti oprijemljiva. Če izhajamo iz te premise, lahko tudi naslednjo Stirnerjevo izjavo razumemo samo kot protislovno, nerazumljivo in zato »nesmiselno«:

Nisem nič v smislu praznine, temveč ustvarjalni nič, nič, iz katerega jaz kot ustvarjalec ustvarim vse (Cattepoel 1979, 43).

Stirnerjevih osnovnih načel ni mogoče razumeti v verbalni obliki. Osnovana so na predlogični gotovosti. Podobne pristope najdemo tudi pri Bakuninu, čeprav jim še zdaleč ne more slediti z enako doslednostjo kot Stirner. Ko pa, denimo, reče »Družba je izjemno pozitivno in nedosegljivo dejstvo, ki predhodi vsaki zavesti, vsaki ideji, vsakemu duhovnemu vrednotenju« (Cattepoel 1979, 157), se s tem zagotovo hoče distancirati vsaj od zahteve po absolutnosti svojih (ali vseh drugih) načel. Kot anarhist si Bakunin prizadeva za odpravo vseh oblik vladavine, vendar v svojih idejah prav tako ne izhaja iz izoliranega, vase zaprtega individuuma. Individuumu odreka vsako realnost, prav tako kot ideji boga. Oba sta zanj posledica umetne ločitve med subjektom in objektom:

Ta osamljeni in abstraktni individuum je fikcija, enaka bogu; oba je sočasno ustvarila verujoča domišljija. (...) Oba sta abstrakcija brez vsakršne vsebine in sta nezdržljiva z resničnostjo ter vodita v nič (Cattepoel 1979, 77).

Kot odkrit materialist se je sicer obregnil ob idealiste, vendar je pri tem največkrat kritiziral ločitev duha od materije, ki naj bi povzročila nesvobodo ljudi in njihovo odtujitev od konkretnega materialnega sveta:

Materiji so vzeli inteligenco, življenje, vse določujoče lastnosti, aktivne odnose ali sile, celo gibanje, brez katerih materija nima niti teže; pustili so ji samo nepropustnost in absolutno negibnost v prostoru; vse te sile, lastnosti in naravne izraze so pripisali imaginarnemu bistvu, ki ga je ustvarila njihova abstrahirajoča domišljija; potem so v zamenjanih vlogah ta produkt svoje domišljije, ta fantom, tega boga, ki je nič, poimenovali: ‚Najvišje bistvo‘ (Bakunin 1919, 17).

V tem smislu njegove materije ne moremo izvorno razumeti kot absolutno nasprotje »ideje« idealistov, ker pač obe vključujeta tako materijo kot idejo (duh, življenje). Kljub temu se ne more popolnoma osvoboditi ločevalno-racionaliziranega načina mišljenja, saj materiji navsezadnje priznava absolutni primat nad idejo. S tem ostaja ujet v okvire vladajoče logike. Še en primer, da ni mogel narediti odločilnega koraka k preseganju tega tradicionalnega evropskega načina mišljenja, je odnos do znanosti, o katerem smo govorili v prejšnjem odstavku. Tudi glede znanosti je Bakunin namreč zelo dobro razumel, da nikoli ne bo mogla doumeti življenja v celoti, vendar se kljub temu ni mogel nikoli odtrgati od svoje vere vanjo kot gonilno silo družbenega napredka.

Proudhonove in Kropotkinove trditve so ostajale še bolj ujete v okove moderne evropske misli. Večinoma so imele enako izhodišče kot vse moderne evropske teorije države – izhajale so iz prizadevanja, da je mogoče z enotnim razumom obvladati čedalje večjo specializacijo vseh področij življenja, ki je rezultat ločitve subjekt – objekt.

Čeprav so se vsi tu omenjeni anarhisti na določeni ravni kljub vsemu bistveno razlikovali od drugih družbenih teoretikov (zanje je bil anarhizem predvsem negativna ideja, ki ne more voditi v končno družbeno ureditev – mimogrede, to prepričanje je bilo eno od glavnih Marxovih teoretskih kritik, ki so ga že zelo zgodaj opozarjale na nove dogme), lahko na splošno vendarle strnemo, da so prevzeli takrat razširjene miselne kategorije, ki so izhajale iz razsvetljenske tradicije, in z njimi povezano strogo kategorizirano, mehanistično dojemanje sveta. (Kot smo videli, je bil pri tem edina izjema Max Stirner).

3.1.2.4 Metoda – o teoriji prehoda v anarhistično družbo

Iz te teorije izhaja tudi anarhistična praksa, usmerjena proti državi in drugim oblikam vladavine. Seveda se zmeraj nanaša na prehod iz družbe, vzpostavljene na dominaciji, v anarhično družbo. Ta praksa je bodisi reformistična (poskus širjenja svojih idej s propagando) bodisi revolucionarna (»propaganda dejanja«, direktne akcije). Konec koncev je ta prehod mišljen tudi kot individualni upor različnega obsega (Stirner). Zato ni bil potreben trdno začrtan politični program.

Druga, v določeni meri »apologetska« smer anarhistične politike je bila usmerjena tudi proti tistim, ki so se (zaradi enakih metafizičnih temeljev) zavzemali za podobne moralne cilje (enakost, svoboda itd.), ne da bi pri tem hoteli odpraviti vladavino. Mednje sodijo predvsem socialisti (Cattepoel 1979, 155).

Večina modernih evropskih anarhistov je svoje ideje o prehodu iz tedanjega stanja v anarhijo razvijala tudi bolj konkretno. Za Proudhona se to lahko (vendar ne nujno) zgodi z revolucijo. Bil je odločen nasprotnik nasilja, prednost je dajal reformam. Na tej poti je poskušal tudi sam preoblikovati družbeno resničnost: kot model protidružbe je ustanovil ljudsko banko brez lastnega kapitala, ki deluje z brezobrestnimi krediti. Ker ta poskus, ki se ga je po sili razmer lotil v majhnem merilu, ni uspel, je sprevidel, da delno reformiranje gospodarskega temelja družbe ni mogoče.

Pomembna Proudhonova teza se glasi, da je prehod v novo, boljše družbeno obliko – vseeno, ali gre pri tem za revolucijo ali reformo – mogoč samo od spodaj, to pomeni s pobudo ljudskih množic:

Protislovje je v tem, da bi lahko bila vlada kdaj revolucionarna, in to zaradi povsem preprostega razloga, ker je vlada. Samo družba, z inteligenco prežeta množica, se lahko sama revolucionira, ker lahko le ona razumno razvije spontanost, razloži in izrazi skrivnost svojega cilja in izvora, spremeni svoja prepričanja in svojo filozofijo; navsezadnje ker se je sama sposobna boriti proti svojim tvorcem in sama ustvarjati svoj prispevek. Vlade so talke bogov, vpeljane zato, da bi svet vzdrževale v disciplini in redu. In od njih zahtevate, da se same uničijo, ustvarijo svobodo in izpeljejo revolucijo. To je nemogoče. Vse revolucije od maziljenja prvega kralja do razglasitve človekovih pravic je svobodno in spontano izpeljalo ljudstvo. Vlade so jih zmeraj ovirale, zatirale in zdrobile. Njihova naloga ni ustvarjanje gibanj, ampak jih zadržati (Proudhon 1982, 15).

Za Proudhona so gibanja, ki spreminjajo obliko družbene organizacije, sile, usmerjene proti vladam, ki branijo »tradicionalni sistem«. Pri tem se sploh ne vpraša, kako da tem gibanjem (ki jih vendarle ocenjuje kot pozitivna) v vsem zgodovinskem procesu nikoli ni uspelo premagati vlade kot vladavine na sebi (ali si za to vsaj prizadevati). Dejstvo, da se je vlada kot institucija v vsaki postrevolucionarni družbeni obliki do določene mere »prilagodila« novim razmeram, ga ne spodbudi k bolj poglobljeni analizi njenega odnosa do prav tistega prepričanja v napredek, na katerem gradi vse svoje teorije.

Za Stirnerja so vse običajne revolucije in upori proti obstoječi državi resnično »nenevarne« posledice odločnosti boriti se proti prisotnemu in otipljivemu (to pomeni, proti vidnim učinkom, ne pa proti dejanskim vzrokom zla). Nasprotno pa si nihče ne drzne grešiti proti pojmu države ali pojmu zakona. Tako človek vedno ostane »državljan«, »pravna oseba«. Čim bolj racionalistično odpravimo prejšnji »pomanjkljivi« zakon, tem bolj vneto hvalimo »duh zakona«. S tem ne dosežemo nič drugega, kot da stvari spremenimo v predstave o

stvareh (njihove pojme), s čimer pa postane dejanska odvisnost posameznikov še bolj nerazrešljiva in totalitarna:

Tako se, denimo, ni težko emancipirati od zapovedi staršev, opominov strica in tete, izmakniti se prošnji brata in sestre; toda odpoved poslušnosti zlahka preide v vest, in čim manj popuščaš posameznim neupravičenim zahtevam, ker jih racionalno z lastnim razumom spoznaš za nerazumne, tem bolj vestno ohranjaš spoštovanje, družinsko ljubezen in toliko težje odpuščaš greh nad idejo, ki jo imaš o družinski ljubezni in dolžnosti spoštovanja. Rešen odvisnosti od obstoječe družine zapadeš v bolj obvezujočo odvisnost od predstav o družini, obvlada te duh družine. In ta, v idejo, predstavo ponotranjena družina zdaj velja za »sveto«, njen despotizem je še desetkrat bolj neprijeten, ker tava po moji vesti. Tega despotizma bo konec šele, ko bo tudi predstava družine Zame postala nič. Podoben je odnos z moralo. Nekateri se odrečejo obredu, predstavi o ‚moralí‘ pa zelo težko. Morala je ideja obreda, njegova duhovna moč, njegova moč nad vestjo: nasprotno pa je obred preveč materialen, da bi obvladal duha, in ne vklene duhovnega človeka, tako imenovanega neodvisnega, »svobodnega duha« (Zenker 1979, 75).

Stirnerjevega dela ni mogoče razumeti kot splošnega realnopolitičnega programa, kajti po njegovem bo do prehoda v anarhijo prišlo z individualnimi in s tem raznovrstnimi uporniškimi dejavnostmi.

Nasprotno pa je bil Bakunin odkrit zagovornik revolucije. Skoraj vse življenje je posvetil soorganizaciji revolucionarnih akcij v različnih evropskih državah. Če je hotel ostati zvest svojim teoretskim načelom, mu kaj drugega tudi ni preostalo, kajti revolucionarni intelektualci – med katere je brez dvoma spadal tudi on – morajo po njegovi teoriji napadati povsod, kjer pride do ljudske vstaje. Pridružiti se morajo revolucionarnemu delu ljudstva in za njegova spontana gibanja brez politične zavesti oblikovati »potrebne cilje«. Dotlej neorganizirani vstaji morajo postaviti pravi cilj – uničenje države. Po končani revoluciji bi se morali zlititi z ljudstvom. Nikakor ne smejo postati »elita«, ker bi ta v družbi nujno obnovila okostenele institucionalizirane oblastne strukture. Takole piše:

Ne pozabite, prijatelji, da izobražena mladina ne more biti učitelj, dobrotnik in diktatorski voditelj ljudstva, temveč samo babica samoosvoboditve ljudstva, združevati mora sile in prizadevanja enakih (Cattepoel 1979, 83).

Tako se je z Bakuninom anarhizem usmeril v politično akcijo. Revolucija kot edina možnost za odpravo institucij, ki ovirajo družbeni razvoj k svobodi, je namreč zanj pomenila sprostitve naravnih zakonov družbenega razvoja, to je »pravo« osvoboditev človeštva.

V svojem teoretskem sistemu si je politično prizadeval za odpravo vseh oblik vladavine. Edina pot za doseg tega je družbena revolucija, »totalni« družbeni preobrat. Bakunina so pogosto imenovali pučista in terorista, kar je predvsem posledica njegovega prijateljevanja s Sergejem Nečajevim, ki je veljal za enega vodilnih ideologov anarhizma; Nečajev je bil prepričan, da je anarhizem mogoče uresničiti s terorističnimi napadi. Bakunin se je sicer zavzemal za nasilje »ljudskih množic« kot nujni sestavni del revolucije, po drugi strani pa se je distanciral od oblike boja s posameznimi terorističnimi akcijami, ki lahko po njegovem le v redkih primerih sprožijo družbeni preobrat.

Tudi Kropotkin je bil zagovornik revolucije. Kot je bilo omenjeno, je bil prepričan, da družbene oblike, ki so v zgodovinskem razvoju nastale v preteklosti, vedno bolj ovirajo nadaljnji razvoj.

Ta skrepenelost grozi celo celotnemu razvoju človeške družbe. Zato je po Kropotkinu nujen revolucionarni prevrat, ki bo odpravil državo. Ker je cilj človeškega razvoja čim srečnejša oblika bivanja, je po njegovem najpomembnejši predpogoj za revolucijo »moralno razvita osebnost« (Cattepoel 1979, 111).

Drugače od Bakunina je za Kropotkina odprava (državnih) institucij neizogibno povezana z ukinitvijo zasebne lastnine. Bil je tvorec in najpomembnejši predstavnik tako imenovanega »komunističnega anarhizma«.

3.1.2.5 *Ideal anarhistične družbe*

Zgoraj omenjeni anarhisti so se razlikovali po odnosu do anarhije. Na splošno lahko njihove poglede glede tega povzamemo v treh točkah:

- a) anarhija že obstaja na nekaterih področjih. V številnih primerih so oblast nadomestila »svobodna združenja« (Stirner, Kropotkin);
- b) anarhija je »drugi«. Pod vladavino v sedanjosti je ni mogoče uresničiti in lahko si jo je samo nejasno predstavljati (Bakunin);
- c) anarhija obstaja tudi v sedanjosti, in sicer v posameznih uporniških dejanjih (Stirner, Proudhon) (Cattepoel 1979, 154).

Konkretne razlage, kako bi lahko izgledala in funkcionirala anarhistična družba, lahko za posamezne anarhiste povzamemo takole:

Za Proudhona je anarhistična družba skupnost, v kateri bi za različne potrebe nastala različna (federativna) združenja. V teh federacijah bi veljalo pogodbeno pravo. Osnovno načelo pogodbenega prava bi bila vzajemnost (mutualizem). Za upoštevanje teh pogojev naj bi skrbelo sodišče. In če se kdo ne bi

hotel pridružiti nobeni federaciji, bi bil kaznovan z »brezpravnostjo«, v skrajnem primeru bi ga lahko celo usmrtili.

S to zasnovo se je Proudhon vrnil h »kvazi državnim« oblikam. V njegovi »anarhistični družbi« bi bil posameznik, potem ko bi se pridružil eni od federacij, v enakem položaju kot nekdo, ki se je rodil v državno tvorbo.

V nasprotju s tem je Stirner vedno znova poudarjal, da vsako pravo temelji na poziciji moči. Zato v družbi brez vladavine ne more biti zavezujočega zakona. Ker je pravica posameznika osnovana na njegovi volji in ker je ta vedno različna, se pri vsaki konfrontaciji posameznika z drugim sooči pravica proti pravici:

Tiger, ki me napade, ima prav, in jaz, ki ga podrem na tla, imam prav tako prav (Cattepoel 1979, 34).

122

S tem je za Stirnerja resnično pravo samo sekundarno sankcioniranje primarnih osebnih razmerij moči, v določenem smislu se s tem zavzema za »pravico močnejšega«, ki v Evropi zbuja veliko strahu. Kljub temu Stirner ne vidi nič zastrašujočega v takšnem fiktivnem stanju, v katerem vsak priznava samo svojo pravico, ki izhaja iz njegove osebne moči. Zdi se, da je to stališče posledica tega, da Stirner boja za oblast med ljudmi ne vidi kot nekaj naravno danega.

Nebrzdani Stirnerjev ,jaz' je nenehni prestopnik v državi, saj je za državo dobrodošel samo tisti, ki zanika svoj ,jaz', ki se ,samoodpoveduje'. Z zakonom bi torej moral izginiti tudi kriminal (Zenker 1979, 80).

Ta trditev napeljuje na sklep, da Stirner sploh ni »individualist« v običajnem pomenu besede in da so ga tako označili samo zaradi pomanjkanja boljšega izraza. To bi lahko bila posledica katagorizirajočega evropskega načina mišljenja, ki pojma individuum in kolektiv dojema kot nezdružljiva nasprotna fenomena.

Zdi se namreč, da Stirnerjeva idealna družba, v kateri lahko vsak posameznik popolnoma razvije svoje posebnosti, ni zgrajena na medsebojno izoliranih, drug do drugega sovražnih individuumih; Stirnerju gre veliko bolj za idejo družbene harmonije, ki je osnovana na individuaciji posameznika. Nikjer namreč ne zanika, da so vsi posamezni ljudje odvisni drug od drugega. Glavna razlika, po kateri se v tem pogledu vendarle loči od najpomembnejših evropskih družbenih teoretikov, je njegova temeljna misel, da ta odvisnost v osnovi ni nekaj slabega ali strah zbujujočega, nič, za kar bi si moral posameznik prizadevati, da se odpravi. O tem govorijo naslednji citati:

Kaj mogoče ne bi smel živahno sodelovati z drugo osebo, ali mi njeno veselje in dobro počutje ne bi smela biti pri srcu, ali zadovoljstvo, ki ji

ga pripravim, ne bi smelo biti večje od drugih zadovoljstev? Nasprotno, nešteta zadovoljstva ji lahko z veseljem nudim, nešetemu se lahko odpovem, da ji povečam zadovoljstvo, in, kar bi mi bilo brez nje najdragocenejše, lahko zanjo tvegam svoje življenje, svojo blaginjo, svojo svobodo. V veselje in srečo mi je, da se okrepcam z njeno srečo in njenim veseljem. Toda sebe, samega sebe ji ne bom žrtvoval (Stirner 1982, 21).

Drug z drugim se želimo spoprijeti, če smo se šele sporazumeli, da ne bo nihče ničesar podaril nikomur. Potem gremo celo tako daleč, da bomo pohabljenim in bolnim in starim plačevali primerno ceno za to, da se ne bi poslovili od nas zaradi lakote in stiske; kajti če želimo, da živijo, se tudi spodobi, da izpolnjevanje naše volje kupimo. Pravim ‚kupimo‘ in s tem ne mislim na bedno miloščino. Vaše življenje je kajpak tudi last drugih, ki ne morejo delati; če želimo (ni pomembno, zaradi kakšnih razlogov), da nam ne vzamejo tega življenja, lahko to dosežemo samo z nakupom; ja, ker imamo okoli sebe radi vesele obraze, bomo morda celo želeli živeti njihovo dobro počutje (Stirner 1982, 19–20).

Egoizem ni nasprotje ljubezni, ni nasprotje mišljenju, ni sovražnik sladkega ljubezenskega življenja, ni sovražnik predanosti in požrtvovalnosti, ni sovražnik najintimnejše srčnosti in ni sovražnik resničnih interesov, ne izključuje nobenega interesa; usmerjen je samo proti nezainteresiranosti in nezanimivemu; ni proti ljubezni, temveč proti sveti ljubezni, ni proti mišljenju, temveč proti svetemu mišljenju, ni proti socialistom, temveč proti svetim socialistom (Stirner 1982, 21).

Čeprav je bil anarhizem za Stirnerja racionalen, pa zanj ni bil rezultat razuma. Nikoli ne bi mogel biti osnovan na splošno veljavni ideji. Zanj je anarhizem naravna ureditev ljudi, ki bi bila razširjena povsod, če si ljudje ne bi nenehno prizadevali izboljševati in popravljati narave.

Ne le, da se Kropotkinovi ideali občutno razlikujejo od Stirnerjevih, temveč so do določene mere celo njihovo nasprotje. Edino zaželena alternativa obstoječemu stanju je za Kropotkina pravična anarhistična družba, v kateri ne bi bilo ne države ne lastnine ali plačilnega sistema. Podobno kot Proudhon si je prihodnje skupno življenje predstavljal v raznovrstnih svobodnih združenjih. Njegovo geslo za tako družbo se glasi: »Vse pripada vsem« (Zenker 1979, 122).

V taki družbi ne bi bilo več lastnikov. Ko bi bili po revoluciji vse dobrine in proizvodi razlašeni in vrnjeni skupnosti, bi lahko po Kropotkinu vsakdo od tega poljudno vzel glede na svoje potrebe.

Za Kropotkina je obstoječi pravni sistem sredstvo, s katerim se utrjuje in ščiti navade, ki so koristne za vladajočo manjšino. Kljub temu pravo načeloma ne nasprotuje. V njegovi koncepciji idealne anarhistične družbe naj ne bi bilo običajnega prava. Norme take družbe ne smejo temeljiti na (institucionalizirani) moči vladajočih, temveč na »obči volji«. Kropotkin ta pojem verjetno uporablja zato, ker priznava splošno veljavne moralne norme. V prihodnjo anarhistično družbo bi vpeljal »pouk morale«, da bi ljudi vzgojili v socialne in moralne osebnosti. Pri tem izhaja iz izjemno optimističnega pogleda na človeka. Z ugotovitvami znanstvenih (bioloških) raziskav celo poskuša dokazati, da je občutek solidarnosti prirojen vsakemu človeku, ker je prisoten v naravi vsakega socialnega bitja. Kropotkin je kot eden prvih trdil, da so tudi živali socialna bitja, ker imajo tudi one v vsej naravi prisotno težnjo po razvoju od »nižjih« k »višjim« oblikam. Te svoje ugotovitve je takole povzel:

V živalskem kraljestvu smo videli, da velika večina vrst živi v združbah in da je združevanje najboljše orožje v boju za obstanek: ta beseda je vzeta seveda v širšem darvinističnem pomenu – ne gre za boj za gola preživetvena sredstva, temveč za boj proti vsem naravnim okoliščinam, ki so neugodne za vrsto. Živalske vrste, pri katerih je boj med posamezniki omejen na njihovo najožje območje in kjer je medsebojna pomoč zagotovljena v največji meri, so neizogibno najštevilčnejše, najboljše in najprimernejše za napredovanje. Na tak način dosežena medsebojna zaščita, možnost doživetja visoke starosti in zbiranje izkušenj, višji razvoj intelekta in nenehna rast navad v tropu zagotavljajo ohranitev vrste, njeno širitev in nadaljnji postopni razvoj. Nasprotno pa so nedružabne vrste obsojene na propad (Cattelpoel 1979, 109–110).

Zato mora biti po Kropotkinu družba prihodnosti osnovana po načelu vzajemnosti (na primer »ravnotežje sil«). V prostovoljno sklenjenih dogovorih, ki bi bili temelj take oblike družbene organizacije, je vsakdo dolžan delati. Po Kropotkinu bi bilo treba delovni čas v tej »pravični« družbi drastično skrajšati, in sicer z odstranitvijo privilegiranih brezdelnežev ter odpravo neproduktivnih vrst dela (o vprašanju, kdo bo določal, kje je meja »potrebnega«, zelo natančno ne piše – nedoločno in nejasno piše samo o odpravi orožarske industrije in industrije razkošja) in birokratskega dela. Več delovnih ur bi prihranili tudi z večjo uporabo strojev (predvsem v kmetijstvu).

Za Kropotkina so ljudje po naravi nagnjeni k medsebojni pomoči, zato bi za posameznika zadostoval že sam vpogled v nujnost produktivnega dela, da bi prostovoljno delal za skupnost. Ostale ljudi, ki kljub »takemu spoznanju« še vedno ne bi hoteli delati in bi bili potemtakem »dejansko leni«, bi morala

družba sankcionirati. To imenuje »posredovanje posameznega državljana ali revolucionarne množice« (Cattepoel 1979, 119).

Kropotkin je predvideval, da bi bilo zelo malo »nujnih posredovanj«, saj bi na podlagi njegovega prepričanja v prirojeno »dobroto« ljudi, zaradi pouka o morali in z moralno vzgojo zagotovo precej uspešno družbeno zatrli »antisocialne nagone«. Vendar Kropotkin ne pomisli, da so vsi ti ukrepi osnovani na obvladovanju posameznika in da niso mogoči brez zunanjega vplivanja na take posameznike.

Zato pa se je Kropotkin zelo veliko ukvarjal z vlogo umetnosti in znanosti, ki ju prišteva k razkošnim potrebam. Ker bi v prihodnji družbi vsakdo moral delati le nekaj ur na dan, bi lahko tudi ljudje, ki morajo danes opravljati »primitivno« delo, razvili tovrstne sposobnosti. Po drugi strani bi bila za znanstveno delo in umetniško ustvarjanje prednost, če bi lahko njuni ustvarjalci spoznali »resnično življenje ljudstva«, neposredno proizvodnjo. Zato v njegovi utopiji ni prostora za poklicne znanstvenike in umetnike.

Kropotkin je zavrnil različno vrednotenje dela. Za svoj sistem je skoval znani anarhistični slogan: »Vsak po svojih sposobnostih, vsakomur po njegovih potrebah« (Cattepoel 1979, 117).

Pri tej problematiki se osnovno protislovje nanaša na vprašanje »dejanskih lenuhov« (kdo določa »dejanske« sposobnosti posameznika in kako jih je mogoče meriti). Poleg tega Kropotkin po eni strani zanika razliko med produktivno in konzumno lastnino, po drugi pa razlikuje med »produktivnim« delom in dejavnostjo »razkošja«.

Med obravnavanimi predstavniki modernega evropskega anarhizma edino Bakunin ni objavil podrobnejših razmišljanj o svojih idealnih predstavah anarhistične družbe. To je v veliki meri posledica njegovega zgoraj omenjenega pogleda, da anarhistične družbe zaradi obstoječe ureditve vladavine in zatiranja ni samo nemogoče razložiti, temveč si jo je komajda mogoče predstavljati.

3.2 Anarhistične tendence v idejnozgodovinski tradiciji Kitajske

V tem poglavju bomo poskušali na kratko povzeti tiste vidike kitajske idejne zgodovine, iz katerih so izhajali moderni anarhisti republikanskega obdobja pri soočanju z lastno tradicijo. V »razmislekih o lastni tradiciji« so si prizadevali najti »model anarhije«, ki bi ustrezal kitajski realnosti, zato so se moderni kitajski anarhisti ukvarjali tako s klasiki daoistične šole (ki jo lahko

samo z nekaj pridržki »označimo za anarhistično v običajnem pomenu besede« (Cattepoel 1979, 118)), kakor tudi s teorijami posameznih filozofov, ki so oblikovali samostojne sisteme družbe brez vladavine. Te razprave so osrednja tema prispevkov in člankov v anarhističnih časopisih v prvem obdobju kitajske republike.

3.2.1 Daoizem in anarhija – anarhistični vidiki v naukih nekaterih osrednjih predstavnikov daoizma

Oba tako imenovana klasika filozofskega daoističnega nauka, Laozija in Zhuangzija (oba sta živela v 4. stoletju pr. n. št.), zlasti zahodna zgodovina recepcije pogosto označuje za »individualistična anarhista«. Vendar je treba to označbo uporabljati izjemno previdno, saj se, prvič, njuna nauka v številnih pomembnih točkah razlikujeta od vseh evropskih anarhističnih teorij. Drugič, pri tem je treba ponovno opozoriti na splošen problem prenašanja zahodnih pojmov na nezahodne, v temelju drugače strukturirane miselne strukture.¹²

S temi zadržki, ki so za temo tega dela pomembni, bi lahko Laozija in Zhuangzija na določeni ravni označili za »anarhista s tradicionalnimi kitajskimi značilnostmi«. Glavna razlika med njunima konceptoma in ideali anarhizma, ki so jih zasledovali moderni evropski teoretiki, je v temeljno drugačnem dojemljanju resničnosti. Medtem ko Laozija in Zhuangzija sploh lahko označimo za »anarhistična« le zaradi njune trditve o naravni odsotnosti vladavine univerzuma, ki izhaja iz univerzalistično celostnega pogleda na svet, si je večina v napredek usmerjenih glavnih predstavnikov evropskega anarhizma prizadevala preseči nesvobodo in odvisnost ljudi, ki je zanje imanentna sami naravi, in sicer s pomočjo zavestno vzpostavljene, mehanistične družbene regulacije, da bi tako uresničili brezoblastno »svobodno« družbo.

Vendar pa oba kroga nista poskusila razrešiti nasprotja med abstraktno metafizično in družbeno komponento. Po logiki evropskega anarhizma je bilo to nasprotje tako ali tako nepomembno, saj je v zahodnih anarhističnih konceptih področje metafizike zavzemalo izrazito podrejeno mesto. Pomembni so bili samo etični vidiki, ki pa so jih večinoma obravnavali strogo materialistično in so bili atribut, ki ga povzročijo ekonomske in družbene strukturne spremembe.

12 V naslednjih razdelkih (od 3.2.1 do 3.2.1.1) bomo uporabili predvsem naslednje vire: Wolfgang Bauer (1968; 1974), Alfred Forke (1934; 1938; 1964), Feng Youlan (1934), Hou Wailu (1980), James Legge (1966; 1970), E. V. Zenker (1979), Jan Cattepoel (1979), Bergstraesser in Oberndörfer (1962) ter Holstein in Lorenz-Kiel (1928; 1934).

V okviru temeljnega univerzalističnega pogleda do takega zaključka ni mogoče priti tako preprosto, saj v tem miselnem sistemu ni strogega ločevanja niti med materializmom in idealizmom niti med metafiziko in družbeno teorijo. Po tem enotnem pojmovanju resničnosti so zakonitosti in strukture univerzuma identične družbenemu področju. Vsi tradicionalni kitajski univerzalistični filozofi, ki so zagovarjali oblastne strukture v družbi, so jih utemeljevali s hierarhično razčlenjenostjo narave kot celote. To so trdili – vsi na svoj način – tako konfucijanci kot legalisti in celo mohisti. Klasiki daoizma pa so se v tej točki zapletli v protislovje. Ker niso priznavali nobene absolutne, temeljne oblastne strukture univerzuma, bi morali kot univerzalisti, če bi hoteli biti dosledni, svojo trditev o odsotnosti vladavine prenesti tudi na družbeno področje. To protislovje so rešili zgolj navidezno. Njihov v končni fazi spodletel poskus rešitve lahko za zdaj povzamemo v dveh točkah:

- a) poskus konsenza s sicer obstoječo vlado, ki pa ne vlada (Laozi);
- b) navidezna odprava protislovja preprosto z zanikanjem pomena družbeno-političnega področja (Zhuangzi).

V nadaljevanju bomo podrobneje pojasnili specifične daoistične poglede na naravo in teoretske koncepte daoističnih klasikov o vprašanih družbene resničnosti.

3.2.1.1 Načelo odsotnosti vladavine v naravi

Že v Laozijevelem glavnem delu *Dao de jing* (*Klasik poti in njene krepostne sile*) je mogoče najti številne opombe o odsotnosti vladavine vseobsegajočega prvotnega načela *dao* (pot), ki je osrednji pojem vseh daoističnih naukov:

大道汜兮，其可左右，万物特而生，而不辞，功成不名有，爱养万物，而不为主，常无欲可名小，万物归焉，而不为主，可名为大。

Dao je velik in vseobsegajoč. Lahko je povsod. Vsem stvarjem daje obstoj, a se nikoli ne zadržuje. Ko dokonča svoje delo, ne zahteva časti in si ga ne prisvaja. Ljubi vse stvari in jih hrani, a ne igra njihovega gospodarja. Nima želja – zato ga lahko imenujemo majhen. Vse stvari se vračajo vanj, čeprav ni njihov gospodar, ga lahko imenujemo veliki (Forke 1964, 264).

Tudi Zhuangzi v svojem glavnem delu, ki je enako poimenovano kot njegov domnevni avtor, a je od obdobja Tang znano pod imenom *Nan Hual zhen jing* (*Resnični klasik Južnega cvetovja*), ugotavlja temeljno odsotnost vladavine v naravi. Zhuangzi prav tako piše, da vseobsegajoča prvotna sila, pot (*dao*), ni vladar. Vendar pa ugotavlja, da mora *dao*, čeprav sam ni vladar, vladarja ustvariti:

夫道无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地。

Dao ne deluje in nima oblike. Lahko ga posreduješ, a ga ne moreš zadržati, lahko ga dosežeš, a ga ne moreš videti. Je (sam) svoj lasten koren in svoj izvor. Še preden sta bila nebo in zemlja, je obstajal trdno in nespremenljivo od najstarejših časov. Ustvaril je duhove in demone, cesarje in vladarje, nebo in zemljo (Forke 1964, 315).

V nasprotju z Laozijem se zdijo Zhuangziju objektivno obstoječe oblastne strukture, enako kot nebo in zemlja ali duhovi in demoni, povezane z vidiki različnih konkretno obstoječih struktur prav zaradi abstraktno neoprijemljivega principa (ki sam po sebi ne vlada) *dao*.

3.2.1.2 *Poskusi spreminjanja načela naravne odsotnosti vladavine na družbenem področju*

Pri tem gre predvsem za razlago dveh vidikov daoističnega nauka:

- a) za pojem in funkcijo politične vladavine z vidika daoizma,
- b) za prizadevanje za odpravo politične vladavine in za absolutno svobodo posameznika (v družbeni celoti ali zunaj nje).

Daoistični klasiki se od modernih evropskih – in vseh kitajskih – anarhistov razlikujejo po tem, da vsi v osnovi sprejemajo monarhijo kot a priori dano družbeno obliko.

Pri Laoziju se je poskus povezovanja te družbene oblike s po njegovem vseobsegajočo strukturo samega po sebi svobodnega univerzuma, v katerem ne obstaja vladavina, končal v iskanju neživiljenjskih kompromisnih rešitev oziroma v idealističnem reformizmu.

Tako kot bi moral po njegovi teoriji posameznik slediti svojemu nagnjenju, ki je enako kot vse drugo del *daota*, se čim bolj popolno pridružiti teku *daota* in, če je le mogoče, ne delovati proti *daotu* (nedelovanje (*wu wei*) je naslednji osrednji pojem daoističnega nauka), je tudi vladarju svetoval, da vlada čim manj »aktivno«. Celotnemu cesarstvu bi bilo treba vladati »ne(aktivno) dejavno« (*wu wei*). O tem govorita citata iz *Dao de jinga*:

天下神器，不可为也，为者败之，执者失之。

Cesarstvo je sveto posodje, ni (ga) mogoče (aktivno) (ob)ravnati. Tisti, ki to poskušajo, so neuspešni, tisti, ki ga ohranjajo, ga izgubijo (Feng 1934, 231).

民之难治，以其上之有为，是以难治。

Med ljudstvom je težko vzdrževati red, ker voditelji posegajo v vse. Zato je težko vladati (Feng 1934, 231).

V povezavi s tem je Laozi ostro kritiziral prav tiste vrednote, ki so osrednje za konfucijanski in legalistični koncept družbe, namreč zakon in kreposti, ki jih umetno vzdržujejo z obredom. Feng Youlan o tem zapiše:

故圣人治天下注重于取消一切致乱之源。法令仁义，皆排除之。以无为为之，以不治治之；无为反无不为，不治反无不治矣。

Torej naj modrec vlada cesarstvu z modrostjo tako, da odpravlja vse izvore nemirov. Odpravi človeško postavo ter kreposti človečnosti in pravičnosti. Z neaktivnim delovanjem naj v njem (ob)vladuje, naj vlada z nevladanjem. Ko aktivno nedeluje, ne ostane nič neopravljeno, in ko nevlada, se vse vodi samo od sebe (Feng 1934, 232).

129

Laozi takole opiše svojega idealnega modrega vladarja:

我不为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。

Ne delujem in ljudstvo se spreminja samo. Rad imam mir in ljudstvo se organizira samo. Za nič ne skrbim in ljudstvo napreduje. Sem brez želje in ljudstvo ostaja nepokvarjeno in preprosto (Feng 1934, 232).

Laozijevo težnjo lahko označimo za poskus konsenza, s katerim hoče odpraviti protislovje med strukturo odsotnosti vladavine v univerzumu in objektivno obstoječo hierarhično strukturirano družbo, katere razmerij pa ne prevprašuje. Po Laoziju vladavina kot taka še vedno ostaja, a ker je v (idealnem primeru) tako ali tako sploh ni mogoče občutiti, jo zreducira na povsem formalno raven. V idealnem primeru bi se vladavina po Laoziju v praksi odpravila sama.

Poznejši daoisti so ta pogled modificirali. Nedelovanje bi moral prakticirati samo vladar, podložniki pa bi morali v vsakem primeru ostati dejavni.

S tem se uvaja razlikovanje med vladarjem in ljudskimi množicami ... Samo vladarji in daoistični asketi lahko v celoti živijo po pravilih *dao*, ljudstvo bi sicer lahko imelo tudi kvietistične nazore, toda povsem nedeljavno vendarle ne more ostati (Feng 1934, 324).

Poznejši daoisti so to stališče ponovno utemeljevali – največkrat s tem, da tudi v naravi obstajajo razlike v položajih.

Po drugi strani Zhuangzi ne predlaga skoraj nobenega političnega programa. Zanj je ideal nedelovanja omejen na povsem subjektivno nepolitično raven.

Ta raven izhaja iz njegovih nediferenciranih trditev, pri čemer popolnoma zanemarja problem obstoječih razmerij dominacije in z njimi povezanih družbenih razlik. Tako denimo piše:

无为为之之谓天。

Delovati z nedelovanjem je to, kar imenujemo narava (Feng 1934, 68).

Zato so mu pogosto očitali izrazit nihilizem in dekadentnost višjega sloja. Marksistični raziskovalec Hou Wailu iz Ljudske republike Kitajske takole strne njegov nauk:

这种思想表面上是披着超政治的外衣，实际上有利于没落贵族去维护正在动摇的社会秩序，否定新生的事物，因而是反动的。

Take ideje se sicer skrivajo pod plaščem preseganja politike, dejansko pa služijo višjemu sloju, ker branijo omajani družbeni red in zanikajo novonastala razmerja. Zato so reakcionarne (Hou 1980, 68).

Ta interpretacija se zdi enako površna in prenagljena kot trditev, na katero velikokrat naletimo v zahodni literaturi, po kateri naj bi bil Zhuangzi anarhist.

Zhuangzijev nauk sicer ni na nobeni točki konkretno in eksplicitno usmerjen proti obstoječi družbeni ureditvi, vendar je tudi ne zagovarja. Na teoretski ravni se je Zhuangzi poskusil izogniti prej omenjenemu protislovju med metafizičnim in družbenim področjem s tezo o absolutnosti *daota* in relativnosti njegovih posameznih vidikov.

Družbeno resničnost, torej področje konkretnega tukaj in zdaj skupaj z vsemi njenimi nedoslednostmi, je predstavil kot nepomembno, saj je tako ali tako samo dozdevni delni vidik resnične, vseobsegajoče, harmonične enotnosti *daota*, v kateri ni vladavine. Zhuangzi zamenjuje resničnost in sanje kot dokaz o možnosti komplementarnega obstoja v nekem drugem svetu.

V zvezi s tem je treba omeniti njegov znan odlomek o »metuljevih sanjah«:

庄周梦为蝴蝶，醒来仍是庄周，不知周之梦为蝴蝶？蝴蝶之梦为周与？

Sanjal sem, da sem metulj. Ko sem se zbudil, sem bil še vedno Zhuang Zhou. Zdaj ne vem: ali sem Zhuang Zhou, ki sanja, da je metulj, ali pa sem metulj, ki sanja, da je Zhuang Zhou? (Forke 1964, 324).

Wolfgang Bauer o tem zapiše:

Prikazovanje brleče negotovosti v vsej dozdevni resničnosti služi edinole namenu ljudi premestiti v višjo, večno resničnost (Bauer 1974, 75).

V tej »višji, večni resničnosti« po Zhuangziju ni ne zavesti ne potrebe po vladavini. Tudi smrt nas odvede nazaj v to brezvladavinsko nebit, k *daotu*, v našo pravo domovino, v kateri resnično živimo. Naše življenje na zemlji (v človeški družbi) je samo kratka epizoda, iluzija, sanje:

且有大觉，，而后知此其大梦也，而愚者自以为觉，窃窃然知之君乎牧乎周哉。

Pozneje nastopi veliko prebujenje, potem boste vedeli, da so bile to [življenje] samo velike sanje. Ampak bedaki so mislili, da so bili budni, in vztrajajo, da zagotovo vedo, kdo je vladar in kdo hlapec (Forke 1964, 319).

Enaka ideja je izražena tudi v njegovi znani zgodbi o mrtvaški lobanji (Bauer 1974, 72–73), v kateri je izrecno navedeno, da v smrti ni ne vladarja ne podložnih. Smrt je najsrečnejše in najbolj zadovoljivo stanje, ki ga lahko človek doseže. O tem Bauer zapiše:

Na tem mestu prvič najdemo zelo jasno omembo posebne značilnosti idealnega sveta, ki je imela pozneje čedalje pomembnejšo vlogo: odsotnost vladarjev in podložnih (Bauer 1974, 72–73).

Čeprav so tudi zgodnejša daoistična besedila nakazovala isto smer, je šlo pri njih prej za skrajni individualizem in prepričanje, da je politika na splošno umazan posel.

Tudi Laozi ni obsojal vlade kot take, temveč samo vlado, ki je prežeta z ambiciozno stvariteljsko vnemo in zavestjo. Anarhistični model srečamo šele v poročilu o lobanji iz sveta mrtvih (Bauer 1974, 72–73).

V vsakem primeru se zdi, da je po vseh daoističnih naukah to stanje dosegljivo šele, ko postanemo eno z naravo. Na splošno rečeno pa je za to treba opustiti poklicno življenje in zapustiti družino. Oba namreč človeka spridita bodisi zaradi pristajanja na materialno ali zaradi čustvene varnosti. V obeh primerih človek sprejme obstoječa, umetno vzpostavljena (in s tem nenaravna) oblastna razmerja.

3.2.1.3 Idealna družbena oblika

Pri obeh klasikah daoizma vedno znova naletimo na opise idealne družbene oblike, v kateri ni vladavine.

Vprašanja, ali bi lahko anarhizem (...) obstajal ali ne, kitajski filozofi nikoli ne postavijo. Anarhizem je nesporno veljal za obliko družbenega sobivanja, ki se je uresničila v vsaj dveh primerih: v najzgodnejšem starem veku in v »barbarskih deželah«, ki so obkrožale Kitajsko (Bauer 1974, 188).

V knjigah *Zhuangzi*, *Dao de jing* in *Liezi* je to zelo jasno izraženo na številnih mestih; zdi pa se, da noben avtor teh knjig vendarle ni bil pozoren na to, da so tudi povsem prvobitni »barbarski« družbeni sistemi imeli oblastne strukture, ki so bile praviloma celo zelo rigorozne (Bauer 1974, 189).

Kot smo videli, daoisti k temu prištevajo še dve onostranski sferi: kraljestvo smrti in dežele na koncu sveta, kar pa lahko na tem mestu zanamarimo, saj gre za neposredno uporabo anarhističnega idealnega koncepta v politični realnosti. Časovno so anarhizem razvrstili v neke vrste pripoved o stvarjenju (Bauer 1974, 188).

»Nekulturno« prvotno stanje je bilo namreč za daoiste najidealnejša družbena oblika. V času, ko civilizacijski dosežki še niso pokvarili ljudi, ko so bili še nevedni in zato brez odvečnih želja, še ni bilo družbenih oziroma hierarhičnih razlik. Zhuangzi takole opiše to stanje:

恶乎知君小人哉，同乎无知，其德不离，同乎无欲，是谓素朴，而民性得矣。

Kako bi lahko razlikovali vladarje in podložne? Ker so bili vsi na enak način nevedni, se njihova krepost ni izgubila, in ker so bili vsi v enaki meri brez želja, so živeli v čistosti in nepokvarjenosti; njihova narava je bila spreminjanje (Forke 1964, 321).

Po daoističnem dojetanju so v pradedavnini ljudje še živeli v harmoniji z vseprisotnim pranačelom *dao*. Zato niso potrebovali moralnih določil, da bi se izognili sporom. Živeti skladno z *daotom* namreč pomeni imeti edino pravo neokrnjeno krepost. V tistih »zlatih časih« so ljudje te kreposti uresničevali nezavedno.

Daoisti so na vse konfucianistične, mohistične in legalistične teorije o obredu, kulturi in pravični vladi gledali kot na brezupno iskanje zdravila za simptome bolezni, katere pravi vzrok je prav nastanek tega obreda, kulture in vladanja (Bauer 1974, 61).

Za to so bili po njihovem mnenju krivi starodavni sveti vladarji, ki so zaradi dobronamernega, a pogubnega delovanja uničili prvotno harmoničnost človeške družbe. Zhuangzi takole opiše ta prehod od nekulture v kulturo:

素朴而民性得矣。及至圣人整为仁，为义，而天下始疑矣，澶漫为乐，僻为礼，而天下始分矣。

Ljudje so svojo naravo našli v preprostosti in enostavnosti. Toda ko so se pojavili sveti vladarji in ljudi utesnili z ljubeznijo ter jim z dolžnostmi do bližnjih nadeli okove, se je na svet prikradel dvom. In z njihovimi

pogovori o glasbi in govoričenjem o ritualu je v prepiru razpadlo cesarstvo (Chen 1983, 247).

Posledica tega je bila, da se je izgubila velika enotnost *daota*. Toda v trenutku, ko se je to zgodilo, je človek potreboval vedenjske usmeritve. Ker pa je bil uničen zdrav, nezaveden občutek za sobivanje ljudi v družbi in naravi, je zdaj človek potreboval smiselne obredne predpise, strogo določene družbene položaje, utrjena pravila primernih kreposti, kopičenje znanja itd., da bi si povrnil vsaj delček prvotne harmonije in skupne blaginje. Laozi o tem piše:

大道发, 有仁义, 智慧出, 有大伪, 六亲不知, 有孝慈, 国家昏乱, 有忠臣。

Šele ko je *dao* izgubljen, se pojavita dobrohotnost in pravičnost. Ko nastopita modrost in razumevanje, se pojavi velika hinavščina. Šele ko šest občutij ni več v harmoniji, obstajata pieteta in dobrot; šele ko deželo zajame zmešnjava, se pojavijo uradniki in zvestoba (Forke 1964, 272).

Vladavina in njeni mehanizmi naj bi bili potemtakem posledica mehanističnega načina življenja, v katerem ne upoštevamo *daota* v njegovem kompleksnem delovanju.

Kreposti se torej pojavijo šele potem, ko se pokaže pregreha, in sicer po nachelu nastajanja nasprotij. V naivnem stanju, ki ga ustvari *dao*, se vse kreposti udejanjajo nezavedno, pridejo kot nekaj povsem naravnega, ne da bi jih iskali. Na *daotu* osnovano nezavedno krepost Laozi imenuje »visoka krepost«. Ta je edino »resnična«; kar običajno velja za krepost – nizka krepost –, ni krepost:

上德不德, 是以有德, 不德失德, 是以无德。

Visoka krepost ne nastopa kot krepost, zato ima krepost. Nizka krepost nikoli ne pozabi na krepost, zato nima kreposti (Forke 1964, 272).

Zato so politične in družbene institucije vseh vrst kvarne. To pa zato, ker je narava različnih stvari različna. Vsaka posamezna stvar ima svoje posebne potrebe. Ker so različne, morajo različne obstajati še naprej. Samo tako je namreč mogoče doseči enotnost skozi različnost. Vse politične in družbene institucije pa izhajajo iz enega samega merila dobrega in zla. Za dosego pravičnosti in skupne blaginje bi morali to merilo prevzeti in mu slediti vsi ljudje. To pomeni, da hočejo doseči enakost oziroma enotnost z odpravo vseh živahnih različnosti. Tako ravnanje je protinaravno in uničevalno. O tem govorita dva Zhuangzijeva citata:

昔者, 海鸟 于鲁郊。鲁侯御而觴之于庙, 秦九韶以为乐, 具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲, 不敢食肉, 不敢饮一杯, 三日而死。此以

已养鸡，非以鸟养鸡也。夫以鸟养鸡者，宣栖之深林，游凡檀陆，浮之江湖，食之鳅鲋，随行列而正，委蛇而处，彼唯人言之恶闻，奚以。

Nekoč v starih časih se je na robu mesta Lu pojavila morska ptica. Vladar Luja je odšel k njej, da jo sprejme. Odpeljal jo je v tempelj in ji dal piti vina. Naročil je Ju Shao, vendar je bila ptica preveč nesrečna in pobita, da bi lahko pila in jedla. Po treh dneh je umrla. [Vladar Luja] je s ptico ravnal tako, kot bi želel, da bi ravnali z njim, in ne kot bi ptica ravnala s ptico. Če bi z njo ravnal, kot je primerno za ptico, bi jo spustil v globok gozd, kjer bi lahko svobodno letala naokoli. Odnesti bi jo moral k reki ali jezeru, da bi se lahko nahranila z ribami, letela z drugimi pticami in se v miru ustalila. Ker ptica že od vsega začetka ni marala človeških glasov, je bilo nesmiselno, da so ji prizadejali še z glasbo (Feng 1934, 286).

134

鱼处于水而生，人处于水而死。彼必相与异，其好恶故异。

Ribe živijo v vodi, ljudje v njej umrejo. Ker so narejeni drugače, imajo različne potrebe in averzije (Feng 1934, 286).

Ker sta za klasike daoizma vladavina in nepravilnost rezultat racionalizirane civilizacije, je v številnih daoističnih besedilih mogoče najti napotke, kako naj bo videti idealna človeška družba; največkrat gre za ganljivo opisane »primitivne« vaške idile brez kulture. Eno najbolj znanih utopij te vrste opiše Laozi:

小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望。鸡犬之声相闻。民至老死，不相往来。

Tam je majhna dežela z malo prebivalci: uspelo ji je, da tudi če bi imeli izume, ki desetkrat, celo stokrat prihranijo pri delu, jih ljudje ne bi uporabljali; uspelo ji je, da ljudje raje umrejo kot se izselijo. Čeprav imajo veliko lahkih čolnov in vozov, se nihče ne vozi z njimi; imajo orožje, a se nihče ne uri z njim. Razen vozlov in vrvic ne poznajo pisave. Zadovoljni so s hrano, veseli oblačil, srečni v svojih domovih in uživajo v preprostih običajih. Naslednji kraj je tako blizu, da je slišati peteline kikirikati in pse lajati, a ljudje živijo in umrejo, ne da bi kdaj odšli tja (Hou 1980, 64).

Temu opisu manjka vsaka historična dimenzija in ga zato ni mogoče časovno umestiti:

Zaradi časovne nevtralnosti kitajskega jezika ga lahko poljudno umestimo v preteklost, sedanost ali prihodnost ... V prvem primeru ga beremo kot

resignirano romantično branje spominov, v drugem kot odprto možnost, v tretjem pa kot revolucionarni anarhistični program, ki se zdi zaradi teže nemarno razpadajočih ladij in vozov skoraj nevaren visoki kulturi (Bauer 1974, 64).

Nekje drugje pa vendarle eksplicitno pove, kaj je treba storiti za dosego takšne družbene oblike: prizadevanja vredna je »vrnitev v naravno stanje«, ne pa napredek in kultura:

绝圣弃智，民利百倍，绝仁弃义，民复孝慈，绝巧弃利，盗贼无有，此三者，以为文不足，故令有所属，见素抱朴，少私寡欲。

Ko opustimo svetost in zavržemo znanje, ima ljudstvo stokratni dobiček. Ko opustimo dobrohotnost in zavrnemo pravičnost, se bo ljudstvo vrnilo k spoštovanju staršev in ljubezni do bližnjih. Ko bodo odpravljene spretnosti in ko se bomo odpovedali koristim, ne bo več tatov in razbojnikov. Ker pa, tako mislim, kultura ne uspe v teh treh stvareh, mora biti nekaj, na čemer lahko gradimo. To so: preprostost, naravnost, nesebičnost in odsotnost želje (Forke 1964, 278).

Tudi če lahko ta citat razumemo kot politični program v najširšem smislu, moramo opozoriti, da je treba po Laozijevega mnenju te spremembe doseči od zgoraj, namreč z nedelovanjem vladarjev in celotnega višjega sloja birokratov, ki bi se morali te spremembe lotiti tako, da bi se odpovedali vsem svojim privilegijem. Laozi ni razmišljal o tem, da bi obstoječe oblastne strukture odpravili ali vanje vsaj podvomili. Kot rečeno, *de facto* bi morala vladavina ukiniti sama sebe.

Tudi Zhuangzijeve družbene kritike je večinoma usmerjena proti napredku, ki z vsakim novim dosežkom ustvarja nove odvisnosti. Zato je ostro nasprotoval razsvetljenju, razumu in zakonu. Njegove utopije idealne skupnosti so veliko manj konkretne kot Laozijeve. V Zhuangzijevega delu ne izvemo tako rekoč ničesar o konkretnih ukrepih za dosego idealnega stanja.

3.2.2 Posamezni »anarhistični« filozofi

V tem razdelku bomo obravnavali nauke Yang Zhuja (pribl. 450–380 pr. n. št.), Yuan Jija (210–263) in Bao Jingyana (4. stoletje). V njihovih teorijah je sicer mogoče najti številne podobnosti z daoizmom, kljub temu pa jih ne moremo označiti za ortodoksne predstavnike te šole. Drugače od daoističnih klasikov v svojih razlagah popolnoma dosledno izhajajo iz temeljnega univerzalističnega koncepta. Svoje teorije o odsotnosti vladavine univerzuma so prenesli tudi na družbeno področje. Zato jih lahko veliko prej označimo za »anarhiste«, ker

običajen pomen pojma »anarhija«, četudi ni zmeraj in izključno povezan z družbenopolitičnim področjem, to vsaj vključuje. Drugače od daoističnih klasikov so ti filozofi vsak na svoj način odklanjali tako državne institucije kot funkcijo vladarja v družbi. V nadaljevanju bodo na kratko povzeti njihovi teoretski koncepti.

3.2.2.1 *Yang Zhu (pribl. 450–380 pr. n. št.)*

Yang Zhu je bil prvi znani kitajski filozof, ki je v svojem filozofskem sistemu poudaril problem človeške (individualne) svobode. V zgodovini recepcije ga pogosto prištevajo k daoistom, čeprav je ta umestitev dostikrat sporna. Vsekakor pa drži, da so imele njegove ideje nemajhen vpliv na nekatere najslavnejše daoistične filozofe poznejšega časa. Njegovo delo je ohranjeno samo v fragmentih. Yang Zhujevi avtentični spisi se niso ohranili, žal razpolagamo samo z nekaj izreki, ki omogočajo zelo približen vpogled v njegov nauk. Pri tem je treba opozoriti predvsem na Mencijevo (Mengzi) delo, ki je Yang Zhuja (poleg Mo Dija) nekajkrat napadel kot enega svojih največjih nasprotnikov. Tudi v zbirki Liezijevih besedil je mogoče najti daljše poglavje o Yang Zhuju, ki se večinoma osredotoča na izreke, ki jih je ohranila njegova šola. O Yang Zhuju izvemo nekaj tudi iz dela *Lü shi Chun Qui (Komentarji mojstra Lüja o pomladno jesenskih analih)*. V tem delu, ki ga pripisujejo Lü Buweiju (290–235 pr. n. št.), ga prištevajo k desetim največjim kitajskim učenjakom.

Po omenjenih virih sodeč, je moral imeti Yang Zhu v času svojega življenja in vse do Mencija številne privrženke. Njegova šola je poleg mohistične in konfucijanske spadala med najpomembnejše in najvplivnejše kitajske filozofske šole. Pozneje, zlasti po uveljavitvi konfucianizma, je yangistična šola popolnoma zamrla.

Zaradi vsebine tega dela je pomembno omeniti, da je postal pojem »*wu jun*« (odsotnost vladavine) poznan po vsej državi prav v povezavi z Yang Zhujem. V svojem delu ga Mencij takole kritizira:

杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。无父无君是禽兽也。

Yangovo načelo se glasi ‚vsak človek zase‘, kar pomeni ‚brez vladarja‘. Mojevo načelo se glasi ‚splošno človekoljubje‘, kar pomeni [življenje] brez očetov. [Življenje] brez očetov in vladarja je identično [življenju] divje živali (Legge 1966, 282).

Ta citat kaže, da si je Yang Zhu prizadeval razširiti idejo odsotnosti vladavine na konkretno področje politike in družbe. Kljub provokativnemu zavračanju takratne družbene ureditve ostaja njegov nauk za družbeno področje v veliki meri nepomemben. Zdi se tudi, da je nastal brez vsakršnih političnih ambicij.

Tudi njegovo prizadevanje za odsotnost vladavine je posledica njegovega razumevanja kozmosa. Yang Zhu celo poudari, da vse, kar obstaja, izvira iz prvotne sile *dao*, toda sam ne verjame v vladavino neba in s tem tudi ne v nobena etična načela ureditve na svetu, ki bi jih lahko izpeljali iz te vseobsegajoče strukture vladavine (Landstätter in Linhart 1983, 51).

V svojem nauku Yang Zhu izhaja iz položaja konkretnega posameznika, kajti po njegovem mnenju ne bi imelo smisla »zasledovati dozdevne resničnosti poznejšega življenja, prav tako je od vsega začetka nesmiselno vsako višje prizadevanje za ponovno vzpostavitev reda na svetu in izboljšanje družbe ter države« (Landstätter in Linhart 1983, 51).

To kaže, da ga lahko resda označimo za anarhista zaradi njegovega zavračanja vladavine na družbenem področju, vendar je njegov »anarhizem« v osnovi povsem negativen pojem.

Najslavnejše in najprovokativnejše geslo tega filozofa se glasi:

一毛而以天下与之，彼亦不为。

Niti enega lasu s svoje glave ne bi dal, četudi bi lahko s tem rešil celotno cesarstvo (svet) (Feng 1934, 170).

Interpretacijo oziroma utemeljitev tega najdemo v knjigi *Liezi*:

禽子问杨朱，去子礼之一毛以济一世汝为之乎。杨子曰：世固非毛之所济。禽子曰：假济为之乎。杨子弗应。禽子出语孟孙阳。孟孙阳曰：子不达。夫子之心，吾请言之。有受若肌肤犹万金者若为之乎。禽子曰：假济为之乎。杨子弗应。禽子出语孟孙阳。孟孙阳曰：子不达。夫子之心，吾请言之。有受若肌肤犹万金者若为之乎。禽子曰：子不达。夫子之心，吾请言之。有受若肌肤犹万金者若为之乎。禽子曰为之。日有断若一节得一国。子为之乎。禽子默然。有闲。孟孙孙曰：一毛微于肌肤，别肤微于一节省中，万分之一物。奈何轻之乎。

Qin zi je vprašal Yang Zhuja: ‚Ali bi dal en sam las ek s svoje glave, če bi lahko s tem rešili ves svet?‘ Yang Zhu je odgovoril: ‚Sveta ni mogoče rešiti z enim lasom.‘ Qin Zi je še vprašal: ‚In če bi ga bilo mogoče rešiti z enim lasom?‘ Na to vprašanje Yang Zhu ni odgovoril. Qin zi tako nadaljuje in se obrne na Meng Songyanga (enega od Yang Zhujevih učencev). Ta je rekel: ‚Ne razumete, kaj misli naš mojster. Naj vam to razložim?‘ ‚Ali bi si pustili razrezati kožo, če bi za to prejeli deset tisoč zlatnikov?‘ Qin zi je pritrdil vprašanju. ‚In ali bi si pustili odsekati okončino, če bi za to dobili državo?‘ In na to vprašanje Qin zi ni odgovoril. Potem je Meng rekel: ‚Las je seveda

manj kot koža in ta je manj kot okončina. Navsezadnje gre v vseh teh primerih vendarle samo za manj ali več. Las je samo deset tisoči del telesa, a zakaj bi ga zaradi tega manj cenili?' (*Liezi* 1924, 9. zv., pogl. 19–20).

Feng Youlanova interpretacija te izjave je podobna:

盖天下虽大，外物也；一毛虽小，亦己之形，己之生之一部分；故前者可轻，而后者可重也。

To pomeni, da četudi je svet velik, je samo zunanja stvar, medtem ko je en las, in naj bo še tako majhen, del lastnega jaza in lastnega življenja. Zato je lahko svet manj pomemben v primerjavi z lastnim lasom (Feng 1934, 170).

Osrednja misel Yang Zhujevega pojmovanja je spoštovanje življenja (*quan sheng*). Izpolnitve življenja ni iskal v »njegovem razširjanju, temveč v njegovem intenziviranju, ni je iskal v njegovem prepletanju z večnostjo, ampak v njegovi trenutni izčrpnosti. Odkril je ‚zlato zdaj‘« (Bauer, 1974, 79).

则人之生，奚为哉，奚乐哉？为美厚为声色耳。而美厚复不可常厌足。声色不可常习元闻。乃复为刑赏之所禁劝。名法之所进退。遑遑而兢一时之虚誉。规死后之余劳(荣)。而，慎耳目之。观听惜身意之，是非。重囚累梏，何以异哉？

Kaj naj človek sploh počne v svojem življenju, česa naj se veseli? Ostajajo lepota, polnost, glasba in ljubezen. Vsega tega vendarle ne more nepretrgano neskajljeno uživati. Poleg tega so tu še vplivi zakona. [Nagrada in kazen] in prestiž [čast in dober zgled] zraven. Človek si hlastno prizadeva za prazno pohvalo, ko pa je življenje tako ali tako kratkotrajno. Po tem lahko človek tako ali tako doživi samo nesmiselno poveličevanje. Neko-ristno napenja uho in oko ter je pozoren na to, ali ima prav ali ne. Tako se človek nesmiselno prikrajša za uživanje sedanjosti in nikoli ni svoboden. V čem se sploh tako življenje razlikuje od življenja v verige vklenjenega kaznjenca? (*Liezi* 1924, 9. zv., pogl. 7, 18).

Človek bi moral uživati življenje, prepustiti svoboden tek željam in vzgibom, namesto da se izčrpava v nostalgiji po včerajšnjem dnevu in hrepenenju po jutrišnjem. Po življenju tako ali tako nastopi samo smrt, ki je za Yang Zhuja absolutni konec. Navede štiri razvade, ki jim ljudje sledijo in ki jim ne dopuščajo mirnega uživanja življenja: želja po dolgem življenju, slavi, časti in bogastvu. Tudi v tem lahko razpoznamo Yang Zhujev odpor do vladavine in moči, saj je mogoče prav te štiri »napačne ideale« doseči z družbeno močjo ali prevlado.

Tako imenovane negativne zahteve (Forke 1964, 364) do posameznika lahko povzamemo v njegovi zahtevi, da raznolikost potreb, ki so povezane z zunanjimi odnosi, zmanjšamo na minimum. Čim manj želja ima človek, tem lažje jih je izpolniti. Na ta način se lahko človek najbolj približa fizičnemu ravnovesju, ki je osnovni pogoj vsake sreče.

Po drugi strani je za Yang Zhuja smiselno zadostiti šestim čutom (oči, ušesa, nos, usta, telo, duh):

恣耳之所欲听，恣目之所欲视，恣口之所欲言，恣礼之所欲安，恣意之所欲行。

Naj uho sliši, kar želi, oko vidi, kar želi, nos vonja, kar želi, usta govorijo, kar želijo, telo uživa udobje, ki si ga želi, in duh počne, kar želi (Forke, 1964, 366).

Toda za Yang Zhujev nauk ne moremo trditi, da je goli senzualizem. Človek naj svojega življenja ne uživa nenadzorovano, temveč naj svoje nagone in potrebe zadovoljuje zavestno. Sreča zanj ni v neposredni čutnosti, temveč v razvijanju vseh telesnih in duhovnih sposobnosti na primeren in prijeten način.

圣人深虑天下，莫贵于生。夫耳目鼻口。生之役也。耳虽欲声，目虽欲色欲芳香，口虽欲滋味，害于生则。在四官者，不欲利于生者则弗为。（吕氏春秋卷二页三）

Plemeniti, ki globoko premišljuje o svetu, nadvse ceni življenje. Ušesa, oči, nos in usta so služabniki življenja. Čeprav uho hrepeni po zvokih, oko po barvah, nos po vonjavah in usta po bogatih okusih, bi morale te potrebe ostati nezadovoljene, če niso koristne za življenje. Če je eno teh čutil škodljivo za življenje, ga ne bi smeli uporabljati (Feng 1934, 174).

欲有情，情有节。圣人修节以欲，故不过行其情也。故耳之欲五声，目之欲五色，虽神农皇帝，其欲与桀纣子。圣人之所以异者，得其情也。由贵生动，则得其情矣。不有贵生动，则失其情矣。（卷二页六）

Nagoni imajo naravne težnje. Te pa vsebujejo naravne omejitve. Plemeniti jih neguje, da brzda svoje nagone in da ne prekorači teh naravnih omejitev. K naravnim težnjam nagonov spada potreba ušes po petih zvokih, potreba oči po petih barvah in potreba ust po petih okusih. Glede teh treh potreb so vsi ljudje enaki: plemeniti in preprosti, neumni in modri, bogati in revni. V svojih potrebah so enaki svetniki, kot sta Shen Nong in Huang Di, ter tirani, kot sta Qie in Zhou. Kar plemenitega razlikuje od drugih ljudi, je prav njegov način, kako nadzoruje svoje naravne nagonске

težnje. Če se človek ravna v skladu z načeli spoštovanja življenja, mora te težnje nadzorovati. Če pa človek ravna drugače, izgubi nadzor nad svojimi nagoni (Feng 1934, 174).

Pri tem se sploh ne ukvarja s problemom najbolj drastičnih družbenih razlik. Na dlani je, da lahko človek nadzor nad vitalnimi potrebami goji šele takrat, ko je njihova osnovna zadovoljitev sploh zagotovljena. Glede tega je mogoče v Yang Zhujevih fragmentih najti zgolj namige, ki so usmerjeni proti vsaki zunanji (družbeno pogojeni) prisili:

夫耳之所欲闻之音乐，而不得听。谓之于聪，目之所欲见者，美声，而不得视，而不得视，谓之于明，鼻之所欲向者，椒，而不得嗅，谓之于颤，口之所欲道之，是非，而不是言，谓之于智，体之所欲美厚，而不得从，谓之于适，意之所欲为者，放逸，而不得行，谓之于往，凡此诸于发虐之至，去废虐之主，熙熙然以侯死，一日一月一年十年，吾所谓养，拘此废虐之主，锲而不舍，戚戚然以至久生，百年千年万非吾所谓养。

Kar želi slišati uho, je glasba. Če tega ne sme, to imenujem omejevanje sluha. Kar želi videti oko, je lepota. Če tega ne sme, to imenujem omejevanje pogleda. Kar želi vonjati nos, so prijetne vonjave. Če tega ne sme, imenujem to omejevanje vonja. Kar želijo govoriti usta, je prav in neprav. Če tega ne smejo, to imenujem omejevanje znanja. Kar si želi uživati telo, so izbrane jedi in lepe obleke, in če tega ne sme, to imenujem omejevanje dobrega počutja. Kar želi storiti duh, je predajanje miru in lagodnosti. Če tega ne sme, to imenujem omejevanje stremljenja. Vsa ta omejevanja so vzrok za neznosne muke. Odprava teh muk in pričakovanje smrti v tihem uživanju – en dan, en mesec, eno leto, deset let – to imenujem skrb za negovanje življenja. Če se človek ne more osvoboditi od tega, živi dolgo, trpko življenje. Tudi če takšno življenje traja sto, tisoč ali celo deset tisoč let, ga ne bi imenoval negovano življenje (Forke 1964, 366).

V takšnih izjavah se skriva prepričanje, da so vsa moralna in pravna določila v nasprotju z naravo, ker so usmerjena k omejevanju posameznikovih želja, s čimer preoblikujejo njegovo resnično naravo (oziroma njegovo resnično življenje). V političnem smislu so takšne misli resnično izzivalne in eksplozivne (Bauer 1974, 83).

Yang Zhujeva filozofija je imela zgolj majhen realnopolitični pomen in zagotovo ni bila izvedljiva kot politični program – kar navsezadnje tudi ni hotela biti.

Njegova teorija »egoizma« (*wei wo*) zanika vsako obveznost. Zavrnitev države in zakona, morale in resnice ni osnovana na gospodarskih in političnih zlorabah, temveč izključno na nezadovoljstvu posameznika, ki ga (institucionalizirana) vladavina ovira pri uživanju življenja. Zato po Yang Zhuju bogastvo in revščina nimata pomena, ki jima ga običajno pripisujemo. Veliko pomembneje je življenje razumeti, ga uživati takšnega, kot se ponuja, in ga narediti udobnega. (Yang Zhu se ne ukvarja z vprašanjem, kako naj to »udobje« doseže večina prebivalstva, ki noč in dan gara v potu svojega obraza, da si zagotovi golo preživetje – vsaj kolikor je mogoče razbrati iz fragmentov njegovega dela.) Tako pravi:

善乐生者不宴，善逸身者不殖。

Kdor zna uživati življenje, ni reven, in kdor si ga zna urediti udobnega, mu ni treba kopičiti bogastva (Forke 1964, 367).

141

Vendar v svoji radikalni zavrnitvi vseh etičnih in družbenih načel ureditve nikjer ne omenja konkretnih pristopov za spreminjanje ali celo odpravo zunanjih okoliščin. Mestoma se v njegovem nauku vendarle nakazujejo altruistični humanistični vidiki. Čeprav Yang Zhu zavrača pretirano nesebičnost in samopožrtvovalnost, kljub temu terja pomoč soljudem, ki se znajdejo v stiski in pomanjkanju:

动能使逸，饥能使饱，寒能使温，穷能使达也。

Zgaranim je treba priskrbeti mir, stradajočim hrano, tistim, ki jih zebe, toploto in revnim podporo (Forke 1964, 367).

Yang Zhuja na Zahodu pogosto označujejo za »anarhista v prvotnem pomenu besede« (Forke 1964, 367). Ta sloves je pridobil predvsem zaradi zavrnitve vseh samovoljnih zunanjih postav, ki ne izhajajo iz narave, ter zaradi močnega odpora do vseh umetno ustvarjenih obredov in zunanje prisile.

Pogosto poudarjajo, da ni učil »surovega, banalnega« egoizma, temveč »razumnega« (Forke 1964, 367). Poleg tega nenehno trdijo, da njegove dedukcije ne blaži nobeno verovanje, kar mu daje posebno mesto ne samo med kitajskimi, temveč med filozofi vsega sveta, saj se v večini njih skriva moralist. V povezavi s tem opozarjajo na številne stične točke njegovega nauka z Maxom Stirnerjem. Njegov egoizem pogosto označujejo za »nesebični egoizem«, kar utemeljujejo s tem, da Yang Zhu noče niti vladati nad drugimi niti vdirati v njihove svetove, temveč terja zgolj svobodo do samostojnega razpolaganja s svojo osebnostjo. To je »čisti ali nesebični« egoizem (Forke 1964, 367).

3.2.2.2 *Yuan Ji (210–263)*

Na področju kitajske idejne zgodovine tega filozofa komajda omenjajo. To velja tako za kitajsko kot zahodno sinološko literaturo. Yuan Jijeve ideje je mogoče najti v njegovem najbolj znanem delu, v fiktivni biografiji *Da ren xianshen zhuan* (*Kronika mojstra Velikega človeka*).

Bil je eden prvih kitajskih filozofov, ki je kot alternativo tedanji družbeni ureditvi orisal podobo družbe, za katero si je treba prizadevati na tem svetu in v kateri vladar ne bi deloval kot (neopazen) neznanec – za kar so si nenehno prizadevali starejši daoistični spisi –, temveč sploh ne bi več obstajal (Forke 1964, 361).

Yuan Ji se v delu *Da ren xianshen zhuan* osredotoči predvsem na ovrženje teze o nujnosti sistema oblasti v družbi in nasploh izpodbija vrednote pojma »vladar« (*jun*). To je razvidno iz njegove zavrnitve konfucijanskega idealnega človeka »*junzi*« ter iz ideala odsotnosti vladarja (*wu jun*; anarhija), za katerega bi se morali vsesplošno zavzemati. To je osrednja misel njegovih idej.

Izhodišče njegovega nauka je podobno kot pri Yang Zhuju relativizacija na Kitajskem na splošno nedotakljivega posebnega mesta neba v primerjavi z vsemi drugimi entitetami, saj se takšno dojetje neba vedno znova pojavlja kot osnova za utemeljitev vladavine »zgornjega« nad »spodnjim«.

Kar je pri nebu in zemlji trdno in večno, je za običajnega človeka nerazumljivo. Morda bi moral bolj preprosto pojasniti: nekoč davno je bil čas, ko je bilo nebo spodaj in zemlja zgoraj; [takrat je bilo torej vse] postavljeno na glavo in nič ni bilo tako mirno in gotovo. Zakaj se torej ne bi odrekli trdnim merilom, namesto da se še vedno držimo ‚večnih vrednot‘? (Bauer 1974, 192).

Ta poskus argumentacijo proti vsaki obliki vladavine zastaviti čim bolj poglobljeno, bi moral preprečiti sugestijo o protinaravnosti njegovega anarhističnega koncepta, kajti po univerzalističnem dojetju protinaravnost konkretne ideje nujno zmeraj pomeni tudi njeno neizvedljivost na družbenem področju. Tudi Yuan Jijevo kodiranje resničnosti temelji na univerzalistično osnovanem dojetju: njegov »idealni človek« najde kot posameznik v družbi srečo v tem, da se s svetom zlije v enotnost (Bauer 1974, 194).

Tudi Yuan Ji svoje hipoteze postavlja tako, da opisuje fikcijo prvotnega »naravnega stanja« sveta in družbe v eni od nešteti različnih zaželenega in zmeraj znova opisanega »zlatega veka«. Čeprav postavljen v daljno preteklost, že s svojim obstojem pomeni ideal, ki ga je treba (ponovno) doseči. Na Kitajskem je »zlato veka« stalna osnova številnih družbenih utopij, pa tudi konkretnih ideologij, ki so nastajale iz potrebe po konkretnih družbenih spremembah.

Yuan Ji piše:

Ko sta se nekoč nebo in zemlja ločila drug od drugega in je deset tisoč bitij zaživelo skupaj, so se veliki dobro počutili v naravi in mali so bili zadovoljni s svojo obliko. Ženski *yin* je skrnil svoj fluid, moški *yang* je razkril svojo esenco. Človek se ni izognil škodi in ni se prepiral za korist. Razsipanja ni čutil kot izgube, zbiranja ne kot pridobitev. (Prezgodnjega) umiranja ni občutil kot zgodnjo smrt, (dolgega) življenja ne kot visoke starosti. Sreče ni občutil kot dobro, nesreče ne kot slabo. Vsi so sledili svojim nalogam in se držali svoje usode. Pametni niso poskušali zmagati s pomočjo svoje bistrumnosti, preprostih niso goljufali zaradi njihove neumnosti, šibkih ni bilo [treba] biti strah, da bodo opeharjeni, in močni niso poskušali v celoti izkoristiti svojih moči. Ni namreč bilo vladarjev, zato so bila vsa bitja v svojem določenem redu; ni bilo podrejenih in tako je imelo (vseh) deset tisoč dogodkov svoj pomen (Bauer 1974, 195).

Iz tega pristopa Yuan Ji izpelje kritiko obstoječe, s konfucijanstvom obeležene družbene strukture:

Rituali in zakoni vašega ‚vladarjevega sina‘ so v resnici samo sredstvo, ki povzroča moralni razpad in ropanje, nered in nevarnost, smrt in propad! Ali ni to strašen nesporazum, ko imate oči uročene s prepričanjem, da prav ti predstavljajo pot lepega delovanja (ideala), od katerega nikoli ne odstopate? (Bauer 1974, 195).

Po njegovem mnenju bi bila družba, v kateri ni vladavine, rešitev vseh težav, stisk in bede človeštva. Izvor vseh teh slabosti je prav obstoječa vladavina oziroma položaji moči:

Če ne bi bilo več vaših plemičev, nižji ne bi imeli razloga za skrb. Če ne bi bilo bogatih, se revnim ne bi bilo več treba prepirati in vsak bi našel dovolj v sebi (Bauer 1974, 195).

Kljub svoji energični kritiki obstoječega družbenega reda Yuan Ji ne ponudi konkretne alternative, ki bi vodila v spremembo – razen »nedvomno grandiozno« (Bauer 1974, 195) pobega od tukaj in zdaj.

3.2.2.3 *Bao Jingyan (4. stoletje)*

Omenili smo že, da se tradicionalne kitajske »anarhistične« ideje na splošno nanašajo predvsem na področje zunaj političnega. Zavračanje vladavine in države skupaj z njunimi institucijami je največkrat povezano z zavračanjem vsakega političnega delovanja. Prizadevanje za pasivnost in negativnost je

značilen dejavnik v vrednotenju svobode nasploh. Vračanje v preteklost in povečevanje »primitivizma« je osnovna eskapistična drža, ki teži k idealu naravne idile. Vse to je tradicionalnemu kitajskemu anarhizmu odvzelo veliko potencialne eksplozivne moči. Kljub temu je v kitajski tradiciji mogoče najti tudi militantnejše oblike spoprijemanja z omenjeno problematiko. Zdi se, da je ta vrhunec dosegla v spisih Bao Jingyana. Tega filozofa pogosto označujejo za klasičnega anarhista tradicionalne Kitajske (Bauer 1974, 196). O njegovem življenju danes ne vemo tako rekoč ničesar.

Z gotovostjo poznamo samo njegov priimek, osebno ime Jingyan pa bi lahko nastalo tudi zaradi poškodovanega besedila (Franke in Steiger 1978, 18).

Povzetek njegovih idej je mogoče najti samo v enem poglavju dela *Wai Pian* (*Zunanji spisi*), v katerem avtor Ge Hong napada njegove poglede.

144

Tudi Bao Jingyan zahteve po (politični) svobodi utemelji z ustrojem narave. Tudi zanj ne obstaja vladajoče nebo, ki v univerzalistično osnovanem dojemanju že pomeni upravičevanje vladavine na področju družbenega.

Vladavina je nekaj umetnega, nekaj, kar človeka oddalji od njegove enovitosti z naravo in kozmosom:

儒者曰，天生民，而树之君，岂其皇天谆谆言，亦将欲之者为辞哉，夫强者凌弱，则弱者服之矣。智者诈愚，则愚者事之矣，服之，故君臣之道起焉，事之，故力寡之民制焉，然则隶局役由乎。争强弱而校愚智，彼苍天果无事也。

Konfucijanci trdijo: ‚Nebo je nekoč ustvarilo nešteto ljudi in nad njih postavilo vladarje‘. Ali naj to pomeni, da je vzvišeno nebo (takrat dejansko) imelo velike govore in izrazilo take namene? [Ne, preprosto tako je bilo]: močni so zatirali šibke, dokler se šibki niso podredili. Pametni so goljufali neumne, dokler jim neumni niso služili. In šele, ko so se podredili, je nastala ‚pot‘ vladarjev in ministrov, šele ko so jim služili, je prišlo do manipulacije z močjo revnega ljudstva ... Modro nebo resnično ni imelo nič pri tem! (Bauer 1974, 197).

Da bi lahko razumeli celoten domet tega radikalnega razumevanja, moramo na tem mestu ponovno spomniti na vseprisotno represijo večstoletnega, na etičnih vrednotah osnovanega političnega sistema. Bao Jingyan še natančneje opiše prvotno rajsko stanje brez kulture:

古之世无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息，泛然不系，恢而自得，不兢不营，无荣无辱，山有蹊径，泾无舟梁，川谷不通，则不相并兼，土众不聚，则不相攻伐。

V starih časih ni bilo vladarjev in ministrov. Človek je kopal vodnjake, da je pil in obdeloval njive, da je jedel. Ob sončnem vzhodu je odšel na delo in ob sončnem zahodu se je vračal k počitku. Brez spon se je svobodno gibalo in izpolnjevalo svoje želje. Ni bilo tekmovanja in načrtovanja, ni poznal ne časti ne sramote. V hribih ni bilo poti in stez, v močvirjih ne mostov in čolnov. Ker rek in dolin ni bilo mogoče prečkati, ni bilo meddržavnih osvajanj, in ker se častniki in vojaki niso zbirali, se medsebojno niso napadali (Forke 1934, 225; Bauer 1974, 197).

Ta pravljica upodobitev kaže, da si je Bao Jingyan želel družbo brez vlada-vine, ki temelji na zadovoljevanju vitalnih potreb z neodtujenim in z naravo povezanim delom, ter z naravo povezan življenjski ritem, katerega pomen vsakdo zlahka dojame.

Iz njegovih opisov je mogoče jasno razbrati, kako se njegove predstave razlikujejo od evropskih anarhističnih konceptov, ki so večinoma osnovani na napredku. Baova »anarhija« je enoznačno univerzalistična. Odsotnost vlada-vine v družbi izključuje tudi vsako vladavino ljudi kot »krono stvarstva« nad naravo:

万物去同，相忘于道。

Med vsemi bitji vlada čudovita harmonija in v *daotu* pozabijo drug drugega (Forke 1934, 255).

Po njegovem razumevanju so v civilizaciji nastale družbene institucije, s katerimi si vladajoči zgornji sloj zagotavlja oblastni položaj, običajne ljudi pa zatirajo in izžemajo. Toda ne vladarji ne visoki uradniki kljub vsem svojim objektivnim privilegijem v tej družbeni strukturi ne dosežejo pravega zadovoljstva:

人君采难得之宝，聚奇怪之物，饰无益之用，厌无已之求。

Dragocenosti, ki jih skušajo zase pridobiti vladarji, so težko dosegljive. Zbirajo redke stvari, naročajo izdelavo bleščečih, a neuporabnih predmetov in se mučijo z neskončnimi željami (Forke 1934, 255).

Preprosti ljudje morajo stradati in zmrzovati ter vrh vsega trdo delati za vladarje in uradnike:

人君后宫三千，岂皆天意，谷帛积，达民饥寒矣。

Ali je lahko volja neba, da imajo vladarji tri tisoč dvornih žensk? Ker kopičijo hrano in blago, mora ljudstvo stradati in zmrzovati (Forke 1934, 226).

Zgoraj opisane »rajske dobe« je po Bao Jingyanu konec z nastankom in kopičenjem zasebne lastnine (Forke 1934, 226).

Pri Bao Jingyanovem nauku je pomembno, da je mogoče ponovno vzpostaviti izgubljeni raj, in to ne s pomočjo mističnih špekulacij, kakor so verjeli daoisti, in ne s strogim upoštevanjem obredov, kar so zahtevali konservativni ideologi, temveč nasprotno: pot v svobodo lahko vodi samo z revolucijo, saj se višji sloj kljub »kroničnemu nezadovoljstvu« nikoli ne bo prostovoljno odrekel svojim privilegijem (Bauer 1974, 198). Revolucijo opiše v svetlih barvah. Meni, da lahko opazuje, kako iz dneva v dan narašča jeza množic na vladajoči visoki sloj. Prepričan je, da bo nekega dne zaradi nepravičnih odnosov »mera polna«. Potem bo po njegovem mnenju prišlo do množične vstaje. Ko bo tako daleč, ljudstva ne bo mogoče niti pomiriti s praznimi obredi niti »spraviti v red« s kaznovanjem. Ta revolucija bo po Bao Jingyanu pomenila konec vladavine in začetek svobodne družbe (Bauer 1974, 199).

4 Anarhistične skupine, gibanja in aktivnosti

V tem poglavju se bomo osredotočili na prva desetletja 20. stoletja na Kitajskem in na raziskovanje objektivnih pogojev ter ideoloških preobrazb nekaterih najvplivnejših anarhističnih skupin tistega časa. Poleg tega bo raziskava osvetlila njihovo vlogo kot primer strukturnih sprememb, ki jih je povzročil trk notranjepolitične krize na Kitajskem in sočasno izrazito močnih vplivov, ki so zlasti na idejnem področju prihajali z Zahoda. Aktivnosti takratnih anarhističnih skupin so imele resnično velik vpliv in v številnih pogledih pomenijo pripravo na poznejše epohalne spremembe v celotni kitajski družbi.

4.1 Ekskurz – zgodovinska izhodišča modernega kitajskega anarhističnega gibanja

4.1.1 Splošne družbene in politične razmere na Kitajskem na pragu 20. stoletja

Prehodni čas od padca zadnje dinastije in vzpostavitve Republike Kitajske, ki mu je sledila (1912–1949; za ta čas so uvedli posebno datacijo od 1. do 38. leta), lahko danes že obravnavamo in ocenjujemo v zgodovinskem kontekstu.

V bistvenem ga lahko označimo za fazo nacionalne konsolidacije in iskanja poti, ki bi deželo vodila iz vseobsegajoče družbene in gospodarske krize. Ta čas je na Kitajskem zaznamoval vakuum politične oblasti, ki je povzročal številne boje na družbenem in gospodarskem področju. V notranjosti države je vladalo stanje blizu državljanske vojne, ki so jo zaostrovali še nenehni oblastni boji med posameznimi lokalnimi vojaškimi gospodarji. Na zunanje-političnem področju je Kitajska postajala čedalje bolj odvisna od Japonske in zahodnih sil. Obenem je bilo to obdobje živahnega intelektualnega življenja ter prizadevanj za politično in družbeno reorganizacijo (Franke in Steiger 1978, 1131). Največji pomen revolucije leta 1911 lahko vidimo v tem, da se je s padcem mandžurske vladavine in z ustanovitvijo republike »končalo ... več kot 2000-letno obdobje absolutistične monarhije« (Franke in Steiger 1978, 1149). Revoluciji leta 1911 pa ni uspelo spremeniti ali odpraviti ne družbenih in ekonomskih struktur kitajske družbe (kajti »pod tanko lupino demokratičnih institucij ... je še naprej obstajala stara Kitajska« (Franke in Steiger 1978, 1149)) ne odvisnosti Kitajske od tujih sil, v katero je začela država postopoma drseti že desetletja pred tem. Kljub temu je revolucija oblikovala določene pogoje (med drugim ideološke in politične narave), ki so olajšali oziroma sploh omogočili poznejše velike spremembe na Kitajskem (Franke in Steiger 1978, 1149).

4.1.1.1 Kronološki pregled najpomembnejših zgodovinskih dogodkov

Poudariti je treba, da je mogoče ta čas ostrega soočenja z Zahodom in nasploh njegovo celotno družbeno resničnost obravnavati samo, če upoštevamo in vključimo vse kulturne in družbenopolitične kontekste; zato ga lahko imamo za zadnje dejanje dolgotrajnega razvoja, ki se je začel v poznem obdobju dinastije Qing po letu 1840. Poleg tega lahko na čas med letoma 1912 in 1949 (čas republike) gledamo kot na zaokroženo enoto samo v okviru formalne teorije institucij, saj proces zgodovinskega razvoja določenega obdobja težko obravnavamo kot vase zaprt fenomen. Zato bo tudi ta razvojni proces razdeljen na več različnih faz.

4.1.1.1.1 Prvo desetletje 20. stoletja – predvečer revolucije

Od opijskih vojn dalje so se v razpadajočem cesarstvu Qing vse bolj razkrivale slabosti na vseh področjih. Zlasti po uničujočem porazu v vojni proti Japonski (1894/1895) je bilo tudi v Pekingju mogoče slišati splošne želje po reformah. V izobraževanju se je vladajoča elita zavestno odrekla strokovnemu znanju, kar velja zlasti za naravoslovno-tehnično področje. Druga šibkost države je

bila skokovita rast prebivalstva. Tradicionalne metode kmetovanja so dosegle optimalno učinkovitost. Širitev proizvodnje bi bila mogoča samo z nadaljnjo kolonizacijo v notranjosti države.

Leta 1900 je izbruhnila »boksarska vstaja«. Cesarici Zi Xi je uspelo gibanje postaviti v službo dinastije in preusmeriti proti evropskim silam. Zato so te na Kitajsko poslale mednarodno vojsko, ki je še istega leta zavzela Peking. Mirovni sporazum je od Kitajske izsilil nove koncesije za Evropejce in vojno odškodnino. Nato je cesarica izdala nekaj zmernih reformnih odredb. Toda kljub temu se je zdelo prepozno, da bi lahko z reformami ohranili vladavino, zaznamovano z notranjo in zunanjepolitično bedo.

Kmalu zatem je poskušal Sun Jatsen (Sun Zhongshan) s svojo revolucionarno zvezo (Tongmeng hui, ustanovljeno leta 1905 v Tokiu) zanetiti več revolucij. Sočasno se je med prebivalstvom širilo čedalje večje nezadovoljstvo. Poleg tega se je medsebojno spopadalo več guvernerjev, ki so se poskušali osamosvojiti. Po cesarici smrti (1908) so se notranjepolitične razmere še poslabšale. Leta 1911 so revolucionarji pod Sun Jatsenovim vodstvom v Nanjingu stanovili začasno vlado. Cesarski dvor je spoznal, da monarhije ne more več ohraniti, zato je mandžurska oblast 12. februarja 1912 izdala odlok, s katerim se je odpovedala cesarskemu prestolu in razglasila republiko kot zakonito obliko države.

4.1.1.1.2 *Prvo obdobje mlade republike (»faza vakuuma oblasti«, 1912–1927)*

Kot smo že omenili, so to obdobje zaznamovala nenehna osamosvojitvena prizadevanja posameznih generalov. Predsednik formalne, po parlamentarnem vzoru sestavljene vlade v Pekingu je bil do leta 1915 general Yuan Shikai, ki se je v revolucionarni vihri kot nekdanji cesarski dostojanstvenik izkazal s svojo močno, moderno opremljeno vojsko. Obdobje formalne republike je prekinil s kratkim *intermezzom*, ko se je leta 1915 v parlamentu dal imenovati za cesarja. Njegov poskus ponovne vzpostavitve monarhije je takoj zatem propadel.

To je namreč ozlovoljilo republikance in druge generale iz sloja gosposke, ki so imeli enak cilj. Izbruhnili so neredi, med drugim na jugu, kjer je Sun Jatsen skupaj s svojimi pristaši agitiral za demokratično republiko. Tuje države so spoznale, da je lažje prodreti na Kitajsko in jo razdeliti, če je razdrobljena, kot če je enotna, zato so nasprotovale Yuan Shikaiju. Še preden se je ta lahko povzpел na obljubljeni prestol, ga je doletela sumljivo nenadna smrt (Eberhard 1971, 385).

Nato se je politika v Peking zapletla v nenehne boje za oblast in neprestane menjave posameznih oblastnikov. Težave so se do leta 1917 tako nakopičile, da so razglasili diktaturo, kmalu zatem pa je prišlo do kratkotrajnega ponovnega vpoklica Mandžurcev in vrnitve odstavljenega cesarja.

Sočasno je na jugu (Guangzhou) pod Sun Jatsenovim vodstvom nastala samooklicana revolucionarna vlada kitajske Ljudske narodne stranke (Guomin dang, ustanovljena leta 1912).

Konec leta 1924 je Sun Jatsen prišel v Peking na pogajanja z vlado ter dogovore o morebitni ponovni združitvi severa in juga na podlagi njegovega strankarskega programa, katerega ogrodje je sestavljal »nauk o treh ljudskih načelih« (san min zhu yi). Še preden so se pogajanja končala, je Sun na začetku leta 1925 v Peking umrl. Njegova smrt je povzročila znotrajstrankarske spore, v katerih je sprva prevladalo levo krilo pod vodstvom Čang Kajška. Pogajanja s severno vlado so prekinili, se povezali s komunistično stranko (Gongchandang, ustanovljeno julija 1921) in sprožili tako imenovani »vojni pohod na sever«, da bi ga pridobili na stran svoje vlade.

Težavne notranje razmere na Kitajskem so vplivale tudi na zunanjepolitično področje. Japonska in evropske sile, katerih ekonomski in politični vpliv je od začetka 19. stoletja vztrajno naraščal, so zdaj menile, da je napočil čas »za začetek končne delitve Kitajske« (Eberhard 1971, 383).

Z izbruhom prve svetovne vojne, ki je vse evropske sile zadržala v Evropi, se je Japonski ponudila priložnost za osvojitve obsežnih območij kitajskega ozemlja. Japonci, ki so na Mandžurijo gledali kot na povsem svojo »domeno«, so takrat osvojili tudi mesto Qingdao na obali province Shangdong, ki je bilo dotlej nemška kolonija. Celotno provinco, ki je bila bogata s premogom in kovinami, so nameravali spremeniti v svoj protektorat. Te načrte so leta 1915 objavili v zloglasnih »21 zahtevah«. Kljub ostremu uporju študentov in pekinških intelektualnih krogov je Yuan Shikaijeva vlada sprejela večino japonskih zahtev. Rezultat pogajanj Japonske z Anglijo (pri čemer je Japonska izkoristila vpletenost Anglije v vojno v Evropi) je bil, da je Japonska dobila prevlado v vzhodni Aziji. Združene države Amerike so bile zaradi vojne leta 1917 z ameriško-japonskim sporazumom prisiljene Japonski priznati posebne pravice.

Na pobudo zaveznikov je tudi Kitajska napovedala vojno Nemškemu cesarstvu. Vlada je gojila upanje, da je bil s tem storjen prvi korak za odpravo polkolonialnega statusa Kitajske, ker je vstop v zavezniško antanto »*ipso jure*« razveljavil vse obstoječe pogodbe med vojskujočimi se stranmi. V tako imenovanih »neenakopravnih pogodbah«, ki so jih v desetletjih pred tem podpisale Kitajska in zahodne sile, je namreč tako ali tako šlo samo za popuščanje

Kitajske pred evropskimi silami. Z vstopom v zavezništvo je Kitajska dobila tudi formalno pravico, da sme enakopravno sodelovati v pogajanjih o mirovni pogodbi. Navsezadnje ta politika deželi ni prinesla pravega uspeha: po 129. in naslednjih členih versajske pogodbe (Franke in Steiger 1978, 1467) se je Nemčija sicer morala odpovedati vsem predpravicam na Kitajskem, nemške pravice nad Shandongom pa so po 156. in naslednjih členih (Franke in Steiger 1978, 1467) pripadle Japonski. Zaradi pritiska, ki so ga povzročili protesti po vsej državi, je kitajska vlada svojo delegacijo pooblastila, da pogodbe ne podpiše (Franke in Steiger 1978, 1467).

Po koncu vojne se je odnos tujih sil do Kitajske spremenil. Zaradi novega svetovnopoličnega in gospodarskega položaja si niso več prizadevale za ozemeljsko razdelitev dežele. Namesto tega so jo začele izkoriščati finančno (Eberhard 1971, 386). S tem naj bi se zmanjšala tudi vojaška trenja med zahodnimi silami in Japonsko na Kitajskem, kjer je bilo njihovo skupno interesno območje.

Finančni nadzor bi moral izvajati mednarodni konzorcij bank (1920). Zaradi političnih razlogov bi morala h konzorciju pristopiti tudi Japonska. Toda po sprejetju načrta 21 zahtev je bila Japonska osovražena po vsej Kitajski. Med prvo svetovno vojno je odobrila posojila različnim vladam in upornikom ter si s tem zagotovila vedno nove prednosti. Zato je Kitajska zavrnila konzorcij bank in poskušala zbrati kapital z lastnimi sredstvi. Zaradi političnega položaja in gospodarske katastrofe pa ideja notranjih posojil ni bila uspešna (Eberhard 1971, 386).

Do prvega velikega spopada s tujimi silami je prišlo 30. maja 1925. Tega dne so v Šanghaju potekale množične delavske demonstracije. Angleški vojaki so streljali na demonstrirajočo množico. Posledica tega je bila, da so v Guangzhouju in v angleškem Hongkongu bojkotirali angleško blago. To je sicer močno škodovalo angleškemu trgovanju s Kitajsko, a je prineslo izjemne prednosti japonskemu ladijskemu prometu. Odtlej so začeli Japonci v celoti obvladovati kitajski obalni ladijski promet.

4.1.1.3 Faza »Guomin dangove« vlade (1928–1936)

Medtem se je uspešno nadaljeval vojni pohod na sever. Konec marca 1927 je bila Čang Kajškova vojska že pred Šanghajem. Takrat je prišlo v Guomin dangu do razkola, v katerem je zmagalo desno krilo. Odločili so se skleniti zvezo s »kapitalisti«. Tako je prišlo do neke vrste premirja z nižjo zemljiškoposestniško gosposko, čeprav se je stranka domnevno zavzemala za »zemljiško reformo«,

ki je bila zapisana v programu levega krila stranke. Tako je Čang Kajšek dobil na voljo ves kapital šanghajskih finančnikov. Aprila 1927 je Nanjing razglasil za nov sedež kitajske vlade. Sočasno je zaradi teh dogodkov prišlo do spora med novo vlado in »levo frakcijo« Guomin danga. Ta se je ločila od Čanga in v Hankouju imenovala protivlodo. Med temi dogodki je prišlo do radikalnega preloma Guomin danga s komunistično partijo. Na koncu se je tudi frakcija iz Hankouja obrnila proti komunistični partiji in se pomirila s Čang Kajškom. Komunisti so se umaknili na obmejna območja provinc Hunan in Jiangxi. Kljub napadom vladne strani je nato v Jiangxiju nastala majhna komunistična država, ki je obstajala do leta 1934. Po tem letu so se morali komunisti zaradi premočnih pritiskov vlade temu območju odpovedati. S tem se je začel legendarni »dolgi pohod«. Preostali komunisti in njihova »osvobodilna vojska« so se bojevali na območjih celotne zahodne in severozahodne Kitajske. Med zmagovitimi boji je komunistična partija ustanovila novo državo v severnem delu province Shaanxi s središčem v mestu Yan'an.

Medtem je Čang Kajšek pod svojo diktaturo združil celotno Kitajsko. Na osnovi kolikor toliko vzpostavljenega reda »so poskušali z modernim konservativizmom predramiti kitajsko družbeno in politično zavest« (Franke in Steiger 1978, 1134).

V tem času so bile prepovedane vse levo usmerjene publikacije, ker je vlada v morebitnem širjenju komunističnih idej videla veliko nevarnost za pravkar vzpostavljen notranji mir.

Ko so Guomin dang začele podpirati tudi evropske sile, je Japonska čutila, da so ogroženi njeni interesi na severu Kitajske. Tam je 3. maja 1928 prišlo do ostrih spopadov, potem ko so se japonske čete izkrcale v Shandongu.

Leta 1931 je Japonska zasedla Mandžurijo, ki je bila šibko povezana z Nanjingom, Kitajska pa jo je izgubila praktično brez bojev. Kitajska je protestirala pri Društvu narodov, vendar pri tem ni bila uspešna:

Poslali so komisijo (Lyttonova komisija), ki je seveda obsodila dejanje Japonske, toda potem se ni zgodilo nič in Kitajska se je vznejevoljena oddaljila od zahodnih sil (leta 1932/1933). Te pa se zaradi napetih razmer v Evropi ... niso hotele vplesti v vojno z Japonsko na strani Kitajske. Nasprotno, zasledovale so politiko izigravanja Japonske proti Kitajski, da bi s tem Japonsko odvrnile od Indije (jugovzhodne Azije) in pacifiškega bazena.

Kitajska se je morala pripraviti na to, da se bo nekega dne z Japonsko zapletla v veliko vojno (Franke in Steiger 1971, 391–392).

4.1.1.1.4 *Faza kitajsko-japonske vojne (1937–1945)*

Sprožilni moment za izbruh velike vojne je bil »incident na mostu Marco Polo« južno od Pekinga, v katerem so se kitajske čete zapletle v spopad z japonskimi enotami (7. julija 1937). Nato je Japonska začela »ofenzivo velikega obsega« (Franke in Steiger, 1978, 216) proti Kitajski.

Člani nanjinške vlade so poskušali začetek vojne čim dlje zadrževati, zato so popuščali Japoncem. Na koncu je Japonska postavila zahteve, ki jih Kitajska ni mogla več izpolniti. Zato so japonske čete zasedle Peking in Tianjin. Že 9. novembra so zasedle Nanjing, konec leta 1938 pa tudi provinco Shandong. Že v letih 1940 in 1941 Kitajska za Japonsko ni bila več nevaren nasprotnik. V Pekingu, Guangzhouju in Nanjingu so imenovali japonske marionetne vlade (Eberhard 1971, 394).

Celotna guomindanška vlada je zbežala na zahod v Hankou in od tam naprej v Chongqing. V izjemno težkih razmerah ji je uspelo globoko v zaledje evakuirati velike tovarniške obrate ter najpomembnejše gradivo z univerz in raziskovalnih inštitutov.

Tudi v tem brezupnem položaju je bila Kitajska sposobna nadaljevati vojno. Na začetku vojne sta guomindanška vlada in komunistična partija Kitajske sodelovanje obnovili. Toda že leta 1938 so se pokazali prvi znaki krhanja odnosov. Od začetka leta 1939 je že pogosto prihajalo celo do odprtih oboroženih spopadov med komunistično partijo (pripadniki tako imenovane 8. armade) in vladnimi enotami. Na severu je težo protijaponskega vojnega delovanja še naprej nosila mobilna gverilska vojska pod neposrednim političnim in vojaškim vplivom Komunistične partije Kitajske. Zaradi tega so v zaledju japonske vojske postopoma nastajala številna »osvobojena območja«, ki so jih obvladovali komunisti.

Položaj nacionalistične vlade je bil precej brezupen tudi zaradi katastrofalne preskrbe. Tako kljub obsežni podpori zahodnih sil Kitajski do konca vojne vojaškega položaja ni uspelo obrniti v svojo korist. Šele ko so Združene države Amerike z atomsko bombo Japonsko prisilile h kapitulaciji, se je vojna v vzhodni Aziji končala.

4.1.1.1.5 *Faza državljanske vojne (1946–1949)*

Na kitajskem notranjepolitičnem področju je bilo mogoče že leta 1944 opaziti vse večje nasprotovanje Čang Kajškovi politiki. Vse je kazalo, da konec vojne Kitajski ne bo prinesel stabilnosti. V mestih je nenehno prihajalo do

ogorčenih demonstracij, na katerih so ljudje zahtevali vsesplošno demokrati-zacijo in reorganizacijo vlade. Sočasno je med prebivalstvom naraščal ugled Komunistične partije Kitajske in njenega oboroženega boja (Franke in Steiger 1978, 224). Vse to je ustvarilo resnično neugodne razmere za Guomin dang, ki je pod Čang Kajškovim vodstvom ob koncu vojne užival le malo naklonje-nosti prebivalstva. Tako sta se med letoma 1946 in 1949 v odločilnih bojih med seboj spopadali glavni sili kitajske modernizacijske revolucije, tj. Guomin dang in Komunistična partija Kitajske. Zato lahko to fazo označimo kot zadnjo fazo Republike Kitajske:

Zmaga Komunistične partije Kitajske in ustanovitev Ljudske republike Ki-tajske 1. oktobra 1949 je obenem pomenila konec Guomin danga kot po-litične sile na Kitajskem in republike kot časa, v katerem je Kitajska iskala svojo pot k reorganizaciji (Franke in Steiger 1978, 1133).

4.1.1.2 Najpomembnejše spremembe v družbeni strukturi Kitajske

Obsežne spremembe so v veliki meri posledica gospodarskih stikov z zaho-dnimi silami, ki so povzročili preobrat na ekonomskem področju. Na začet-ku 20. stoletja so čedalje širši sloji prebivalstva spoznavali, da mora Kitajska prevzeti zahodno tehnologijo in industrijo, če hoče še naprej obstajati kot samostojna država. Kapital redkih kitajskih bank še zdaleč ni zadostoval za izgradnjo industrije, vsak najem kredita v tujini pa je za Kitajsko pomenil nova politična popuščanja.

Družbeni sloj gosposke se je ohranil tudi v času zgodnje republike. Toda njegov vpliv kot dominantne družbene sile je slabel. Njegovemu gospo-darskemu temelju, zemlji, je pospešeno padala vrednost. Medtem so se namreč pojavile nove možnosti kapitalskih naložb. Gosposka se je upirala kapitalizaciji svoje lastnine in po svojih najboljših močeh podpirala tradici-onalni način rabe zemljišč. Generali, ki so se povzpeli iz njenih vrst, so vse finančne prihodke iz svojih posesti uporabili izključno za vzdrževanje svojih zasebnih vojsk.

Zaradi novonastalih razmer so se notranje kitajske cene vezale na cene na svetovnem trgu, kar je močno prizadelo gospodarski monopol gosposke (Eberhard 1971, 374).

Kitajska svila je morala konkurirati japonski in umetni svili; zaradi zelo neenakomerne kvalitete se je slabo prodajala. Po drugi strani pa je pod vplivom vse intenzivnejšega prodora zahodnega kapitalističnega gospo-darstva Kitajska sama postala ‚kapital‘ v zahodnem pomenu; postala je

predmet špekulacij za ljudi s kapitalom, za katere njena vrednost ni bila več samo v zakupninah, ki jih je mogoče črpati iz nje, temveč so v določenih okoliščinah njeno ceno določale povsem druge stvari (med drugim gradnja železnic, javnih stavb) ... Gosposka ni bila sposobna sodelovati v kapitalističnih špekulacijah, ker nikoli ni imela kapitala; svoje bogastvo iz zakupnin je neproduktivno porabljala za v širšem smislu razkošen način življenja (Eberhard 1971, 374–375).

Z odpravo izpitnega sistema je gosposka izgubila monopol nad upravljanjem. Z gospodarskim in družbenim razvojem so v ospredje stopile druge družbene sile, ki so bile sposobne izzvati politično moč veleposestnikov. Poleg gosposke je v kmečki družbi takrat nastajal številčnejši, politično neizobražen in neizoblikovan srednji sloj – meščanstvo. V tradicionalni Kitajski ni bilo buržoazije kot »razreda«, ki bi se zavedal svojih interesov. Ker pa se je v 19. stoletju zaradi zahodnega prodora tradicionalni red sesuval vase, je to sprožilo celo vrsto različnih reakcij, ki so pospeševale nastanek meščanstva. Ta srednji sloj so med drugim sestavljali trgovci in bančniki, katerih cilj je bila uvedba zahodnega kapitalizma večjega obsega »z navezavo na tuje sile« (!) (Eberhard 1971, 375). Kitajsko meščanstvo zgodnje republike politično ni bilo enotno; med drugim si ni bilo na jasnem glede vprašanja položaja kmetov, ki so sestavljali absolutno večino prebivalstva Kitajske. Tudi študenti – med njimi »moderno« (tj. po zahodnih merilih) izobraženi intelektualci – so se kot čedalje pomembnejša opozicijska skupina zoperstavljali »gosposki, ki je bila v agoniji« (Eberhard 1971, 375). To so bili pogosto sinovi veleposestnikov (poslani na študij v tujino s štipendijami, ki so jih zanje pri vladi pridobile njihove vplivne družine); številni so bili sinovi bogatih poslovnežev, ki so lahko sami financirali njihov študij. Vedno več pa je bilo študentov, ki niso izhajali iz mestnih industrijskih ali trgovskih krogov, temveč so prihajali s podeželja, bili so torej sinovi maloštevilnih dobro stoječih kmetov.

Vendar tudi »novi intelektualci« iz tradicionalnega višjega sloja večinoma niso imeli enakih skrbi in pogledov kot starejša generacija, njihovo poznavanje različnih zahodnih ideologij pa ni ostalo brez učinkov. Že konec 19. stoletja nastalo Društvo kitajskih študentov v tujini je dobivalo čedalje večji politični vpliv. Študentje, ki so izobrazbo pridobili na domačih univerzah, so bili v primerjavi z njimi v povprečju bolj nacionalistični in pod manjšim vplivom zahodnih ideologij, zato pa je bilo njihovo poznavanje aktualnega položaja Kitajske temeljitejše in bolj poglobljeno.

Obenem je v tistem času v novih prodirajočih industrijskih kapitalističnih podjetjih, med drugim v Šanghaju, začel nastajati številčno majhen proletariat.

Največji kitajski družbeni sloj so ostali kmetje. Bili so neizobraženi in politično nezainteresirani. Vendar so neizmerno trpeli zaradi posledic, ki so spremljale propad gosposke: takratna davčna in zakupna razmerja so bila grozljiva. Zato je bilo celotno kmetstvo pripravljeno brez pridržkov slediti vsakomur, ki je obljubljal, da bo te razmere spremenil (Eberhard 1971, 376).

Ti kmetje so imeli v mislih ljudske vstaje po vzoru vseh drugih vstaj v kitajski zgodovini: napasti mesta ter pobiti osovražene veleposestnike, uradnike in posojevalce denarja, to je gosposko (Eberhard 1971, 376).

4.1.1.3 Idejne razmere tistega časa – splošno o vzrokih in učinkih spora z Zahodom

S prodiranjem Zahoda od približno sredine 19. stoletja dalje se je začel dolgotrajen proces drobljenja filozofskega in moralnega temelja kitajske družbe. Kitajska se je bila prisiljena politično in idejno spoprijeti z Zahodom. Padeč monarhije leta 1911 ni kvalitativno v ničemer spremenil obstoječih odnosov. Nasprotno: povsem na začetku republike je bilo mogoče med pripadniki vladajočega sloja opaziti težnjo po ponovni utrditvi tradicije. Tako je bilo leta 1912 v Šanghaju ustanovljeno Konfucijansko društvo (*Kong jiao hui*). Leta 1914 je predsednik Yuan Shikai uradno ponovno vpeljal kult Konfucija. Toda konfucianizem ni bil primeren temelj tehnološko osnovanega družbenega sistema. Konfucianistično izobraževanje in morala sta bila nesprejemljiva za meščansko družbo. Usodna kriza konfucianistične ureditve države je bila torej obenem globoka kriza konfucianističnega nauka. Z nenehnim naraščanjem idejnega vpliva modernega Zahoda je postajalo vprašanje o lastni kitajski identiteti čedalje bolj pereče. V povezavi s tem je dobil konfucijanski nauk simbolični pomen. Manj so ga obravnavali z vidika konkretnih univerzalnih uporabnih lastnosti in bolj kot nosilno silo kitajske idejne tradicije.

Nekatere tradicionalne idejne sisteme in politične šole so povečevali zaradi določenih elementov, ki jih je bilo mogoče po eni strani kot nekonfucijansko idejno dediščino zlahka povezati z nekaterimi zahodnimi moralnimi in filozofskimi pogledi (kot na primer mohizem in legalizem), delno so jih dojemali celo kot aktualne, po drugi strani pa so jih napadali radikalni protitradicionalisti.

Za Kitajsko je medtem postalo neobhodno, da prevzame »vsaj« zahodno tehnologijo, s čimer bi si omogočila nadaljnji obstoj kot neodvisna država. Zato so za to fazo značilni tudi različni poskusi modernizacije in reform. Cilj teh reform je bil najprej ohranitev tradicionalnega duhovnega bistva ob hkratnem prevzemu zahodnih metod. Pravzaprav so poskušali povezati konfucijansko

»telo« z zunanjimi »koristnostmi«, prevzetimi od Zahoda. Toda vsi poskusi upravičiti in rešiti konfucianizem kot dominantno idejno gonilno silo kitajske družbe so se izjalovili. Zatem se je na Kitajskem začel obsežen, boleč proces »vpogleda« v neizogibnost radikalnega preloma s tradicijo.

Osnovno dilemo te situacije, ki jo je kitajska kultura delila z vsemi nezahodnimi narodi, ki so se na podoben način spopadali z vdorom »razvitih« držav, lahko označimo za »shizofreno«. Temeljna težava v stiku z Zahodom ni bilo zgolj dejstvo, da je pri tem nujno razpadala tradicionalna sinocentrična predstava o svetu, katerega posledica je bil propad celotnega družbenopolitičnega sistema in na njem zgrajenih moralnih načel. Veliko bolj boleče je bilo spoznanje, da se je zdela obramba lastne »tradicije« pred vdorom tuje, zahodne kulture sicer nujna, a mogoča samo s prevzemom prav te tuje kulture. Nacionalizem, ki je bil na Kitajskem razširjen že od mongolske osvojitve dežele, je vseboval dva medsebojno izključujoča se miselna toka.

Na Kitajskem se je čedalje bolj uveljavljalo stališče, da je s konfucijantsvom prežeto »znanje« zavajajoče. Vse bolj samoumevno se je zdelo, da lahko Kitajska pridobi moč samo z »neprikritim«, dinamičnim, modernim zahodnim znanjem, ki je potrebno za osvoboditev iz »že davno zastarelih« razmer in s tem izpod zahodnega jarma, kar je veljalo za nujno. Razvoj, ki je povzročil tako »streznitev«, je bil za večino Kitajcev izjemno boleč. Za to bi namreč morali sprejeti brezobzirno odpravo »bistva« lastne tradicije:

Preveč strašno se je zdelo, da so se nenadoma ponovno znašli potisnjeni na obrobje svetovnega dogajanja, po štiri tisoč let stari zgodovini se je zdelo ponižujoče začeti iz nič, enako, kot če bi se moral starec znova učiti abecedo. Takšna situacija je zahtevala določen odmik od lastne domovine, kot se je zgodilo nekaterim študentom v tujini, ki so se v mladih letih počutili skorajda doma na Japonskem, v Ameriki ali Evropi; toda še bolj je bilo resnično nevzdržno nacionalno ponižanje, ki je bilo večje kot katera koli druga sramota, preden je bilo mogoče narediti tudi tisti zadnji korak in z oltarjev vreči vse stare bogove (Bauer 1974, 471).

Vodilna sila tega ikonoklastičnega gibanja, ki se je v boju proti tradiciji usmerilo predvsem proti konfucianizmu, so bili intelektualci, šolani po zahodnih metodah. Izobraževanje se je pozahodilo: v tistem času so si na Kitajskem prizadevali zgraditi moderne šole – že leta 1898 so v Pekingu odprli prvo moderno javno univerzo (Beijing Daxue). Od konca 80. let 19. stoletja je čedalje več Kitajcev študiralo v tujini, na Japonskem, v Evropi, ZDA in po letu 1918 tudi v Sovjetski zvezi. Zato so bili študenti glavni posredovalci modernih idej, kot so ideologije. Večinoma so širili poglede o nujni »duhovni neodvisnosti«

in oddaljevanju od tradicije ter se javno zavzemali za širok spekter novih »-izmov«, ki je segal od različnih političnih ideologij do najnovejših tokov književne kritike. Pri iskanju zadovoljujoče rešitve svojih identitetnih problemov so uvajali, razpravljali, preizkušali, zagovarjali in širili liberalizem, demokracijo, znanost, komunizem, anarhizem, nacionalizem, pragmatizem, utilitarizem, darvinizem – torej vse mogoče tokove zahodnega miselnega sveta.

Glasilo teh krogov je bil časopis »Nova mladina« (*Xin Qingnian*), ki ga je septembra 1915 v Šanghaju ustanovil Chen Duxiu. Znana zgodnja sodelavca tega časopisa sta bila Li Dazhao in Hu Shi. Časopis se je posvečal ikonoklastičnemu boju proti tradiciji, hkrati pa je častil vse novo. Leta 1917, ko je bil eden vodilnih zahodno usmerjenih ideologov Cai Yuanpei imenovan za rektorja pekinške Daxue, s čimer je univerza postala središče naprednega mišljenja, se je redakcija časopisa preselila v glavno mesto. Pozneje je nastala cela vrsta podobnih časopisov, med njimi pa sta bila najvplivnejša »Tedenska kritika« (*Meizhou pinglun*) in »Nova plima« (*Xin Chao*, z angleškim podnaslovom *The Renaissance*). Prvoomenjeni časopis sta leta 1918 ustanovila Chen Duxiu in Li Dazhao, drugega pa sta ustanovila in izdajala Fu Sinian in Luo Jialun.

Ti časopisi so nastali zaradi notranjih razhajanj in sočasne zunanje stiske. Obravnavali so vseprisotne zahteve po novi zgodovini in novi kulturi ter vseprisotno hrepenenje po boljši družbi. Za enega najpomembnejših posegov teh mladih intelektualcev velja tako imenovana »književna revolucija« (1917–1919). Takrat so postopno uresničevali svoje zahteve po odpravi klasičnega književnega jezika in uporabi vsakodnevne pogovorne jezika za vse namene, tudi književne. Ker je obvladovanje elitističnega klasičnega jezika zahtevalo popolno poznavanje stare književnosti in s tem dolgoletni študij (kar so si lahko privoščili samo pripadniki višjega sloja), ga ni mogel nihče drug razumeti.

Ta jezikovni stil je izdelala gosposka, in kdor ji ni pripadal in ni bil deležen ustrezne vzgoje (kajti vsi drugi niso imeli ne denarja ne prostega časa), ni bil vključen ne v upravo ne v književno-intelektualno življenje. Dosežek književne revolucije je, da so jezik vsakdanjega življenja vpeljali povsod, tudi v šolski pouk; v pogovornem jeziku so izhajali zlasti časopisi, romani, znanstvene razprave in prevodi, ki so bili s tem načeloma dostopni vsakomur, ki se je naučil brati in pisati, tudi če ni imel siceršnje konfucijanske izobrazbe (Eberhard 1971, 379).

Po drugi strani sta življenjskost in zato lažje učljiv jezik ter pisava povečali gospodarsko učinkovitost; s tem je bil izpolnjen temeljni pogoj za družbo učinkovitosti po zahodnem zgledu. Resda so intelektualci višjega ranga ohranili dostop do vseh, tudi pozitivnih vrednot kulturne dediščine, toda odpravljena je bila njihova nadvlada (ki je bila neposreden ključ do politične odločevalne moči).

Z intelektualnim gibanjem neposredno povezana obsežna »kulturna revolucija« (njen del je bila tudi prej omenjena »književna revolucija«) na Kitajskem poteka praktično do današnjih dni. Vplivala je na velike spremembe na najrazličnejših področjih družbenega življenja – denimo zahteve po enakopravnosti žensk, spremembi družinske strukture, fonetizaciji pisave, vsesplošnem revolucioniziranju življenja itd.

Moderno gibanje študentov in intelektualnih krogov je doseglo vrhunec 4. maja 1919. Tistega dne je na pekinške ulice odšlo na tisoče študentov in dijakov, ki so izražali svoje razočaranje nad vlado in nasprotovanje versajskim sklepom glede Kitajske (Franke in Steiger 1978, 1330).

Ta izbruh domoljubnih čustev, ki je v zgodovinopisju znan kot »gibanje 4. maja« (*wu si yundong*),¹³ so od vsega začetka podpirali radikalni intelektualci in akademiki v Pekingu; solidarnostne stavke in bojkotno gibanje, ki so se razplamteli v Šanghaju, a tudi v številnih drugih kitajskih mestih, pa so kmalu množično podprli tudi drugi krogi prebivalstva, med drugim delavstvo in trgovci. V številnih mestih, kjer je začela rasti industrija, je vzniknilo množično stavkovno gibanje. To so bile prve politične stavke v kitajski zgodovini. Zato je velik pomen gibanja 4. maja prav v tem, da so nove družbene sile med temi dogodki izoblikovale politična stališča – to je dejstvo, ki ga odtlej ni bilo več mogoče prezreti (Franke in Steiger 1978, 145). Tudi dolgoročno so imela njihova gesla posebno močan vpliv.

Vse te stavke, bojkoti, demonstracije in množična gibanja so imela nekaj skupnega: iskanje enotnosti moderne kulture in vzdržne politične ureditve. Pogostost pojavljanja teh gibanj kaže, da tovrstne enotnosti v prvi polovici 20. stoletja niso našli (Franke in Steiger 1978, 1330).

Do začetka kitajsko-japonske vojne je intelektualno vzdušje na Kitajskem krojila pisana mešanica zahodnih in kitajskih idej, ki so se povezovale v zmeraj nove, pogosto nenavadne strukture. Raznovrstni poskusi kitajskih družboslovnih in humanističnih znanstvenikov, da bi popisali nov čas in razložili njegove predpostavke, so zaradi hektičnega prodiranja vedno novih znanstvenih vej neredko mejili na diletantstvo. Na splošno pa jih lahko označimo za idejne stvaritve, ki so, umeščene »med naivnostjo in človeško modrostjo, občudovanjem in skepsjo, resignacijo in upanjem« (Bauer 1974, 413), ustvarile privlačnost in fascinantnost tistega razgibanega obdobja.

13 Tako imenovani »incident 4. maja« vsekakor označuje vrhunec »gibanja 4. maja«. V širšem smislu lahko to oznako uporabljamo za celotno gibanje, tj. za idejno prenovo v letih 1917–1919. Glej Franke in Steiger (1978, 142).

Pri proučevanju številnih medsebojno konkurenčnih tujih idejnih tokov, ki so jih prevzeli v takratni Kitajski, o njih razpravljali in jih razširjali kot morebitno idejno osnovo za izhod iz vseobsegajoče krizne situacije, lahko določimo nekaj osnovnih potez, ki so nasplošno skupne vsem:

- a) V vzdušju neizpodbitne vere v zahodni razum, zahodne ideje pravičnosti, napredka in demokracije (kar je bila reakcija na ortodoksno konfucijansko »stagnacijo«) so vse te tokove sprva razmeroma nekritično prevzeli kot »klasično«, potencialno splošno uporabno teorijo.
- b) V raziskovanju in razpravah so pristaši teh teorij ali ideologij vsakokrat prišli do spoznanja, da na Zahodu oblikovanih miselnih form ni mogoče brez zadržkov aplicirati na družbene in ekonomske razmere ter humanistiko na Kitajskem. To stališče je največkrat sprožilo proces ponovne osvetlitve tistih vidikov lastne tradicije, ki bi jih bilo mogoče v okvirih esence vsakokratnega miselnega toka združiti v novo idejno sintezo, ki bi bila uporabna tudi v specifičnih kitajskih razmerah.
- c) Vsi ti poskusi so nazadnje propadli v korist marksistično-leninistične ideologije (njihovim pristašem je tako sintezo najprej uspelo narediti v povezavi z maoizmom vsaj na teoretski ravni – čeprav to zagotovo ni glavni razlog za njeno postopno uveljavitev).

Anarhistična ideja spada med najpomembnejše in najvplivnejše ter je kot prva med zahodnimi idejnimi tokovi v času mrzličnega upanja našla pot na Kitajsko. Zato lahko natančnejša obravnava kitajskega anarhističnega gibanja v času republike pripomore k razumevanju nekaterih vidikov v splošnem proučevanju problema tako neenakega stika – kar zadeva realni izhodiščni položaj – med kulturnima krogoma, ki ju obravnava to delo.

V povezavi s poznejšim zgodovinskim razvojem velja omeniti, da je imel kitajski anarhizem izjemno pomembno vlogo pri utiranju poti kitajskemu marksizmu:

V kolikšni meri so elementi specifičnega modernega kitajskega anarhizma sploh še prisotni v ‚maoizmu‘, podrobno sploh še ni raziskano (Franke in Steiger 1978, 20).

4.2 Kratek zgodovinski pregled

Raziskavo je treba začeti s treh različnih izhodišč. Moderno kitajsko anarhistično gibanje se je začelo v dveh, medsebojno neodvisnih anarhističnih celicah: prva je nastala okoli leta 1907 v Parizu, druga v približno enakem času v

Tokuju. Pozneje (zlasti po letu 1912) je nastalo močno anarhistično gibanje v notranjosti Kitajske.

Čeprav so vse te anarhistične skupine nastale pod močnim vplivom zahodnih, evropskih idej, je bila tako imenovana tokijska skupina še najtesneje povezana s kitajsko tradicijo. Medtem ko se je pariška skupina zavzemala za radikalno »vesternizacijo« kitajske civilizacije, so se pripadniki tokijske skupine zavzemali tudi za upoštevanje kitajske tradicije »anarhizma«.

V tem pogledu bi bila tokijska skupina brez dvoma najzanimivejša med vsemi tremi celicami. Kljub temu so zelo pomembne tudi aktivnosti drugih anarhistov tistega časa, med drugim zaradi vprašanja o obliki združevanja obeh (zahodne in kitajske) tradicij. Zlasti za celotno delovanje pariške skupine, ki je na koncu vplivalo tudi na anarhistično gibanje na Kitajskem, je bila značilna radikalno ikonoklastična, zahodno racionalna ideja. Prav razširitev teh elementov (in njihovi takojšnji učinki) velja za tisti splošni družbeno ponotrani temelj, na katerem so lahko kitajski marksisti pozneje vzpostavili svojo ideološko zgradbo.

4.2.1 Pariška skupina

To skupino so sestavljali kitajski študenti v Franciji, na katere je vplival anarhizem. Med njimi so najbolj poznani Li Shizeng, Zhang Jingjian, Wu Zhihui in Zhu Minyi. V poznejšem obdobju delovanja te skupine k najvplivnejšim članom spadata še Wang Jingwei in Zhang Ji, pri čemer sta bila Li in Wu večino časa »gonilni sili« celotne skupine:

Senior v letih in izkušnjah, Wu Zhuhui, je bil priznani vodja pariške skupine, Li Shizeng pa morda njen gonilni duh (Scalapino in Yu 1961, 4).

V finančnem pogledu je bila najpomembnejša podpora Zhang Jingjiana, ki je prihajal iz bogate trgovske družine in je s svojim denarjem že leta 1901 ustanovil Združenje Tang Yun, s katerim je številnim mladim moškim iz province omogočil študijsko bivanje v Parizu. Ideja študija, pri katerem si denar za preživetje služijo študentje sami, je bila pozneje (formulirana kot poskus odprave delitve med manualnim in intelektualnim delom) eden najpomembnejših elementov ideologije pariške skupine. Kar nekaj članov Združenja je pozneje postalo aktivnih v anarhistični skupini.

Aktivnosti pariške skupine so imele še večji vpliv po ustanovitvi časopisa »Shijie« (»Svet«) leta 1907. Ta je sicer izšel samo dvakrat, toda takoj zatem (od 22. junija 1907) so začeli člani pariške skupine izdajati novo revijo »Xin Shiji« (»Novo stoletje«).

Tri leta se je ta revija zavzemala za anarhistično in revolucionarno stvar, dosegla je kitajske študente in intelektualce na vseh koncih sveta, seveda pa je zelo malo izvodov dospelo v notranjost Kitajske, toda pozneje, kot bomo videli, je bilo sporočilo Xin Shijija, da se revija po različnih kanalih razširi v domovini (Scalapino in Yu 1961, 4).

Obe reviji sta izhajali kot publikacija leta 1906 osnovanega združenja »Shijie she« (Svetovno združenje). Eden njegovih najpomembnejših in najprimernejših ciljev je bila zrušitev vlade. Čeprav so vsi člani pariške skupine bivali zunaj domovine, njihov tozadevni »boj« ni bil nujno omejen samo na propagandno raven, kajti kmalu zatem je kitajska vlada uvedla strog nadzor nad kitajskimi študenti v Franciji (predvsem nad njihovo politično dejavnostjo):

Na začetku leta 1907 je kitajska vlada sporočila, da bo v Francijo poslala nadzornika, ki bo študentom ‚pomagal‘ pri njihovih različnih dejavnostih (Scalapino in Yu 1961, 26).

V (neuspešnem) boju kitajskih študentov v Parizu proti vladnim ukrepom so imeli anarhisti vodilno vlogo. V »Xin Shijiju« objavljen odziv pariške skupine je bil spisan precej satirično-cinično:

”政府派监督之意。专为调查革命与宿娼两事。然为就经理学费。派一管账先生。依时寄送。或缓急商借。也还用得着。要监督作什么。如为调查革命与宿娼。则至为可笑。宿娼与否。本报无暇管这个闲事。然大都此种监督。向为宿娼老手。至于要调查革命。始派此总监督。本报乃得了一个喜信。诸公试想今日留学生的价值。虽普通说来。自然都有革命党的资格。合自命为革命党。及外面和平。暗表同情于革命党者。十成自有九成。但有那余下来的一成。生性是贼骨头。预备坏了良心。升官发财的留学生。本报也晓得颇不乏其人。他语言也熟达一点，门路也繁多一点。混在学生里面。刺探事情。也容易简便一点。故尔所得的消息。也便不少。... 然其实那总督来了。是更不济事。... 是以本报开一方面法门。”

Razlog, zakaj vlada pošilja nadzornika, je, da hoče pridobiti nadzor nad revolucionarnimi dejavnostmi študentov in njihovimi stiki s prostitutkami. Kajti če bi bil njen namen resnično utemeljen s tem, da hoče pomagati študentom, bi morala poslati finančnega skrbnika in zvišati štipendije ... Smešno je, da hoče nadzirati revolucionarne dejavnosti in prostitutke. S tem, ali študentje hodijo k prostitutkam ali ne, redakcija naše revije ni seznanjena. Ukvarjamo se namreč s pomembnejšimi stvarmi, kot da bi se brigali za te ničevosti. Znano pa je, da so prav takšni ‚nadzorniki‘ precej dobro usposobljeni za takšne zadeve. Kar se tiče njihove potrebe

po nadzorovanju revolucionarnih dejavnosti, pa je naivno, da zaradi tega v Francijo pošiljajo generalnega nadzornika. Redakcija našega časopisa vam z veseljem sporoča novico: na splošno lahko rečemo, da so kitajski študentje v tujini revolucionarno naravnani, da so svoje življenje posvetili revolucionarni stvari ali z njo vsaj na tihem simpatizirajo. To velja za 90 odstotkov vseh (kitajskih) študentov (v Parizu). Toda ostaja še preostalih 10 odstotkov. In ti so precej zahrbtni in pokvarjeni – pri tem gre seveda za tiste študente v tujini, katerih cilj so visoki uradniški položaji ali bogastvo. Redakcija našega časopisa pozna nekaj takih primerov. Obvladajo vse tujkajšnje jezike in dobro poznajo Francijo. Neopazno se lahko pomešajo med druge študente in zlahka pridejo do zelo dragocenih informacij. Zanje je to prav preprosto. Tako lahko dobite [vlada] prav zanimive novice. Pošiljanje generalnega nadzornika sem je golo zapravljanje. In nazadnje, že samo naš časopis vam ponuja pomemben vir informacij (Balide Xin Shiji 1947, št. 1, 3–4).

V naslednjem obdobju je pritisk vlade na vsa revolucionarna gibanja v tujini še naraščal. Med drugim je vlada dosegla, da so prepovedali obe kitajski anarhistični reviji na Japonskem (»Tian yibao« in »Heng bao«).¹⁴

Kljub temu je bila na skrivaj natisnjena 25. številka ‚Min bao‘, Xin Shiji pa je objavil, da je bil njen izdajatelj (Scalapino in Yu 1961, 27).

V naslednjih letih se je vpliv pariške skupine znatno povečal. V čedalje širših krogih revolucionarnega gibanja so v svoji metodi prevzeli taktiko, ki so jo propagirali anarhisti: vse več modernih kitajskih intelektualcev je zagovarjalo idejo političnega uboja in druge oblike »neposredne akcije«. Poleg tega so imeli anarhisti v tistem času velik vpliv na vodilne kroge, tudi na takrat precej levo usmerjene nacionaliste pod vodstvom Sun Jatsena, ki so bili s člani pariške skupine povezani tudi z osebnimi vezmi. »Pro-Sun-element« je v tistem času postal prevladujoča sila vseh kitajskih opozicijskih gibanj. In končno, prav v tistem času se je najbolj razcvetelo anarhistično gibanje na Zahodu. Tudi na Japonskem so anarhisti zasedli nekaj vodilnih položajev v socialističnih gibanjih. Zato so imeli člani pariške skupine na predvečer »revolucije Xin Hai« (1911–1912) vse razloge za optimizem.

Po ustanovitvi republike se je večina članov najprej vrnila na Kitajsko. Že leta 1912 so Wu Zihui, Li Shizeng, Zhang Jingjiang, Zhu Minyi, Wang Jingwei in nekdanji član tokijske skupine Zhang Ji,¹⁵ ki je zbežal iz Japonske, ustanovili »Liu Fa jianxue hui« (Združenje za marljiv študij v Franciji) z namenom čim

14 Glej razdelek 4.2.2.

15 Glej razdelek 4.1.2.

več kitajskim študentom omogočiti študijsko bivanje v Franciji in s tem okrepiti širjenje svojih ciljev. Sprva je bil projekt razmeroma uspešen, zato je med drugim zahteval podporo ministrstva za izobraževanje. V tistem času je namreč to ministrstvo vodil Cai Yuanpei, eden najprogresivnejših učenjakov mlade republike in pozneje rektor pekinške univerze.

V ta namen je bila v Pekingu ustanovljena »pripravljalna šola«. Celoten projekt je bil poskus uresničevanja anarhističnih idealov pariške skupine v praksi:

V dobri anarhistični maniri šola ni imela uslužbencev. Namesto tega so člani za opravljanje določenih nalog izbrali nekaj delavcev. Prav tako ni bilo nobenih drugih izdatkov razen nujnih izobraževalnih stroškov in potrebnih izdatkov, ki naj bi jih zbrali z »medsebojno pomočjo« vseh tovarišev. V tem smislu je bil to še en projekt anarhizma v akciji (Scalapino in Yu 1961, 46).

Vzpon Yuan Shikaija, ki je bil povezan z novim valom konservativne vladne represije, je sprva zavrl nadaljnji razvoj aktivnosti tega združenja. Poleg tega zaradi izbruha prve svetovne vojne iz Kitajske v Francijo niso mogli več prihajati novi študenti. V Franciji je kmalu zatem začelo akutno primanjkovati delovne sile. Zato se je Francija začela pogajati s Kitajsko za delovno silo. Tako so iz Kitajske v Francijo poslali več deset tisoč »gostujočih delavcev«. Člani pariške skupine so v tem razvoju dogodkov videli novo priložnost za kitajske študente, da po obvoznici »gostujočega dela« pridobijo zahodno izobrazbo. To je bil začetek združenja »Qin gang Jianxue hui« (Združenja za marljivo delo in vesten študij), ki je bilo ustanovljeno junija 1915.

Kot smo omenili, študente, ki so delali, prejšnje združenje ni financiralo, ker so lahko denar pridobili na drug način. Nov program pa je bil posebej namenjen gibanju dela in študija (Scalapino in Yu 1961, 48).

Upali so, da si bo vsak študent z enoletnim delom zagotovil dovolj denarja za financiranje študijskih let.

V notranjosti dežele so ponovno začeli ustanavljati pripravljalne šole. Med študenti, ki so obiskovali pripravljalo šolo tega združenja, sta bila tudi Mao Zedong in Liu Shaoqi, vendar na koncu nista odšla v Francijo.

Njihov urnik je potekal tako, da so zjutraj delali, popoldne obiskovali šolo in zvečer študirali. Ta izkušnja je morala vplivati na ustanovitev gibanja dela in študija, ki so ga vzpostavili komunistični veterani po letu 1949 (Scalapino in Yu 1961, 49).

Tako je leta 1920 v Francijo prispelo veliko kitajskih študentov. Toda ko se je leto bližalo h koncu, se je v Franciji začel povojni kaos z vsemi posledicami (brezposelnost, inflacija itd.), tako da se je položaj kitajskih študentov zelo poslabšal.

Že januarja 1921 je bil Cai Yuanpei prisiljen oznaniti, da združenje ne more več kriti nadaljnjih stroškov študentov v tujini. Tako je jeseni 1921 združenje »Liu Fa Qingong jianxue hui« zavrlo.

Sledil je spopad med preostalimi študenti združenja, ki ga je vodil Li Shizeng, in študenti združenja »Chinese Overseas University«, ki ga je ustanovil Wu Zihui in je bilo financirano na lokalni ravni v Lyonu. Siloviti prepiri so na koncu povzročili, da je francoska policija izgnala še preostale člane »Quingong jianxue hui« (med njimi so bili številni pozneje znani komunisti iz vodilnih krogov Komunistične partije Kitajske).

Vsi ti dogodki, povezani z zatonom gibanja »delo-študij«, so resda čedalje bolj radikalizirali študente, toda večina med njimi se je odvrnila od anarhizma in sprejela marksistično-leninistično ideologijo.

Anarhistični veterani, ki so tako trdo delali za to, da bi program uspel, niso poželi hvaležnosti, ki so jo morda pričakovali. Namesto tega so jih ostro kritizirali študentje, ki so se počutili zapostavljene in zapeljane (Scalapino in Yu 1961, 49).

Zaton tega gibanja je obenem pomenil konec organizirane dejavnosti tako imenovane pariške skupine.

4.2.2 Tokijska skupina

Politične aktivnosti kitajskih študentov na Japonskem so potekale od leta 1905 – torej od ustanovitve Revolucionarne zveze (*Tongmeng hui*) v Tokiu –, vendar so jih postopoma vse bolj zaznamovali spori med reformisti, ki jih je zastopal Liang Qichao, in radikalnimi nacionalisti, ki jih je vodil Sun Jatsen. Ti spori so se med drugim odvijali v glasilih obeh frakcij. Revija reformistov se je imenovala »Xin min cong bao« (Serija spisov novih ljudstev), revija nacionalistov pa »Min bao« (Ljudski list). V tistem času so se najradikalnejši kitajski študenti v Tokiu pridružili gibanju Tongmeng hui. V revolucionarni zvezi pa je že leta 1907 prišlo do notranjih napetosti. Marca 1907 je moral Sun zaradi političnega pregona zapustiti Japonsko. Gibanje Tongmeng hui se je bližalo zatonu:

Tongmeng hui je bil pred razdorom, nova usmeritev, ki je nastala v tem nemiru, pa je bil prav anarhizem (Onogawa 1967, 74).

Ta trend vsesplošnega političnega obrata najradikalnejših študentov k ideji anarhizma se je kazal že nekaj mesecev prej. »Min bao« je takrat objavljaj vse več člankov o anarhizmu. Jedro porajajočega se kitajskega anarhističnega gibanja na Japonskem so sestavljali Liu Shipei, njegova žena He Zhen, pa tudi Zhang Ji in – četudi bolj na obrobju – Zhang Binglin. Liu Shipei in He Zhen, ki sta bila že takoj po prihodu na Japonsko (1907) pod močnim vplivom japonskih anarhistov (tu lahko med drugim omenimo Kōtoku Shūsuija), sta že istega leta ustanovila anarhistični časopis »Tian yi bao« (Časopis naravne pravičnosti). Istega meseca je Liu skupaj z Zhang Jijem ustanovil »She hui zhu yi jiangxi she« (Združenje za proučevanje socializma). V 15. številki »Min Bao« je bil objavljen kratek članek o ustanovitvi anarhističnega združenja, v njem pa so bili na kratko predstavljeni njegovi cilji in metode. Prvo zasedanje združenja je potekalo 30. avgusta 1907. Tistega leta so se tej skupini zaradi njenih dejavnosti in širjenja »anarhistične ideologije« pridružili številni kitajski študenti v Tokiu. Zadnjo številko časopisa »Tian yi bao« z dne 15. marca 1908 je zamenjala periodična revija »Heng bao«. Tudi ta publikacija, katere urednik je bil Liu Shipei, se je opredelila za anarhistične ideje in cilje.

Toda že naslednje leto je prišlo do razkola med Zhang Binglinom in Liu Shipeijem. Istega leta (1908) je japonska vlada prepovedala vse kitajske anarhistične časopise.

Liu in He Zhen sta se vrnila v Šanghaj. Kmalu zatem se je razvedelo, da sta delala kot policijska ovaduha in da ju plačuje mandžurski državni uradnik Duan Fang.

Natančno kakšni pritiski ali okoliščine so povzročili to spremembo pozicije, ni jasno. Po govoricah naj bi bila He Zhen vpletena v načrtovanje atentata, in da bi se rešila, je morda prišlo do dogovora. Kakorkoli, s tem je bilo konec njune anarhistične kariere (Scalapino in Yu 1961, 33).

Zhang Binglin se je po konfliktu z Liu Shipeijem tako ali tako odvrnil od vseh anarhističnih idej. Edini »zvesti« anarhist tokijske celice Zhang Ji je moral že leta 1907 zaradi političnih razlogov zapustiti Tokio. Kot smo že omenili,¹⁶ je odšel v Pariz in se tam priključil članom pariške skupine.

4.2.3 Anarhistična gibanja v notranjosti države

Glavni predstavnik tega gibanja, na katero sta brez dvoma vplivali obe pravkar predstavljeni anarhistični celici v tujini, je bil Liu Sifu, poznan pod psevdonimom Shi Fu.

¹⁶ Glej razdelek 4.2.1.

Že leta 1907 so ga po neuspelem atentatu na visokega mornariškega častnika Li Zhuna aretirali in za skoraj tri leta zaprli. Takoj po prihodu iz zapore leta 1909 je skupaj z idejnimi tovariši osnoval anarhistično skupino, katere prvenstveni cilj je bilo izvajanje »direktnih akcij« (atentatov). Po nekaj neuspelih poskusih takšne »propagande v dejanju« je leta 1912 v Guangzhouju ustanovil novo skupino z imenom »Huiming xue she« (Združenje petelinjega petja v temi). Skupina si je zadala nalogo z aktivnostmi preobraziti »destruktivne« elemente anarhistične ideje v »konstruktivne«. Tako so se v obdobju, ki je sledilo, anarhistične ideje hitro širile po Kitajski, tudi v krogih tako imenovanih »novih intelektualcev«. Glasilo te skupine je postal časopis »Hui ming lu« (Glas petelinjega petja v temi), ki je prvič izšel 20. avgusta 1913. Glasilo je imelo svoje ime prevedeno tudi v esperanto: »La Voco de la Popolo«. Po nekaj številkah so njegovo ime spremenili v »Min sheng« (Ljudski glas). Med drugim so v njem ponatisnili članke in prevode iz »Xin Shijija«. To glasilo je vplivalo tudi na razširjenost Proudhnovih, Bakuninovih, Kropotkinovih in drugih anarhističnih teorij na Kitajskem.

Leta 1913 je Liu skupaj s svojimi privrženci – ponovno v Guangzhouju – ustanovil še eno skupino z enakim ciljem, »Xin she« (Srčno združenje). V približno istem času so po vsej deželi nastajale anarhistične skupine s podobnimi cilji. Najbolj znane med njimi so: »Wu zhengfu gongchanzhuyi tongzhi she« (Združenje anarhokomunističnih tovarišev), »Da tong she« (Združenje velike enakosti, Hongkong 1912–1913), »Minsheng she« (Združenje ljudski glas, Šanghaj 1914) in »Shijieyu jiangxi she« (Združenje za učenje esperanta, Šanghaj 1914).

Člani »Srčnega združenja« so morali izpolnjevati dvanajst pogojev:

- a) niso smeli jesti mesa,
- b) niso smeli piti alkohola,
- c) niso smeli kaditi,
- d) niso smeli imeti služabnika,
- e) niso se smeli poročiti,
- f) niso smeli uporabljati priimka,
- g) niso se smeli zaposliti v državni službi,
- h) niso smeli uporabljati rikš,
- i) niso smeli postati poslanci v parlamentu,
- j) zavrniti so morali služenje vojske,
- k) niso smeli pripadati nobeni stranki,
- l) niso smeli biti pripadniki nobene vere.

Te puritanske elemente »Srčnega združenja« – njihove nastavke sicer najdemo že v samorazumevanju pariške skupine – je bilo mogoče opaziti že prej v podobni anarhistični skupini »Jin de hui« (Združenje napredne morale).

Določbe, po katerih je moral član »Srčnega združenja« zavrniti vse državne službe, politične funkcije in služenje vojske, so bile vedno znova povod burne interne razprave. Številni so namreč menili, da dosledno upoštevanje teh pravil na realnopolitični ravni anarhistom zapira vsako možnost revolucionarno političnega dela. Toda večina je kljub temu še naprej zavračala vsakršno pripravljenost na kompromis ne samo z državo, temveč tudi z vsemi drugimi političnimi organizacijami in strankami. Znano je, da so številni med njimi zavračali tudi prevzemanje tiste politične naloge, ki je bila hudo potrebna v času absolutnega pomanjkanja »usposobljenega kadra« za realpolitične boje proti tradicionalni družbeni strukturi. V tem smislu lahko rečemo, da so bili anarhisti do določene mere »soodgovorni« za neuspeh takratnih prizadevanj za politično delo nacionalistov.

Liu Shifu je marca 1915 umrl za tuberkulozo, toda anarhističnega gibanja na Kitajskem takrat ni bilo več mogoče ustaviti, čeprav je z njim izgubilo najpomembnejšo gonilno silo.

Gibanje je navezalo stike z mednarodnimi anarhističnimi središči, takrat zelo razširjeno gibanje esperanta pa je prav med anarhisti pridobilo največ privržencev. Sočasno so po državi nastajale nove anarhistične celice. Naj omenimo nekatere najvplivnejše skupine tistega časa: »Qun She« (Združenje množic, Nanjing 1916), »Shi she« (Združenje resnice, Peking 1917) in »Ping she« (Mirovno združenje, Shanxi 1918).

Leta 1919 so se te tri celice združile v združenje »Jinhua she« (Evolucijsko združenje), ki je v Šanghaju izdajalo časopis »Jinhua« (»Evolucija«).

Naj navedemo še druge skupine: »She hui zhuyi tongzhi hui« (Združenje socialističnih tovarišev, Guangzhou 1919), »Zhen she« (Resnično združenje, Nanjing 1919), »Fendou she« (Bojno združenje, Peking 1920), »An she« (Mirovno združenje, Wuhu 1920), združenje z enakim imenom je bilo istega leta ustanovljeno tudi v Nanjingu, »Shi she« (Primerno združenje, Chengqing 1920), »Ban yue she« (Združenje polmeseca, Chengdu 1920) in »Annaqi tongzhi she« (Združenje anarhističnih tovarišev, Šanghaj 1920).

Večina teh skupin je izdajala svoje publikacije. Med njimi so bile najvplivnejše in najbolj znane naslednje štiri revije: 1) »Shi she ziyou lu« (»Svobodni glas združenja resnice«). Ko se je Združenje resnice združilo z drugima dvema celicama (glej zgoraj), je bila revija preimenovana v »Jinhua« (Evolucija); 2) »Fendou« (»Boj«); 3) »Qian jin« (»Naprej«); 4) »Ban yue bao« (»Revija polmesec«) (Scalapino in Yu 1961, 39).

Revija »Min sheng« je izhajala tudi po Liujevi smrti (do 28. novembra 1916). Poleg tega so v tistem času anarhistične ideje širila tudi druga znana

študentska glasila, ki (po uredniškem programu) niso bila »povsem« anarhistična, denimo »Xin Chao« (»Nova plima«) in »Guomin« (»Državljan«).

从一九一九年下半年到一九二〇年，以宣传无政府主义为宗旨或侧重于宣传无政府主义的刊物大量出现，据不完全统计，五四时期出的宣传无政府主义的书刊约有七十多种。

Od druge polovice leta 1919 do leta 1920 je izhajala cela vrsta teh revij, ki so si za izrecen cilj zadale bodisi širitev anarhizma ali pa so bile vsaj naklonjene anarhističnim idejam. Po nepopolnih statističnih ocenah je na Kitajskem takrat izhajalo več kot 70 različnih publikacij in časopisov, ki so propagirali anarhizem (Zhongguo xiandai sixiang shi 1982, 46).

S Shi Fujevo smrtjo je iz kitajskega anarhističnega gibanja odšel dinamični lik, kar je bila za gibanje težka izguba. Organizacijski trud se je nadaljeval; v določenem pogledu je imela anarhistična misel v tistem času največji vpliv na mlade kitajske intelektualce ... Pomanjkanje denarja in vladne omejitve so oteževale obstoj študentskih in intelektualnih revij. Toda dovoljene so bile študijske skupine, bralni krožki in individualna korespondenca ... Zaradi teh kanalov je bil anarhizem močna sila, morda celo vodilna med radikalno avantgardo ob koncu prve svetovne vojne (Scalapino in Yu 1961, 39).

4.2.4 Konec najvplivnejše faze in razlogi za neuspeh

Kot smo že omenili, je bil od leta 1918 med radikalnimi kitajskimi intelektualci vse bolj opazen trend ideološkega preobrata. Čedalje več se jih je odvrčalo od anarhizma in začelo simpatizirati z marksistično-leninistično ideologijo. Prvič, tragični konec zgoraj opisanega gibanja »delo-študij«, ki ga je organizirala pariška skupina, je močno škodoval slovesu anarhizma. Drugič, anarhistično gibanje se je tudi v mednarodnih središčih Evrope, Amerike in Japonske približevalo zatonu. In tretjič, od oktobrske revolucije v Rusiji je na Kitajskem z neustavljivo hitrostjo naraščal vpliv komunistov.

Kitajskim radikalcem se je po letu 1920 komunizem vse bolj kazal kot usmeritev prihodnosti, kar velja tako za Kitajsko kot tujino. Postal je resnični nasprotnik anarhizma in v progresivnih krogih je razprava o tem naraščala v *crescendo* (Zhongguo xiandai sixiang shi 1982, 44).

Konflikt med idejama se najnazorneje kaže v znani razpravi med Chen Duxiu-jem, enim vodilnih marksističnih ideologov tistega časa, in zagovornikom anarhistične ideje Ou Shengbaijem. Čeprav javni spor ni prinesel končnega »zmagovalca« oziroma »poraženca«, ga lahko razumemo kot najpomembnejši mejnik v zgodovini kitajskega anarhističnega gibanja, kajti v naslednjih letih

je anarhizem izgubil vodilno vlogo kot nosilna ideja, v kateri so se izražala vsa hrepenenja, iluzije in ideali »novih intelektualcev«.

Delni rezultat tega spora, ki ga komunisti niso zaznali kot dejstvo, da so formalno ideološko gledano še najbližje tako imenovanim »anarhosindikalistom«, je bil, da so komunisti postali glavni sovražnik »prepričanih« anarhistov. Vse to je spremenilo politične tirnice večine preživelih gibanjskih gonilnih sil kitajskega anarhizma, ki so, če niso zapadle v popolno resignacijo, končale pri desnem krilu Guomin danga. To je dejstvo, ki v zahodnih sinoloških krogih vedno znova zbujajo začudenje. Zato je treba v nadaljevanju natančneje pojasniti razloge za takšen razvoj.

4.2.4.1 *Spor s komunisti (razprava: Chen Duxin versus Ou Shengbai)*

170

Kot rečeno, so se razmere med letoma 1915 in 1920 spremenile. Radikalni politični krogi so se začeli odvrnati od anarhističnih idej in se sočasno približevati marksistično-leninistični ideji, ki se je med njimi vse bolj širila. Pri tem ne gre za jasen prelom, temveč za fluiden prehod. Eden od razlogov za to je dejstvo, da anarhistični idejni sistem, ki je bil med takratnimi kitajskimi intelektualci zelo razširjen, vsebuje številne elemente, ki so bili pozneje kot bistvene komponente vključeni v kitajsko komunistično ideologijo. V tem kontekstu je prav prek anarhizma oziroma njegovih zagovornikov na Kitajsko vstopilo nemalo bistvenih pojmov. To ne velja samo za splošne vidike (kajti moderne anarhistične teorije so v podrobnostih velikokrat podobne komunističnim), temveč tudi za številne dejavnike, ki so pozneje postali znani kot »specifični kitajski« elementi modernega komunizma.

Zdi se, da sta bila He Zhen in Liu Shipai med prvimi intelektualci, ki so prepoznali pomen kmetstva kot ključne opore revolucije – to je ideja, ki jo je pozneje zagovarjal Mao Zedong proti ortodoksni liniji v Komunistični partiji Kitajske in jo na koncu ideološko uveljavil. Že v članku »Lun zhongzu geming yu wuzheng fu geming de deshi« (»O prednostih in pomanjkljivostih nacionalistične in anarhistične revolucije«), ki je bil septembra 1907 objavljen v »Tian yi baou«, je zakonski par poudaril pomen tega vprašanja:

倘利用中国之政俗，而革其信礼信命之心，举昔日之服从在上之人者，易而反在上之人，为农者 其田主，则政府之颠覆，君主之废灭，直易如反掌耳。

Če razumemo, kako uporabiti tradicionalne kitajske običaje v politiki, kako odpraviti njihove verske in vraževerne elemente ter kako prelomiti z nekoč razširjenim duhom podrejanja, če bi ljudi spravili v upor

proti uradništvu, če bi se kmetje spuntali proti zemljiškim posestnikom, bi preprosto strmoglavili vlado in odpravili vladavino (*Zhongguo xiandai sixiang shi ziliao jianbian* 1982, 55).

Nekaj vrstic naprej sta pojasnila, da je po njunem mnenju ta cilj uresničljiv:

中国而欲无政府，惟当举农工军民切身之苦，启其愤激之心，使人人均以特权

为志，则革命之事业，成以多数之民，而公产之制，均力之说，均可渐次施行。

Če hoče Kitajska uresničiti anarhijo, se morajo kmetje, delavci in vojniki osvoboditi revščine. V ogorčenem uporu se morajo dvigniti proti vsem privilegijem. Šele na osnovi gibanja, ki izhaja iz večinske podpore ljudstva, lahko revolucionarna stvar in teorija enakopravne delitve dela počasi postaneta resničnost (*Wuzhengfuzhuyi sixiang* 1983, 89).

171

Pozneje so bili komunisti zelo naklonjeni puritansko odločnemu vztrajanju pri načelih »nove, pravične socialistične« morale, ki jo je širila že pariška skupina. Kot je bilo že omenjeno, so ta element še pred komunisti močno poudarjali in razvijali v kitajskem anarhističnem gibanju, med drugim Liu Shifu.

Aktivnosti vseh anarhističnih celic, ki so nastale pod njegovim vplivom, so na različne načine ustvarile podlago za širjenje komunistične ideologije:

Če sledimo glavnim temam, objavljenim v člankih Shi Fuja in drugih piscev o anarhistični ideji, ugotovimo, da ti spisi pomenijo radikalni uvod v marksizem-leninizem na Kitajskem (*Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan* 1983, 89).

V prvi številki časopisa »Hui min lu« je Liu takole predstavil anarhistična načela:

今敢约举所记载之纲要如下：共产主义；反对军国主义；工团主义；反对宗教主义；反对家族主义；素食主义；语言统一；万国大同。此外，凡一切新发明之科学，足为生活改良人类进化之母者，亦得附载。

To so naše glavne programske točke: komunizem, protimilitarizem, sindikalizem, protireligioznost, protifamiliarizem, vegetarijanstvo, združitev vseh jezikov in internacionalizem.

Poleg tega želimo podpirati vse novorazvijajoče se znanosti, ki služijo izboljšanju človekovega življenja in evolucije (*Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan* 1983, 269–270).

Večina deklariranih anarhističnih ciljev (svoboda, znanost, mir, sreča, enakopravnost) se je pozneje izkazala za nosilne elemente marksistično-leninistične ideologije.

Naslednji citat iz Shi Fujevega članka »Wuzheng fu qian shuo« (»Preprosta razlaga anarhije«) bi lahko spisal tudi kak komunistični ideolog:

若行共产，则教育平等，人人皆有科学之缜密者，必能潜心研究，科学的发明比今日，将有一日千里之势矣。且今人困于私产制度下，日谋衣食，但求得多金而已足。其猥琐齷齪之态，不可向迩。

Ko bo komunizem uresničen, bo izobraževanje dostopno vsem in vsakomur bodo dostopne znanstvene skrivnosti. Tako se bo mogoče osredotočiti na raziskovanje in nova znanstvena spoznanja se bodo lahko razvijala veliko hitreje kot danes. Dandanes namreč ljudje trpijo pod sistemom zasebne lastnine, vsak dan si morajo razbijati glavo s tem, kako si priskrbeti obleko in hrano. Tisti, ki so dovolj bogati, pa s svojim pohlepno zavrnjenim ravnanjem še povečujejo obstoječe razlike (med ljudmi) (Scalapino in Yu 1961, 40).

Anarhistom in komunistom niso bili skupni zgolj številni elementi utopičnih predstav idealne družbe, temveč tudi številni pogledi na metode za njeno uresničitev. Zato ni presenetljivo, da so v tistem času anarhistične ideje močno vplivale celo na večino poznejših voditeljev Komunistične partije Kitajske. Takole je Mao Zedong v pismu prijatelju opisal svoje takratno prepričanje:

我读过一些关于无政府主义的小册子，很受影响，我也赞同许多无政府主义的主张。

Prebral sem nekaj brošur o anarhizmu, ki je močno vplival name. Takrat sem zagovarjal številne anarhistične ideje (*Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan* 1983, 276).

Kljub temu so že v tistem času pogosto prihajale na plano najpomembnejše razlike med obravnavanima idejama. Že dolgo pred njunim odkritim spopadom, ki je izbruhnil v omenjeni razpravi med Chenom in Oujem, je Liu Shifu objavil nekaj člankov, v katerih je obravnaval idejni prepad, ki loči anarhizem in komunizem:

无政府主义”云，”共产”云，此名在华文中为新产物，其主义之在东亚，犹襁褓时代之婴儿耳。闻其名而却走者固多，道其说而不知甚解者尤多。……无政府主义原名为 Anarchisme，其定义者曰：“Anarchisme者，主张人民完全自由，不受一切统治，发绝首领及威权所附丽之机关之学说也。“据此定义，则华文译为“无政府主义”可谓确切而易。而最近无政府主义之大师克鲁泡特金

(Kropotkine) 先生则予以最简确之解释 曰：“无政府主义者，无强权也。” 强权有种种，而政府实为强权之巨擘，亦为强权之渊藪，凡有强权，靡不由政府发生之而保护之，故名曰“无政府”则“无强权”之义亦自于其中。

Izraza anarhija in komunizem sta v kitajščini nastala šele pred kratkim. Obe ideji sta v vzhodni Aziji še v povojih. Številni ljudje so slišali zanju in si o njiju ustvarili svojevrstne predstave.

Anarhizem je po definiciji ‚zagovor popolne svobode ljudi; usmerjen je proti vsaki vladavini; odpraviti hoče vse voditelje, vse avtoritete in vse k temu pripadajoče institucije‘. Po tej definiciji je popolnoma pravilno anarhizem prevesti v kitajščino kot ‚odsotnost vladavine‘. Veliki mojster sodobnega anarhizma, gospod Kropotkin, je to idejo razložil še bolj jedrnat: ‚Anarhizem je usmerjen proti oblasti‘. – Seveda obstaja veliko vrst oblasti, toda nosilni steber in najgloblji izvor oblasti je vlada. Vse druge vrste oblasti izhajajo iz nje in istočasno jih ona brani. Ko torej rečemo ‚odsotnost vladavine‘, s tem samodejno izrazimo tudi zavračanje vsakršne oblasti (*Zhongguo xiandai sixiang shi* 1982, 32).

Predvsem po zmagi oktobrske revolucije in neuspehu »gibanja delo-študij« se je na Kitajskem začel neustavljivi zmagovalni pohod marksizma-leninizma.

Kitajskim radikalcem se je po letu 1920 komunizem vse bolj kazal kot ideja prihodnosti, kar velja tako za tiste, ki so živeli na Kitajskem, kot tiste, ki so bili v tujini. Postal je resnično močan nasprotnik anarhizma in v progresivnih krogih je razprava naraščala v *crescendo*. Vodilni govornik komunistov je kmalu postal Chen Duxiu, ki je trenutno na jugu Kitajske. Z Ou Shengbaijem se je zapletel v dolg spopad in na srečo so se njune izmenjave ohranile. Prebiranje tega gradiva je fascinirano in poučno. Vsebuje številne dragocene vpoglede v filozofijo zgodnjega kitajskega komunizma, obenem pa predstavi nekatere razloge za nazadovanje anarhizma (*Wuzhengfuzhuyi sixiang* 1983, 279–80).

Chenov glavni očitke anarhistom je bil, da niso sposobni izpeljati uspešne revolucije in pozneje obraniti njenih dosežkov. Zdi se, da so predvsem uspehi boljševikov z oktobrsko revolucijo Chena prepričali v absolutno nujnost centralistično postavljene organizacije in vodilne sile.

我所说:要绝对自由就不能联合, 要联合就不能绝对自由。

Takole pravim: če hočemo popolno svobodo, ne moremo biti združeni, če želimo biti združeni, ne moremo imeti popolne svobode (Scalapino in Yu 1961, 55).

Te razlike so še jasneje prišle do izraza v tistih Chenovih analizah, ki so se nanašale na popolno anarhistično zavračanje vseh institucionaliziranih oblik avtoritete in oblasti.

强权何以可恶？我以为强权所以可恶，是因为人拿它来拥护强者无道者，压迫弱者与正义。若是倒转过来，拿它来拥护强者与正义，排除强者与无道，就不得可恶了。由此可以看出强权所以可恶，是它的用法，并不是它本本身。

Kaj je tako strašnega pri oblasti? Strašno pri oblasti je, da jo izkoriščajo za ščitenje močnih in nepravičnih ter da zatira šibke in pravične. Če se torej oblast uporablja za ščitenje šibkih in pravičnih ter za nadziranje močnih in nepravičnih, oblast ni strašna. Zlo oblasti je njena uporaba, ne v njeni naravi (*Wusi shi qi* 1962).

174

Chenova kritika anarhističnega zavračanja države, pravnega sistema, pravzaprav vseh institucij izhaja iz enakega prepričanja.

从事实上说起来，第一我们要明白世界各国里面最不平最痛苦的事，不是别的，就是少数游情的消费的资产阶级，利用国家，政治，法律等机关，把多数勤苦的生产阶级压在资本势力下，当作牛马机器还不如。要扫除这种不平这种痛苦，只要被压迫的生产的劳动阶级自己造成新的强力，自己站在国家地位，利用政治，法律等机关，把那压迫的资产阶级完全征服，然后才可望将财产私有，工银劳动等制度发去；将过于不平等的经济状况除去。若是不主张用强力，不主张阶级斗争，天天空想自由组织的社会出现；那班资产阶级仍旧天天站在国家地位，天天利用政治，法律，圆梦自由，便再过一万年，那被压迫的劳动阶级也没有翻身的机会。

Ko izhajamo iz dejanskih odnosov, ugotovimo, da je razlog vseh krivic in vse bede na tem svetu ta, da majhna manjšina kapitalistov uporablja državo, politični sistem, pravni sistem in druge institucije za zatiranje večine – to je delavskega razreda, proletariata – in jih s pomočjo te oblasti spreminja v bitja, podrejena celo domačim živalim in strojem. Če hočemo odpraviti te krivice in trpljenje, mora zatirani proletariat dobiti novo moč, prevzeti mora vodilno vlogo v državi. [Delavski razred] mora pod svoj nadzor dobiti državo, pravni sistem in druge institucije; šele takrat je mogoče spremeniti nepravično gospodarsko strukturo. Če gojimo samo prazne sanje o družbi, organizirani na podlagi svobode, bo kapitalistični razred zmeraj ostal na oblasti ter celotno politiko in vse zakone še naprej izkoriščal za ohranitev svojih interesov. Če tako sanjamo o svobodi, zatirani delavski razred niti v 10.000 letih ne bo dobil priložnosti za spremembo svojega položaja (*Wusi shi qi* 1962, 417).

Poleg tega je Chen Duxiu menil, da so anarhisti preveč optimistični glede človeške narave in preveč pesimistični glede realnopolitičnega delovanja. Nenehno je poudarjal, da je zlasti na Kitajskem posebej nujna razsvetljena, vodilna elita, ker so široki krogi prebivalstva absolutno »apolitični«. V tem kontekstu postane jasno, da je na Chena bolj vplivala leninistična ideologija (ki poudarja nujnost »pravične« državne avtoritete) kot marksistična. Zavzel se je za absolutni paternalizem revolucionarne elite do »preprostih, nevednih« državljanov.

Avtoritarne elemente komunistične teorije je mogoče najboljše razbrati pri branju komunističnih teorij in polemik, usmerjenih proti anarhistom (*Wusi shi qi* 1962).

Chen je bil prepričan, da bo anarhizem ljudi vrnil v »primitivizem«. Gospodarsko jih bo vrnil na stopnjo manualne tehnologije, politično pa v obdobje plemenske organizacije. Nobene »nerazvite« družbe ni mogoče rešiti na tak način. Kitajska mora zgraditi svojo industrijo in oblikovati socialistično gospodarsko strukturo. Samo tako lahko dohiti zahodno »prednost«.

Poleg tega naj bi bil anarhizem zelo nerazumen tudi kot politična teorija. Opira se na spontani upor množic. Takšni upori pa so nerazumni in odvrtni. Množična psihologija je slepa sila.

无论怎样大的科学家，一旦置身群众，便失了理性，这是心理学说及我们眼见的许多事实可以证明的。用一二人可以利用的群众心理一时感情所造成公众意见来代替那经过长久时间理性的讨论及多数议决之法律，不能说不是无政府主义最大的缺点之一。

Konec koncev na uresničitev tistega javnega mnenja, ki vznikne iz trenutnega čustvenega preobrata množice, ne moremo gledati kot na boljšega ali bolj obvezujočega od tistih empiričnih vrednot in zakonov, ki so posledica dolgoletnih in racionalnih razprav ter so nastali na podlagi odločitve večine. Jasno je, da takšno umevanje spada med največje šibkosti anarhizma.

Vseeno je, kako dober je lahko znanstvenik; kakor hitro izgine v množici, izgubi svojo racionalnost. To je psihološko dejstvo, ki ga realnost zmeraj znova potrjuje (Scalapino in Yu 1961, 57).

V tem kontekstu se je Chen izrekel proti prizadevanjem za uveljavitev javne volje. Ta naj bi nastala na povsem čustveni osnovi in zato je mogoče z njo manipulirati. Ni razumel, kaj naj bi razsvetlilo neizobraženega državljana. V vsakem primeru je treba imeti to »nerazumnost« množic pod nadzorom (*Wusi shi qi* 1962, 496).

Ou Shengbai je v odgovoru Chenu anarhizem zagovarjal z najbolj ortodoksnimi argumenti. Ideal največje možne svobode je sicer v središču anarhističnih teorij, a se je Ou Shengbai izrecno distanciral od teorij tako imenovanega individualističnega anarhizma, ki zahteva absolutno svobodo posameznika.

至于不顾社会的福利，只要个人有绝对自由，这是个人的无政府主义者所主张，共产的无政府主义者所不敢赞同的，我很愿意先生把无政府主义各派别分清一下，再下批评。

Samo individualistični anarhisti se zavzemajo za absolutno svobodo in jim ni mar družbena blaginja. Komunistični anarhisti se z njimi ne strinjajo. Vesel bi bil, če bi v prihodnosti nekoliko razlikovali med različnimi anarhističnimi frakcijami, preden nas še naprej kritizirate (Scalapino in Yu 1961, 57).

176

V obrambi proti napadom na anarhistično zavračanje pravnih institucij Ou zapade v zagovor psevdodržavnih struktur.

至于先生恐怕法律废之后，如有发癲的人就怎么办，这是容易的事，把他送到癲狂院医治便得了，因为发癲是由于生理上的关系，没有什么罪过，若果疾病都受法律制裁，虽民主主义的国家亦没有这种法律。至于强汉之杀人放火，我们谁可以善言劝导他，并拉他到学校去教训他悔悟。假使先生问这时没有政府没有法律，怎能够处置他呢？人类是活的，不是死的，不是没有政府，没有法律，便连饭也不会吃的。我举一个例，比方五四运动后北京大学有少数不良分子，想破坏大学，后来经共同的意见，把他拘禁起来，这是不是法律，总之无政府主义的社会，虽然没有法律，但是有一种公意，凡事皆由公众会议解决，会意是因事实不同，而可随时变更的，不象法律是铜板铁钉的，由几个人评定不管他人如何一定要他人遵守的。且订法律的时候也没有遵守法律之人的同意，这时不他的。

Glede vašega strahu, kako bomo po odpravi zakonov ravnali z norimi, vas lahko pomirim: to vprašanje nam zagotovo ne bo povzročalo velikih problemov. Preprosto jih bomo dali v bolnišnice za duševno bolne in jih tam zdravili. Norost ima biološke vzroke – teh ljudi ne moremo imeti za kriminalce. Prave kriminalce pa je mogoče dobro poučiti in prevzgojiti. Verjetno se zdaj sprašujete, kako naj to storimo brez zakonov in vlade. Ljudje so živa bitja in ne mrtve tvorbe. Ni res, da bi bili brez vlade obsojeni na lakoto. S tem v zvezi želim omeniti en primer: po gibanju 4. maja so se na pekinški univerzi pojavili »slabi« elementi, ki so hoteli razdreti složno življenje na tej univerzi. Ljudje so se hitro dogovorili glede tega in jih s soglasjem večine zaprli. Ali je to pravni

sistem ali ne? Če zgodbo skrajšamo: v anarhistični družbi resda ne bo pravnega sistema, bo pa obstajala neke vrste javna volja kot najvišje merilo odločanja. Ta javna volja se lahko prilagaja različnim situacijam. Ni tako trdno določena in tako toga kot splošni pravni sistem. V pravnem sistemu nekateri ljudje določijo zakone, ki so potem zavezujoči tudi za vse druge. In niti enega takega zakona ne sprejmejo vsi člani skupnosti (*Wusi shi qi* 1962, 482).

V odgovoru na Chen Duxiujevo kritiko o »nerazumnosti« »javne volje« je Ou izrazil prepričanje, da širjenje obče veljavnih »resnic« omogoča splošno »racionaliziranje« vseh skupin prebivalstva. Po njegovem mnenju bo pod vplivom znanosti in napredka celotno ljudstvo racionalnejše in manj odvisno od svojih manipulativabilnih čustev.

Anarhisti zagovarjajo znanstveno resnico, zato nasprotujejo religiji in praznoverju. Vsak nov korak k anarhiji opomeni tudi nov korak v razvoju [širjenju] znanosti. Ko bo anarhizem uresničen, bo tudi to topoglavost med širokimi množicami prebivalstva komaj še mogoče zaznati. *Toda* vi prav tako enačite množice prihodnosti z današnjimi, katerih srca so še zmeraj polna religije in praznoverja. V svojih premislekih niste upoštevali prav nobenih možnosti za spreminjanje časa – zato se motite (*Wusi shi qi* 1962, 483).

Razprava med Chen Duxijem in Ou Shengbajem je pomenila najostrejši spor med komunisti in anarhisti. Vendar pa se je konflikt v tistem času nadaljeval tudi v javni razpravi. V tem kontekstu lahko omenimo članek Li Dazhaoja, ki je zastopal komunistično stran, in članek Huang Lingshuanga², ki je bil vidna osebnost ortodoksne smeri kitajskega anarhizma.

Kljub vsemu zgornja razprava pogosto velja za simbolični izraz vsesplošnega umika kitajskih anarhistov od anarhističnih idej. Razprava je v kitajskih revolucionarnih teorijah poznejšega časa obveljala za mejnik začetka marksistično-leninistične ideologije kot vodilne sile.

V »komunističnem« zgodovinopisju Ljudske republike Kitajske velja »razprava Chen Duxiu *versus* Ou Shengbai« za neke vrste uradno zmago komunistične ideologije nad anarhističnimi idejami na Kitajskem.

通过批判，捍卫了无产阶级专政的思想，指明了中国应该建立共产主义政党的道理，使马克思主义和无政府主义区别开来。这次批判是科学社会主义对小资产阶级社会主义的胜利，同时体现了共产主义知识分子的自我改造。没有这场斗争，在中国建立无产阶级政党是不可能的。

S to javno kritiko je prišlo do splošnega spoznanja o potrebi po diktaturi proletariata. Omogočila je ustanovitev Komunistične partije Kitajske in uresničevanje njenih resničnih načel. Razkrila je vse razlike med marksizmom in anarhizmom. Pomenila je zmago znanstvenega socializma nad malomeščanskim socializmom. Sočasno je povzročila velike spremembe v samorazumevanju kitajskih intelektualcev. Brez tega soočenja na Kitajskem ne bi bilo mogoče ustanoviti prave proletarske stranke (*Wusi shi qi* 1962, 493).

4.2.4.2 *Približevanje Guomin dangu in odnosi z njim*

Ostra in v nekaterih pogledih celo nepremagljiva nasprotja so anarhistične teorije ločevala od ideologije Guomin danga. Toda dejstvo je, da se je večina tistih anarhistov moderne Kitajske, ki so doživeli zaton anarhističnega gibanja, priključila Guomin dangu ali pa ga je vsaj aktivno podpirala. Nekateri so svojo politično pot končali celo v najbolj desnem krilu te stranke. Prav ta prelom, ki ga lahko opazujemo na konkretnih življenjskih poteh nekaterih najvidnejših članov modernega kitajskega anarhističnega gibanja, je za zahodnoevropsko dožemanje – ker se zdi tako protisloven in nelogičen – težko razumljiv. To očitno protislovje se nanaša na prehod od tega, kar na Zahodu velja za »radikalno progresivnost«, k temu, kar razumemo kot »konservativno ideologijo«.

Ne glede na to, da je bil Guomin dang ena vodilnih opozicijskih sil, usmerjenih proti tradicionalnemu gospodarskemu in vrednotnemu sistemu, s čimer je zaradi določenih skupnih značilnosti nekaterim anarhistom omogočil »gladek prehod« v njegovo ideologijo (kajti tu gre za raven, na kateri zahodni pojmi »levice« oziroma »desnice« kot trdnega političnega prepričanja izgubijo dejanski pomen), se zdi v okviru pričujoče raziskave primerno podrobneje proučiti glavne možne razloge za to in zaključke, ki so jih številni anarhisti interpretirali s perspektive takratnega časa.

Po prvem razkolu Guomin danga s Komunistično partijo Kitajske (1927) so morali kitajski anarhisti, ki v tistem času niso več imeli enotne akcijske baze anarhističnega gibanja, izbrati med tema organiziranima strankama, če so hoteli še naprej politično delovati. Zato se je večina takrat še obstoječih skupin odločila za sodelovanje z Guomin dangom. Navsezadnje ni bilo naključje, da je anarhistično gibanje največji poraz doživelo prav v soočenju s komunisti. V nasprotju z njimi je bilo glavno krilo Guomin danga, ki se je označevalo za liberalno, od vsega začetka »tolerantnejše« do drugih idejnih tokov; številni anarhisti so Guomin dang doživljali kot domnevno »manjše zlo«.

(Preostali prepričani anarhisti so v tej situaciji veliko razpravljali o vprašanju, v kolikšni meri je zgolj »tolerirana« možnost, torej dovoljenje za organiziranje zborovanj, objavljanje člankov itd., sposobna kompenzirati intelektualno korupcijo.)

Toda globlji razlogi za te odločitve segajo dlje v preteklost ter jih lahko najdemo predvsem v nastanku in ravni povezovanja predrepublikanskih anarhistov s Sun Jatsenom in njegovo Revolucionarno zvezo (Tongmeng hui). Denimo, skoraj vsi člani tokijske skupine so prišli iz vrst te organizacije, ki je bila leta 1905 ustanovljena v Tokiu. Pravzaprav je organizirana dejavnost tokijske skupine posledica notranjega razkola Revolucionarne zveze.

Tongmeng hui je bil blizu razkola. Nova smer, ki je nastala iz tega nemira, je bil prav anarhizem (Zhongguo xiandai sixiang shi 1982, 49).

Inauguracija Tian yija in ustanovitev Inštituta za proučevanje socializma nista bili nepovezani z neuspehom Tongmeng huija (Onogawa 1967, 74).

Med notranjim razkolom v Revolucionarni zvezi so hoteli Zhang Binglin in nekateri njegovi somišljeniki zamenjati Sun Jatsena kot predsednika združenja. Po drugi strani pa je bil od tako imenovane afeře Su bao (1903) (Onogawa 1967, 89) v zelo sovražnih odnosih s člani pariške skupine (predvsem z Wu Zhihujem).

Zato je bilo za pariško skupino, ki jo je vodil Wu, preprosto braniti Suna pred starim sovražnikom ... Čez nekaj let je Sun poskušal poplačati te usluge. Svojim starim anarhističnim prijateljem je ponudil položaje v Guomin dangu in vladi. Ti so jih sprva zavrnil, ker je večina anarhistov še zmeraj trdno nasprotovala pridružitvi, saj je pomen anarhističnega gibanja bledeł zaradi izzivov nacionalizma in komunizma (Scalapino in Yu 1961, 25).

Če hočemo podrobneje proučevati povezave teh anarhistov s političnimi organizacijami, ki jih je ustanovil Sun, moramo biti vedno pozorni na dejavnike, ki je v političnem dogajanju na Kitajskem tradicionalno zelo pomemben:

Ko se vrnemo k prvotnim vezem med Sunom in pariško anarhistično skupino, moramo v vsakem primeru vstopiti v kompleksen svet kitajskih osebnih odnosov. Tovrstni odnosi so tisti izjemno pomemben človeški element, ki ga je treba upoštevati v vsaki realni analizi kitajske politike, saj postane nelogično logično ali vsaj razložljivo in daje življenje ter spremenljivost tistemu, kar bi sicer bilo politično prizorišče, ki ga v celoti določajo teorije, ki smo jih skušali natančno orisati (Scalapino in Yu 1961, 25–26).

Wu Zhizhui in Sun Jatsen sta se prvič srečala marca 1901 v Tokiu, njuno prijateljstvo pa sega v leto 1904, ko sta oba živela v Londonu. Tam sta spoznala tudi Zhang Jingjianga. Kmalu zatem sta se Wu in Zhang »bolj zaradi usluge kakor prepričanja« (Scalapino in Yu 1961, 23–24) pridružila Revolucionarni zvezi.

Wu se je pridružil konec leta 1905 baje zato, ker je ocenil, da je Sunov program sprejemljiv delen korak in ker je bil prepričan, da morajo vsi revolucionarji sodelovati. Brez dvoma je k temu stališču pripomogel zelo močan Sunov eklekticizem, ko je šlo za socialistično doktrino. Verjetno pa je tudi Sun namenjal precejšnjo hvalo anarhizmu kot idealu, zlasti ko je bil s pariško skupino. Zhang se je Tongmeng huiju pridružil leta 1907 v Hongkongu, potem ko so se dogovorili, da je mogoče prisego zvestobe spremeniti tako, da se ne omenja, kdo je nasprotoval religiji, saj je Zhang vztrajal pri tej spremembi (Bauer 1974, 481).

Še en razlog zbližanja kitajskih anarhistov z Guomin dangom naj bi bil po nekaterih hipotezah »kitajskemu značaju lasten oportunizem« (Scalapino in Yu 1961, 24).

Moderni kitajski eliti so večkrat očitali oportunizem; ta tema se pojavlja tako pogosto, da bi ga kdo lahko imel za kulturno pomanjkljivost. Kitajske intelektualce različnih prepričanj (in druge družbene razrede) obtožujejo, da zlahka zavzemajo ali opustijo načelna stališča, odvisno od priložnosti ali groženj, ki jih pomenijo, ali zaradi narave njihovih trenutnih osebnih zavezištev ... so kot politični lakmusov papir, ki prikazuje prevladujoč pritisk družbe ali najverjetnejšo smernico pritiska v prihodnosti. Zato Wujeve in Lijeve obtožbe niso izjeme (Scalapino in Yu 1961, 22).

Toda ideoloških prepadov med Guomin dangom in anarhisti ni bilo mogoče nikoli resnično premostiti. Res pa se je Sun Jatsen pod zastavo socializma občasno opredeljeval za vse mogoče. Zaradi skupnih idej in kljub začetnemu zavračanju so bili na koncu anarhisti, kot so Wu, Zhang in Li, pripravljene sprejeti načela »demokratizacije v treh stopnjah« (*sanmin zhuyi*), ki naj bi bila prvi korak na poti družbene spremembe.

Toda v povsem ideološkem smislu ni bilo preprosto doseči kompromisa med Sunovim ‚enostrankarskim skrbništvom‘ in anarhistično svobodo, med konceptom centralizirane oblasti in konceptom svobodne federacije. To je bila poroka zaradi udobja in prijateljstva in ne zaradi logike (Scalapino in Yu 1961, 22).

4.2.5 Nekaj bistvenih razlogov za zmago marksistično-leninistične ideologije in nadaljnji razvoj anarhističnega gibanja v Republiki Kitajski po letu 1920

Čeprav na splošno ne moremo trditi, da s pohodom marksistično-leninistične ideologije anarhizem ni imel več vpliva v tako imenovanih progresivnih krogih, se je anarhističnemu gibanju vse od Shifujeve smrti leta 1915, predvsem pa od takrat, ko se je hitro začela širiti ortodoksna komunistična ideologija, čedalje bolj izmikala enotna (množična) baza.

Kljub temu so tudi po letu 1920 po vsej državi nastajale nove anarhistične celice (Scalapino in Yu 1961, 26), delavske skupine in publikacije. Vendar njihove dejavnosti niso več vplivale na razvoj revolucionarnega gibanja. Kitajski anarhisti so bili takrat razdrobljeni, slabo koordinirani, predvsem pa zaradi manjkajočih povezovalnih struktur niso bili sposobni omembe vrednega sodelovanja. Delovanje več kot sto znanih anarhističnih celic,¹⁷ ki so v naslednjih dvajsetih letih nastale po vsej državi, je bilo omejeno skoraj izključno na njihova lokalna območja. Poleg omenjenih organizacijskih težav (kar je sicer skupna značilnost skoraj vseh anarhističnih gibanj po svetu) so obstajali še drugi zunanji razlogi za zaton množičnega anarhističnega gibanja, ki so bili povezani s specifičnimi razmerami v takratni kitajski družbi. Gledano s stališča »razsvetljene revolucionarne elite« – vodilnih osebnosti torej, ki so bile nosilna sila družbene spremembe tistega časa – je konec koncev tudi kitajska resničnost govorila v prid nujnosti vodilne avtoritete. V teh krogih se je čedalje bolj uveljavljalo prepričanje, da bo ob morebitni zmagi revolucije na Kitajskem prav kitajsko ljudstvo zaradi svojih specifičnih lastnosti (nevednosti, brezbriznosti, apolitičnosti in ubogljivosti) potrebovalo »vodeče skrbništvo«:

Teorija skrbništva se je pri kitajski inteligenci pojavila naravno. Bila je v njeni filozofiji, kulturi in njihovem ocenjevanju vlog. Teorija skrbništva se je naravno pojavila v vseh tako imenovanih pozno razvijajočih se družbah 20. stoletja. To je teorija, ki je prečila vse ideološke meje od desnice do leve. Vsekakor je leninizem ponujal več kot teorijo skrbništva. Bil je koncept neizogibnega napredka, optimistična filozofija, ki je zaostalim družbam obljubljala, da lahko gredo skozi enake stopnje kot napredni Zahod (Scalapino in Yu 1961, 59).

Poleg tega je leninizem sklenil mir z nacionalizmom. Pod zastavo »patriotizma« je postal »salonsko sprejemljiv« tudi v progresivnih komunističnih

17 Celoten seznam teh skupin in njihovih publikacij je mogoče najti v dodatku zbirke *Wuzheng-fuzhuyi sixiang ziliao xuan*.

krogih. Pravzaprav je bil protinacionalizem anarhističnih političnih konceptov eden od razlogov za vse množičnejše odvrčanje od anarhističnih idej na Kitajskem v 20. in 30. letih:

To je bilo gibanje, ki je na podlagi najpomembnejših teorij obsojalo in preskočilo nacionalizem v času, ko je ta pomenil idejo prihodnosti. Nobeno politično gibanje v moderni Aziji ni uspelo, če ni bilo sposobno izrabiti nacionalizma (Scalapino in Yu 1961, 59–60).

Tudi tiste »klasične razlike« med ortodoksnimi anarhističnimi in komunističnimi teorijami, ki sta jih v omenjeni razpravi kot osrednje točke poudarila Chen Duxiu in Ou Shengbai, torej vprašanja o nujnosti politične discipline, avtoritete in oblasti – čeprav jih lahko razumemo kot problematiko splošne narave –, so bile vedno znova postavljene v konkretnih okvirih specifičnih kitajskih družbenopolitičnih razmer. V tem kontekstu so komunisti (povsem realistično) videli nevarnost za nestabilen notranjepolitični položaj predvsem v »reakcionarnih elementih« v vojaških krogih. Ti bi lahko tudi po zmagi revolucije ponovno prevzeli oblast, če jih ne bi imeli pod nadzorom. Prav poudarjanje teh vidikov je pripomoglo k še hitrejšemu širjenju predvsem leninistične ideologije na Kitajskem.

Kljub vsem tem dejstvom kitajski komunizem dolguje zahvalo anarhističnemu gibanju, saj so osnovne ideje, ki so temelj komunističnega gibanja na Kitajskem, prvi zasejali anarhisti (Scalapino in Yu 1961, 61).

Pri tem gre predvsem za naslednje vidike:

- a) »Protitradicionalizem«, upor proti staremu družbenemu redu, čedalje pogostejše omenjanje zahteve po osvoboditvi žensk in »enakopravnosti« obeh spolov, zavračanje tradicionalne družinske strukture in vseh mogočih oblik praznoverja, pa tudi tradicionalnih hierarhičnih struktur v gospodarstvu, politiki in upravi.
- b) Prepričanje v razum, napredek in (zahodno) znanost ter tehnologijo.
- c) Prepričanje o primarni nujnosti destrukcije. Vse »preživele« elemente kitajske družbe mora »revolucija množic« radikalno odpraviti, preden se lahko začne gradnja nove družbe in uveljavljanje novih vrednot.

Tudi v anarhizmu je bilo mogoče najti široko sled puritanstva, ki je značilna za večino najbolj zavzetih revolucionarnih gibanj. To je bila »nova«, a stroga morala, ki so jo v enaki meri posnemali komunisti. Kot smo videli, so še zdaj znano gibanje delo-študij prvotno zasnovali kitajski anarhisti. Treba je priznati, da so neanarhistični nacionalistični politični krogi tiste časa vpeljali vsaj nekaj teh konceptov (Scalapino in Yu 1961, 60).

Vprašanje vpliva anarhističnih idej na kitajski komunizem moramo vendarle obravnavati previdno in nekoliko diferencirano. Številni elementi, skupni obema gibanjema, ne izvirajo iz jasno začrtanega teoretskega koncepta določenega svetovnega nazora, temveč prej iz splošnega konteksta, ki je še najbližje kitajskemu dojemanju resničnosti. Prav pri soočenju z Zahodom in zaradi praktičnih posledic tega soočenja so samodejno in nereflektirano posegali po tistih elementih tradicije, za katere se je zdelo, da bo njihova ponovna obuditev najverjetneje omogočila prenos teh tujih idej. Samo dejstvo, da je najvplivnejše obdobje modernega kitajskega anarhističnega gibanja časovno predhodilo zmagi marksistično-leninistične ideologije in s tem kontekstom povezan neposredni prevzem določenih anarhističnih idej oziroma smernic s strani komunističnih teoretikov – vse to še zdaleč ni zadosten dokaz za obstoj določenih »anarhističnih elementov« v kitajskem komunističnem gibanju.

Prav zaradi teh razlogov sta obe gibanji v naslednjih letih še naprej soobstajali. Kot je bilo omenjeno, je z zmago marksistično-leninistične ideologije anarhistično gibanje izgubilo nekdanji vpliv in ostalo brez enotne baze, vendar pa to še zdaleč ni pomenilo njegovega konca. Preostale anarhistične celice so še naprej delovale, četudi razmeroma nekoordinirano in čeprav njihov vpliv ni bil tako močan kot prej. V naslednjih letih je v njihovih publikacijah mogoče opaziti nekatere stalno prisotne vsebinske smernice, deloma pa tudi nove. Na kratko lahko »rdečo nit« anarhističnih dejavnosti v tistih letih strnemo v naslednje osrednje točke:

- a) nadaljevanje konfliktov oziroma napadi na komuniste;
- b) čedalje večji pomen in upoštevanje revolucionarne vloge proletariata;
- c) razprave o odnosu anarhistov do Guomin danga;
- d) zaradi vse večje pozornosti, ki so jo namenjali kmetstvu kot najštevilčnejšemu sloju kitajske družbe, so se številni anarhisti ponovno vrnili k utopijam »vaške idile«. Nekatere daoistične elemente so začeli poudarjati zaradi prepričanja, da je anarhizem v kitajski agrarni družbi mogoče uresničiti samo s pomočjo svobodnih vaških skupnosti, »kajti mehanizirano mesto je značilna bivanjska oblika zahodne civilizacije, medtem ko je naravi bližnja vas skladna z bistvom kitajske kulture« (Scalapino in Yu 1961, 61).

V tem – četudi posrednem – kontekstu so ponovno odprli vprašanje o vlogi zahodne znanosti, umetnosti in filozofije. Večkrat so poskušali ponovno prevpraševati odnos med anarhizmom in kulturo ter iskati novo pot za njuno združitve. Težnja po združevanju anarhosocialističnih in estetskih idej je s tem postajala vse bolj jasna.

Do približno leta 1927 so bila ta vprašanja v središču vsebinskih razprav v gibanju. Takrat nastalo prelomnico, posledico specifičnega notranjepolitičnega položaja, ki se je kazal tudi v anarhističnem gibanju po vsej državi, današnje zgodovinopisje Ljudske republike Kitajske interpretira takole:

1927年前后，这些为数不多的无政府主义者再次发生分化，一部分人投靠了国民党右派，入“安国合作”的独流；另一部分人偃旗息鼓，消失在沉沉黑夜之中，极少数虽还不曾放弃无政府主义的梦想，但他们逐步地置身到现实斗争中去，或以文艺创作为武器，或以研究社会科学为手段，用自己的方式表达了对于当时反对统治的抗议，到抗日战争时期，这些人大多加入了抗日民族统一战线。”

Okoli leta 1927 je ne prav številčno anarhistično gibanje doživljalo nadaljnjo drobitev. Del anarhistov se je pridružil desnemu krilu Guomin danga, drugi pa so zapadli v resignacijo in opustili vsakršno politično dejavnost. Maloštevilni ostali so se še naprej trdno oprijemali svojih anarhističnih sanj in iskali nove poti, kako izraziti upor proti reakcionarni vladavini. Nekateri so se zatekli k umetnosti, predvsem književnemu ustvarjanju, drugi so se z enakim namenom začeli ukvarjati z raziskovanjem na področju družboslovja. Po izbruhu protijaponske vojne se je večina teh ljudi pridružila Združeni ljudski fronti upora proti Japoncem (*Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan* 1983, S. III).

Kot smo omenili, so bili v tistem času anarhisti pred izbiro, ali se pridružiti Guomin dangu ali Komunistični partiji Kitajske, če niso hoteli opustiti politične dejavnosti.

Na koncu je ostalo nesposobno, nepovezano gibanje, ki so ga ločevali prostranost države, slaba pisna korespondenca in pomanjkanje svobodnega tiska, za svoj ‚poštni predal‘ in sedež pa je uporabljalo mednarodno podružnico Šanghaj (Bauer 1974, 497).

Leta 1936 je anarhistično gibanje na Kitajskem ponovno oživel. Razlog za to je bilo predvsem navdušenje nekaterih krogov modernih intelektualcev nad dogodki v španski državljanski vojni (*Anarchistenbewegung in China* 1973, 2. del, 9).

V Šanghaju, kjer je ponovno začel politično delovati »Hui min xue she«, so izbruhnile demonstracije v podporo japonskim delavcem. Vse to je spodbudilo dolge razprave o možni pomoči kitajskih anarhistov. Skupina 25 anarhistov se je odpravila iz Hongkonga, da bi se udeležila španske državljanske vojne; toda v Marseillu so jih zavrnil, zato so se vrnil na Vzhod, v Annam. Tam so soustanovili prvo vietnamsko anarhistično celico. Njihova nadaljnja usoda ni

znana. So pa od leta 1936 do 1938 tedenski bilten španskih anarhistov redno ponatisnili tudi v kitajščini (*Anarchistenbewegung in China* 1973, 3. del, 25).

Eden osrednjih likov v tej intenzivni propagandni kampanji je bil v današnji Ljudski republiki Kitajski še zmeraj slaven pisatelj Li Faigan, poznan pod psevdonimom Ba Jin, ki je sestavljena začetnega in zadnjega zloga kitajskega prevoda obeh imen anarhističnih »klasikov«, Bakunina in Kropotkina. Li Faigan se je pozneje distanciral od svoje »anarhistične« preteklosti:

Še leta 1978 ... je pojasnjeval ..., da njegovo ime ni povezano z začetnim oziroma končnim zlogom BAKunin in KropotKIN¹⁸ (Kubin 1985, 308).

Li Faigan je izjemno veliko pisal za anarhistično gibanje in prevedel celotno delo Errica Malateste, številne Bakuninove spise, veliko Kropotkinovih del, ki še niso bila objavljena, ter še celo vrsto drugih besedil. Pozneje so ga napadli komunistični pisatelji, ker ni vstopil v Ligo levičarskih pisateljev. Ko so te zahteve razširili na kitajsko pisateljsko združenje, h kateremu naj bi pristopili vsi kitajski domoljubni pisatelji, on pa se je sodelovanju še naprej upiral, ga je Xu Meuyong najostreje denunciral s tem, da bi ga rad videl v zaporu. Ožigosanega kot razbojnika – to so bili dnevi »trockistično-fašističnih razbojnikov« (iz moskovske mitologije) – ga je z energično obrambo rešil Lu Xun (*Anarchistenbewegung in China* 1973, 2. del, 11).

V času te kratke renesanse so kitajski anarhisti svoje aktivnosti osredotočili predvsem na sindikate. Pod zastavo tako imenovanega »anarhosindikalizma« (*wuzhengfuzhuyi gonghui yundong*) je v različnih kitajskih industrijskih mestih, predvsem na jugu, prišlo do številnih stavk, ki so jih organizirali anarhisti. Središče teh dejavnosti je bil Guangzhou (*Zhongguo wuzhengfuzhuyi ziliao xuanbien* 1982, 507–521).

V naslednjih letih je anarhistično gibanje ponovno začelo razpadati. Številne skupine so odšle v ilegalo. Anarhistične ideje so cvetele v nekaterih ilegalnih skupinah, ki pa nikoli niso pridobile omembe vrednega vpliva. Kljub temu lahko dejavnostim posameznih skupin, zvez in sindikatov na Kitajskem sledimo vse do štiridesetih let 20. stoletja.

18 Glej tudi *Biographical Dictionary of Republican China* (Boorman in Howard 1968).

5 Moderni kitajski anarhisti kot nosilci idejne razprave z zahodom – v somraku tradicije

Kot smo že omenili, so bili idejni temelji kitajskih anarhistov za časa republike eden najpomembnejših mostov za prehod idej in pojmov, ki so v tistem času kot nekakšen spremni pojav širjenja materialno razvitih držav Evrope in Amerike prodrli vse do Kitajske. Njena starodavna tradicija v svoji prvotni obliki ni mogla več služiti kot absolutno in edino povezujoče merilo družbenega življenja. Zato je bila Kitajska prisiljena v ponoven premislek o strukturni povezanosti svojih materialnih temeljev in duhovne kulture. Vsepovsod so si prizadevali, da bi svojo kulturno identiteto postavili v nov kontekst, ki bi ustrezal spremenjenim razmeram.

Uničenje prvotnih družbeno immanentnih ekonomskih in socialnih struktur, ki so zagotavljale ravnovesje, je sprožilo krizo, ki je vsakogar, ki je bil v kulturno primerljivem položaju, postavila pred vprašanje o najboljši možni in spremenjenim okoliščinam prilagojeni ponovni vzpostavitvi absolutnih meril, ki bi služila kot temelj konvencij oziroma vzorcev ravnanja. Prvotna vrednotna merila namreč niso mogla več izpolnjevati zahteve po takšni obvezujoči absolutnosti. Zaradi specifičnih splošnih pogojev svoje tradicije se je Kitajska v tem kontekstu soočila z lastnimi posebnostmi. V nadaljevanju bomo te posebnosti natančneje proučili na primeru anarhističnih publikacij.

5.1 Jezik in pisava

Kitajska spada h tako imenovanim visokim kulturam, kar pomeni, da njen temelj – katerega funkcija je družbena povezljivost kot trdno veljaven normativni red – med drugim oblikujejo osrednji interpretacijski mediji v javnem življenju. Tako je kitajska pisava s svojim posrednim in neposrednim vplivom na strukture mišljenja in jezika pomembno sredstvo osvajanja znanja. Ker je bila v tistem času v osnovi še zmeraj ideografska, je tuje pojme veliko težje pretapljala v svoj koncept. Njena esenca, ki je osnovana na asociativnih strukturah in ohranjanju identitete, pa tudi na ponavljanju in citiranju, je pogosto povzročala prav nasprotno:

Vsekakor je še pomembnejši ... obrnjen fenomen; ne preoblikovanje kitajskih idealov pod zahodnim vplivom, temveč uporaba zahodnih idealov pod kitajskim vplivom. V prvem primeru gre namreč samo za premik v pogledu idejnih zgodovinarjev, v drugem pa gre za nasprotno, za neposredno spreminjanje samih idealov, ki se je večinoma začelo kmalu po njihovem prodoru na Kitajsko (Bauer 1974, 17–18).

Kljub temu da se je vsakodnevno povečeval prepad med materialno resničnostjo, ki se je zaradi vdora Zahoda čedalje bolj spreminjala, in vedno znova zagotovljeno, neprekinjeno kontinuiteto življenja, je ta izjemna integracijska sposobnost kitajskih orientacijskih vzorcev vsaj upočasnjevala proces ohranjanja identitete oziroma kulturne odtujitve. Tudi pri prebiranju del kitajskih anarhistov zmeraj znova naletimo na problem različnega vrednotenja določenih pojmov znotraj različnih kulturnih krogov.

5.1.1 Splošno: o problemu metodološke opredelitve pojmov

Večina anarhističnih avtorjev je menila, da je obojestranska relativnost določenih temeljnih vrednot posledica različnih objektivnih pogojev, ki tvorijo kontekste vsakokratne družbene resničnosti. Iz tega sledi naslednji sklep: tudi ko ljudje iz različnih kulturnih krogov verjamejo v iste ideale, tudi ko se želijo boriti za iste želje, bodo vsakokratna merila kljub vsemu nujno ostala različna.

人类文明的要素有三，就是平等，向土，和自由。... 而人类因空间时间的关系，对于这三样东西的选择，裁不免不轻重先后之分，也许偏重那两样；也许偏重这两样；也许于三者之中，独挑出一样最为切要的来，作为一切行 为标准。

Človeško civilizacijo določajo trije bistveni dejavniki: enakopravnost, razvoj k višjemu in svoboda ... Zaradi prostorsko in časovno pogojenih razlik te pojme na Vzhodu in Zahodu vrednotijo različno. Tako poudarjata bodisi prva dva bodisi zadnja dva ali pa je za glavno merilo ravnanja izbran en sam (ZGWZ 1981, 233).

Ikonoklastično usmerjeni anarhisti pariške skupine in predvsem njihovi ortodoksni »potomci« v gibanju, katerega gonilna sila so bili Shifu in njegovi prijatelji, so neprikrito občudovali zahodno tehnologijo in znanost ter neomajno verjeli v napredek in mehanistični značaj blaginje. Iskali pa so racionalno rešitev tega problema – namreč povezovalne pojmovne kategorije, ki bi bile uporabne tudi kot komunikacijska sredstva čezkulturnega razumevanja. Zato ni presenetljivo, da je bila zahteva po »svetovnem jeziku« esperantu ena najpomembnejših točk njihove dejavnosti. Leta 1914 je Shifu v programu novoustanovljene anarhistične stranke zapisal:

采用世界语一吾党散在各国，言语不一，此实为不能联合之一原因，窃谓宜采用世界语，以收语言一致之效，凡吾党之正式文字，均以世界语为主，而各国语为辅。并多结团体传播世界于吾党，（如“自由星” Libeviga Stelo 之类）多刊世界语印刷品，从事于万国传播。

Raba esperanta je pomembna, ker je naše gibanje razširjeno po številnih državah, različni jeziki pa so resna ovira našemu povezovanju. Raba esperanta bi bila učinkovita rešitev tega problema. Zato naj bodo vsi uradni dokumenti naše stranke natisnjeni v tem jeziku. Naše publikacije morajo večinoma izhajati v esperantu, ustrezne izvirne jezike bomo uporabljali samo kot pomožno sredstvo. V našem gibanju moramo dati še večji podarek širjenju esperanta. Zato naj v prihodnosti izide še več takih dvojezičnih publikacij, kot je časopis »Svobodna zvezda« (Liberiga Stelo). Na ta način lahko izvajamo tudi mednarodno propagando (Shi 1927, 265).

Dolgoročno gledano bi morali izvirni jeziki izumreti, k čemur bodo prispevale predvsem razsvetljene izobraževalne ustanove idealne anarhistične družbe.

学校教育，采用适宜之万国公语，以渐废去各国之不同语言文字，而远近东西全无界限。

Izobraževanje v šolah naj poteka v svetovnem jeziku, tako da bo mogoče današnje jezike popolnoma izkoreniniti. Tako ne bo mej ne med bližnjim in oddaljenim ne med Vzhodom in Zahodom (Shi 1927, 48).

Širjenje tega jezika in njegovo idealizacijo moramo razumeti v kontekstu ortodoksne anarhistične gibanja. Gre za konkreten izraz njegovega

racionalističnega prizadevanja za standardizacijo. Pri tem razprave o vprašanju dejanskih posledic take uniformiranosti skorajda ni bilo. Tu se je ta frakcija modernega kitajskega anarhističnega gibanja soočila s problemom prioriternih meril, ki so potrebna pri taki racionalizirani metodi delovanja. Njeni pripadniki so v vseh svojih spisih poudarjali absolutno zahtevo po znanstveni objektivnosti. Njihovi poskusi razumevanja družbene realnosti z uporabo analitično razčlenjevalnih metod se zahodnjakom pogosto zdijo amaterski in površni; to so bili neboljani poskusi osvobajanja od tradicionalno enovitega načina mišljenja in s tem prilagajanja lastne možnosti izražanja zahodnemu konceptualnemu aparatu. Idealizacija esperanta je tako nazoren primer, ki kaže, v kolikšni meri so bili za ideal pripravljeni nekritično sprejeti socializacijske deficite na vseh področjih družbenega življenja. Dejstva, da je struktura esperanta kitajščini veliko bolj tuja kot zahodnim indoevropskim jezikom, ni opazil noben zagovornik tega jezika. Povsem nepoznana jim je ostala tudi posledica, da lahko v takem kontekstu tovrstno prevzemanje zahodnih meril standardizacije avtomatično povzroči deficite tudi na vseh drugih področjih družbenega življenja (od produkcijskih pogojev do načina mišljenja).

Vsa kritika, ki so jo v tem kontekstu podali nekateri člani gibanja, katerega pobudnik je bil Shi Fu, je vselej ostajala ujeta na področju nejasne splošnosti. V takšnih člankih so sicer pogosto nejasno opozarjali na nevarnost slepega prevzemanja zahodnih meril, vendar te misli niso dosledno razvijali.

我常常觉中国人有一种特性，就是不肯下死工夫做事，只想抄径的“一举即成”。果然也有许多能侥幸成功，但因此而败事的实在不少... 若果要行无政府主义，必定要参酶蝇国的社会情形才可，决不能贸然把某个西洋无政府主义者的学说拿来生吞活剥如法炮制的装上。

Pri Kitajcih pogosto opazim jasno značajska posebnost: to je nepotrpežljivost. Nikoli niso pripravljeni posvetiti dovolj časa neki zadevi, vse želijo končati čim prej. Toda vsega ni mogoče kopirati tako na slepo in površno, ker je to trenutno komu vseč. Tako ravnanje je lahko občasno celo uspešno, večinoma pa spodleti ... Če želimo uresničevati anarhizem, moramo upoštevati specifične kitajske razmere. Kar tako brez premisleka ne moremo prevzemati zahodnih anarhističnih teorij (ZGWZ 1981, 268–269).

V tem kontekstu so celo svarili pred površnostjo in amaterstvom, toda v isti sapi avtorji največkrat svetujejo čim hitrejšo širjenje »razsvetljenega« izobraževanja – torej vzgojo, ki naj bi na Kitajskem utrdila celo tista vrednotna merila, katerih splošna uveljavitev bi nujno v temelju spremenila tipične kontekste kitajskega življenja.

但我们犹应该研究中国的民性与现状，想个良善的法子；大而至于根本改造，小而至于地方的兴革，教育的改进与普及，自治之运动，都可以不必推辞。

Raziskovati moramo tipične kitajske razmere, preden lahko uporabimo najboljšo metodo. Samo tako bo mogoče izpeljati velike reforme in majhne lokalne spremembe. Pri tem se ni treba odpovedati širjenju modernega izobraževalnega sistema in gibanju za samoupravo (ZGWZ 1981, 268–269).

Dobro utemeljeno kritiko takšnega metodološkega postopka najdemo v nihilistični frakciji gibanja. Gre za poznejše teoretske spise o kritiki znanosti in kritiki razuma, ki so izšli šele po Shi Fujevi smrti. Eden najbolj znanih kitajskih nihilistov tistega časa Zhu Qianzhi o tem zapiše:

因为科学是以叙述为事，即要叙述，就不能不很定那被叙述的，是永远存在的事实，由此可见，以叙述为起点的科学，实在都是包在一个大圈套的概设里边。换句话说，就是把预存的观念为研究目的，所以说来说去，都跳不出这个大圈了，这自然是保守极了。再次，科学是要征求事变而造成通则的，须知一种道理，即变成通则，就要凝固了，永久了，更那里有自由思想可言…以假定为前提，自然存在都是疑问。

Znanstvena metoda je osnovana na opisih. Za to potrebuje določene hipoteze in definicije, ki morajo biti znotraj metodologije sprejete kot nesporna dejstva. Iz tega je razvidno, da je metoda opisovanja nujno omejena na določeno hipotetično področje. Povedano drugače: cilj njenih raziskovanj so vedno privzeti pojmi, zato s tako metodo nikoli ni mogoče preseči meje lastne zanke. To je seveda izjemno konservativno. Poleg tega hoče znanstvena metoda ugotoviti predvsem povezave med različnimi dogodki in iz tega sklepati o splošnih pravilih. Ko pa se konkretno načelo spremeni v splošno pravilo, izgubi svojo prožnost in zmožnost prilagajanja. Postane fiksna, večno nespremenjena dogma. Kako lahko potem še govorimo o svobodi mišljenja? (WZSX 1983, 453).

Zhu Qianzhi je ugotovil, da asociativni element vzhodnega pojmovnega do-
jemanja, ki se reproducira v kitajski pisavi, temelji na intuitivnosti. Njegova prednost je, da se lahko zaradi tega umakne s področja povsem formalne metodologije in neposredno priča o dejstvih realnosti (WZSX 1983, 467).

Zahvaljujoč intuiciji je torej mogoče – v nasprotju z rabo zahodnih znanstvenih pojmovnih kategorij – razumeti celost resnice. Pomanjkljivost povsem intuitivne metode pa je njena nezmožnost, da temu razumevanju podeli jezikovni

izraz, ki ustreza realnim potrebam. To pomanjkljivost poskuša odpraviti s povezavo vzhodne intuitivne metode s Heglovimi dialektičnimi kategorijami. O tem zapiše:

因直觉是不可说的，今即不能无说，就免不开一切的代表方法，和象论境界，所以直觉以外，为便利起见，还有取于辩证。但不过我要用的辩证法，实在和黑格尔不同，这是不可不申明的... 从前的辩证法因含理知的分子太多，所以看得到的，并非纯然时间的，而且常是空间的，如黑格尔的三分法，可以拿来做个好例。因他筑基于概念的范畴上，故此及近于科学家法的派头了，结果只知道空间的开拓所求的进化，也只是保守转移，至于绵延不绝的时间的流行实在还未会得。我么？总想把辩证法去证会时间的流转... 我们可以说虚无主义的辩证法，是有数种特色，(甲)从前用的辩证法又不知直觉法。用直觉法的，又无条件的看轻辩证，由我看来，这两法实在相反相成，可以互相帮助的。何则？辩证所得，虽不直觉的完全，然直觉实能借辩证以自表现，而且从表面上看去，辩证只见一支一节的片段，若能用“直觉”去证会辩证，还是无究的，完全的，不间断的本真。由此可见，辩证法要是活看，也见得到真的时间，而由直觉法一旦移入辩证法，也无非着实际的需要。

Intuicije ni mogoče (jezikovno) izraziti. Toda ker je povezana formulacija nujno potrebna, se ne gre odpovedati vsem izraznim možnostim, lahko pa postavimo določene fenomenološke meje. Da bi ta postopek olajšali, se lahko torej poleg intuicije opremo na dialektične metode. Vendar se dialektika, ki jo želim pri tem uporabiti, v več pogledih razlikuje od Heglove dialektike ... Ta dialektika je vsebovala preveč racionalnih elementov, zato v svoje izpeljave ni bila zmožna vključiti čistega časa, temveč je ostala ujeta na področju prostora. Dober primer tega je Heglova triada. Temelj takih konstrukcij so čiste pojmovne kategorije, zato se vse preveč približujejo pojavnosti znanstvene metodologije. Rezultat tega je, da lahko [Heglova dialektika] ustvari samo prostorsko raziskovanje evolucije, ne more pa zajezi brezmejno razširitve celotnega časa. Mislim pa, da ima lahko nihilistična dialektika nekatere posebnosti, po katerih se razlikuje od prejšnje dialektike: ta ni poznala intuicije. Spet pa so najbolj intuitivni brezpogojno podcenjevali dialektiko. Po mojem mnenju se lahko ti metodi medsebojno dopolnjujeta prav zato, ker sta si nasprotni. Lahko si medsebojno pomagata. Zakaj? Čeprav dialektika sama po sebi nikoli ne more doseči popolnosti intuicije, ji lahko služi kot sredstvo samoizražanja. In čeprav lahko dialektika kot taka zmeraj zajame samo posamezne fragmente celote, lahko v povezavi z intuicijo doseže neomejeno, popolno raven kontinuitete. Takšen prilagodljiv (živ) način obravnavanja

dialektike omogoča dojetanje resničnega časa – in intuitivno metodo v povezavi z dialektično je prav tako mogoče uporabiti glede na resnične konkretne potrebe (WZSX 1983, 468–469).

To so resnično neortodoksni pristopi v procesu iskanja novega zlitja zahodne in vzhodne opredelitve pojmov, vendar so večinoma ostali ujeti na področje povzdignjene teorije. Realnopolitično, s prakso povezano delovanje je bilo tako kot prej prepuščeno ortodoksnemu anarhističnemu gibanju, ki si je še naprej prizadevalo za jezikovno reformo, šole esperanta in bralne krožke. Še naprej je nekritično prevzemalo zahodne metodološke kategorije, kar je tudi v 20. letih 20. stoletja ostajalo absolutno težišče anarhistične propagande. Nekaj kitajskih anarhistov iz notranjosti dežele je v tistem času zaradi političnega preganjanja zbežalo v sosednje države jugovzhodne Azije, kjer so svojo propagando širili tudi na mednarodni ravni. Na njihovo pobudo so bili časopisi in šole v esperantu ustanovljeni predvsem v Maleziji, Singapurju in na Filipinih.¹⁹

Od začetka 30. let sta »revolucionarno vlogo« esperanta začela spodrivati raba in širjenje angleškega jezika.

5.1.2 Dogodivščine s prenosom osrednjih pojmov

Marsikateremu pripadniku kitajskega anarhističnega gibanja je že sam zahodni pojem »anarhija« povzročal preglavice. Anarhizem je usmerjen proti vsaki obliki vladavine in oblasti. Zato se je nekaterim kitajskim anarhistom zdel prevod pojma z besedo »*wuzhengfuzhuyi*« (brezvladje) preozek. Najbolj poznani in najvplivnejši anarhisti so se kljub temu zavzemali za ohranitev te besede, večina z utemeljitvijo, da kitajska beseda »*Zhengfu*« vključuje vse institucionalizirane strukture moči in oblasti, tudi družinske in verske. Shi Fu o tej temi zapiše:

岂所谓无政府主义者，在西文则其义广，在中文则其义狭，如：水银之忽缩之忽涨者乎？在吾人之意，以为无政府主义Anarchism反对一切强权，所包甚广，苟于其中特标政府（或国家）？宗教家庭三者反对之，尚不足以尽其义，惟取无政府主义 Anarchism之名，然后其义乃无所不赅，前后意义一贯，何所谓忽取其少忽取其多耶？且吾人但谓无政府主义Anarchism可以包括无家庭 无宗教耳，固未尝谓“政府”二字之字面足以包括宗教与家庭也。

Ali lahko vsebino neke besede merimo tako kot dviganje in padanje živega srebra? Pravijo, da je pomen anarhije v zahodnih jezikih veliko širši kot v

19 Pri tem velja omeniti predvsem Bing Xiana in Xian Chuna.

kitajščini. Mislim, da je anarhija nekaj, kar nasprotuje vsaki oblasti. Pomen tega pojma tako ali tako ni izčrpan z negacijo vlade (oziroma države), religije in družine. Pravzaprav ni besede, ki bi kratko in jedrnato, a tudi v popolnosti izrazila anarhizem kot idejo. Če je beseda »wuzhengfuzhuyi« sprejeta kot oznaka za to idejo, nam ni treba več meriti, koliko dejanskega pomena te ideje je impliciranega v sami besedi. Poleg tega verjamem, da pojem »wuzhengfuzhuyi« [brezvladje] brez dvoma že vsebuje tudi pojma »neobstoj družine« in »neobstoj vere«, saj kitajska beseda »zhengfu« [vlada] vsebuje tudi pomena za vero in družino (ZGWZ 1981, 175).

Vendar pa se vsi pripadniki gibanja niso strinjali s tem stališčem. Številni kitajski anarhisti so bili prepričani, da bi bila za prevod pojma anarhizem primernejša beseda »wuzhizhuyi«. Izraz »zhi« (ki je v pojmu »wuzhizhuyi« negiran) ni omejen samo na vlado kot točno določeno institucijo, tako kot beseda »zhengfu«, ampak vsebuje vse oblike institucionalizirane vladavine in administrativnih ali obrednih pravil oziroma upravljanja, ki so v rokah oblastnikov, in to ne glede na izvor njihove oblasti.

V tem kontekstu so pogosto opozarjali na tradicionalno kitajsko misel, predvsem na klasike daoistične šole, za katere se zdi, da bi lahko v nekaterih pogledih predstavljali izhodišče za povezavo med zahodnimi in vzhodnimi anarhističnimi idejami.

庄子在他著的马蹄篇里有一段，却说得很好，很可以表现出无治主义的精神出来。他说，“马蹄可以践霜雪，毛可以御风寒，鬣草饮水，翘足而陆，此马之真性也。虽有义路寝，无所用之。及至伯乐曰：我善治马：烧之别之刻之虽之。连之以羁马，编之以早栈，马之死者十二三矣。饥之渴之，翡骤之，整之齐之，前有概饰之患，而复有鞭策之威，而马直死者已过半矣。”... 这一篇话，与老子的思想相符合，反对治人的强权。

V Zhuangzijeve delu *Konjsko kopito* je odlomek, v katerem je zelo dobro izražen duh »wuzhizhuyi«. ‚Konjsko kopito lahko potepta sneg in krzno lahko ščiti pred vetrom in mrazom. Konj se pase na travi, pije vodo, teče in poskakuje – to je njegova resnična narava. Tudi če bi konju zgradili najveličastnejše palače, mu to ne bi koristilo. Ko je Bole prišel na svet, je oznanil: Znam vzrejati konje. Začel jih je žgati z [žarečim] železom, jim strigel kožuh, čistil kopita, vtisnil jim je žige. Na noge jim je pritrdil obroče; trdno jih je privezal z jermeni in zaprl v hleve. Tako je umrlo dvajset, trideset konjev. Potem je preostale pustil lačne in žejne; gnal jih je ven in jih silil v galop. Dresiral jih je in okraševal. Nadel jim je uzde. Grozil jim je z bičem in bambusovimi palicami. Tako je umrla še polovica [preostalih] konj.‘

Ta odlomek ima enako sporočilo, kot ga najdemo v Laozijeve delih. Nasprotuje moči izvajanja »zhi« [prevlade, vladanja, regulacije, administracije] nad ljudmi (ZGWZ 1981, 406).

Tako se pojem »wuzhizhuyi« pogosto pojavlja kot kitajski sinonim za »anarhizem«.

无治主义者，郅治极轨也。共和之专制，盖一间耳，仆专制而谋共和，亦仅仅牺牲帝王个之幸福，而谋世人一部分之少数幸福耳。若夫为同胞全体，为世界全体谋最大多数之最大幸，则舍无治主义外，其道固未由也。

Zagovorniki »zhi« so zakleti sovražniki »wuzhizhuyi«. Če diktaturo zamenjamo z republiko, zamenjamo samo eno določeno [obliko] z drugo. S tem žrtvujemo srečo enega človeka – najvišjega vladarja – za srečo omejenega števila ljudi. Če pa je cilj sreča vseh ljudi, to je največja sreča največjega možnega števila ljudi, je to mogoče doseči samo po eni poti, in to je »wuzhizhuyi« (ZGWZ 1981, 406).

Privrženci ortodoksne frakcije niso bili zadovoljni z uporabo tega pojma, ki po njihovem mnenju še dodatno zamegljuje ne zelo jasno začrtano pomensko polje »anarhije«.

于是又有易其名曰“无治主义”者，此名较略正，然语不经习，义无定释，或且误以为“反对政治”之称，凡无政府党必同时主张社会主义者，故一举无政府主义之意。而“无治”则第以为破坏政治，如老氏之学而已耳，于社会主义之意不相连属也。

... Potem obstaja še eno ime [za anarhizem], namreč »wuzhizhuyi«. V zvezi s tem to ime še vedno zajame bistvo. Vendar ni razširjeno in nima zelo jasno opredeljenega pomena. Pogosto napačno domnevajo, da je ta izraz usmerjen proti politiki [,zhengzhi']. Toda vsi anarhisti so socialisti in v tem času se je raba izraza »wuzhengfuzhuyi« za socializem povsem ustalila. Glede izraza ,wuzhi' pa pogosto domnevajo, da pomeni uničenje vsake politike kot v Laozijeve nauku. A to nima nič skupnega s socializmom (ZGWZ 1981, 137).

Zgornja argumentacija, ki se med drugim zavzema proti »blatenju« političnih pojmov, je v tem kontekstu bolj izjema. Na splošno je mogoče opaziti, da je večina kitajskih anarhistov, tudi pripadnikov ortodoksne gibanja, ki je sledila Kropotkinovi tradiciji, ostro kritizirala pojem politike – v pomenu »zhengzhi«. odklanjanje tega povsem političnega pojma je ena opaznejših razlik med zahodnimi in kitajskimi anarhisti, kar je posledica drugačnega pomena

te besede. V zahodnih jezikih beseda politika v najširšem platonskem smislu pomeni medčloveške odnose in temeljne dogovore med ljudmi. Beseda »politika« je v vseh kitajskih slovarjih navedena pod izrazom »zhengzhi«, ki pa pomeni predvsem (administrativno) urejanje družbenih zadev, ki ga izvajajo z oblastjo povezane institucije. Čeprav dejanski pomen obeh izrazov sovпада in vključuje objektivne družbene pogoje obeh resničnosti in čeprav potemtakem pojem politika v realnopolitični sferi ustreza kitajskemu pojmu »zhengzhi«, se etimološko-teoretski vsebini obravnavanih pojmov razlikujeta. Prav v anarhističnem gibanju, ki se upira vsaki (oblastni) instituciji, je ta razlika prišla jasno do izraza. V zvezi s tem navajamo nekaj primerov.

无政府党对于政治之终极目的，是废除统治权，消灭无论什么形式的政治。

196

Končni cilj anarhističnega gibanja je: odprava vsake vladavine in uničenje vseh oblik politike »zhengzhi« (ZGWZ 1981, 260).

工会应自立，不归于或混合于政治的臭味中。因为工人本身全体的利益，与有产阶级对峙，为敌对的机关，如果工会加入政治或办事者是政治上人物，则常因其政治上变动而涉及工会，使工会行动出于正轨，劳苦的工人反因之愈加吃苦。

Sindikati bi morali biti samostojni. Oddaljiti se morajo od smrdljive politike [zhengzhi]. Interesi delavcev so v nasprotju z interesi buržoazije. Institucije so naši sovražniki. Ko začnejo ljudje iz sindikata sodelovati v politiki, vselej zaidejo v realnopolitične omejitve. To vedno zelo negativno vpliva na sindikat, kajti zaradi upoštevanja teh prisil se sindikat s svojo dejavnostjo vedno oddalji od prvotno zastavljenega cilja. Trpljenje zgaranih delavcev se tako samo še povečuje (ZGWZ 1981, 312).

我们现在平民结合的团体，必须纯粹为我们平民的势力，切不可含一点政治与神教的气味，故我们的主张，革命须从平民实行着手，方为正当的方法，所谓实行革命，并不是少数人起而推倒政府，以暴易暴，再为一种似是而非之政府建设，这是最要注意的。

Organizacije in združenja našega ljudstva bi morale biti osnovane na lastni moči. Oprijeti se jih ne bi smel niti najmanjši pridih politike [»zhengzhi«] ali religije. Naše mnenje je, da je revolucija priložnost, ki bi jo moralo ljudstvo vzeti v svoje roke. Ljudstvo mora samo najti najboljši način za njeno uresničitev. Za izpeljavo revolucije namreč ne zadošča, da manjšina zruši vladajočo oblast, da na nasilje odgovorimo z nasiljem, nato pa ustanovimo dozdevno »pravo, pošteno« novo vlado (ZGWZ 1981, 410).

V takih in podobnih kritikah pojma »zhengzhi« pogosto opazimo vpliv kitajske, zlasti daoistične tradicije. Politika – »zhengzhi« – oziroma institucionalizirano upravljanje uniči prvotni naravni red stvari.

然则挽救之道奈何?日:亦惟实行无治主义而已。政治恶物也,有政治而后有总统,有官吏,有种种之禄位;夫然后有运动,有竞争之不已,则倒行逆施之举动乃相缘而并作。

Kako se postaviti nasproti nedoslednostim tega sveta? Edini možni odgovor se glasi: anarhija [*wuzhizhuyi*]. Politika [*zhengzhi*] je umazan posel. Kakor hitro je prisotna, so prisotni tudi vladarji, uradniki in različni položaji. Tako pride do gibanj, konkurenčnih bojev in naravni red stvari je razdejan (WZSX 1983, 245).

Da se kitajska beseda »zhengzhi« v temelju razlikuje od zahodnega pojma »politika«, postane še posebej jasno, ko anarhisti praktično v isti sapi svarijo pred ukvarjanjem s »politiko« – »zhengzhi« –, takoj zatem pa pozivajo k različnim, z zahodnega vidika povsem »političnim« akcijam.

我最后所希望于劳动者的,从此更不妥协,更不退转,更不从事于政治活动...从今后一面企图社会革命,一面脚踏实地去运动世界的总同盟罢工。

Na koncu bi rad podelil še moje upanje, da se delavci odslej še bolj nepopustljivo in brezkompromisno borijo in da se še manj ukvarjajo s politiko [*zhengzhi*]. Od zdaj naprej se bomo po eni strani posvetili družbeni revoluciji, po drugi strani pa moramo z obema nogama trdno stati na realnih tleh. Priključili se bomo mednarodnemu delavskemu gibanju in stavkali (WZSX 1983, 476).

V tem kontekstu nenehno opozarjajo, da se na Kitajskem nikoli niso uveljavile tradicionalne politične strukture mehanistično-institucionaliziranega značaja.

政治呢?自汉代叔孙通下百职朝仪与“饭碗保留策”而已,要把他看作 Politics断然不能。

In kar se tiče politike [*zhingzhi*]: v času dinastije Han je bil na Kitajskem uveden sistem »deljenja skleda riža« [*fanwan fenpeifa*]. Tega sistema v nobenem primeru ne smemo primerjati s »politiko« v zahodnem pomenu (WZSX 1983, 497).

Sčasoma se je pojem politike spremenil. Od sredine 20. let 20. stoletja so tudi anarhisti začeli pogosteje uporabljati besedo »zhengzhi« kot sopomenko za politiko v pomenu zahodnih jezikov.

人民底国家，是应该人民为政治的主人翁。

Dežela pripada ljudstvu, zato naj bo ljudstvo glavni subjekt politike [»zhengzhi«] (ZGWZ, 1981, 473).

Kljub temu je večina anarhistov še vedno stežka uporabljala izraz »zhengzhi« za poimenovanje politične dejavnosti zunaj katerekoli institucije, usmerjene proti vsaki vladavini in oblasti. V nadaljevanju bomo na kratko osvetlili, zakaj so druge opozicijske skupine, osnovane na hierarhično organiziranih (oblastnih) strukturah, veliko bolj »neboleče« kot anarhisti prevzele takratni pojmovni model.

Kitajski pojem »zhengzhi« je sestavljen iz dveh zlogov, »zheng« in »zhi«. Kot je bilo že omenjeno, se prvi zlog po pomenu še najbolj približa zahodnemu pomenu administrativno upravljanje. Prvotno je bila pismenka, s katero se v kitajščini zapiše ta zlog, sestavljena iz dveh pismenk: iz znaka »zheng« (naravnost, odkrito, desno, pravilno, predvsem, vodilno, redno, popravljeno, urejeno, natančno) in znaka »wen« (pisava, jezik, kultura, obred). Skladno s tem se njen pomen nanaša na racionalno urejanje medčloveških odnosov, ki temeljijo na »kultivirani« konvencionalni osnovi. Vse do pojava nihilističnih frakcij pod močnim vplivom daoističnih in budističnih idej o »protikulturi« in »proticivilizaciji« je večina kitajskih anarhistov zagovarjala ta pojem. Težje je bilo z drugo polovico besede »zhengzhi«, namreč z zlogom »zhi«. Pismenka »zhi« vsebuje močno komponento »vladavine« oziroma »oblasti«. Sestavek obeh pismenk so največkrat razumeli kot »pravično upravljanje«, ki ima – ko je enkrat tako dojet – zaradi »resnične pravičnosti« moralno pravico vladati.

Večina pripadnikov kitajskega anarhističnega gibanja – ne glede na to, kako močno so bili prepričani v »absolutno resnico« svojih nazorov – je vendarle občutila močan odpor do tega, da bi jim po revoluciji dodelili kakršno koli družbeno ali politično moč. Zato je koncept politike zanje predstavljal psihološko dilemo, poleg tega pa se je na njegovi teoretski osnovi razvila najbolj vroča razprava med njimi in kitajskimi komunisti ter socialdemokrati.

政治的组织就是少数人要来剥夺大多数人权利的一种工具，所以如果不废除统治制度，无论你任何形式的政府，工人的自由究竟在哪里，除了共产党人外，一切的出版集会都不能自由 ...

Politično [zhengzhi] je sredstvo, s katerim lahko manjšina vlada in zatira večino. Če ne odpravimo sistema vladanja [tongzhi], bo zmeraj obstajala vlada – vseeno, katere vrste –, in delavci si nikoli ne bodo mogli priboriti svobode. [V Sovjetski zvezi] smejo zdaj izhajati samo še publikacije

komunistične partije; tam ni ne svobode tiska ne svobode zbiranja (ZGWZ 1981, 413–414).

Številni anarhisti Kropotkinove »znanstvene« tradicije so rešitev te dileme iskali tako, da so skušali komponenti »vladavine« v pomenskem spektru pismenke »zhi« pripisati čim manj pomembnosti. Namesto tega so poudarjali ključni pomen »reda« kot nasprotja kaosa (*luan*). V tem kontekstu so se pripadniki ortodoksne linije zmeraj znova jasno distancirali tudi od tako imenovanih nihilističnih in individualističnih anarhističnih frakcij, ki so nasprotovale vsakemu racionalno mehanističnemu urejanju človeške družbe in odkrito priznavale »kaos« kot osnovo vrnitve k naravnemu kozmičnemu redu.

... 乃世人习惯于政权管辖之下，以为有主则治，无主则乱。或误会无政府即为扰乱之别名，视无政府党无异于放火杀人之强盗，虽有心好其说者，亦惧其惊世而骇俗，不敢坦然受无政府之名，于是各种可笑之代表名词，乃纷然以起，而各遂从此不正，言亦从此不顺矣。... 至若一切纯粹社会主义，极端社会主义，无治主义，以及三无二名等等支离可笑之多。皆所谓名不而育不顺，此后当相戒勿用。使之绝迹于吾觉之口角与笔端。

Danes so se ljudje že tako navadili na vladavino, ki izhaja iz politične moči, da samodejno verjamejo, da lahko red [*zhi*] obstaja samo, če obstaja vladar. Po njihovem mnenju bi brez vladarja izbruhnil kaos. Zato anarhijo včasih napačno razumejo kot sinonim za kaos, na pripadnike anarhističnega gibanja pa gledajo kot na gručo bombašev in morilskih razbojnikov. Zato se številni dobri anarhisti bojijo predstaviti svoje poglede z izrazom »*wuzhengfuzhuyi*« ... Tako je nastala cela vrsta komičnih izrazov, s katerimi hočejo drugače poimenovati to prepričanje. Večina teh izrazov pa je le malo uporabnih ... Vsa takšna imena, denimo »čistejši socializem«, »radikalni socializem«, »*wuzhizhuyi*«, »nauk o treh-brez in dveh-vseh« itd., v anarhistične kroge vnašajo samo zmedo. Upam, da jih pripadniki našega gibanja v prihodnosti ne bodo več uporabljali (ZGWZ 1981, 135–138).

Primere iz splošne jezikovne rabe so kitajski anarhisti pogosto imeli za dokaz svojih teorij. Denimo, zelo razširjena in pogosto pojasnjena teza je bila, da je mogoče anarhizem na Kitajskem veliko lažje uresničiti kot v Evropi ali Ameriki, ker je tradicionalna družbena in politična struktura Kitajske tako ali tako nagnjena k anarhizmu. Večina konceptov, ki jim je anarhizem nasprotoval (kot so institucionalizirana politična moč, zakon in vlada), v tradicionalni Kitajski nikoli ni imela realnega pomena kot dejavniki, ki bi tvorili družbeno resničnost. Tudi to teorijo so pogosto potrjevali ali ponazarjali s primeri iz splošne tradicionalne jezikovne rabe.

中国历来的“朝廷”断不能称之为“政府”(Government), 所有一切皇帝, 官吏都不过是一种特殊的寄生阶级, 每年伸开手间老百姓要几个钱, 以维持其不耕而食, 不织而农的生活罢了... 至于法律政治等东西, 自然不消说得是没有的... 从中国的现在社会状态看, 也可说与过去的一样。前清末年虽然到日本去的留学生把‘政府’, ‘法律’等名词记几个回来, 又把‘法律’抄了几条, 但试问现在的中国人中, 懂得这“政府”“法律”四个字的占四万万分之几? 我们乡村里的老百姓, 不要说“政府”这件东西不懂, 连“警察”二字都从来不曾听说过, 他们见站在路旁的警察, 总叫他作“兵”的。城市里的人, 虽然也常听得有人谈“政府”“法律”等名词, 但了解四字的意义的实在不多, 至于有“法治”观念的, 更如风毛麟角了。

Tradicionalnega kitajskega dvora ne moremo primerjati z »vlado« (*government*) v zahodnem smislu. Cesar in njegovi uradniki so bili zgolj parazitski razred, ki je enkrat na leto stegnil roko ter od ljudi zahteval dajatve in denar, da je lahko ohranjal svoje razkošno življenje, ne da bi delal ... Glede pravnega sistema in institucionalizirane politične oblasti ni treba posebej poudarjati, da se na Kitajskem v resnici nikoli nista uveljavili ... In kar se tiče zdajšnjih družbenih razmer na Kitajskem, se te bistveno ne razlikujejo od preteklih. Čeprav so se od dinastije Qing dalje nekateri študentje vračali iz Japonske s pojmi, kot sta zakon in »vlada«, in čeprav so ti ljudje celo prepisali nekaj odstavkov [zahodnega] pravnega sistema, to na Kitajskem ni povzročilo omembe vrednih sprememb. Če danes vprašate ljudi na Kitajskem, ugotovite, da komaj kdo resnično razume pojma »vlada« in »zakon«. Na podeželju celo ne vedo, kaj pomeni beseda »policist«. Ko [kmetje] na ulici opazijo policista, mu zmeraj rečejo »vojak«. V zadnjem času se v mestih sicer veliko razpravlja o »vladi« in »zakonu«, ampak tudi tam je izjemno redko mogoče srečati ljudi, ki dejansko razumejo pravi pomen teh pojmov (WZSX 1983, 496–497).

Na podobne težave so moderni kitajski anarhisti naleteli še pri celi vrsti drugih pojmov, ki so osrednjega pomena v anarhistični teoriji. Največ zmede in razprav ni bilo samo o oznakah za različne, konkretno obstoječe družbene formacije, ki se med seboj temeljno razlikujejo, temveč tudi o usklajevanju abstraktnejših vrednot, kot so svoboda (WZSX 1983, 66; ZGWZ 1981, 230), enakopravnost (ZGWZ 1981, 233; WZSX 1983, 243), oblast (ZGWZ 1981 410–411, 81, 453, 188), pravica (ZGWZ 1981, 410–411, 81, 453, 188), napredek (ZGWZ 1981, 2, 7, 76–77, 194, 218, 234–235, 241, 258, 276, 304, 406; prim. WZSX 1983, 453–454) in druge, ker te v tradicionalni kitajski percepciji bodisi

sploh niso obstajale ali pa so prvotno imele povsem drugačen, pogosto prav nasprotni pomen kot na Zahodu.

Dotlej najradikalnejši zunanji vdor v znanstveno, družbeno in politično koherentnost Kitajske je nujno vplival tudi na postopno spreminjanje kitajskega jezika. Med svetovnjima vojnoma so kitajski anarhisti s svojimi teoretskimi pristopi in analizami pomembno prispevali k oblikovanju in utrjevanju številnih besedotvornih elementov, ki so bili takrat novi, danes pa so še zmeraj v splošni rabi.

5.2 Politična teorija

Pri prebiranju političnih teorij modernih kitajskih anarhistov zmeraj znova naletimo na določene »odstopajoče težnje«. Pri tem mislimo na publikacije, ki večinoma obravnavajo problem specifičnih kitajskih razmer (pri tem gre predvsem za politično teorijo tokijske skupine in pozneje nihilistične frakcije gibanja iz notranjosti dežele), večinoma pa so vendarle precej dosledno sledile tradiciji Kropotkinovega »znanstvenega anarhizma«.

201

5.2.1 Gospodarstvo

Večina kitajskih anarhistov je za osnovno načelo družbene proizvodnje in preskrbe upoštevala Kropotkinov teoretski koncept, ki ga je povzel v slavnem izreku: »Vsak po svojih zmožnostih, vsakemu po njegovih potrebah.«

各尽所能各取所需。(ZGWZ 1981, 20, 31, 86, 98, 118, 119, 412)

Anarhisti v tem niso videli samo najpravičnejšega gospodarskega sistema, temveč tudi najbolj naravnega od vseh možnih drugih.

不受制于人，而各谋社会之改良，求公从之幸福，尽其所能，取其所需，同受工作之劳苦，同享工作之安乐，是之谓自然生活。

Odpraviti želimo izkoriščanje človeka po človeku, izboljšati družbo in se zavzemati za splošno blaginjo. Vsak naj [dela] v skladu s svojimi zmožnostmi in [konzumira] v skladu s svojimi potrebami. Šele ko bomo vsi skupaj nosili breme dela in šele, ko bomo vsi skupaj uživali proizvode dela, bomo lahko govorili o naravnem življenju (ZGWZ 1981, 99).

Zato družbena revolucija ni dokončana, dokler se ne uresniči ta sistem.

我们所要求的，是各尽所能各取所需的新社会，假使这新社会一日不实现，就是社会革命的路程一日未完。

Kar zahtevamo, je družba, v kateri vsakdo (dela) po svojih zmožnostih in vsakdo po svojih potrebah uživa (produkte tega dela). Dokler ne napoči dan uresničitve tega sistema, tudi pot naše družbene revolucije še ni končana (WZSX 1983, 475).

Tako kot vse družbene konvencije nasploh tudi delitev dela v anarhizmu temelji na kropotkinovski vzajemni pomoči (*hu zhu*). Ta naj bi bila kot pozitivna alternativa postavljena nasproti konkurenčnemu načelu, na katerem je osnovan kapitalistični gospodarski sistem (ZGWS 1981, 121, 240). Kropotkinov koncept neodvisne proizvodnje in gospodarske preskrbe je poleg vsega glavna značilnost, po kateri se pravi (anarhistični) komunizem razlikuje od »kolektivizma«.

共产主义主张生产机关及生产的物属诸社会，人人“各尽所能，各取所需”。集产社会主义主张生产机关属之公有，他的生产物由国家或社会分配。

V komunizmu bodo vsi proizvodi in vsa proizvodna sredstva podružbljena; vsak po svojih zmožnostih, vsakomur po njegovih potrebah. Nasprotno pa v kolektivističnem socializmu proizvodjalna sredstva pripadajo skupnosti, vendar proizvode razdeljuje država ali druge družbene institucije (ZGWS 1981, 201).

V tem pogledu tudi Marx ni bil komunist, ker je nasprotoval sistemu proste razdelitve glede na potrebe posameznika. Tudi v marksističnem konceptu predvidena delitev dela je nepravilna, saj ta sistem daje prednost močnejšim in zmožnejšim, šibke in manjšine pa zatira in zapostavlja.

马氏的集产说，以衣食房屋之类，可以私有，是明明尚有个人财产，根本上已和社会主义的定义不对。况且同一房屋，中马圈厩，即为公有，人居的房舍，则为私有，在理论上也说不过去。还有一层，他们主张按各人劳动的多寡，来给报酬。那么强有力的，将享最高的幸福，能力微弱的，将至不能生活；能力微弱的缘故，或关乎生理，非人懒情的罪，而结果如此，还说什么幸福呢。无政府共产主义想将国家的组织改变。由平民自己建立各种团体会社，如办教育就有教育会，办农业就有农业会等等，由单纯以趋于复杂，以输社会所应需的事，去除一切强权，而以各个人能享平等幸福为主。他们所主张的劳动景则，就是“各尽所能”四个大字 To each according of his capacity (他们所主张的分配原则，就是“各取所需”四个大字 To each according to his needs, 无政府党和马克思派争论的焦点，就在这个了。

Po kolektivističnem nauku gospoda Marxa ostajajo v zasebni lasti dobrine, kot so obleka, hrana in stanovanja. To je že osnovna razlika v primerjavi z definicijo socializma – da o neizvedljivosti te teorije v praksi ne govorimo. Predstavljajte si kmetijo, na kateri stanovanje ostane v zasebni lasti, konjski hlevi pa postanejo javna last. Drug problem njegovega nauka je, da naj bi bil vsak delavec plačan glede na rezultate svojega dela. Močnim in krepkim bi s tem pripadlo največje bogastvo, nasprotno pa bi imeli šibki in nezmožni težave s preživetjem. Toda te pomanjkljivosti so pogosto prirojene. Sam posameznik ne more nič narediti proti temu. Kako lahko pri takem sistemu plačevanja sploh še govorimo o sreči! Nasprotno pa bo anarhistični komunizem državno organizacijo zamenjal s svobodnimi poklicnimi združenji. Tisti, ki se ukvarjajo z vzgojo, bodo ustanovili združenje za vzgojo, tisti, ki se ukvarjajo s kmetijstvom, bodo prav tako na svojem področju ustanovili takšno združenje itd. Ta združenja [delujejo] od najpreprostejše do najzapletenejše ravni. Prek njih se bodo zadovoljevale družbene potrebe. Vsaka vladavina oziroma oblast bo odpravljena in ustvarjeni bodo pogoji, v katerih bo lahko posameznik užival enakopravnost in srečo. Osnovno načelo anarhistične delitve dela je »Vsak po svojih zmožnostih« (*to each according of his capacity*). Osnovno načelo anarhistične porazdelitve dobrin je »Vsakomur po njegovih potrebah« (*to each according to his needs*). Ta točka je ena največjih razlik med anarhisti in komunisti (ZGWZ 1981, 215).

V tem kontekstu so avtorji pogosto opozarjali na različne gospodarske teorije iz kitajske zgodovine. Kot enega prvih zagovornikov gospodarske koncentracije tako omenjajo učenjaka Xu Xinga iz časa vojskujočih se držav (475–22 pr. n. št.) (ZGWZ 1981, 408). V svojih ekonomskih analizah je poskušal Liu Shipei Kropotkinove teorije prilagoditi specifičnim kitajskim razmeram oziroma tradicionalnemu vzhodnoazijskemu produkcijskemu načinu. Kot smo že omenili, je Liu Shipei razvil »teorijo uravnoveženih moči« (*jun li zhi shuo*). S to teorijo je poskušal preprečiti možnosti (oziroma nujnosti), ki izhajajo iz konvencionalnega načela delitve dela, na osnovi katerega pridobimo določeno politično odločevalno moč. Liujev alternativni koncept najde rešitev v splošni strokovni oziroma poklicni rotaciji v družbi. Predvidel je uravnoveženo porazdelitev kompetenc pri vseh vrstah dela, ki jih opravlja vsak posameznik. V svojem življenju naj bi vsak človek za določen čas – glede na starost – pripadal vsaki poklicni kategoriji. Pri tem Liujev cilj ni bila samo odprava delitve med fizičnim in intelektualnim delom, temveč tudi med produktivnim in reproductivnim delom.

今欲义务平等必使人人均独立。独立之道如何?即人人不倚他人之谓也,亦 人人不受役于人之谓也。是为人类均力说。夫均力主义者,即以一人而兼众艺之谓也。欲行此法,必破坏固有之社会,破除国界,凡人口达千人以上,则区画为乡。每乡之中,均设老幼栖息所,人民自初生以后,无论男女,均入栖息所,老者年逾五十,亦入栖息所,以养育稚子为职务。幼者年及六岁,则老者授以文字,破除国界以后,制一简单之文字,以为世界所通行。语言亦然。无论何人仅学一种语言,文字即可周行世界。五年而毕。由十岁至于二十岁,则从事实学。此十年中半日习普通科学,即知识上之学是也;如地理,历史,数学,理科,图画,音乐诸学是也。半日习制造器械,即发生日用必需之物也。均以老者为师。老者于以上诸学概习之于平昔,故可为师。夫民生日用之物,不外衣食居三端,三端而外,厥惟用物。习艺之期,即限以十年,故年逾二十,即可出而作工。及若何之年,即服若何之工役,递次而迁,及年逾五十,则复入栖息所之中。此均力主义之大略也。

Če hočemo doseči enakopravnost vseh zadolžitev, morajo biti vsi ljudje samostojni. Kaj to pomeni? To pomeni, da nihče ni odvisen od ukazov drugega in da nima nihče pravice ukazovati komu drugemu. To je nauk uravnoveženih moči ... Če ga hočemo uresničiti, moramo uničiti obstoječo družbo in odpraviti državne meje. Vseposod, kjer število prebivalcev presega tisoč ljudi, bo osnovana naselbina. V vsaki naselbini bo negovalni dom, v katerega bodo takoj po rojstvu premeščeni vsi ljudje tako moškega kot ženskega spola. Tudi ljudje, ki so stari več kot petdeset let, naj bi živeli tam. Ukvarjali se bodo z nego in vzgojo otrok. Ti se bodo morali od petega leta dalje učiti branja in pisanja. Po ukinitvi mej bo povsod po svetu vpeljan en sam jezik s preprostejšo pisavo. Naučiti se ga bodo morali vsi ljudje. Po petih letih bo to osnovno izobraževanje končano. Od desetega do dvajsetega leta bo vsak deležen še poglobljenega izobraževanja. V tem času bodo pridobili splošno znanje. Izobraževali se bodo na področjih, kot so geografija, zgodovina, matematika, filozofija, fizika, umetnost, glasba itd. Polovico svojega (delovnega) časa pa bodo porabili tudi za učenje tehnike (strojogradnja, tehnološke konstrukcije). Naučili se bodo, kako izdelati vse izdelke, potrebne za človekovo življenje. Starejši bodo njihovi učitelji oziroma svetovalci. Starejši ljudje imajo namreč bogate izkušnje in so zato primerni za ta položaj. Izdelki, potrebni za vsakdanjo rabo, pokrivajo tri področja: obleka, hrana in prebivališče. Vse, kar je več od tega, je razkošje. Čas študija in učenja bo omejen na deset let; od dvajsetega leta dalje bo človek aktivno sodeloval v družbeni proizvodnji. Delal bo na starosti primernem področju. Tako bi moral – za

določen čas – zaporedoma delati na vseh področjih družbene proizvodnje. Ko bo prestopil petdeseto leto, se bo vrnil v negovalni dom. Tak je na splošno koncept sistema uravnoveženih moči (WZSX 1983, 66–67).

V nadaljevanju je Liu še podrobneje razdelal ta sistem. Priložena tabela določa starost posameznika za opravljanje posameznega dela: od enaindvajsetega do šestindvajsetega leta bi vsi ljudje polovico delovnega časa preživali v kmetijski proizvodnji; poleg tega bi prvo leto še gradili ceste, naslednje pa bi se ukvarjali z izkoriščanjem naravnih virov. Od triindvajsetega do šestindvajsetega leta starosti naj bi delali v gradbeništvu, naslednja tri leta pa v industriji. Od enaintridesetega do šestintridesetega leta bi bili dejavni v tekstilni industriji. Ljudje v starosti od sedemintridesetega do štiridesetega leta bi bili kuharji, naslednja štiri leta pa bi delali v transportu. Do petdesetega leta, ko bi se preselili v negovalne domove, bi opravljali delo tehničnih svetovalcev in zdravnikov (WZSX 1983, 67).

205

Glede delovnega časa se Liu nasloni na Kropotkinovo teorijo, po kateri je »pravična«, »racionalna« raba moderne tehnologije dovolj učinkovita, da bo z minimalnim časovnim vložkom v proizvodnjo (dve do štiri ure na dan) vsem članom anarhistične družbe zagotovila potrebne dobrine. To idejo je prevzela večina kitajskih anarhistov republikanskega obdobja. Na nepravični »kapitalistični gospodarski sistem« so večinoma gledali kot na okove, ki ovirajo resnično svoboden razvoj gospodarstva. Vendar pa pri prebiranju njihovih del redkeje naletimo na teorije, ki bistvo tehnološkega razvoja povezujejo s tem sistemom.

我们人里头，采取了经济的制度，实在是不合理的非常。因为人的思想即是尽，大不该用这种“限制的”（经济制度）法子，限制了人的要求，（消费与生产）于是人越想快乐，要求就越要发展，那知道被这个用金钱做交换的法子，就限制住了。外面的（货币制）限制力越周密，内里的（欲望）要求力越是扩展，所以在从前“物质文明”不十分发达的时候，还可以勉强敷衍，一到了近代，“物质文明”越发达起来，经济制度的分配越见得不均平，分配越不均平，人的要求目的越难达到。于是就觉得金钱的力量，有万能的样子，人人心里，就越了拜金主义。

Gospodarski sistem, ki smo si ga zamislili ljudje, je resnično zelo nepravičen. Človeški duh je brezmejen in ta metoda (gospodarskega sistema) ga samo omejuje. Sistem zatira tudi potrebe ljudi – zreducira jih na načelo povpraševanja in proizvodnje. S tem preprečuje razvoj človeka. Bolj ko ljudje hrepenijo po sreči, večje postajajo njihove potrebe. V tem sistemu pa so potrebe zreducirane na raven financ. Bolj ko se mreža zunanjega

denarnega gospodarstva zgosti, večje in raznolikejše so potrebe ljudi. Ko materialna »civilizacija« še ni bila tako razvita, je bilo še mogoče s trudom vzdrževati določeno ravnovesje [potreb in njihovo zadovoljevanje]. Toda bolj ko se je razvijala, bolj nepravičen je postajal sistem porazdelitve. Čedalje bolj raznolike potrebe ljudi je bilo čedalje težje zadovoljiti. Moč denarja je s tem vse bolj naraščala – v srcu vsakega posameznika hrepenenje po materialnem bogastvu postane obsedenost in oboževanje (ZGWZ 1981, 323).

Taki pogledi se skoraj zmeraj končajo z ugotovitvijo, da so vse prevladujoče potrebe posledica sistema nepravične porazdelitve in da ne izhajajo iz bistva materialnega razvoja.

206 有一班先生们，一时间头脑子想不清楚，硬说是物质文明，是吃人的老虎。现在弄得东一个大公司，西一个大商行，皆摆的是机器做出来的货物，弄得少本钱的朋友们，无米为炊，这不是物质文明的坏处，还说什么？这就是全不想经济制度的事，若是细细的用脑子想一想，大公司怎么会垄断货物，收在他的店里？无非是收买，并不是强抢可能的，这是一定的道理。收买两个字，岂不是国定的商业条例上所注明，真是正正当正的进货，何能说他不是正经？客人其所以拥挤着向他家跑，是因为大公司的本能大，货色齐全。这都是法律和经济不平等的现象，不能单怪物质文明。反对物质文明的先生们物质文明本身，是使人快活，是使人健康，他是毫无恶意。要我们性命的，就是经济制度的难堪！

Nekateri gospodje tega ne razumejo in verjamejo, da je materialna civilizacija tiger, ki žre ljudi. Povsod se pojavljajo velika podjetja in trgovine; njihove dobrine so izdelali stroji in tisti prijatelji z malo kapitala se morajo boriti za preživetje. To zlo naj bi bila posledica materialne civilizacije – takšno razumevanje je rezultat ne dovolj temeljnega premisleka, zato popolnoma spregledajo vprašanje gospodarskega sistema. Kako velika podjetja pridobijo monopol? Zagotovo ne z ropanjem, ampak s kupovanjem in akumulacijo. To zagotavlja in ščiti država. Monopoli so legalni; nobenega človeka [z nasiljem] ne prisilijo, da kupuje blago teh koncernov. Ti so močni in njihovo blago je popolno. To je fenomen, ki odraža nepravičnost gospodarstva in pravnega sistema. Za to ni mogoče kriviti samo materialne civilizacije. Spoštovani gospodje, ki nasprotujete materialni civilizaciji: ta bi lahko sama po sebi ljudem omogočila srečno in zdravo življenje. Sama na sebi ni zlobna. To, kar nas ogroža, je nevzdržnost prevladujočega gospodarskega sistema (ZGWZ 1981, 325).

Večina anarhistov je najvišjo stopnjo razvitosti materialne civilizacije enačila s temu ustrezno visoko mero možnosti za doseg enakopravnosti, svobode in napredka (ZGWT 1981, 233). Spet so samo posamezniki iz tokijske skupine in poznejše nihilistične frakcije občasno opozorili na nedoslednost takšne »enostransko zasnovane kritike«. Nekateri člani tokijske skupine so razvojne stopnje civilizacije, ki jih merimo z izključno kvantitativnimi merili, označili za »otročje« in »nekulturne« (WZSX 1983, 500). Liu Shipei je nenehno opozarjal na »zaslepljenost od lažnega blišča« materialne civilizacije (ZGWZ 1981, 77). Tudi glavni predstavniki nihilističnega gibanja so nasprotovali golemu materialnemu napredku, ki zaradi razdruževalne enostranskosti ovira celosten kozmični napredek (WZSX 1983, 454).

Vsi anarhisti pa so se vendarle strinjali s stališčem, da je denar »temelj oblasti«, s tem pa tudi »vir zla« (WZSX 1983, 121), zato ga je treba odpraviti (WZSX 1983, 253) tako kot nasploh vso zasebno lastnino (WZSX 1983, 433). »Zmerne frakcije« gibanja so sicer svarile pred ukinitvijo denarja takoj po revoluciji (WZSX 1983, 303), tako da so bili zagovorniki tega koncepta v gibanju vedno maloštevilni, kljub temu pa je bilo vprašanje denarja še ena točka anarhistične kritike marksistično komunističnega sistema. Če denarja ne ukinemo in ne poddržavimo lastnine, bo država funkcionirala kot edini veliki kapitalist, ljudstvo pa bodo tako kot prej izkoriščali in zatirali.

要将所有财产，十之七八，归国家管理，故其结果，资本主义的个人，虽渐消灭；资本主义的国家，又发生了。

Če se zasebna lastnina podržavi, se bo kot posledica tega pojavil naslednji fenomen: individualni kapital bo resda popolnoma izginil, zato pa bo nastal državni kapitalizem (WZSX 1983, 230).

则土地财产，昔之属于少数资本家者，易而属于统一之政府，是不帝以政府为一大资本家也。举多数劳动之民，昔也受少数资本家之压制，今也受最大资本家之压制，其非不平之甚乎？此无政府党所由与之反对也。

Prej sta zemlja in vse bogastvo pripadala posameznim kapitalistom, zdaj pa naj bi pripadla eni združeni vladi. S tem bo vlada postala veliki kapitalist in večino ljudstva, ki ga je prej zatirala manjšina kapitalistov, bo zdaj zatiral največji kapitalist – država. Kje je tu pravičnost? Anarhistično gibanje se bori proti temu (WZSX 1983, 6).

Načelo gospodarske konkurence je kitajskim anarhistom povzročalo zelo veliko preglavic in jih potiskalo v lastna protislovja. Po eni strani je bila večina prepričana, da sta blaginja in sreča človeštva dosegljivi samo z materialnim

napredkom. Prav tako je večina zagovarjala darvinistično evolucijsko teorijo. Po drugi strani naj bi konkurenčni boj na vseh področjih družbenega življenja zamenjalo načelo »vzajemne pomoči« (*huzhu*). O tem so imeli člani gibanja večkrat zelo razgrete razprave. Za nekatere je bila konkurenca še naprej potrebna in naravna.

利害，生死之关系也。生存竞争，优胜劣败，俱以衣食住的目的。个人力薄，不得不合群力，群大而强者，党胜，小而弱者，时败。

Iskanje koristi in izogibanje škodi spada k boju za preživetje. V preživetvenem konkurenčnem boju vedno zmagajo močnejši. Šibkejši izgubijo. Pri tem gre predvsem za vprašanje obleke, hrane in bivališča. In ker je posameznik šibak, se ti ljudje združijo v skupine. Zato močne skupine zmeraj premagajo šibke (WZSX 1983, 105).

208

Večina anarhistov pa je vendarle iskala pot, ki bi preseгла to nasprotje in dokazala, da je evolucija mogoča tudi brez konkurence.

又有虚无政府时代人类既无竞争，社会将无进化者。不思进化乃天演之原则向上为人类之公性，断无退而不进之理。世界之进化，全赖科学，今人之发明科学，岂皆私利计者？顾今日发明科学之所以难能者，则以有私产之故人非富者，不能得最高等之教育，即得之后，又以谋衣食之故，暇时无多，而机器试验之助力；亦非有资本者不能。欧美科学研究会，及科学发明家，往往借富人之资助；此科学为金钱所操纵之明证。若行共产，则教育平等，人人皆有科学之智识，所谓发明，非复少数人所专有之事。每日工作之时既短，研究之时自多，复人人可得试验之器械，斯时凡思想之缜密者，必能潜心研究，科学之发明，此之今日，将有一日千里之势矣。处于协爱之社会，思想必异常高尚，无有不思为社会谋幸福者。何不进化不足云？

Nekateri dvomijo v anarhizem, ker po njihovem mnenju brez konkurence ni mogoča družbena evolucija. Pri tem ne upoštevajo, da so podrejeni naravnim načelom razvoja k višjemu. V razvoju se ni mogoče vrniti nazaj. Današnja gonilna sila svetovne evolucije je znanost. Znanstvena spoznanja so namreč sama po sebi nesebična; njihovo bistvo ni nujno povezano z zasebnimi interesi. Toda problem današnje znanosti je, da je za ljudi brez kapitala nedostopna. [Ti ljudje] nimajo možnosti za pridobitev višje izobrazbe, imajo zelo malo prostega časa in nimajo pravice razpolaganja s tehnologijo. Ta je namreč v lasti kapitalistov. Znanstvena združenja v Evropi in Ameriki so odvisna od finančne pomoči kapitalistov. To je najboljši dokaz, da današnja znanost služi interesom vladajočih. Toda ko se bo uresničil komunizem, bosta šolanje in znanje resnično brezplačna

in dostopna vsakemu človeku. Odkritja ne bodo več monopol manjšine. Dnevni delovni čas se bo močno skrajšal in vsi ljudje se bodo lahko ukvarjali z raziskovanjem. Poleg tega bo vsak svobodno razpolagal z vsemi proizvodnimi sredstvi. Vse to bo spodbujalo razvoj znanosti. V taki družbi bo lahko vsakdo uresničeval občo ljubezen in dobroto. Tako si bo vsak prizadeval za srečo skupnosti. Ali ni to cilj evolucijskega razvoja? (WZSX 1983, 122).

Nekateri anarhisti so celo trdili, da je Kropotkin presegel Darwina in da je resnično temeljno načelo vsakega evolucijskega razvoja vzajemna pomoč in ne konkurenca.

自从克鲁泡特金考察动物的生活，证明人类的生活是互助的，于是互助主义逐代达尔文的竞争主义而兴。有人说克鲁泡特金的互助论，和达尔文的竞争论是相表里的，不是相反的，因互助是团体内的互助，而团体与团体的竞争，到底是不能终止的，这话实在是不可不通。因为有互助就没有团体，有团体就没有竞争，克鲁泡特金的互助论，就是不主张人类有种类团体，因为这种团体都是竞争的起源。竞争的意义就是排斥他人，牺牲他族类，来保自己和自己的族类的生存，新思想就是反对这个主义。

Kropotkin je v raziskavah o življenju živali dokazal, da življenje človeštva temelji na načelu medsebojne pomoči. S tem je presegel Darwinovo načelo konkurence. Nekateri ljudje menijo, da se ti načeli medsebojno dopolnjujeta in se ne izključujeta, ker znotraj določene skupine obstaja medsebojna pomoč, med različnimi skupinami pa še zmeraj potekajo konkurenčni boji. Toda Kropotkinova teorija o medsebojni pomoči nasprotuje prav taki delitvi ljudi v skupine oziroma kategorije, ker je prav to izvor konkurence. Bistvo konkurence je poskus izključitve drugih, uničenje drugih vrst za zagotovitev preživetja lastne skupine. Nova ideja temu nasprotuje (WZSX 1983, 217).

V tem kontekstu so se nekateri anarhisti navezali na določene elemente svoje tradicije s tem, da so bistvo kapitalističnega sistema in izvor vseh konkurenčnih bojov enačili z načinom mišljenja o prednostih in pomanjkljivostih (*li hai zhi guannian*) – ki je za večino tradicionalnih kitajskih filozofov od nekdanj veljal za nepomembnega – in z njegovim udejanjenjem kot nosilnim dejavnikom družbenega sodelovanja (WZSX 1982, 467).

5.2.2 Temelji družbene konvencije

Anarhistične teorije nasprotujejo urejanju skupnega človeškega življenja z zakoni oziroma trdno določenim pravnim sistemom. Takšno vrsto družbenega dogovora so nenehno kritizirali tudi kitajski anarhisti. Pri tem so ponavljali običajne argumente, ki jih navajajo v tem kontekstu. Konvencionalni pravni sistem ščiti razredna nasprotja in interese vladajočih. Oblastniki lahko zakone tolmačijo in spreminjajo po svoji volji, s tem pa svoboščine in pravice posameznega državljana ostajajo vedno samo na papirju (WZSX 1983, 467). Pravice do svobode v nobenem primeru ni mogoče uresničiti v okviru pravnega sistema (WZSX 1983, 467). Poleg tega je tak sistem kratkoviden in umeten zaradi svoje absolutnosti in teženj po nenehni veljavnosti.

因为他人虽聪明，但总不明白我的心，而我的心又是常常变换。

Ne glede na to, kako so lahko drugi ljudje razumni, nikoli ne bodo mogli dojeti mojega bistva. Poleg tega se moje bistvo zmeraj znova spreminja (ZGWZ 1981, 185).

Domnevno z razumom razpoznavna obča volja, na kateri naj bi temeljil pravni sistem, je že sama po sebi farsa.

Kot alternativo pravnemu sistemu so moderni kitajski anarhisti zagovarjali sistem »svobodnih pogodb« v krototkinovskem pomenu.

自由者乃人权也，人将来不维持以强力，而维持协约。

Svoboda je človekova pravica. Temelj skupnega življenja ljudi ne more biti oblast, ampak svobodne pogodbe (ZGWZ 1981, 276).

法律不过是一部分人要来压制他部分人之一方法，未必能够干涉恶人，有时反侵害善人，是不公道的，不平等的，所以无政府党人主张废除法律而代之以自由契约，必要共同合意才订立的。因为将来之社会团体，如蛛网之密布，各团体均有一种自由契，由各会员共同订立共同遵守，不象法律是一部分人订立要他部分人去遵守的。

Zakon je zgolj metoda, s katero nekateri ljudje skušajo zatreti druge. Pri tem včasih sploh ne gre za kaznovanje zločinca, nasprotno: zelo pogosto se zgodi, da po zakonu izgubijo najboljši ljudje. Zakon je nepravilčen in nima nič skupnega z enakopravnostjo. Zato anarhisti nasprotujejo pravnemu sistemu in ga hočejo zamenjati s sistemom svobodnih pogodb. Te se lahko sklenejo samo s soglasjem vseh članov skupnosti. Združenja prihodnje družbe bodo sestavljala goste družbeno mrežo – sistem

svobodnih pogodb, ki jih bodo vsakokrat sklenili in upoštevali vsi člani skupnosti –, kar je drugače kot v pravnem sistemu, v katerem zakone za vso družbo sprejema samo del njenih članov, upoštevati pa jih mora drugi del družbe (ZGWZ 1981, 282).

Na tem mestu se vztrajno pojavlja vprašanje nadzora oziroma sankcij za tiste člane družbe, ki nočejo upoštevati teh pogodb. Pri obrambi koncepta svobodnih pogodb se je večina modernih kitajskih anarhistov oprla na ideologijo, katere uresničevanje bo zahtevalo visoko stopnjo moralne zavesti v skupnosti.

假使有人竟违背了自由所订立的契约，在社会上完全失了信用，再没有人肯和他们联络，必立于失败之地位，这是自然的制裁，不必要有一个最向权力的。

Če kdo prekrši pogodbo, ki jo je sklenil, bo izgubil vse spoštovanje v družbi. Nihče ne bo nikoli več pripravljen z njim skleniti nobene pogodbe. To je naravna sankcija – za to ne potrebujemo oblasti (ZGWZ 1981, 337).

211

Tovrstni družbeni nadzor nazadnje vodi – enako kot pri večini argumentacij zahodnih anarhističnih klasikov – v »psevdotržavne« strukture, pri čemer v tem kontekstu kitajski anarhisti večinoma kažejo naravnost ganljivo prepričanost v splošno veljavnost svoje »resnice«. Tako po njihovem mnenju v anarhistični družbi nikoli ne bodo potrebne sankcije, ker taka idealna družba nikoli ne bo mogla imeti političnih nasprotnikov – razen duševno bolnih, ki pa jih bodo zdravili v ustreznih sanatorijih ... Navsezadnje je edino v anarhizmu mogoče uresničiti vsedružbeno pravičnost, kar bi morala takoj razumeti vsaka zdrava človeška pamet (ZGWZ 1981, 336).

又如反对无政府主义，这是由于不懂无政府主义的缘故，我们只可把无政府主义对他详细说明，他便不反对了。如果你不对他说，只是监禁他几个月，他职终都不知无政府主义是什么...

Če je kdo proti anarhizmu, je to lahko samo zato, ker ga ne razume. Takim bomo podrobno razložili anarhizem in potem mu ne bo več nasprotoval. Če bi ga namesto tega preprosto zaprli, ne bi imel možnosti, da bi anarhizem resnično razumel in dojel (ZGWZ 1981, 336).

Moralni temelj urejanja družbenega življenja naj bi bilo načelo medsebojne pomoči, to je vsakemu človeku prirojena splošna ljubezen (*bo ai*). To je edina prava (torej naravna) morala, ki jo zakon (kot institucionalizirana morala) ubija (ZGWZ 1981, 6). Zato je bila večina pripadnikov modernega kitajskega anarhističnega gibanja prepričana v dobroto človeške narave. To prepričanje je bilo največkrat osnovano na tradicionalnem univerzalističnem vidiku.

側隱之心者，不忍人之心也。有不忍人之心者，仁也。人有仁心，故能推其愛... 實万物也。

V najglobljem kotičku duše ne more noben človek prenesti trpljenja drugega. Zato je bistvo človeka v resnici splošna ljubezen, ki zajema vsa bitja (ZGWZ 1981, 104).

To pozitivno občutje posameznika, ki sebe v osnovi dojema kot del kozmične enotnosti – in zato ni sposoben storiti ničesar žalega drugemu delu istega organizma –, je nastanek mehanističnih državnih institucij uničil ali vsaj deformiral.

习以为常，同国同种人，待之如兄弟，而曰同胞，异国异族人，视之如寇仇，而曰外人。于是渐失博爱之心。

212

Tako se je človek navadil [na obstoj države]. V njej postopoma ni našel nič več nenaravnega. Navadi se na to, da pripadnike iste države in istega ljudstva, ki mu pripada tudi on sam, imenuje rojake in jim daje prednost. Druge nenadoma vidi kot nekaj, kar prihaja od zunaj, kar je sovražno. Tako se prvotno občutenje splošne ljubezni počasi izgublja (ZGWZ 1981, 105).

Očitno so kitajski anarhisti spregledali razliko tako med svojo tradicionalno, univerzalistično »splošno ljubeznijo« in zahodnim humanizmom (ki ga je mogoče zaslediti v krščanski zapovedi o občutku pripadnosti, ki hoče premagati prvotno močno prisotno medčloveško ločenost) kakor med svojo predstavo o delovanju svobodnih pogodb (ki so zgrajene na intuitivno-enoviti osnovi) (ZGWZ 1981, 496) in prvotno Kropotkinovo zamislijo o neposredni demokraciji, ki je po svoji zasnovi mehanistični sistem.

Zato so nenehno poudarjali, da je Kitajska zaradi tradicionalne družbene strukture, ki temelji na obredu, veliko bolj primerna za anarhizem kot zahodne države (ZGWZ 1981, 70, 77, 111, 263, 265, 269, 385). Po eni strani so v večini svojih člankov kritizirali uničujoče spone tradicionalnega obreda – toda po drugi se je kritika prava in institucionalnega urejanja družbenih interakcij končala v zagovoru naravnega občutenja morale kot najvišjega merila družbenega dogovora. Tisto, kar bi za večino med njimi veljalo uničiti, je bila prevladujoča oblika obreda, ne bi pa uničili njenega bistva; ideja morale bi morala še naprej ostati najvišje merilo skupnega družbenega življenja. V tej točki se moderni anarhisti v ničemer ne razlikujejo od tradicionalnih kitajskih filozofskih šol. Ne glede na konkretne razlike med njimi jih je namreč povezovalo prizadevanje, da svoja vsakokratna dojemanja utemeljijo z naravno – in s tem s »pravo« – moralnostjo, ki je skladna s kozmičnim »potekom stvari«.

5.2.3 Struktura političnega odločanja

Tudi pri tem vprašanju, ki je tesno povezano z vsebino prejšnjega razdelka, so se anarhisti soočali s podobno dilemo: ali naj bo politična moč v njihovi idealni družbi »enakovredno« porazdeljena med vse njene pripadnike, pri čemer bi moral biti »razum« splošno zavezujoče merilo za vrednotenje »pravičnosti« take porazdelitve (ZGWZ 1981, 68), ali pa naj na podlagi tradicionalnega kitajskega načina mišljenja zanikajo možnost kvantitativnega vrednotenja teh kvalitativnih pojavov (ZGWZ 1981, 30). Zagovorniki prve možnosti so se v svojih razlagah vedno avtomatično zatekli k psevdodržavnim strukturam prisilnega značaja; nasprotno pa so zagovorniki druge možnosti venomer nasedli na točki, na kateri so se njihovi teoretski koncepti soočili z dejansko realnopolitično prakso. Toda nobena stran ni premostila prepada med hrepenenjem po odsotnosti vladavine in dejanskimi pogoji družbene resničnosti, nasprotja med željo po harmoničnem vključevanju medčloveških odnosov v enotnost, ki je ne kali nobena oblast, in nepojmljivo večplastno kompleksnostjo dejanskega družbenega življenja.

Zato so bila njihova razmišljanja o pristojnosti – oziroma odločevalskih merilih v politični praksi – omejena predvsem na zelo podrobno kritiko in negacijo vseh obstoječih političnih sistemov, za katere so se zavzemale druge ideologije. Pri tem so njihovi alternativni koncepti ostajali ujeti v bodisi nekonkretno, zabrisano abstrakcijo ali pa so jih različni ideološki nasprotniki sorazmerno zlahka ovrgli.

Izhodišče njihove kritike je bila institucija države. Ta je »izvor zla« (ZGWZ 1981, 67–68), »osišče oblasti« (ZGWZ 1981, 116), umetna institucija, ki »v kali zatre« vsako upanje na resnično življenje (ZGWZ 1981, 317).

国家两个字本是空的，他的实质，就是政府。

Pravzaprav je država sama po sebi abstrakcija, prazna beseda, katere konkretizacija postane vidna šele z obstojem vlade (ZGWZ 1981, 316).

V vsaki državi ima vlada monopol nad politično odločevalsko močjo, ona določa, kaj je resnično in kaj neresnično, ona predpiše, kaj je dobro in kaj zlo. Vlado je treba enačiti z vladavino in zatiranjem.

政府... 利用好听的名词以压迫欲求解放的名众。在政府指为反动的人未必是反动者，在政府认为是革命者的人未必不是反动者。政府是颠倒是非的机关，政府是自由的敌人，趋炎附势是政府宠幸的好利器。

[Vlada] z lepimi besedami manipulira in zatira ljudske množice, da si ne bi več prizadevale za osvoboditev. Ni rečeno, da so vsi ljudje, ki jih vlada označi za reakcionarne, resnično reakcionarni in da so vsi, ki jih ima za junake, resnično junaki. Ravno država je tista institucija, ki določa, kaj je resnica. Ona je največja sovražnica svobode, njena vladavina je oprta na konkretno oblast (WZSX 1983, 863).

Vsakokratna oblika države je zmeraj samo nekaj zunanjega: bistvo vsake oblasti sta dominacija in zatiranje.

政府的本质是反动的，无论什么法式的政府，总由少数野心家来发号施令，即十二分“德谟可拉西”的国家也免不了个人的独裁。

Bistvo vlade je reakcionarno ne glede na obliko vlade; ta je zmeraj sestavljena iz manjšine oblastizeljnih, ki hoče odločati o vsem in deliti ukaze. Zato so tudi tako imenovane demokracije v osnovi diktatorske (WZSX 1983, 863).

V kritiki zahodne oblike demokracije in parlamentarizma kitajski anarhisti večinoma ponavljajo običajne klasične anarhistične argumente.²⁰ Tudi običajni delegatski sistem je osnovan na zakonodajalskem upravljanju, zato ga je treba obravnavati kot nepravilno delitev oblasti (WZSX 1983, 153, 341–342).

Zaradi vztrajanja pri zgodovinski interpretaciji linearnega evolucijskega razvoja družbe in vere v napredek je bila večina pripadnikov ortodoksnega gibanja prepričana, da bi moral biti demokratični politični sistem še zmeraj boljše in višje ovrednoten od odkritih diktatur. Zavzemali so se za pravo demokracijo, za skrajno obliko federalizma (WZSX 1983, 384). Delegatski sistem mora biti zgrajen »od spodaj navzgor« (WZSX 1983, 195), izhajati pa mora iz poklicne oziroma interesne baze in ne iz lokalne (WZSX 1983, 429).

Po mnenju anarhistov bi se s tem izognili tudi problemu zatiranja manjšin s strani večine (WZSX 1983, 171), kar je ena največjih šibkosti konvencionalnih demokracij (WZSX 1983, 172).

Nasprotno pa pri prebiranju njihovih publikacij zelo redko naletimo na poglobljeno kritiko bistva demokracije. Najdemo le nekaj kritičnih pripomb o tem, da je nekaj meščanskega (WZSX 1983, 200), da onemogoča tisto »pravico« posameznika, ki ustreza njegovim dejanskim sposobnostim in ne zgolj obstoječim strukturam oblasti (WZSX 1983, 230). Poleg tega je ta politični sistem zaradi »svobodne konkurence« (in s tem razrednih nasprotij) nezdržljiv s socializmom (WZSX 1983, 202). Prav tako je merilo demokracije zakon, ki

20 Prim. WZSX 1983, 320; prim. ZGWZ 1981, 60, 67, 78–79.

tako in tako ščiti samo en del družbe. Ne glede na to, ali gre pri tem za manjšino ali večino, tak sistem zmeraj zatira posameznika. Demokratični sistem temelji na pravičnosti, izpeljani iz abstraktnega razuma. Vendar taka pravičnost nima nič skupnega z zakonsko določeno kontinuiteto, ker jo zmeraj določa situacija (WZSX 1983, 98).

Te strukture je mogoče premagati edinole z odpravo države. To vprašanje je bilo jedro anarhistične kritike mlade Sovjetske zveze. Ideologija »diktature proletariata« in samovoljni absolutizem komunistične partije sta razkačila tudi kitajske anarhiste. Cela vrsta njihovih člankov se je ukvarjala samo s kritiko boljševističnega sistema.²¹ Njihov odpor do dogme marksistično-komunističnega vodstva »razsvetljene elite« je prišel do izraza tudi v tistih publikacijah, ki so se ukvarjale z notranjekitajskimi spori oziroma anarhistično kritiko kitajskih komunistov.

我们人里头，有一班先生们，欢喜做入家的首领，遇事好象他都知道的，乱替人家管闲事，他自己还要”像煞有介事”的称智称贤，也要硬来代我们支配一切，真是不得了！

Med nami so gospodje, ki radi igrajo vodjo. Vseeno je, ali so pri tem uspešni, zmeraj hočejo vse bolje vedeti. Venomer hočejo poskrbeti za zadeve, ki se jih ne tičejo, ker se hočejo sončiti še v luči svoje »pripravljenosti na žrtvovanje«. Verjamejo, da so modrejši in pametnejši od vseh drugih, zato hočejo vse organizirati za nas. Ali ni to nepojmljivo? (WZSX 1983, 316).

Argument, s katerim je hotela Komunistična partija Kitajske upravičiti nujnost začasne diktature (ljudstvo še ni dozorelo za demokracijo) (WZSX 1983, 477), je zlagan in ga za upravičevanje nepravičnega izvajanja oblasti in zatiranja ljudstva že od nekdaj uporabljajo tisti, ki so se v državi polastili vladavine ne glede na to, katero politično pot zagovarjajo (WZSX 1983, 477).

V tem kontekstu so nenehno udrihali po poklicnih politikih. Ti

政治家困得政治上的优越权力，同时即可获得经济上的优越权力。

imajo politično moč, kar jim obenem zagotavlja prevlado in odločevalske pravice na gospodarskem področju (WZSX 1983, 414).

Človek se ne bi smel zanesti na politike, svojo usodo mora vzeti v svoje roke (WZSX 1983, 414). Ne bi smel dopustiti, da mu vlada in ga obvladuje oblast, pa naj bo ta še tako »omikana« in »razsvetljena« (WZSX 1983, 475).

21 WZSX 1983, 76, 199, 214, 227–232, 243–251, 263, 332, 353, 359–375, 384, 410, 413, 414, 429, 440, 448–452, 460–467, 467, 487, 490, 491–492, 489–494, 494–499.

Toda njihova kritika avtoritete razsvetljevanja je bila večinoma ujeta v obstoječe objektivne pogoje. Usmerjena je bila zgolj proti tisti »vrsti« razsvetljevanja, ki se mora opreti na »obstoječe strukture moči« – kar je poleg vsega tudi dokaz za to, da je resnica, za katero so trdili, da jo širijo, lažna; resnica namreč ne potrebuje podpore, odvisne od moči, da bi jo lahko širili. Zato je tudi ni treba določiti z zakonom. Prav zaradi tega razloga je vladajoči vzgojni oziroma izobraževalni sistem nepravičen: posreduje tisto »resnico«, ki služi interesom vladajočih. Ti so edini, ki imajo dostop do izobrazbe (WZSX 1983., 98). Zato je »razred bogatih« tudi »razred vedočih« (WZSX 1983, 398).

Ne kritizirajo samega razsvetljevanja, »znanja« oziroma njegovega posredovanja, temveč njegovo vključitev v obstoječi nepravični politični sistem. V tem kontekstu so se distancirali od daoistov, ki so jih sicer v marsikaterem pogledu šteli za »predhodnike kitajskega anarhizma« (WZSX 1983, 136–137).

216

然而，老子以为社会上种种罪恶的根源，都由于多欲，因此他反对知识。反而言之，他主张社会退化，返于原人时代。他除主张破坏手段外，也不主张积极谋进化！

Laozi je izvor vsega družbenega zla videl v raznolikosti človeških željah. Torej je bil tudi proti znanju. Z drugimi besedami: zagovarjal je regresivni razvoj družbe, želel si je vrnitev v primitivno dobo. Ponujal je samo uničevalno in ne pozitivno, z evolucijo skladno aktivno alternativo (WZSX 1983, 496).

Za eno svojih najpomembnejših nalog so moderni kitajski anarhisti šteli »resnično« razsvetlitev ljudstva (to pomeni poučiti ga o »pravi resničnosti«) in vzpostavitev pravičnega izobraževalnega sistema, ki bi vsakomur omogočil prost dostop do znanja (in s tem do političnih odločevalskih pravic).

Le redki predstavniki nihilistične frakcije so se oprli na daoistične »protirazsvetlitvene« teorije, in sicer v okviru njihove kritike znanosti.

科学是把智识做标准，所以对于超理性的感情，非常反对...至于科学家因为没有感情，故此除却实验室以外，实在无事可做，反正都是呆子罢了。

Glavno merilo znanosti je znanje, zato znanost zanika čutenje, ki presega razum ... Ker so znanstveniki brezčutni, so popolnoma nesposobni karkoli postoriti, kakor hitro odidejo iz laboratorija. Preprosto so omejeni (WZSX 1983, 454–455).

科学的绝对威权，也要从天上丢到地下来。

Absolutno avtoriteto znanosti je treba spet spraviti z oblakov na zemljo (WZSX 1983, 452).

Večina pripadnikov gibanja je kljub temu nekritično verjela v znanost in njeno dokazljivo resnico. Nenehno so poudarjali, da je svobodna znanost, ki se je otrsela vladajočih odnosov, edina avtoriteta, ki jo priznava anarhizem. Zato »prost« dostop do znanja po njihovem mnenju prinaša edino možnost pravične porazdelitve odločevalske moči, kajti vsaka »pravica« posameznika bi s tem izražala iz njegovih »resničnih sposobnosti« in nad njo ne bi prevladali vnaprej dani zunanji pogoji, ki so rezultat nepravičnih oblastnih struktur. Večina ikonoklastično usmerjenih pripadnikov te ortodoksne linije gibanja si slej ko prej ni mogla privoščiti, da bi opazila povezavo med »objektivnostjo znanstvene metode« in prav temi nepravičnimi družbenimi odnosi.

5.2.4 Nacionalizem *versus* internacionalizem

V spisih modernih kitajskih anarhistov je to vprašanje dobilo neprimerno večjo težo kot v kateremkoli toku evropskega ali ameriškega anarhističnega gibanja.

Pri tem moramo vedeti, da so vsa revolucionarna gibanja in ideje na Kitajskem na začetku 20. stoletja najprej izhajale iz ideje racionalne osvoboditve: po eni strani je veljalo, da se je treba osvoboditi jarma politične vladavine Mandžurcev, po drugi strani pa je bilo treba najti način, kako se ubraniti pred agresijo »tujih hudičev« z Zahoda, ki so se zaradi materialno-gospodarske premoči v svojem »uničevalskem besu« razlezli na vsa področja družbenega življenja.

Če spremljamo življenjsko pot in osebne zgodbe članov obeh prvih celic kitajskega modernega anarhističnega gibanja, ugotovimo, da so vsaj do preloma stoletij na njihovo politično mišljenje močno vplivale nacionalistične ideje. Ko so se srečali z anarhističnimi idejami, se je pri vseh zgodil – na prvi pogled – silovit prelom. Ta je bil najbolj drastično viden med pripadniki radikalno ikonoklastične pariške skupine. Že konec leta 1907 so v svojih člankih robantili čez vse, kar bi moralo biti sveto nacionalno zavednim Kitajcem. Spor med Kitajsko in tujino, ki so ga moderni kitajski intelektualci vedno dojemali tudi kot spor med starim in novim, tradicijo in napredkom, so skušali ti anarhisti rešiti s popolno, absolutno in brezkompromisno negacijo bistva svoje tradicije.

中国之所以不能随世运而进，好落人后者，以尊古薄今也。泰西之所以实事求是，精益求精者，以尊今薄古也... 今人之所言者，虽异于古，然皆古人之睡余地。每受一新理新学，必附会古人，妄用典故，乱引陈语，何者为谋人所曾言，何者为某人所已为。帝国主义膨胀，则成吉思汗而为东亚拿破仑矣。复殷主义昌盛，则朱元

璋而为中国真德矣。民权之说入，而黄帝车阵辕氏为汉民之鼻祖矣。大同博爱主义兴，则墨子为首倡者矣。理化薄为戏法，共产疑为井田。总之，西人之新理新学，皆吾中国古人所已道者也。呜呼！一新理一这学之出现，必有其所以为新理之据，所以为新不之实，适于时而宜于行也。一人倡之，众人和之，以之于实行，非必求合于古人之所言，而后可以流行了，尤非赖一二者倡者力而得普及也。时势更变，新理学日现，人之见地亦日明。古人之见不到，或见到而说不出，非古人之愚也；今人之见不到，说得出，非今人之智也。

Razlog, zakaj Kitajska ne more iti v korak s preostalim svetom, je v tem, da vedno poudarja staro in zanemarja novo, medtem ko je vzrok za zahodni napredek nasprotno ravnanje ... Mi Kitajci smo nagnjeni k pretvarjanju, kot da je Kitajska vse zahodne stvari že davno imela ali doživela. Tako pravimo, da je Kitajska že pred davnimi časi izkusila imperializem pod Mongoli ..., razvila nacionalizem že pred davnimi časi pod Rumenim cesarjem ..., da je Laozi utemeljitelj anarhizma, Mo Di prvi zagovornik lju-bezni do bližnjega in da se je komunizem na Kitajskem uveljavil pred davno minulimi dnevi s sistemom, imenovanim polja z vodnjakom. Kakšna beda! Resnično novo znanje se vendar ne rodi naključno, temveč v natančno določenem času, ko so razmere zrele za to. Ni mogoče preprosto vzeti nekega citata starih in trditi, da so že vse prej vedeli ... Nešteto stvari je, ki jih tudi današnji človek še ne more predvideti, toliko manj lahko to rečemo za stare (WZSX 1983, 201; Bauer 1974, 485).

Wolfgang Bauer o tem zapiše:

Vendar se je pariška skupina povsem zavedala, da se glede tega cilja ne more opreti na noben model, ki je bil uresničen kjerkoli ali kadarkoli, še najmanj pa na tistega, ki je bil kdaj preizkušen na Kitajskem. Prav tako se ni niti ... najmanj trudila pridobiti nacionalistično usmerjenih Kitajcev, temveč je svojeglavo vztrajala pri svojem načrtu doseči novo brez prime-re in s tem vse ali nič, četudi so ji zato očitali utopizem ali pomanjkljivo domoljubje (Bauer 1974, 484–85).

Morda se zdi na prvi pogled presenetljivo, kako izjemno hitro, nenadoma in očitno povsem neboleče se je morala pri večini mladih intelektualcev zgoditi ta izjemna idejna sprememba. Vendar ko njihova prejšnja (to pomeni »predanarhistična«), zelo nacionalistično usmerjena dela natančneje primerjamo s poznejšimi »kozmpolitskimi«, ugotovimo, da pri tem sploh ne gre toliko za prelom, pač pa samo za preusmeritev nekaterih vrednostnih konceptov, ki so osnova obeh pogledov. Osnova kitajskega nacionalizma je bila dualnost

med »kulturo« in »nekulturo«. To strogo vrednotenje in zavest, po katerih kitajskost, ki se je manifestirala na vseh področjih družbenega življenja na Kitajskem, pomeni »pravi izvor« in hkrati »najvišjo stopnjo« človeške kulture, sta bila zmeraj bistven del kitajske nacionalne identitete. (Zato ni nenavadno, da so morali daoisti zmeraj poudarjati, da njihov nauk ni »še-ne-kultura«, temveč »protikultura« (WZSX 1983, 278).) To distanciranje od »barbarov« naj bi pomagalo pri razgradnji tistih identitetnih strahov, ki nastanejo prav zaradi tega vrednostnega sistema; Kitajci bi se sicer težko resno ukvarjali z idejo, ki je označena za »tujko« (tj. barbarsko). Ta esenca »kulture na sebi« (njen izvor je hkrati njena dovršitev), ki se manifestira v celotni kitajski družbeni ureditvi, se je – z vidika kitajskega pogleda na svet – na srečo širila iz v središču ležečega »Cesarstva sredine« k barbarom (WZSX 1983, 278), in to ne na pollaščajoč, agresiven način, temveč na vpojen in integrirajoč način. Nevarnost premika tega sinocentrističnega pogleda na svet, ki ga je prinesel vdor Zahoda, je sprožila določeno shizofrenijo v tistih nacionalističnih tirnicah razmišljanja, ki so bile venomer prisotne že od mongolske osvojitve Kitajske:

Po eni strani je nacionalizem narekoval, naj se tradicionalna kitajska kultura brani pred vdorom tujega, zahodnega, po drugi strani pa se je izkazalo, da je obramba mogoča samo, če prav to tujo, zahodno kulturo prevzamejo vsaj na tehničnem področju ... (Bauer 1974, 464).

Samo ustanovitev nove Kitajske, ki bi jo bilo mogoče uskladiti z »novim svetom« in bi tako ohranila izkušnje, dostojanstvo in pomen države, stare štiri do pet tisoč let; misijonarjenje v zunanjem svetu z naukom, za katerega bi čutili, da je inherentno kitajski, ki bi ga ta zunanji svet vendarle sprejel, in samo zmaga skoraj magične volje nad navidezno neomajnimi zakoni, ki zaradi notranjega razvoja zagotavljajo prav to zmago; očitno bi lahko samo ta trojna kvadratura kroga Kitajski dolgoročno omogočila razjasniti svoj položaj (Bauer 1974, 529).

Absolutna negacija absolutnih vrednot, ki se je lotila pariška skupina, je bila pravzaprav samo obrat vrednostne lestvice, pri čemer ni posegla v hierarhično strukturo, torej bistvo tega sistema. Tako so bile ideje teh anarhistov prilagojene starokitajskemu idealu o identiteti sveta in Kitajske. Vsako posamezno vsebino prvotne vrednostne lestvice so preprosto nadomestili z njenim nasprotjem. Niso se spraševali o samem vrednotenju in so ga ohranili. Temelj starih vrednot je bil univerzalističen, izviral je iz ideje o kozmični enotnosti, ki se vedno znova ciklično vrača. Novo preobleko v osnovi starega mišljenja lahko strne naslednje »spoznanje« modernih kitajskih anarhistov:

今日文明社会的倾向，出于分化。

Izvor današnjega družbenega razvoja bolj civiliziranih držav je težnja po ločevanju (ZGWZ 1981, 384).

Na mesto cikličnega razvoja naj bi stopil linearni razvoj. Ločevanje vseh področij družbenega življenja bi moralo voditi k visoko specializirani tehnologiji. Samo ta pa naj bi človeštvu omogočila tisto visoko stopnjo blaginje, ki lahko privede do ponovnega rojstva »splošne ljubezni« (*bo ai*). »Splošna ljubezen« povezuje vse ljudi v »veliko enakost« (*Datong*). Najpozneje na tem mestu postane jasno, da se cilj modernih kitajskih anarhistov nehote ponovno steka v stari kitajski ideal. Skrajna specializacija in individualizacija, za kateri so se pripadniki pariške skupine tako odločno zavzemali, sta bili zanje samo zunanji obliki oziroma metodi, ki družbi omogočata izkoreniniti vse razlike, vsako drugačnost, vsako posebnost in uresničiti prastaro kitajsko hrepenenje po mirni, mlačni »sredini«.

新社会是怎样组织的呢?从社会上观察。废除国家，种族，宗教，阶级之差别，实行人类博爱；废除一切国家的、家庭的、宗教的旧道德，而以“自治”，“劳动”，“互助”为人类天然之道德；废除各国的方言，以较善的语言... ..世界语... ..为人类之公用语。

Kako bo organizirana nova družba? Z družbenega vidika jo bosta odlikovali odprava vseh razlik med nacijami, religijami in razredi ter uresničitve splošne ljubezni. Odpravljene bodo tudi vse tradicionalne oblike državne, družinske in verske morale, ki jih bodo nadomestila naravna moralna načela človeštva, kot so »samouprava«, »delo« in »medsebojna pomoč«. Prav tako bodo odpravljene vsi lokalni jeziki in vse človeštvo bo uporabljalo nov, boljši svetovni jezik (ZGWZ 1981, 299–300).

Kot smo že omenili, je bil eden od razlogov za poznejši neuspeh anarhističnega gibanja prav pomanjkanje »nacionalne zavesti«. Prava identiteta Kitajske in »svetovne anarhije« v njihovih spisih ni bila dovolj jasno izražena. Mimorede, moderni kitajski anarhisti so glede tega vprašanja delili enako usodo kot gibanje Taiping, ki je prav tako imelo težave s tem, kako svojim privrženecem pojasniti enotnost »Kitajske« in »božjega cesarstva«:

To enačenje lahko spodbudi kvečjemu že pridobljene privrženca, za tiste, ki naj bi jih pridobili na novo, ni bilo tako razumljivo (ZGWZ 1981, 404–405).

Ortodoksna struja iz notranjosti Kitajske, ki se je zbrala okoli Shi Fuja in se je imela za neke vrste naslednico pariške skupine, je v svojih člankih pogosto poskušala odpraviti to pomanjkljivost. V ostri kritiki »patriotizma« in njegovih

posledic so pogosto sledili sestavki, v katerih so pripadniki te skupine poskušali patriotizem pomiriti s kozmopolitskim idealom.

但是读者切勿误会，以为我不赞爱国，就是把国民的感情放弃了... 须知我不赞成爱国，就是因为今日爱国的，只知有国家，不知有人类... 可知我全人类的爱，和爱国的爱，是没有冲突的。

Upam, da me bralec ne bo napačno razumel. Ne sme verjeti, da sem proti patriotizmu, da ne čutim ljubezni do svojega ljudstva. Sem pa proti tisti obliki patriotizma, ki pozna ljubezen samo do svoje države in nobene ljubezni do vsega človeštva ... Moj patriotizem in moja ljubezen do vsega človeštva se medsebojno ne izključujeta (ZGWZ 1981, 225).

Poleg tega so anarhisti poskušali negacijo svoje tradicije uravnotežiti z nenehnim pretiranim poudarjanjem vseh mogočih teorij, po katerih je Kitajska v vseh pogledih primernejša za uresničitev idealne anarhistične družbe kot vse druge države in kulture. Najprej, anarhistične (in tudi druge) ideje naj bi bile na Kitajskem prisotne veliko prej kot na Zahodu.

221

欧西的无萌主义，肇端于薄鲁东，不过一百多年... 理想虽然没有实现，然而传播的影响，一天比一天大了。至于中国的无政府主义思潮，许多人都以为近十余年来才输入的；殊不知此种思想，在几千年前的是古时代中国已经说过了。

V zahodni Evropi je anarhizem prisoten od Kropotkina dalje, torej šele približno sto let ... Ta ideal tam sicer še ni uresničen, a njegov vpliv iz dneva v dan raste. Kar se tiče anarhizma na Kitajskem, pa številni ljudje verjamejo, da je pri nas prisoten šele dobrih deset let. Ne vedo, da so podobne ideje na Kitajskem obstajale že pred nekaj tisoč leti (ZGWZ 1981, 404).

Zanje je tudi tradicionalni kitajski družbeni in politični sistem kot ustvarjen za anarhizem.

第一，从中国历史上观察，可说中国向来是没有政府的... 至于法律政治等东西，自然不消说得是没有的。

V kitajski zgodovini ni bilo ne vlade ne pravnega sistema ali določene oblike politične oblasti (WZSX 1983, 496–97).

Takšne trditve so večinoma takoj nato razložene na več straneh in podkrepjene z nešteto primeri. Tradicionalna kitajska vlada »nevmešavanja« je bila torej oblikovana tako, da razen izterjave davka z ljudstvom ni imela veliko opravka. Svoje oblasti ni izvajala, prav tako je ljudje niso dojemali kot nosilko oblasti (WZSX 1983, 494–500; ZGWZ 1981, 70, 111). Ne samo celotna

politična in družbena struktura Kitajske, temveč tudi psihološka konstitucija kitajske duše naj bi ustrezala anarhističnemu idealu.

还有一层，我们考察世界上各民族的性质，觉得中国人有几种特殊的精神，足使中国人具足为无政府社会下的自由人的资格。“兼让”，“不争”，“和善”，这几种精神，比较上实在比世界上无论那一个民族都具备得多，这是西洋学者也承认的。

Še nekaj: če opazujemo naravo mentalitete vseh ljudstev na svetu, ugotovimo, da ima kitajsko ljudstvo nekatere posebnosti, ki se skladajo z idealom svobode v anarhistični družbi. Smo skromni, miroljubni in dobrohotni, ne tekmujemo med seboj. Te lastnosti so pri nas izrazitejše kot pri kateremkoli drugem ljudstvu na tej zemlji, kar priznavajo tudi zahodni učenjaki (WZSX 1983, 498).

222

Vendar pa je bilo večini pripadnikov gibanja jasno, da je anarhizem kljub močnim »kozmpolitskim elementom« najprimernejši za to, da Kitajski in njeni kulturi ponovno pribori ustrezno mesto na svetu.

而且世界大势所趋，所有政府必定一个个的打倒，这是极近的事，我们中国，以无政府的老资格，作世界上一个标准，为实现无政府社会之先导者，还说什么亡国不忘国！

Razvojna težnja današnjega sveta je strmoglavljenje ene vlade za drugo. To se bo zelo kmalu zgodilo. V tem pogledu smo Kitajci zaradi tradicionalne odsotnosti vlade glede tega najbolj kompetentni. Lahko bomo vzor vsemu svetu! Lahko smo prvi, ki bomo uresničili anarhizem! Koga bi potem moralo še skrbeti, ker naša država umira! (WZSX 1983, 499).

Zdi se, da je bil v tokijski skupini ta prehod od nacionalističnega k internacionalističnemu svetovnemu pogledu manj drastičen kot pri pariških idejnih tovariših. Prvič, gibanje v Tokiu je vztrajno iskalo ustrezno sintezo lastne tradicije in množice zahodnih idej (razlog za to je verjetno tudi to, da sta imela Liu Shiwei in njegov krog veliko globljo klasično izobrazbo), in drugič, ves čas do svoje razpustitve je ohranjalo – z realnopolitičnimi utemeljitvami – zelo intenzivne stike z opozicijskimi gibanji predrevolucijske Kitajske, zlasti z nacionalisti. Svojo prvo in najpomembnejšo nalogo so še vedno videli v odpravi mandžurske vladavine. Zato so jim japonski anarhisti večkrat očitali, da jih zanima samo njihova nacionalistična revolucija in da premalo pozornosti posvečajo svetovni anarhistični revoluciji. V enem najbolj znanih člankov na to temo »O prednostih in pomanjkljivostih nacionalne oziroma anarhistične revolucije« (*Lunzhongzu geming yu wuzhengfu geming zhi deshi*) sta Liu Shiwei in He Zhen utemeljila svoje stališče o tem.

Ko človek razmišlja o določeni državi, naj upošteva tudi njene konkretne razmere (oblika, razvoj, tradicija, kultura) (ZGWZ 1981, 74). O nacionalizmu ne bi smeli govoriti abstraktno, ne da bi pri tem upoštevali posebnosti (to pomeni objektivne odnose moči).

Dejstvo je, da kitajsko ljudstvo v tem trenutku trpi pod jarmom mandžurske vladavine. Tako kot proti vsaki drugi krivici bi se morali anarhisti boriti tudi proti vsem vrstam nacionalnega zatiranja. Obstaja kvalitativna razlika med nacionalizmom močnejših ljudstev, ki se kaže v kolonialistični oziroma imperialistični agresiji, ki je oprta na gospodarsko oziroma politično premoč, in nacionalizmom zatiranih ljudstev, ki se kaže v (upravičenem) boju za (ponovno) dosego lastne nacionalne identitete. Kitajska nacionalna revolucija se opira na to drugo, neagresivno vrsto nacionalizma (ZGWZ 1981, 74).

V skladu s tem bi bila lahko (in bi morala biti) nacionalna revolucija na Kitajskem prvi korak na poti k brezoblastni anarhistični družbi.

盖吾人之意，以为实行无政府革命，则满洲政府必先颠覆；满洲政府即覆，则无政府之目的可达，即排满之目的亦可达。安得谓无政府革命，有妨于种族革命！

Če hočemo uresničiti anarhistično revolucijo, moramo najprej strmoglaviti mandžursko vladavino. Cilj odsotnosti vladavine in cilj odprave mandžurske vladavine si vendarle ne nasprotujeta! Zakaj bi potem trdili, da nacionalna revolucija ovira anarhistično! (ZGWZ 1981, 74).

Ne glede na ta skupni, povsem realno zastavljeni politični cilj se He in Liu poudarjeno distancirata od neanarhistične opozicije na Kitajskem: in to tako od nacionalistov kot od liberalnih demokratov, ki so narodnostim nameravali zagotoviti pravice in dolžnosti v republiški ustavi (po številčnih kvantitativnih merilih):

而今岁学者多固执此说，或谓种族概殊，即不能同居一国，或谓即同居一国，亦当服从汉族之政治。由前说，则为狭隘，由后说，则为自尊。既欲别他族于汉族之外，则回民苗民，亦不当与汉人杂处；既欲他族受制于汉族，则与今日汉，蒙，回，藏受制满洲者奚异？且民族帝国主义之说，亦将因此而发生。此学理之误者。故吾人言民族主义，在于排异族之特权，不在禁异族之混合。惟异族之特权应排，故不独汉人应排满，即印度之于英，安南之于法，菲律宾之于美，中亚之于俄，亦当脱其羁绊。则民族之革命，即弱种对于强种之抗力耳，奚必执中外华夷之旧说哉！

Žal danes večina teoretikov nenehno poudarja odločenost vztrajati pri

svojih ideoloških dogmah: eni menijo, da različna ljudstva ne bi smela živeti v isti državi, če se razlikujejo med sabo. Drugi trdijo, da bi se morali podrediti politiki Han Kitajcev, če že živijo v isti državi. Prva ideologija je omejujoča, druga arogantna. Zakaj naj bi imela druga ljudstva, kot so Hui in Miao, manj pravic kot Han Kitajci samo zato, ker jih je številčno manj? Če bi Han Kitajci vladali manjšinam, bi bila situacija v osnovi enaka kot danes, ko ljudstvom Han, Hui in Tibetancem vladajo Mandžurci. Pravzaprav se ne bi nič bistvenega spremenilo. Take teorije so pravi temelj imperialistične ekspanzije. To je napaka teh teorij. Nacionalizem, ki ga zagovarjamo mi, je usmerjen proti nacionalnim privilegijem in ne nasprotuje skupnemu življenju različnih ljudstev. Nacionalne privilegije je treba odpraviti povsod. Ne samo, da morajo Kitajci odstraniti vladavino Mandžurcev, prav tako mora indijsko ljudstvo odstraniti tujo, angleško oblast, vietnamsko ljudstvo francosko in filipinsko ljudstvo tujo, ameriško oblast. In tudi srednjeazijska ljudstva bi se morala osvoboditi izpod jarma ruske vladavine. Nacionalna revolucija pomeni osvoboditev šibkejših narodov, ki jih zatirajo močnejši narodi – to nima nič skupnega z že dolgo preseženimi nasprotji »sredina in zunaj«, »kultura in barbarstvo« (ZGWZ 1981, 74–75).

Kljub taki in podobnim utemeljitvam so anarhisti iz pariške skupine svojim kitajskim ideološkim tovarišem iz Tokia pogosto očitali pretirano pripravljenost na kompromise. Sodelovanje z nacionalisti je kratkovidno. Taka realnopolitična nedoslednost bi lahko imela po izpolnitvi prvega, skupno zastavljenega cilja daljnosežne posledice za nadaljnji razvoj kitajskega anarhističnega gibanja (ZGWZ 1981, 278). Kot je pokazala zgodovina po padcu mandžurske monarhije, so bile bojzorni pariške frakcije v tej točki utemeljene. Po drugi strani pa se zdi njihova kritika teoretske »nedoslednosti« tokijske skupine (pomanjkanje kozmopolitizma, ne brezpogojno prevzemanje zahodnega – mehanističnega prepričanja v napredek, »slepo vztrajanje« pri nekaterih pozitivno ocenjenih vrednotah lastne tradicije) (ZGWZ 1981, 278) popolnoma neupravičena. Vsaj zadnji odstavek zgoraj citiranega članka namreč kaže, da so pripadniki tokijske skupine veliko bolj dosledno obravnavali vprašanje rešitve mednarodnih oziroma interkulturnih konfliktov kot njihovi ikonoklastični kolegi iz Pariza.

Če izhajamo iz meril »tipičnega kitajskega razmišljanja«, je Liu Shipei pri zastavitvi tega problema kazal izjemno širino duha. Pomisliti je treba, da globoka ukoreninjenost organsko-celostnega dožemanja, ki bi moralo biti vsaj iminentno prisotno v vsakem človeku, ki je odraščal v kitajskem okolju, običajno onemogoča vsako perspektivo, v kateri bi bila ločenost zunanjega nemogoča. Za človeka, ki celotno okolje občuti kot koncentrični organizem, katerega živi del je tudi on sam, naslednja predstava ne more biti samo očitna, ampak

nujna: svet je mogoče ločiti samo z (umetnimi) mejami (zidovi). Pri tem gre za ločevanje od znotraj navzven. V sinocentrističnem pogledu na svet (ki je za sistem politične represije na Kitajskem postal nepogrešljiv najpozneje od dinastije Han dalje) ima ta polarnost enak pomen kot nasprotje med »sredino« in »obrobjem«. Tako kot se zdi Evropejcu življenjskega pomena, da se pred izgubo lastne identitete zavaruje tako, da si obstoj svojega »jaza« vedno znova predoča z edinstveno kombinacijo različnih individualnih posebnosti in se torej vedno znova identitetno distancira od svojega okolja, je za Kitajca, ki lahko svojo individuacijo doživlja samo z živim občutenjem svoje enotnosti z naslednjo večjo celico »kozmičnega organizma« (posameznik – družina – (vas) skupnost – ljudstvo – država), nujno, da samega sebe identificira s pojmom »sredina« (»*Zhong*« – istopomensko z izrazom Kitajska – kitajski). Vse, česar ni mogoče pripisati »sredini« (*Zhong*), logično prihaja od »zunaj« (*wai*). Vse, kar pride od »zunaj«, je tuje. Glede »tujcev«, torej »ljudi iz dežel zunaj« (*waiguo ren*), pa se zdi, da njihovo bit, njihove eksistence temeljno določa in oblikuje prav ta »tujost«. V kozmičnem organizmu njihovo bit določa uvrstitev na obrobna območja, ki ležijo zunaj sredine. (Zato je denimo Kitajcu iz tujine zmeraj težko doumeti, da je – gledano iz tamkajšnjega okolja – sicer še zmeraj Kitajec (*Zhongguo ren*, »človek iz dežele sredine«), a sočasno kljub temu tujec (*waiguo ren*)) (Bauer 1968; 1974; Forke 1934; 1938, 1964; Feng Youlan 1934). Anarhisti iz pariške skupine so v razpravah o kozmopolitskem idealu prihodnje anarhistične enakosti to protislovje popolnoma spregledali. Porušiti so hoteli konkretne (kulturno pogojene) zidove med ljudmi, da bi s tem odpravili vse razlike in uniformno »sredino« razširili na celotno človeštvo. Nasprotno pa je Liu Shiwei, ki je dosledno zavračal, da bi se nemudoma in nekritično odpovedali vsem vrednotam lastne socializacije, kljub temu – ali prav zaradi tega – pridobil vpogled (vsaj na abstraktno teoretski ravni) v univerzalno relativnost pojmov »sredina« in »obrobna območja«, ki ju je mogoče zgolj vsakega zase razumeti kot konkretna in zato objektivna.

夫以汉人视满，则满人为异族；以苗民视汉人，则汉人又为异族。

Ko Han Kitajci opazujejo Mandžurce, so Mandžurci »drugo ljudstvo«. Toda ko pripadniki ljudstva Miao opazujejo Han Kitajce, so Han Kitajci »drugo ljudstvo« (ZGWZ 1981, 69).

Za zahodno razumevanje ta stavek zveni izjemno banalno, saj si je za Evropejce zaradi njihovega ločevalnega pogleda na svet preprosto predstavljati tudi »drugega« kot objekt za sebe, kot »lastno identiteto«. Nasprotno pa je morala biti za kitajsko dojetje ta trditev – če so jo lahko razumeli – naravnost revolucionarna.

Vendar pa so bili vsi anarhisti kljub vsem internim razlikam enotni v tem, da je treba zavrniti tisto obliko patriotizma (*aiguozhuyi*), ki jo je propagirala večina takratnega opozicijskega gibanja.

爱国者，守旧的别各，人种愈野蛮，此种观念愈重。... 今欧美所谓文明国者，爱国之声亦器器然矣，然非因知识之能造新器。

Patriotizem je drugo ime za konservatizem. Čim bolj je človek barbarski, tem bolj je patriotski ... V tako imenovanih civiliziranih državah Evrope in Amerike postaja patriotizem spet moderen. Vendar ta ideja ne spada k tistemu zahodnemu miselnemu svetu, ki temelji na znanju (WZSX 1983, 212–213).

Ljubezen do domovine (*zuguozhuyi*) je nova oblika praznoverja.

然伪道德不外使人迷信而已矣，昔之迷信神道之宗教，圣王之名器，今则进一步而迷信于祖国主义，军国主义也。

Morala se izkorišča za to, da v ljudeh zbudi praznoverje. Nekoč so ljudje verjeli v duhove in demone, to praznoverje ljudstva pa je služilo interesom vladajočih. Danes je človek že naprednejši; verjame v domovino in militarizem (WZSX 1983, 266–267).

Pogosto so opozarjali na povezavo med ljubeznijo v družini, ljubeznijo do domovine in ljubeznijo do države (ZGWZ 1981, 222).

Pogost argument proti anarhistom, ki so se v svojih člankih zmeraj odločno izrekli proti vojski (predvsem proti njeni notranji strukturi, osnovani na strogi hierarhiji, brezpogojni poslušnosti in disciplini) (WZSX 1983, 404), je bila bojazen, da anarhistična družba po revoluciji ne bo imela možnosti za uspeh, ker – četudi bo funkcionirala sama po sebi in iz sebe – jo bodo brez vojske – ki jo hočejo anarhisti ukiniti – v najkrajšem času uničile druge države.

Anarhisti so na te očitke vedno odgovarjali, da obstajajo tudi druge, nevojaške oblike obrambe, ki jih bodo uporabili v anarhistični družbi. Če bo ljudstvo anarhistične družbe napadeno, se bo po njihovem mnenju samo spontano branilo (ZGWZ 1981, 73). Institucija vojske tako ali tako nikoli resnično ne brani ljudstva, temveč zgolj interese države (WZSX 1983, 499).

V tem kontekstu se je drugi očitek anarhistom pogosto nanašal na dejstvo, da hočejo, paradoksalno, dobo večnega miru vzpostaviti s

terorjem oziroma se hočejo proti militarizmu boriti z orožjem. Njihov odgovor se je nanašal na dobro znano razlikovanje med vojaško oblastjo, s katero vladajoči življenja in denar drugih uporabijo za ohranitev svoje oblasti in oblasti države, ter revolucionarnim napadom na sovražnike

človeštva kot žrtvovanjem posameznika, ki hoče s tem ustvariti prostor za splošno pravičnost na svetu (Bauer 1974, 489).

V družbenem sistemu, ki je osnovan na nepravični oblasti in nasilju, je tako imenovani terorizem izraz za »resnično ljubezen« (WZSX 1983, 746).

5.3 Pristopi k sociološki analizi

5.3.1 O metodi – »socialni darvinizem« s kitajskega vidika

Ena najvplivnejših teorij, ki se je v tistem času uveljavila na Kitajskem, je bil evolucionizem v vseh njegovih različicah.

Zdi se, da je »socialni darvinizem«, ki je v vulgarizirani obliki hitro razumljiv, z očitno mešanico vere v napredek, realizma in brutalnosti najnatančneje opisal bistvo postopoma vse bolj grozečih zahodnih zavojevalcev in obenem ponujal sredstvo za boj proti njim (Bauer 1974, 413–414).

227

Poleg tega so Kitajci zaradi enovitega načina mišljenja socialni darvinizem lažje prevzeli kot obliko prenosa določenih »zakonitosti« iz narave na človeško družbo kot večino drugih zahodnih družbenih teorij, ki ločujejo naravo in družbo. Toda prav zaradi tega dozdevnega poznavanja so bistvo socialnodarvinistične teorije razumeli napačno. Ker celotno okolje dojemajo kot organsko celoto, so spregledali glavno značilnost socialnodarvinističnih teorij, to je mehanistični prenos mehanističnih pravil iz enega, že ločenega področja resničnosti na drugo. Prezrli so izključevalnost socialnodarvinistične metode ter dejstvo, da ima ta metoda zlasti v povezavi s politično in gospodarsko močjo (ki je tako ali tako sama po sebi njen temeljni predpogoj) prisiljevalni značaj, da ji zaradi znanstvene zahteve po absolutnosti manjka tista prožnost, značilna za kitajski univerzalizem, ki zmeraj dopusti dovolj svobode za relativizacijo in različne interpretacije resničnosti (ZGWZ 1981, 2, 29–30, 213).

Vse njihove teoretske poskuse je mogoče pripisati temu metodološkemu »nesporazumu«, po katerem naj bi bilo mogoče načelo konkurence, enega temeljnih elementov evolucijske teorije, nadomestiti z načelom »medsebojne« pomoči. Za zahodnega bralca ti poskusi pogosto nimajo nobene logike. Zdi pa se, kot da kitajski anarhisti pri tem niso naleteli na nobeno protislovje.²²

V enakem kontekstu, ki se sicer nanaša na »napačno razumljeni materializem«, lahko razumemo tudi njihove zahteve po uporabi natančnejših »navoroslovnih« metod v družboslovnih vedah.

22 Glej razdelek 5.2.2.

我们研究“道德”，“政治”，“经济”，“宗教”和“社会”都用着自然学的“归纳的演绎”法，与那自然学家研究“天文”，“生物”的问题，取同一的态度。

Pri raziskovanju ‚morale‘, ‚politike‘, ‚gospodarstva‘, ‚religije‘ in ‚družbe‘ bomo zmeraj uporabljali naravoslovne metode indukcije in dedukcije, enako kot tisti znanstveniki, ki se ukvarjajo z razumevanjem ‚astronomije‘ ali ‚biologije‘ (ZGWZ 1981, 30).

Čez nekaj vrstic je ta »znanstvena metoda« praktično ponazorjena na primeru odnosa med pojmom »evolucija« in »revolucija«.

什么叫做革命呢?革命这个名词,西文叫做Revolution。“Re”就是“更”的意思,“Evoufvon”就是“进化”的意思,合起来看,革命“更进化”的意思罢了。

Kaj je ‚geming‘? V zahodnih jezikih pomeni revolucija. ‚Re‘ pomeni ‚še (več)‘ (‚geng‘) ... To pomeni, da ‚revolucija‘ pravzaprav ‚pomeni še več revolucije‘ (ZGWZ 1981, 31).

Vsak komentar zgoraj citirane ugotovitve, na katero sicer pogosto naletimo v različnih člankih modernih kitajskih intelektualcev republikanskega časa, je seveda odveč. Je pa zgornji citat dober prikaz tega, kaj povzroča zožitev zornega kota, do katere lahko vodi zahodna »logika«, ko jo zaradi na videz neznatnega premika načina obravnave uporabimo zunaj kontekstov njenega izvora, kar očitno skoraj nujno vodi v samoprotislovje.

Za večino kitajskih anarhistov je bila uresničitev njihove idealne družbe končni cilj človeške evolucije. Ker je evolucijska teorija pomenila samo metodološki način obravnavanja resničnosti, je to privedlo do absolutnega zaupanja in prepričanosti v uresničitev anarhizma.

总之无政府共产乃人类天然生活之本则,社会进化的要道,亦为20世纪不可避之趋热。吾人可无庸疑虑者也。

Strnjeno lahko rečemo, da se komunistični anarhizem sklada z naravnimi načeli človeškega življenja in je zato cilj družbene evolucije. To kaže tudi splošna tendenca sveta v 20. stoletju. O tem ne dvomim (ZGWZ 1981, 21).

V povezavi s tem so se anarhisti soočili z ne nepomembnim teoretskim vprašanjem. Če namreč na evolucijo gledamo kot na dozdevno nujni »potek stvarí«, kot na naravno zakonitost, ki sama po sebi tako in tako mora voditi v anarhijo, bi si lahko prihranili ves napor revolucije in v dobri stari daoistični maniri pustili stvarjem »prosti tek«, da je ne bi ovirali z arbitrarnimi dejanji.

Moderni kitajski anarhisti, ki so ravnokar spoznali militantno dinamiko zahodnih revolucionarnih teorij, pa niso kazali velike želje po tem, da bi se prenehali spogledovati s pravkar odkrito pustolovščino aktivne »samoodločitve« v korist teorije, ki bi lahko vodila v prastari znani ideal nedelovanja (*wu wei*) in ki je bila v popolnem nasprotju z novim duhom časa. To nevarnost so odpravili z naslednjo rešitvijo.

进化固是天道的自然，然天道不外人道，所以笼着手，抬起头来而望自然进化的人，只是一般懦夫，进化亦决不可能，须知进化这桩事，一面是天道的自然，一面是自我实现：一面是自己如己的必然关系，一面就是意志自由，所以进化也是有为的结果，而一味旷达无为的名流，转是进化的最大阻力。

Resda je evolucija naraven potek stvari; same narave pa ne moremo ločiti od ljudi. Zato so tisti, ki preprosto križemrok v naročju in sklonjene glave samo pasivno opazujejo »evolucijo«, kratkomalo kup strahopetcev. Resda je evolucija naraven potek stvari, hkrati pa je neke vrste samouresničitev, nujen odnos človeka do samega sebe. Evolucija je svoboda volje, rezultat delovanja. Zato tisti ljudje, ki propagirajo nedelovanje, ovirajo evolucijo (ZGWZ 1981, 241).

To vprašanje bomo podrobneje obravnavali v razdelku 5.4.2.

5.3.2 Splošno o družbeni strukturi Kitajske

V začetnih delih so kitajski anarhisti pogosto uporabljali zahodni način družboslovnega raziskovanja, ki so ga večinoma nereflektirano prenesli na kitajske razmere. Pri prebiranju publikacij, ki se ukvarjajo z nastankom države, sprva komajda najdemo kako sled, ki bi kazala kvalitativne razlike med zahodno in vzhodno obliko države (ZGWZ 1981, 223–224).

To nezmožnost razlikovanja je mogoče opaziti v večini člankov, ki se posebej ukvarjajo z analitično kritiko institucije države. Paradoksalno je, da veliko več analiz posebnosti specifične kitajske oziroma vzhodnoazijske oblike države najdemo v tistih publikacijah, ki se specializirano ne ukvarjajo z raziskovanjem države kot take. Pri obravnavi najrazličnejših tematik obrobno opozarjajo na to, da tradicionalna kitajska država ni imela ne vlade, ki »se vmešava«, ne pravnega sistema in da so geografski pogoji v deželi preprečevali mehanistično kopičenje centralizirane oblasti (ZGWZ 1981, 386, 404–409; WZSX 1983, 454–500, 643).

Pripadniki tokijske skupine so se prvi lotili proučevanja odnosa med institucijo države in notranjo – zakonsko nedoločeno – družbeno strukturo vsakokratne

družbe, kar je izjemno pomembno za vprašanje družbenega izvajanja oblasti oziroma represivnih političnih mehanizmov. Kot prvi so opozorili, da temelj politične represije na Kitajskem ni z zakonom določena institucija, temveč na obredu osnovana socialna mreža.

然谓中国政府之放任，几近于无政府，则中国将为现世最较进化之人类，窃恐于事实有所未合... 然如论者所谓放任之国，苟有非常可惊怪之举动，不必共为警吏始可干涉之也，即一切邻里亲戚朋友皆挟其尊卑上下之迷信，无一刻一处不干涉之矣。

Pravijo, da naj bi bila Kitajska najbližje anarhizmu, da je kitajska vlada vlada ‚nevmešavanja‘. Potemtakem bi moral biti kitajski sistem na sorazmerno najvišji stopnji človeške evolucije. Bojim se, da ta trditev ne drži. Država se na Kitajskem ‚resda ne vmešava‘, toda kakor hitro se zgodi kaj nenavadnega, sploh ni treba sprožiti kakršnihkoli uradnih postopkov. Zadeva se bo uredila tudi brez aktivne pomoči uradnika – s pomočjo sosedov, sorodnikov in prijateljev –, s prepričanjem v absolutno neomajno veljavnost vladajočega vrednostnega sistema. Niti najbolj skriteму kotičku ni prizaneseno, da se ne bi vmešavali vanj (ZGWZ 1981, 111).

Vlada, ki »se vmešava«, je značilna za zahodne države in ima vedno imperialistični značaj – to je še ena značilnost, po kateri se zahodna oblika države razlikuje od vzhodnoazijske (ZGWZ 1981, 82). Vdor Zahoda je spremenil tradicionalni politični sistem Kitajske.

中国数千年的政治，悉为放任之政治，近岁以来，震于欧美之文明，始也其物质，继也并师其政治，致放任之风，渐趋于干涉。然以五年之情况，较之五年之前，其所谓伪文明者，如警察陆军及实业未尝不稍为进步，若即人民之安乐和易育之，则运逊于前，而民间无形之自由，亦今不若昔。

Politični sistem Kitajske je bil tisočletja sistem nevmešavanja. V zadnjih nekaj letih ga je spodkopal vpliv tako imenovane zahodne civilizacije. To se je začelo z zaslepljenostjo z njeno materialno premočjo, posledično pa se je povečalo tudi prizadevanje za enak politični sistem, torej za vmešavanje. Težnja po nevmešavanju postopoma izginja s političnega področja Kitajske. Samo v zadnjih petih letih so se neverjetno okrepli vidni znaki te napačne kulture – kot so policija, vojska in ‚napredna podjetja‘. Posledica tega je, da sta se v primerjavi s prejšnjim obdobjem zmanjšali kvaliteta življenja in stopnja neformalne (notranje) svobode kitajskega prebivalstva (ZGWZ 1981, 77).

S tem je bila uničena celotna prvotna družbena struktura – tako enotnost med kmetijskim gospodarstvom in industrijsko proizvodnjo kot ravnovesje med potrebami in njihovim zadovoljevanjem.

中国往昔之民，为农业者恒兼营他业，以成半农半工之制... 昔日农民于农隙之喂，则往附近各市镇郡邑，从事于作工，如建筑，御车请业是。今则不然。织布缫丝开矿诸业均由资本家分设公司，使用机械，以妨农民之业，而树艺，畜牧，捕鱼，伐木诸业，亦渐为资本家所垄断。又都会，商埠日趋繁荣，而市镇，郡邑之居腹地者，则日即衰败，无复工业之可为，故农民欲兼肆工业者，必栖身都市。然都市均距农至远，而舟车之值又日即昂贵，故身至都市，均属匀居。若抱杯土之思，轻于去乡，则必伏农村，无复他务。简而言之，则农民仅从事力农，悉失其兼营之业，工民必舍农村他适，亦不克兼营农业也。故昔日之工业，多合于农业之中，今日之工业，则与农业分离。农民既失工业，必愈趋于贫，于自有之田，亦不得不售于田主。其舍农作工之一部，则又屈从资本家之下，从事贺银劳动。故由昔日自由之农民，降为农奴，工奴之位置，乃今日已呈之现象也。

V preteklosti se je kitajsko ljudstvo poleg kmetijstva ukvarjalo z dodatnimi dejavnostmi. V nobeni provinci kmetijstvo ni bilo ločeno od drugih vej proizvodnje. Včasih so se ljudje po končanem delu na polju vedno zbirali na najbližjih trgih, kjer so lahko izvajali gradbena dela, se ukvarjali s prevozništvom idr.

Danes je vse drugače – proizvodne panoge, kot so tkalstvo, gojenje svilo-prejk in rudarstvo, so v lasti velikih kapitalističnih podjetij, ki razpolagajo z napredno tehnologijo. To ovira dejavnost kmetov. Tudi proizvodne panoge, kot so gozdarstvo, lov, ribogojništvo in sečnja, so postopoma postale monopol kapitalistov. Posel cveti v velikih trgovskih mestih, medtem ko manjši trgi propadajo. Ljudje ne morejo več najti dejavnosti za dodaten zaslužek. Če ga hočejo najti, ga morajo iskati v velikih mestih. Ta pa so praviloma zelo oddaljena od vasi, prevoz pa je iz dneva v dan dražji. Če hoče človek delati v velikem mestu, se mora tja preseliti. Tisti, ki ne morejo zapustiti domačih vasi, še naprej delajo v kmetijstvu, ne da bi obenem imeli možnost za dodaten zaslužek. Tako je danes kmetijstvo ločeno od industrijske proizvodnje. Kmetje nimajo več možnosti za dodatno dejavnost, njihov dohodek od kmetijstva pa komajda zadošča za preživetje, saj so davščine, ki jih morajo plačati zemljiškim veleposestnikom, ostale nespremenjene. Tako so kmetje obubožali. Tisti, ki so odšli iz vasi in našli delo v mestu, se morajo podrediti kapitalistom in opravljati najnižje plačano

mezдно delo. Nekdaj svobodno kmečko prebivalstvo je ponovno padlo v podložništvo. To je iz dneva v dan bolj vidno (WZSX 1983, 163).

Večina anarhistov je rešitev tega problema videla v podružbljenju vseh produkcijskih sredstev ob sočasni ponovni odpravi ločevanja specializiranih panog dela. Mehanizirano mesto bi se moralo ponovno povezati v skupnih interesih z organsko prepletenimi vaškimi skupnostmi. Takšna uporaba naj-novejših tehnoloških dosežkov ne bi odpravila samo zunanje materialne bede, temveč tudi notranjo stisko ljudi, ki jo povzroča odtujitev.

5.3.3 Družina

Na splošno je za moderne kitajske anarhiste institucija vzhodnoazijske velike družine veljala za enega od temeljev nepravičnega izvajanja oblasti, osnovana na tradicionalnem obredu. Največkrat so jo razumeli kot izvor države. Pri tem so se pogosto sklicevali na metafizično enotnost kulta prednikov, ki v vzhodni Aziji pomeni istovetnost posameznika z njegovo domovino (ZGWZ 1981, 318).

Ta povezanost se izraža že v jeziku. Kitajska beseda »*zugou*« (domovina) pomeni v dobesednem prevodu »dežela prednikov«.

Zato bi bilo treba po anarhističnem prepričanju na Kitajskem izkoreniniti kult prednikov, in sicer tako zaradi njegovih zunanjih vplivov kot zaradi idejnih korenin. Prvi korak na tej poti je bila odpoved uporabe priimka, kar je imelo v kitajskem anarhističnem gibanju – v nasprotju z zahodnim anarhističnim gibanjem, ki temu vprašanju nikoli ni posvečalo veliko pozornosti – ogromno težo. Eno temeljnih pravil moralnega kodeksa, ki je bil pogoj za vstop v različne kitajske anarhistične skupine, je bila stroga prepoved uporabe priimka. Tudi nekateri intelektualci, ki so se pridružili skupinam s trdnimi moralnimi načeli, a so kljub temu vsaj simpatizirali z anarhističnimi idejami, so v javnosti vedno nastopali »brez priimka«, česar glede na prevladujoče razmere ne smemo razumeti samo kot zaščitno politično potezo (anonimnost).

人类之初，无族性之界域也，远者姑勿具论，即以支那现今民族言之，既人人皆自命为黄帝子孙矣，则芸芸四亿之众，同出一祖，则当同系一姓，又何有为张为李者伊为导乎？… 然而心社主张废族姓的说明，却是很有道理的。

V začetnem obdobju človeštva še ni bilo mej, ki jih postavljajo priimki. Ne govorimo o daljni preteklosti. Če pa govorimo o sodobnem kitajskem narodu, se imajo vsi današnji prebivalci Kitajske za potomce rumenega cesarja. Celotna množica teh ljudi izvira iz skupnega prednika. V bistvu bi

morali vsi pripadati eni družini. Zakaj bi se potem kdo še imenoval Zhang, Li ali kako drugače ... Tako Srčno združenje utemeljuje svojo zahtevo po ukinitvi priimkov in ta utemeljitev je smiselna (ZGWZ 1981, 209).

Intenzivno so razpravljali tudi o globoko ukoreninjenih čustvenih vezeh med posameznimi sorodniki v sistemu kitajske velike družine. Na ljubezen v družini so večinoma gledali negativno, kot na čustvo, ki utesnjuje svobodo posameznika in ubija njegovo »svobodno voljo« ... (ZGWZ 1981, 209; WZSX 1983, 401). Taka ljubezen naj bi bila nenaravna in umetna. Bila naj bi privzgojena, nekaj, kar lahko in bo vsakokratna avtoriteta vedno izrabila za mehanizem zatiranja. S propagando in manipulacijo ljudstva se ta ljubezen širi na domoljubje, na ljubezen do svojega naroda in svoje države (ZGWZ 1981, 266). Taki občutki naj bi bili v nasprotju z idealom vseobsegajoče naravne ljubezni, kakor so si jo predstavljali vsi kitajski anarhisti. Zato eden njihovih najpomembnejših ciljev ni bila samo odprava družine kot institucije, temveč tudi odprava čustev v družini. Nadomestil naj bi jih kozmopolitizem, tj. ljubezen do vsega človeštva (ZGWZ 1981, 403).

何为有情之爱?父母,子女,昆弟,姊妹,亲戚之爱也。有情之爱,非出于天然,而根于习惯也。吾之所以爱吾父母,吾子女,吾夫,吾妇,吾昆弟,吾亲戚者,以彼等与吾最为亲近,常相扶助,而共患难,共乐利也。亲爱子女而教养之,欲其所成就,而得报于将来也。子女爱父母而奉养之,报其养育之恩,而继续其产业也。...父母,子女,夫妇,昆弟,姊妹,亲戚之相爱,过于他人者,本于亲疏也。常相见,性近而意合,其爱以此益切。

Kaj je čustvena ljubezen? To je ljubezen med starši in otroki, ljubezen med sorojenci, ljubezen med sorodniki. Čustvena ljubezen ni naravna, ampak izvira iz navade. Svoje starše, svoje otroke, ženo ali moža, brate in sestre ljubim zato, ker so mi najbližje, ker mi lahko pogosto pomagajo in ker z njimi doživljam vse veselje in žalost. Oče ljubi svoje otroke in jih vzgaja. Želi, da bi bili v življenju uspešni: vse to zato, ker na starost od njih pričakuje podobno korist. Otroci ljubijo svoje starše in skrbijo zanje, ker so staršem hvaležni in ker si obetajo dediščino. Medsebojna ljubezen med starši in otroki, med sorojenci in sorodniki je čustvo nenaklonjenosti do ljudi, ki »ne spadajo zraven«, in čustvo naklonjenosti do najbližjih. Ti živijo skupaj, pogosto se videvajo, imajo skupne interese. Takšna ljubezen je pragmatična ljubezen (ZGWZ 1981, 101–102).

Anarhizem je mogoče uresničiti, če se v ljudeh ponovno prebudi naravna splošna ljubezen (*bo ai*). Ta je pravi temelj človeške narave, kar je bilo tudi znanstveno dokazano z opazovanjem živali (WZSX 1983, 266).

然如何乃能实行政府主义乎?曰:是非唤起全世界人类本有之博爱之心不为功。夫唤起全世界人类本有之博爱心不为功。夫唤起全世界人类本有之博爱心者,乃实行无政府主义之第一前导也。... 顾人类之爱力,仅属于家庭与眷戚者,亲疏之观念使之然也,仅属于国家与种族者,利害之观念使之然也。此亲疏利害之之观念,盖发生于育养竞争之天然,而甚深于手恶制度与伪道德者也。和伪道德以恶制度为产母,恶制度以伪道德为护符,伪道德与恶制度狼狈为,奸,逐使人类亲疏利害之观念日满月盛,而博爱之良心乃若存若亡于隐微中矣。苟将伪道德破除净尽,则恶制度亦必不能存立,然伪道德不外使人迷信而已矣,昔之迷信神之宗教,圣王之名器,今则进一步而迷信于祖国主义,军国主义。

Kako torej uresničiti anarhizem? Odgovor se glasi: najprej moramo v ljudeh ponovno prebuditi pravo človeško naravo – splošno ljubezen. Ko bo to uresničeno, bo storjen prvi korak k anarhiji. Toda (danes) je moč človeške ljubezni omejena na družino in sorodstvo. To je posledica doživljanja bližine in oddaljenosti. Moč človeške ljubezni je omejena tudi na narod in državo. To je posledica dojemanja prednosti in pomanjkljivosti. Zaradi teh dveh pogledov prihaja do konkurenčnih bojov, ki vodijo v zle sisteme in umetno lažno moralo. Zli sistem je vir lažne morale in ta ga ščiti. Koristita drug drugemu. Tako se med ljudmi rodi dojetanje bližnjega in tujega, pa tudi prednosti in pomanjkljivosti. Nasprotno pa je naravno občutenje splošne ljubezni vsak dan šibkejše. Lažno umetno moralo moramo v temelju izkoreniniti; takrat tudi zli sistem ne bo mogel več obstajati. Osnova lažne morale je praznoverje. Nekdaj so ljudje verjeli v duhove in demone, danes pa v domovino in vojsko (WZSX 1983, 266–227).

V kitajskem kultu prednikov so anarhisti videli dejanski izvor države (ZGWZ 1981, 318). Družino so obtoževali še številnih drugih grehov. Bila naj bi nečloveško lastninsko razmerje. V družini človek ni človek, temveč položaj, stvar (v lasti in uporabi). Družina ovira individualni razvoj posameznika, kar je slabo za razvoj celotne družbe, saj je ta povezan z razvojem posameznika. Ker družina temelji na strukturah avtoritete, ubija svobodo (svobodno voljo) ljudi. Poleg tega je vir razrednih razlik, ker je prostor, kjer se reproducirajo ideje o delitvi dela in hierarhično organiziranem sistemu različnih položajev (WZSX 1983, 401).

5.3.4 Ženska

Pomemben korak pri odpravi družine je bila odprava institucije zakonske zveze, ki bi jo morala nadomestiti »svobodna ljubezen« med moškim in žensko. V družbenem ter osebнем zatiranju in izkoriščanju ženske v tradicionalnih družbenih strukturah so kitajski anarhisti videli najbolj drastični izraz vsesplošno prevladujočih nepravičnih odnosov oblasti. Vsi so se strinjali, da se mora ženska osvoboditi »spon tradicije«. Zato ni manjkalo teoretskih spisov, v katerih so se kitajski anarhisti ukvarjali z »žensko problematiko«. Da pa so ta prizadevanja za »osvoboditev žensk« tudi v progresivnih anarhističnih krogih ujeta samo v okvir teoretsko postavljenih konceptov, je jasno iz podrobnega študija njihovih publikacij. Žensko kot izhodišče teoretskega obravnavanja problematike žensk, žensko kot objekt, ki se mora v korist idealne anarhistične družbe najbolj všečno osvoboditi, so vedno videli samo abstraktno s stališča »enakopravnosti«; konkretne ženske – to je mogoče zelo jasno opaziti med vrsticami – pa je večina teh naprednih anarhistov slej ko prej doživljala kot manjvredne. Poznejše generacije anarhistov v svojih zgodovinskih opisih tokijske skupine skoraj brez izjeme ne omenjajo He Zhen, čeprav je bila nedvomno ena najprepoznavnejših in najdejavnijših osebnosti te skupine (ZGWZ 1981, 178).

Tudi v večini splošnih izjav se izkaže, kot da ženska ne obstaja.

一切人类都是兄弟。

Vsi ljudje so bratje (ZGWZ 1981, 252).

Nasilje nad ženskami je posledica nepravičnega družbenega sistema in bo zato v pravični anarhistični družbi tako ali tako samodejno izginilo. Tisti izrazi moškega zatiranja žensk, ki niso v skladu z vladajočimi moralnimi načeli ali so celo v očitnem nasprotju z njimi, so nezavedni upor proti okovom tradicije, ki se boleče manifestira na napačnem objektu. Za posilstvo ni kriv moški, temveč družba; posilstvo je bolezen.

即如强奸妇女，不过生理病之一种，其原因是由于欲火过盛。 锻如你用法律去解决，把他监禁一两年，他仍然是要强奸的。

Kar se tiče posilstva žensk, gre za biološko bolezen. Razlog zanj je prekomerno razvit spolni nagon. Če bi ta problem reševali z zakoni in posiljevalca za nekaj let postavili v zapor, bo pozneje še naprej posiljeval ženske (ZGWZ 1981, 336).

Poleg tega prevladujoč obred ne zatira samo žensk, temveč tudi moške, ki so v tradicionalnem zakonu prav tako zreducirani na objekt v lasti žene. Slab in

omejujoč pa ni samo tradicionalni sistem zakonske zveze – zavrtni je treba tudi meščanski koncept zakonske zveze, ki je osnovan na monogamiji. Tako se nujnost »svobodne ljubezni« utemeljuje z različno naravo obeh spolov: biološko gledano je spolni nagon pri moških najizrazitejši med sedemnajstim in petinšestdesetim letom, pri ženskah pa med štirinajstim in petinštiridesetim letom starosti. Da bi lahko moški izživel (še zmeraj prisoten) spolni nagon, ne da bi s tem zatiral svojo ženo (ki po določenem času – domnevno »po naravnem zakonu« – nima takih želja), je treba odpraviti lažno moralo in jo zamenjati s sistemom svobodne ljubezni. Moderni kitajski anarhisti nikoli niso pomislili, da lahko takšen koncept »svobodne ljubezni« povzroči novo, v resnici pa precej »znano« obliko zatiranja žensk. To, za kar so se zavzemali, bi lahko označili za sistem »svobodnega konkubinata« ...

Množice žensk, ki kljub vsem razumnim pojasnilom še zmeraj niso razumele potrebe po lastni osvoboditvi, so anarhistom povzročale veliko preglavic. Še toliko bolj so se hvalili s tistimi redkimi anarhistkami, ki so se prebujene v novi zavesti podale v boj in napredna srca svojih tovarišev polnile s ponosno toplino. Seveda so jih lahko takoj vključili v boj za visoki cilj svetovne revolucije: pri tem je malokdo opazil, da ženske izkoriščajo tudi v tem pogledu. Kako samoumevno, ženske bi morale največ žrtvovati tudi v službi revolucije ter opravljati najnevarnejše in najbolj tvegane naloge. Tako so neprestano poudarjali, da atentate najbolje izvajajo ženske, saj imajo zaradi »nedolžnega videza« že v izhodišču več možnosti za uspeh (WZSX 1983, 911).

Tradicionalna ženska je po drugi strani cokla za napredni razvoj družbe. Ne opravlja nobenega produktivnega dela, »samo« reproduktivno, ki pa ga tako ali tako lahko za vso družbo prevzamejo institucionalno urejene socialne storitve. Tradicionalna vloga žensk ovira razmah gospodarske učinkovitosti. V takšnih izjavah postane še posebej jasno, kako so moderni kitajski anarhisti želeli reševati to problematiko. Najvidnejša ženska tega gibanja, He Zhen, je v svojih razpravah oblikovala nekaj utemeljenih kritik takšnih stališč. V članku »O osvoboditvi ženske« (*Nüzi jiefang wenti*) zapiše:

近岁以来，中国之社会，亦渐谋女子解放。然女子之解放，有真出于主动者，亦有出于被动者。何谓出于主动？即女子之力争解放是也。何谓出于被动？即男子与女子以解放是也。今观中国女子之解放，出于主动者少而出于被动者多。其主动力，出于男子而不出于女子，故其结果，女子所得之利益，不若男子所得之巨。夫昔之男子，以幽闭女子为志者也，以压制女子为天职者也，何近岁以来，为男子者，转提倡女子解放之说，主张男女平等之制？推其原上因约有二故。一由中国男子宗拜强权，以为欧美日本为今日文明之

国，均稍与女子自由，若仿行其制，于一己之妻女，禁其缠足，使之入学，授以普通知识，则中外人士，必将称为文明，非推一己有文明之誉也，即家庭亦有文明之誉，而家庭之文明，又由己身开其先。若夫集会之场，稠人广众之地，复率其妻女，参列其间，使与会之人威瞩目于其旁曰，此非某君之妻之女欤！其开化之程度，竟出中国女子之上。此岂为女子计哉？不过利用女子以成一己之名。而推其私心，则纯然私女子为已有。使非视女子为已有，则女子之成名与否，与己身无复丝毫关系，必无解放女子之心。惟其私有女子，故处礼法盛行之世，以防范女子得名；此男子因求名而解放女子者也。一由近岁以来，中国之民生日趋于穷迫，中人之家艰于得食，其力不足以膳其妻女。男子生值此时，悟室家之累己，觉幽闭女子之制，非惟无大利己也，抑且蒙其大害，乃提倡女子独立，以女子倚赖于男为大戒。使之肆业于女校，其最下者，则粗习手工，或习制花，刺绣，编物，缝纫，割烹诸术，稍进则专习师范科，进而益上，则于普通科目外，兼习专科。如医学理科学其于子于学者，岂专为女子计哉，其目的，盖欲使女子学成之后，可以出为教师，或执一技以谋食，以抒一己之困耳。其食指繁盛之家，则抑事俯蓄之费，迫女子以分担。否则，辞家远游无内顾之忧，以昔日贍给室家之费，易为蓄妾宿娼之用，使己身享纵淫之乐，女子受独居之苦，名曰使女子独立，实则为一己之身利计耳。此男子因求利而解放女子者也。

V zadnjih letih je tudi na Kitajskem postala aktualna ideja o osvoboditvi žensk. Osvoboditev žensk lahko poteka aktivno ali pasivno. Kaj pomeni »aktivno«? Aktivna osvoboditev žensk je, ko se osvobodijo same z lastnimi močmi. O pasivni osvoboditvi pa govorimo, ko žensko osvobodi moški. Ko danes na Kitajskem opazujemo osvobajanje žensk, ugotovimo, da gre večinoma za pasivno osvobajanje. Pri tem imajo pobudo moški in ne ženske. Zato imajo moški tudi večjo korist od žensk. V preteklosti so moški hoteli svoje žene vedno zapirati – v zadnjih letih pa so nenadoma začeli propagirati ideologijo osvoboditve žensk in enakopravnosti obeh spolov. Kako je prišlo do tega? Obstajajo trije razlogi za to. Prvič, kitajski moški častijo moč in oblast. Ker so zanje evropske države in Amerika najbolj civilizirane in ker je v teh državah osvobajanje žensk moderno, se morajo pridružiti temu zgledu. Tako v zadnjem času svojim ženam prepovedujejo povezovanje stopal. Dovolijo jim obiskovanje šol, da bi tudi oni pridobili sloves »civiliziranih ljudi«. Če želi človek veljati za civiliziranega, mora začeti pri sebi in v svoji družini. Ženske morajo pri tem sodelovati. Kaj bi sicer rekli ljudje? Pri tej »osvoboditvi« resnično ne gre za dobrobit žensk. Tudi tokrat jo bodo izkoristili, da poveča ugled svojega moža. Včasih

moški za svoj velik ugled ni potreboval zelo izobražene žene, zato ni čutil potrebe po osvoboditvi žensk. V preteklosti so celo pazili, da ženska ni pridobila znanja. To se je zdaj spremenilo zaradi progresivnega vpliva Zahoda. Ampak Kitajska je obubožala zaradi stikov z Zahodom: nekdanji srednji sloj se danes pogosto bori z lakoto. En sam moški ne more več prehraniti celotne družine. Če bi torej še naprej zapiral svojo ženo, bi bilo to v nasprotju z njegovimi interesi. Da bi odpravil to bedo, se mora zavzeti za samostojnost svoje žene. Nočejo več, da bi bila žena popolnoma odvisna od moža. Zato žensko učijo različnih spretnosti; šolajo jo, da bi lahko tudi sama zaslužila denar. Ženske nižjih slojev tako postajajo fizične delavke: gojijo bombaž, šivajo, pletejo, delajo v tovarnah itd. Ženske višjega položaja smejo zdaj pridobiti nekaj malega splošne izobrazbe, da lahko poučujejo v šolah ali se usposobijo za medicinske sestre. Vsekakor lahko zdaj tudi ženske prispevajo k družinskemu proračunu. V bistvu pa se s tem ne razlikujejo več od prostitutk. Pod krinko nove samostojnosti ženske se skriva samo nova oblika služenja moškim. Tako hočejo moški osvoboditi ženske, ker je osvoboditev v njihovem interesu (WZSX 1983, 101–102).

Ženske bi morale torej še naprej nositi staro breme celotnega gospodinskega dela. Zahodni način osvoboditve žensk tako ali tako vodi v dvojno obremenitev žensk. Po mnenju He Zhen sta novi val in vzdušje napredka pod znamko osvoboditve žensk položaj žensk na Kitajskem samo poslabšala. V preteklosti je ženska na Kitajskem resda veljala za manjvredno, toda zato je imela vsaj »neformalno pravico« do svojega sveta. Zdaj bi morala skupaj z možem nositi breme, še zmeraj pa ne bi bila deležna njegove časti. Nekaj gnilega je v vsej od zgoraj vodeni osvoboditvi. Vse pomembne položaje še naprej zasedajo moški, ženske smejo opravljati samo nižja, slabo plačana dela. V tem kontekstu je He Zhen kritizirala tudi zahodno žensko gibanje. Tudi če bi se njegov ideal uresničil, če bi bile ženske popolnoma vključene v politično odločanje, se dejanski položaj množice žensk ne bi bistveno spremenil. Parlamentarni sistem je farsa in feministično gibanje je meščansko. Ženske nižjih slojev so še naprej izkoriščane in tako ali tako nimajo prostega časa, da bi se ukvarjale s politiko. Osvoboditev ženske ne bi smela potekati znotraj obstoječih oblastnih struktur. Prizadevati si mora tudi za spremembo nepravičnega gospodarskega sistema, kajti v tem sistemu začnejo tudi tiste ženske, ki jim uspe pridobiti vpliven gospodarski ali politični položaj, avtomatsko braniti interese patriarhata in buržoazije (XZSX 1983, 105).

He Zhen je v vseprisotnem zatiranju žensk videla izvor vseh obstoječih sistemov izvrševanja oblasti. Anarhistično zahtevo po odpravi vseh oblik oblasti in

vladavine je potemtakem mogoče uresničiti samo z odpravo oblasti, vladavine moškega nad žensko (WZSX 1982, 98).

Tako kot na splošno velja za anarhistično gibanje, se tudi gibanje za osvoboditev žensk v svojem boju nikoli ne bi smelo spuščati na raven realnopolitičnih kompromisov, ki so ujeti v okvir obstoječega sistema oblastnih struktur (WZSX 1983, 106).

Tradicionalni kitajski obred je vir vseh stisk kitajskih žensk. Zato ga je treba uničiti. Vendar zahodni sistem zakonske zveze, ki je v preteklosti temeljil na religiji, zdaj pa na zakonodaji, za He Zhen prav tako ni sprejemljiva alternativa. Po njenem mnenju zahodni sistem zakonske zveze uravnavajo tisti zakoni in tista oblast, ki ponovno ščitijo interese moških. Poleg tega zahodno ljubezen nadvladuje denar. Zahodna »svoboda« je osnovana na oblasti in kapitalu (WZSX 1983, 100).

He Zhen je prav tako skrbno proučila v progresivnih krogih z navdušenjem sprejeto idejo »svobodne ljubezni«, ki naj bi zamenjala stari sistem, v katerem so lahko žensko brez njenega privoljenja praktično prodali bodočemu možu. Ženske je posvarila pred tem, da bi svoje telo uporabile kot neke vrste kapital, s katerim bi pridobile določene prednosti. Prostitucija – naj je odkrita ali prikrita – ni svoboda, temveč nova oblika suženjstva (WZSX 1983, 104).

Večina ljudi naj bi napačno razumela osvoboditev žensk.

然吾谓此等之制，乃属肉体上之解放，非复精神上的解放。

Trdim, da gre pri vsem tem samo za telesno osvoboditev ženske. Njena duhovna osvoboditev, ki je enako pomembna, je pri tem popolnoma spregledana (WZSX 1983, 100).

5.4 Filozofija

5.4.1 Napredek in tradicija

Domnevno nepremostljivo protislovje med napredkom in tradicijo, med potrebo po temeljni spremembi, ki so jo v tistem času razumeli kot nujno, in še zmeraj prisotnim hrepenenjem po vrnitvi k večno veljavnemu, se je odražalo tudi v filozofskih razpravah modernih kitajskih anarhistov.

Zdi se, da sta ti temeljni vrednoti izhajali iz perspektive odvisnosti od varnosti – tj. iz prizadevanja po družbeni posplošitvi oziroma integraciji tistega, kar je posameznemu anarhistu služilo za notranjo oporo kot temeljno

vrednostno merilo. To protislovje je bilo na paradoksalen način jasno izraženo zlasti v stališčih ortodoksnih frakcij gibanja. Njihova ikonoklastična utvara o prevrednotenju vseh tradicionalnih vrednot, ki je zmeraj znova prišla do izraza v njihovi absolutni podpori zahodnemu konceptu napredka, zaradi toge negibnosti fiksiranih dogem in ostrega zavračanja vsake posamezne ideje, ki bi se je lahko prijel samo kanček tradicionalne forme, spominja na tradicionalno kitajsko metodo reproduciranja tistih vrednot, ki naj veljajo za dobre oziroma slabe. Zato bi njihovo temeljno držo težko opredelili kot vero v napredek v zahodnem smislu, četudi bi lahko njihove posamezne izjave – ne da bi pri tem upoštevali celoten kontekst – razlagali v tem smislu. Protislovje med tradicijo in napredkom je velikokrat izraženo v nasprotjih, ki jih lahko razumemo tudi kot jasne brezkompromisne polarnosti med »pozitivnim« in »negativnim«.

新思想是什么？

- 一)是世界主义不是国家主义
- 二)是群众主义不是个人主义
- 三)是互助主义不是竞争主义
- 四)是自由主义不是束缚主义
- 五)是创造主义不是因袭主义
- 六)是人生主义不是宗教主义
- 七)是平等主义不是阶级主义

Kakšen je novi miselni svet?

1. To je kozmopolitstvo in ne etatizem.
2. To je kolektivizem in ne individualizem.
3. To je medsebojna pomoč in ne konkurenca.
4. To je svoboda in ne verige.
5. To je kreativnost in ne konservativnost.
6. To je človečnost in ne religija.
7. To je enakopravnost in ne razredna vladavina (ZGWZ 1981, 216–218).

Zlasti tista svoboda, dosežena z naraščajočim napredkom, ki ga prinaša razvoj, je najpomembnejša potreba Kitajske, saj naj bi 4000 let stara kitajska tradicija prinašala samo okove, ki ne dopuščajo nikakršnega »naravnega« razvoja (ZGWZ 1981, 234). Iz pripisovanja krivde za ta uničujoč vpliv družbeni resničnosti Kitajske niso bili izpuščeni ne konfucijanci ne daoisti.

我中国文化学术没有进步的原因，就是社会人民的思想，中了孔子”述而不作，信而好古”一句话的害，所以凡事都取复古主义，现时新思想发生，这复古主义可以宣布破产了。

Naša kitajska kultura in družba samo zato ne poznata napredka, ker vsa misel o človeški družbi sledi Konfucijevim zapovedim in ne prevzame pobude; vera in ljubezen do starega sta bili zastrupljeni. Zato je bilo vse narejeno v skladu z doktrino o »vračanju k staremu«. Zdaj je napočil čas novih idej in doktrina se približuje svojemu koncu (ZGWZ 1981, 218).

一味旷达无为的名流，转是进化的最大阻力。

Tisti, ki propagirajo nedelovanje (*wu wei*), so največja ovira evlucijskega razvoja (ZGWZ 1981, 218).

Bistvo napredka, nenehno spreminjanje ter nadaljnji razvoj k novemu in boljšemu, se je v spisih kitajskih anarhistov čedalje bolj utrjeval v obliko, v ime v tradicionalnem smislu. Tako so kritizirali toge, nepremične miselne strukture kitajske tradicije, toda v isti sapi so spregledali fiksno zakonitost, ki je vrh vsega – v tipično tradicionalni maniri – utemeljena in upravičena z bistvom (človeške) narave, ki je osnova naprednega mišljenja.

人的思想本来是向上的，奋发的，不是古板的承袭的。创造主义就是反对历史上的成例，根据现在的科学，造成一种新事业新文化。

Človeške misli so bile prvotno naravnane tako, da so vedno energično strmele navzgor. Prvotno niso bile ne nefleksibilne ne dogmatične. Togost zgodovine mora zamenjati kreativnost. V sozvočju z moderno znanostjo bosta nastali nova civilizacija in nova kultura (ZGWZ 1981, 218).

Ko so prepoznali to protislovje, so ga poskušali rešiti preprosto s tem, da so bistvo te determiniranosti napredka, ki se najbolj konkretno kaže v znanstveni zakonitosti, videli kot konservativen raziskovalni pristop. Zato so včasih celotno znanost kritizirali kot »konservativno«, s čimer so hoteli dosledno zadostiti pojmovanju »napredka« (WZSX 1983, 453).

Le redko je mogoče naleteti na anarhistične članke, ki zagovarjajo sprejetje nekaterih vrednot kitajske tradicije, ki so razumljene kot »pozitivne«. Takšne članke je večinoma objavljala tokijska skupina (ZGWZ 1981, 270).

Na splošno so poudarjali, da družbeni in kulturni razvoj poteka v smeri uresničitve ideje o ločitvi (na vseh ravneh) (ZGWZ 1981, 384).

V povezavi s tem so se na več straneh navduševali nad prihodnostjo, v kateri bodo stroji na vseh področjih nadomestili človeško delo in s tem odpravili nenakopavnost ljudi, ki izvira iz družbene delitve dela (ZGWZ 1981, 285, 304).

Poskusi prevpraševanja takšnih prizadevanj za specializacijo in s tem povezano hotenje po ohranjanju znanega enotnega pogleda na svet so vodili v iskanje sinteze, temeljnega pogleda na stvari, ki bi ustrezal spremenjenim

zunanjim razmeram novega časa, ne da bi se pri tem izgubila esenca oziroma duh lastne tradicije. V tako imenovanih nihilističnih krogih se je porodila ideja o »novem univerzalizmu« (ZGWZ 191, 241).

Pri tem se je neizogibno znova pojavil problem prostora in časa. Ko nihilisti pišejo, da je

革命底目的，在于创造将来。

cilj revolucije ustvarjanje prihodnosti (ZGWZ 1981, 241),

ideje »prihodnosti« ne razumejo samo v časovnem pomenu. Po njihovem gre za pojem, ki ni vase zaprt, temveč vključuje celotno (tudi materialno) okolje.

但“将来“是现在的绵延，要不将“现在“打破，就无所谓”将来”，因此革命的手段，势不能不出于“破坏”以外，也是无所为手段。

,Prihodnost' je razširjeni ,zdaj'. Če torej ,zdaj' ne uničimo, nam je lahko vseeno tudi za prihodnost. Zato sredstva revolucionarne poti izhajajo iz ,uničenja zdaj'. Razen tega uničenja so vsa druga sredstva nepomembna (ZGWZ 1981, 241).

Prihodnost v smislu kvalitativne spremembe je dosegljiva z uničenjem tiste zdajšnjosti, ki se je zaradi umetne vzpostavitve oddaljila od resničnega in dobrega bistva. Podobno kot za pripadnike daoistične šole je bil tudi cilj kitajskih nihilistov (z revolucijo dosegljiva) vrnitev v naravno, neokrnjeno stanje. Toda tega stanja po njihovem ne bomo dosegli s pasivnim nedelovanjem in z daoističnim pobegom v notranji svet, v kraljestvo sanj ali druge nematerialne realnosti.

我且不论破坏外，没有建设，就今建设可以离开破坏而单独存在，我还是看不起他。因破坏是何等痛快？何等进取？建设又是何等造作？何等保守？须知真正的真美善，是自己如此的，是不待建设的，若因建设的厚故，而反害到破坏进行，那就简单与革命的宗旨相违，简直不成其为革命，所以自然派的革命家，都只晓得破坏，破坏是复归于自然的真，的善，的动机。建设只是反于自然，所以凡言建设的，都是不知革命手段为何物，真正的革命，只是抵抗，只是暴动，抗税哪！罢工吧！爆烈弹哪！暴力的威吓哪！这都是革命的福音，这都是革命家唯一的能事。

Vendar ne trdim, da zunaj uničenja ni gradnje. Kljub temu nič manj ne preziram tistih, ki mislijo, da lahko gradnja opusti uničenje in da lahko obstaja sama. Kajti kakšno veselje je vendar uničenje! Kakšna silna želja po udejstvovanju! In kakšna izumetničenost je gradnja! Kako

konservativno! Vedeti moramo, da prava resnica, lepota in dobro obstajajo sami po sebi. Ni jim treba čakati na to, da jih zgradimo. Če hoče človek doseči zadnjo stopnjo izgradnje in obenem preprečiti napredovanje uničenja, se upira temeljnemu načelom revolucije. Takšni ljudje niso pravi revolucionarji. Pravim revolucionarjem je mar samo uničenje. Uničenje je vrnitev k naravni resnici, lepoti in dobremu. Je gonilna sila. Gradnja je nasprotna naravi. Vsi tisti, ki govorijo o gradnji, v resnici ne vedo, kaj je sredstvo revolucije. To je upor in pretres. Zato zavračajte davke! Organizirajte stavke! Nastavljajte bombe! Naj vse trepeče zaradi silovitega nasilja! Vse to so veseli zvoki – revolucije! Vse to so edina sredstva revolucionarjev (ZGWZ 1981, 241).

Uresničitev njihovih idej je v neki »drugi« prihodnosti (namreč v prihodnosti, ki ni samo podaljšanje zdajšnjega stanja). Tu gre za prihodnost, ki je obenem preteklost, saj je to zanje že od vekomaj obstoječe prvotno stanje. Tako se za nihiliste čas ponovno združi v enotnost, ki se ji nikoli niso odpovedali. Tudi zgoraj omenjena kritika zahodne (hegeljanske) dialektike se med drugim nanaša na ujetost v pojmovne konstrukcije, ki izhajajo iz kategorizacijsko razčlenjene obravnave časa. Z njo dosežemo samo prostorsko pogojeno evolucijo, ne pa tudi časa, ki presega prostor (WZSX 1983, 469). Vendar ta zavrnitev s prostorom povezanih časovnih kategorij posredno nujno pomeni tudi zavrnitev napredka, kot ga razumemo na Zahodu.

Zaradi očitne »odmaknjenosti od realnosti« in pomanjkanja »pozitivnih« alternativ, ki bi upoštevale spremenjene materialne pogoje kitajskega modernega časa, takšni pogledi niso bili deležni velike pozornosti niti v anarhističnem gibanju. Trdno so ostali ujeti v teoretski okvir in nikoli niso mogli postati pomemben dejavnik družbene resničnosti. V nasprotju s tem pa so imeli številni elementi ortodoksne anarhističnega gibanja, ki je uvedlo zahodne vrednote po konfucijanskem vzoru v njihovi zunanji formi in s ponavljajočo se reprodukcijo njihovih »imen«, v poznejšem razvoju nemajhen politični vpliv (glej 4. poglavje).

5.4.2 Svoboda, samoodločanje in novo nedelovanje

Ideal (bolj ali manj absolutne) svobode, ki zavzema pomembno mesto v vsaki anarhistični koncepciji, je tudi med modernimi kitajskimi anarhisti sprožil dolge razlage o bistvu tega pojma, med drugim z vidika specifičnih razmer na Kitajskem.

人类文明的要素有三:就是平等, 向上, 和自由。... 我相信自由是平等向上的先决问题。因为人没有自由就是如隶, 奴隶能不能与自

由人平等?所以说自由是平等的先决问题。人既然做了奴隶,够不上讲平等,请问这种不能与人讲平等的奴隶,能够不能够向上?所以说自由是向上的先决问题。我不独相信自由平等向上的先问题,中国人要得到平等向上两样东西,非先从事于自由的获得不可,而且我相信自由实在是中国现在社会唯一救急的良药,因为中国社会有四千余年的历史,种种因袭的权威和腐旧的俗习把人的思想和行为都牢牢地束缚著,使他们没有口号毫活动的余地;因此之故,一般人都养成一种服从威权一压迫的结果一的习惯;要打破这种奴隶的习惯;还我堂堂地做个人,我们就得想法把个人天赋的自由伸张起来。

Trije najpomembnejši elementi človeške civilizacije so: enakopravnost, razvoj (navzgor) in svoboda. Verjamem, da je med njimi najpomembnejša vrednota svoboda. Če namreč človek nima svobode, je suženj. Kako naj bo suženj enakopraven s svobodnimi ljudmi? Zato je svoboda pred enakopravnostjo. In če je človek suženj in zato ne more biti enakopraven, kako naj se potem razvija (navzgor)? Zato je svoboda tudi pred razvojem (navzgor). To velja zlasti za Kitajsko. Če mi Kitajci zahtevamo enakopravnost in se hočemo razvijati (navzgor), se moramo najprej osvoboditi. Resnično verjamem, da je svoboda edino zdravilo, ki lahko v tem trenutku še reši Kitajsko. Kitajska je država z več kot štiritisočletno zgodovino. V vsem tem času je na Kitajskem prevladovala prisila, ki je velevala upoštevanje tradicionalnih vrednot. Zaradi teh gnilih običajev je mišljenje ljudi zvezano in vklenjeno. Zato nimajo prostora za samostojno ravnanje. Zaradi tega zatiranja je kitajski duh klečeplazen. Kitajci so se navajeni podrediti vsaki avtoriteti. Tudi mi se moramo naučiti ponovno postati človek, posameznik. Zato moramo najti način, kako ponovno doseči človekovo naravno svobodo (ZGWZ 1981, 233).

Seveda so v tem primeru govorili o zahodnem pojmu svobode, kar je že navzven povsem jasno, saj ko so anarhisti pisali o »svobodi«, so za kitajsko besedo »*ziyou*« v oklepajih pogosto dodali še angleško besedo »*freedom*« (ZGWZ 1981, 230).

Zaradi hrepenenja po možnosti uresničitve lastne osebne in politične pobude, ki je bila obtežena s tradicionalnimi moralnimi prisilami, so kitajski anarhisti te, na Zahodu izoblikovane predstave o vrednotah videli v še bolj sijajni luči, čeprav so pogosto precej nenavadno razlagali pomen svobode, s katero so največkrat razumeli »svobodo volje« (ZGWZ 1981, 234). Takšne interpretacije so del splošnega spreminjanja zaradi različnega dožemanja realnosti, ki se pojavi pri vsakem zahodnem pojmu, ko so ga sprejeli in razlagali Kitajci (ZGWZ 1981, 234).

Le redko so prepoznali tudi povezavo med zavzemanjem za takšno svobodo in iz nje izhajajočo potrebo po zakonski regulaciji družbene organizacije, ki so jo anarhisti seveda zavračali (WZSX 1983, 467).

V okviru analize tradicionalnih kitajskih družbenih struktur, ki bi morala temeljiti na načelu »nevmešavanja«, so občasno opozorili tudi na subtilno, nedoločljivo »notranjo svobodo«, ki se je bila zmožna povzdigniti nad prisilo moralne oblasti.

謬者不察，妄谓中国政府不负责任，为极端腐的政府，不知中国人民正利

用其政府之腐败，以稍脱人治之范围，而保其无形之自由。

Tisti, ki površno pristopajo k stvari in ne raziskujejo dovolj, se pritožujejo zaradi neodgovornosti kitajske vlade. Ta vlada naj bi bila zelo dekadentna. Ti ljudje ne razumejo, da je kitajsko ljudstvo pravkar izkoristilo dekadenco svoje vlade, da bi zapustilo področje človeške vladavine in obranilo svojo neformalno svobodo (ZGWZ 1981, 72).

245

To »neformalno« svobodo je uničil prav zahodni vpliv.

中国数千年的政治，悉为放任之政治，近岁以来，震于欧美之文明，始也矜其物质，继也并师其政治，致放任之风，渐趋于干涉。然以五年这情况，较之五年之前，其所谓伪文明者，如警察陆军及实业尝不稍为进步，若即人民之安乐和易言之，则远逊于前，而民间无形之自由，亦今不若昔。謬者不察，妄为文明进步，则人民自由亦进步。不知外政府擅权之国，文明日增，则自由日减。

Več tisoč let trajajoči politični sistem Kitajske je bil sistem nevmešavanja. V zadnjih letih ga je pretresel vpliv evropske in ameriške civilizacije. Na začetku smo občudovali njeno materialno razvitost, nato pa smo začeli prevzemati še njen politični sistem. Tako se je sistem nevmešavanja postopoma spremenil v sistem vmešavanja. Če današnje razmere primerjamo s tistimi izpred petih let, moramo ugotoviti, da se je na Kitajskem skokovito povečalo število tako imenovanih »nosilcev civilizacije«. Zdaj imamo policiste, vojake, trgovino in industrijo. Vse to je ogromen »napredek« v primerjavi s preteklim stanjem. Če pa pogledamo kvaliteto življenja ljudi, moramo ugotoviti, da je dosti nižja kot prej. Ljudje ne morejo uživati ne miru ne veselja. Svoje neformalne svobode. Te je vsak dan manj. Tisti, ki razmere obravnavajo površno, menijo, da je svoboda ljudi zagotovo morala napredovati, če je napredovala (materialna) civilizacija. Ne pomislijo pa, da država, ki si prilašča nasilje, vedno vpliva na to, da je materialni življenjski standard resda vsak dan višji, svoboda ljudi pa čedalje bolj omejena (ZGWZ 1981, 77).

Na takšne in podobne pristope h kritičnemu prevpraševanju zahodnega koncepta svobode naletimo skoraj izključno samo v delih pripadnikov tokijske skupine. Številne dvome o zahodni svobodi je mogoče med drugim najti v esejih Liu Shipeija, v analitsko utemeljenem zavračanju teh predstav o vrednotah pa tudi He Zhen ni zaostajala za njim. Poglobljena teoretska proučitev »osvoboditve žensk« v Evropi in njenih realnih posledic je bila za He Zhen povod za splošno razpravo o tem, kaj pomeni zahodno pojmovanje svobode in zavzemanje za takšno svobodo v povezavi z organizacijo celotne družbe oziroma zahodnim političnim sistemom. Menila je, da bi bil vsak korak k takšni osvoboditvi – naj bo individualna ali politična – samo navidezno premagovanje zunanjih prisil, ki bi bile s tem v realnosti samo zakrite in abstraktne, dejansko pa jih ne bi odpravili (WZSX 1983, 100–101).

Na splošno pa se je kitajsko anarhistično gibanje brez pridržkov zavzemalo za svobodo, temelječo na »svobodni volji« posameznika, ki od njega zahteva dinamično aktivno pobudo. Zato so ostro kritizirali vsako tradicionalno zavzemanje za »specifično kitajsko« svobodo. Daoistični umik iz družbe je vselej veljal za preveč pasivnega in preveč oddaljenega od realnosti. Zato ga ni bilo mogoče označiti za »pravo« osvoboditev.

单独一个逃到深山穷谷没人迹的地方绝对没有方法可以自由逃出，因此我们应该觉悟，我们唯一的使命只有改革社会制度，否则什么个人道德，新村运动，都必然是无效果的；因此我们应该觉悟，非个人逃出社会以外，决没有绝对的自由，决不会实现无政府主义。

Ko človek popolnoma sam zbeži v najglobljo osamo zato, da zapusti družbo, ne moremo reči, da je ta pobeg metoda osvoboditve. Naša edina naloga je izboljšati družbeni sistem. Kako bi sicer sploh lahko še govorili o individualni morali ali novem »vaškem gibanju«. Vse to bi bilo sicer popoln neuspeh. Pridobiti moramo zavest. Pobeg posameznika zagotovo ni absolutna svoboda in na ta način že ne moremo uresničiti anarhizma (WZSX 1983, 100–101).

Ker je posameznik živi del družbe, nima le pravice, temveč tudi dolžnost, da jo preoblikuje v skladu s svojimi interesi. Predpogoj za to je prepričanost v pravičnost, ki je izraz splošne volje, merila pravičnosti pa bi moral prepoznati v njej sami. Po njihovem mnenju se torej posamezni interesi vsakega svobodnega človeka skladajo z interesi skupnosti. Pravica do samoodločanja je za večino pripadnikov gibanja temeljni pogoj za svobodno in »pravično« družbo.

Očitno so nekateri avtorji iz nihilističnih krogov v tem prepoznali določeno nevarnost. Menili so, da je s tem družbena prisila, ki se ji mora posameznik podrediti, samo »ponotranjena«, ne pa tudi premagana.

革命家是受了新道德的支配。

Revolucionarje bo nadzorovala nova morala (WZSX 1983, 443).

Potreba po samoodločanju, katere predpogoj je politična zavest, je pri večini ortodoksnih anarhistov izhajala iz odpora do pasivne države v soočenju s politično oblastjo, ki naj bi v skladu s tisočletja staro tradicijo izhajala iz tipične kitajske socializacije. Dejstvo je, da na Kitajskem običajno ignorirajo zunanjo prisilo, ki prihaja od politične oblasti, in da se Kitajci niso navajeni – v zahodnem smislu – aktivno upreti, zato vedno znova sklepajo o njihovi poslušni »suženjski mentaliteti«. V nasprotju s pripadniki tokijske skupine ortodoksni anarhisti v takem vedenju niso videli ne ohranjanja notranje neformalne svobode ne prvin »mehkega, pasivnega upora« (ZGWZ 1981, 72–77), temveč kratko malo otopelo podredu. Brez politične zavesti, brez boja proti krivičnemu zatiranju ne bo nikoli mogoče odpraviti duha trpne apatije.

倘你不起革命，他人也来革你的命了。

Če svojega življenja ne vzameš v svoje roke, to storijo drugi (ZGWZ 1981, 488).

Takšna razmišljanja so na Kitajskem povzročila rojstvo subjekta, ki je dobil možnost svobodnega odločanja o svojem ravnanju ter aktivnega poseganja na področje družbene resničnosti.

我们现在总得承认人类有自由意志，不过人类的意志是不是自由，那就看我们自待何如和势力的程度了！

Danes moramo priznati, da ima človeštvo svobodno voljo. Ali je naša volja svobodna ali ne, je odvisno od nas samih in stopnje naše sposobnosti, da se upremo oblastnikom (ZGWZ 1981, 235).

Ta subjekt, ki ga je bilo nujno uvesti na Kitajsko, pa se v številnih pogledih močno razlikuje od evropskega pojmovanja subjekta. Na Kitajskem odsotni »Jaz« (ziwo) so kitajski anarhistični filozofi razumeli kot naravno stanje ljudi. Pokončala ga je civilizacija in na njej osnovani družbeni podsistemi, zato se je treba zanj ponovno boriti (WZSX 1983, 405). Zaradi stikov z idejami zahodnega individualizma in zavestnega dožemanja njegovih zunanjih oblik se jim je v povsem novi luči razkrila enotnost tipičnega kitajskega zaznavanja družbenega okolja (skupnosti), v katerem prvotno ni bilo ločitve med »jaz« in »ti« ali med »moje« in »tvoje« v evropskem pomenu. Ko obstajata »jaz« in »ti«, »moje« in »tvoje«, neizogibno obstajajo različni interesi, kar v (nepravični) družbi povzroča neenake odnose moči. Da bi se človek lahko boril proti temu, mora to ločitev najprej prepoznati. Zato je treba ponovno osvojiti

perspektivo, ki je osnovana na ločitvi subjekt-objekt. Popolno uničenje »jaza« (s strani drugih) namreč pomeni absolutno zmago oblasti (oblastnikov).

实际上看来，我们看做自己的“自我”——自己的思想感情和本能一大部分，都是“他人自我”——我们可以简承他做“他我”——都是他人或有意识的或无意识的。

Če upoštevamo naš »Jaz« takšen, kot dejansko je, z lastnimi mislimi, občutji in sposobnostmi, moramo ugotoviti, da večidel sestoji iz »jaza drugih«. To lahko poenostavljeno imenujemo »drugi Jaz« (*ta wo*). Zato nas drugi – zavestno ali nezavedno – zatirajo (WZSX 1983, 405).

Samo s ponovnim pridobivanjem lastnega »Jaza« je mogoče pridobiti tudi pravico do lastne odločitve. Pri tem so seveda tudi to, zahodno obarvano pravico razumeli kot naravno stanje, ne da bi v izhodišču upoštevali vprašanje popolnoma drugačne delitve družbenih pristojnosti v Aziji. Tisto, kar so na Kitajskem tradicionalno razumeli kot del »poteka stvari«, je zdaj nenadoma veljalo za nekritično sprejemanje od zunaj vsiljenih odločitev (WZSX 1983, 406). Tisti anarhisti – med drugim nekateri pripadniki nihilistične frakcije –, ki so zavračali popolno opustitev tradicionalnih pogledov, so dvomili tudi o možnosti absolutne samoodločitve. Zato so iskali sintezo, ki bi lahko odpravila protislovje med (od človekove volje neodvisnim) »potekom stvari« in aktivno (samoodločitveno) pobudo: to protislovje so presegli – na teoretski ravni – prav z doslednim upoštevanjem univerzalistično-celostnega pogleda, po katerem je človek tudi kot subjekt, vključno z njegovo voljo, organski del kozmične enotnosti. Večno trajajoče kozmično spreminjanje – ki so ga nihilsti razumeli kot »evolucijo« (*jīn huà*) – zajema tudi tiste učinke, ki jih sproža zavestna človeška pobuda. Naravno nedelovanje »univerzuma vsebuje tudi človeško delovanje« kot nujni sestavni del. Če torej človek želi živeti skladno s kozmično enotnostjo, se ji ne sme ponovno prilagoditi niti tako, da ne deluje, to pomeni, da čim manj aktivno posega v okolje (kar so razširjali daoisti), niti tako, da se slepo brez upora vključi v obredni red, ki velja za naravnega (kar so zahtevali konfucijanci). Nasprotno pa je mogoče doseči pravo harmonijo s kozmičnimi zakonitostmi, resnično zlitje človeka z nedelovanjem *daota* samo z aktivnim zavestnim delovanjem.

就进化的程序而论，也只是自己如此的绵延，用不着外面的东西，来加增他，虽然如此进化圈是天道的自然，然天道不外人道，所以笼着手，抬起头来而望自然进化的人，只是一般儒夫，进化亦决不可能，须知进化这桩事，一面是天道的自然，一面是自我实现；一面是自己如己的必然关系，一面就是意志自由，所以进化也是有为的结果，而味旷达无为的名流，转是进化的最大阻力。反之因势利

导，用人力来策进自然，使自我的意志，融化于大自然之中，而自然的进化，也自我实现，这就是无为而不为，这才

是进化的真意义。

Evolucijski red obstaja sam po sebi. Je razširitev samega sebe. Za svoje gonilo ne potrebuje ničesar zunaj sebe. Zato moramo evolucijo enačiti z naravo, njeno nebeško potjo (*tian dao*). Vendar nebeška pot ne izključuje človeškega (*ren dao*). Zato so strahopetci tisti, ki sklonjene glave položijo roke v naročje. Na tak način je namreč povsem nemogoče biti v skladu z evolucijo. Vedeti moramo, da je evolucija po eni strani naravni potek stvari, nebeška pot (*tian dao*), po drugi pa tudi samouresničitev (*zi wo shi xian*). Po eni strani je na-sebi-in-po-sebi-bivajoča, po drugi pa je svobodna volja. Zato je tudi rezultat delovanja (*you wei*). Tisti krogi, ki se zavzemajo za popolno nedelovanje, so velika ovira za evolucijo. Če pa, nasprotno, človek poseže v naravo s svojo močjo, je to volja Jaza, ki je zlita z naravo. Tako je naravna evolucija obenem samouresničitev. »Nedelovanje« se ne izvrši (*wu wei er bu wei*)²³ – samo to je resnični pomen evolucije (ZGWZ 1981, 240–241).

Kljub dozdevni sintezi so kitajski nihilisti samo na videz presegli zgoraj omejneno protislovje. Ko naj bi se namreč posameznikova volja zlila z naravo, se ponovno odpravi ločitev med subjektom in objektom, med »jaz« in »ti«. Koncept svobodne samoodločitve, ki so ga hoteli uveljaviti, s tem neogibno izgubi temelj, to je Jaz, na katerega se navezuje in iz katerega bi moral izhajati.

5.4.3 Spoznavna teorija – znanost *versus* intuicija

Moderni kitajski anarhisti zelo veliko prostora namenjajo razpravam o dokazljivosti resnice, v katero so bili prepričani. V skoraj vseh člankih pripadnikov ortodoksne frakcije tega gibanja je mogoče najti stavek, kot je ta:

空想的东西，无论怎么样总不能够敏敌得实验的学理 ...

Empirično dokazljivi nauki vedno premagajo utopične stvari, prazna sanjarjenja (ZGWZ 1981, 29).

Zato je mogoče znanost uporabiti kot orožje proti vsaki nepravčnosti.

有觉悟的人们，已经把人类的真理发现了！防止那些不正确的理论和强暴的行为。

23 Glej Laozijevo opis *daota*.

Ozaveščeni ljudje so že odkrili resnico človeštva. Z njo lahko znanstveno zaustavijo te napačne teorije in to nasilno vedenje (ZGWZ 1981, 47).

Šele znanost v svoji nezmotljivosti lahko oblikuje prava merila pravičnosti.

科学公理之发明，革命风潮之澎湃，实十九，二十世纪人类之特色。

Iznajdba znanstveno (preverljive) pravičnosti in nastanek revolucionarne plime sta najpomembnejši obeležji človeštva v 19. in 20. stoletju (ZGWZ 1981, 57).

Znanstveno utemeljene razlage naj bi spodrinile vse religije in vse druge metode čustveno pogojenih manipulacij (ZGWZ 1981, 93).

Zato je bilo za anarhiste vedno izjemno pomembno poudariti »znanstvenost« anarhističnih teorij Proudhona, Bakunina, Kropotkina in drugih klasikov te ideologije. Anarhizem je sistem resnice, ki je znanstveno dokazljiva.

克鲁泡特金才能用科学方法的归纳演绎法，证明自然科学和无政府主义的关系，又根据科学，研究社会的倾向，组成有系统的无政府的人生哲学。所以克鲁泡特金的学说，完全是实验的。

Kropotkin je z uporabo metod indukcije in dedukcije dokazal povezavo med naravoslovjem in anarhizmom. V skladu z znanstvenimi zakonitostmi je poleg tega proučeval (trenutne) družbene težnje. Ustvaril je sistematično življenjsko filozofijo. Rečemo lahko, da je Kropotkinov nauk popolnoma pozitivističen (ZGWZ 1981, 206).

Kot vidimo, je tudi v tem primeru opazna splošna težnja ortodoksnih kitajskih anarhističnih krogov po pogosti rabi določenih, z moderno znanostjo povezanih pojmov, ne da bi se pri tem bolj poglobili vanje. Zdi se, kot da je bil pri tem vsebinski pomen teh pojmov popolnoma nepomemben. Tisti moderni kitajski anarhisti, ki so našli notranjo oporo v tej »novi resnici«, so očitno hoteli vedno znova opozoriti na formalne vidike »znanstvenosti« v anarhistični teoriji. Na Kitajskem je bilo od nekdaj običajno, da so z nenehnim ponavljanjem in reproduciranjem posameznih formalnih konceptov resnice izražali njeno vsebinsko esenco. V tem pogledu lahko to vrsto podajanja označimo za tradicionalno. Ni naključje, da je bila večina takratnih in poznejših ideoloških sporov med različnimi političnimi skupinami (vključno s Komunistično partijo Kitajske) povezana s tem, kateri nauk v razpravi je »znanstven« – torej tudi »pravi«, pri čemer so le redko določili merila te »znanstvenosti« ali jih vsaj podrobneje osvetlili. Zato so velik pomen pripisovali »znanstvenemu« dokazovanju, da je zakon nepravičen (ZGWZ 1981, 89), da je splošna ljubezen

najbolj v skladu z dejansko človekovo naravo (ZGWZ 1981, 100), da uživanje mesa povzroča agresivnost in je strupeno (ZGWZ 1981, 146) itd.

Tudi pravična revolucija lahko uspe samo na osnovi »razsvetljenega prebivalstva«. Predpogoj za to je racionalno utemeljeno znanje. Vsa spontana gibanja, ki niso osnovana na racionalni zavesti, so od samega začetka obsojena na neuspeh. Spontanost sloni na neobvladljivem čustvenem nemiru, s katerim vsi oblastniki zlahka manipulirajo.

社会上一般人均轻视之以为无意识的举动，官吏则指为流氓痞棍所煽惑，故卒末由得良好之结果。考其原因：实由工人智识缺乏之故。

Večina pripadnikov družbe jih zaničuje [takšna gibanja]. Uradniki z njimi zlahka opravijo kot z neredi, ki jih povzročajo pridaniči in pretepači. Tako ne more nobeno gibanje doseči dobrih rezultatov. Ko iščemo vzroke za neuspeh, ugotovimo, da je za to krivo pomanjkanje znanja (ZGWZ 1981, 194).

251

Na koncu takšne spontane akcije samo škodijo pravemu anarhističnemu gibanju.

那岭表的人民，常常因为这些族性的小畛域，闹成械斗，以致数十里的鸡狗，也不安宁，比那官兵下乡，还要利害，我们若不是没有理性，还要这种傀儡，来干什么？

Tisti ljudje, ki se odpravijo na ulice zaradi majhnega posameznega problema, ustvarjajo nemir in izzivajo oborožene spopade, tako da v radiju nekaj deset kilometrov niti piščanci in psi nimajo miru, so še slabši kot vojaki (ki jih pošlje vlada). Če nočemo biti povsem nespametni, se moramo distancirati od takšnih izdajalcev (ZGWZ 1981, 210).

Brez ustrezne izobrazbe in znanja ne more biti napredka.

工人现在所处的经济地位，实为人类以下的地位，愈贫愈愚，于是工人知识程度，亦几乎退至人类以下。凡此实“资本制度”为之贼也。故工人欲增进自己的生活地位，第一须增进工人知识。

Današnji ekonomski položaj delavcev je pod vsako človeško ravniho. Bolj bedno ko živijo, bolj neumni postajajo. Zato je tudi stopnja znanja pod ravniho človeškosti. To je posledica izdajalskega sistema kapitala. Če hočejo delavci izboljšati svoj življenjski položaj, morajo najprej osvojiti več znanja (ZGWZ 1981, 194).

V tem smislu je v anarhističnih spisih veliko pozivov naprednim intelektualcem, naj se posvetijo intenzivnemu propagandnemu in izobraževalnemu delu (ZGWZ 1981, 423–426, 439, 477, 30–31, 44, 54, 85, 94).

Izobraževalne institucije »današnje« družbe so resda »zlagane in manipulativne« (ZGWZ 1981, 98), zato tudi današnja znanost služi predvsem razredu vladajočih (ZGWZ 1981, 119). Toda ker naj bi bila anarhistična resnica edina resnica, ki jo je mogoče razumsko dokazati, jo je tudi lahko razumeti. Anarhizem kot znanost za svoje širjenje ne potrebuje nobene (državne) institucije (ZGWZ 1981, 193).

Revolucija legitimost črpa iz možnosti, da jo teoretsko utemeljimo (WZSX 1983, 434).

Za pripadnike ortodoksne frakcije je znanost tisto merilo, po katerem se pravična revolucija razlikuje od »neupravičene povzročitve nemirov«.

Z izgradnjo idealne družbe je mogoče začeti šele, ko v človeku ubijemo živalsko naravo (ZGWZ 1981, 489).

Pogosto poudarjajo, da sta znanost in razum edini avtoriteti, ki se jima podrejajo tudi anarhisti. Samo Liu Shipei in He Zhen sta v nekaterih člankih v to avtoriteto podvomila. Izčrpno kritiko znanosti je mogoče najti v delih pripadnikov nihilistične frakcije. Eden najbolj poznanih nihilistov tistega časa, Tai Pu, je prvi podvomil v znanstveno dokazljivost (ZGWZ 1981, 270).

Bil je prvi anarhist, ki je odkrito pozival k razmisleku o lastni idejni tradiciji in zagovarjal intuicijo kot možnost spoznanja.

人有一种直觉的本能，这种本能虽遇不十分可靠，然亦不是毫无用处，有时亦能见出些真理。

Človek ima sposobnost intuicije. Ta sicer ni stoodstotno zanesljiva, toda včasih lahko tudi z njeno pomočjo spoznamo nekaj resnice (ZGWZ 1981, 264).

To misel je nadaljeval in podrobneje pojasnil nihilistični filozof Zhu Qianzhi. V večini svojih filozofskih razprav se ukvarja prav s kritiko znanosti in dvomom v absolutno avtoriteto razuma. Njegovo delo spada med prve temeljitejše zastavitve kritike znanosti na Kitajskem, ki je osnovana na podrobnejšem poznavanju zahodne idejne tradicije. V svojem delu se zavzema za odpravo absolutne avtoritete znanosti tudi v novonastajajočih revolucionarnih krogih. Poleg tega je po njegovem absurdno, da poskušamo z znanstvenimi metodami razlagati »vrednoto« kateregakoli ideala.

革命的时候，没有提倡科学的必要，而且科学方法，在底子里实和革命的理想冲突，所以要主张革命，就不免对不住科学了。因为科学是现实的，所以仅仅把耳目可以接触的自然做材料，以事实做基础，以试验做证明，舍此凡不能在现今发生影响的，不能够消

化受用的，都把他划出正知识之外，这自然和理想为敌... 故此用科学方法来估定革命的价值，结果不得不把革命的思想看做负知识。... 科学家的眼光窄小、看不到有时间性的理想罢了。

V revolucionarnih časih ni treba propagirati znanosti. Poleg tega se znanstvena metoda v osnovi razlikuje od idealov revolucije. Če je torej človek za revolucijo, je nehote proti znanosti. Znanost je pozitivistična [*actual*], zato lahko naravo obravnava samo kot objekt [*material*]. Njen temelj so dejstva, njena dokazna sredstva poskusi. Tega, kar ni konkretno – oprijemljivo, a ima kljub temu vpliv, znanost ne more doumeti. Po njenih [merilih] vse to ne spada k pravemu znanju. Zato je znanost v nasprotju z ideali. Če torej hočemo vrednoto revolucije utemeljiti znanstveno, to vodi zgolj k temu, da postanejo revolucionarne ideje odvisne od znanja. To je cokla revolucije. Zorni kot znanstvenikov je preprosto preozek. Niso sposobni prepoznati časovno vezanih idealov, ki presegajo njihov metodološki okvir (WZSX 1983, 452–453).

Znanost je zaprta v hipoteze (WZSX 1983, 452–453); osnovana je na predpostavkah in potrebuje definicije, to pomeni zamejitve. Objekti njenega raziskovanja so privzeti pojmi (WZSX 1983, 452–453). Iz teh (hipotetičnih) okvirov nikoli ne izstopi. Zato je konservativna. Poleg tega je dogmatična. Rezultati znanstvenih raziskav naj bi »večno« veljali (dokler znanstvenik ponovno ne dokaže nasprotno). To ovira svoboden razmah mišljenja (WZSX 1983, 452–453).

Znanost resda ni nekreativna, a njena kreativnost je abstraktna in ostaja vezana na (omejen) prostor.

我并不是说科学没有创造能力，只是可惜他所为创造，还不过是向空间性而趋的活动。换句话说，就是把创造的冲动，安排在空间里面。因为科学跳不出数理的范畴，这自然对于非概念非数学的创造，老不明白，所以应用到政治哲学上去，也只能够做那浅见而无远虑的改良，却永远不从根本的冲动的革命主义。总之，科学的创造，并不是真的时间的绵延，而为绵延所停滞而感的逆转。(现在社会科学方面，似乎懂得时间是牡么，然其实乃时间放在空间里，那里是那创自新不可分割的本体?) 故此科学是空间性的，并不是真的时间的。

S tem nočem reči, da znanost nima kreativne moči. Toda žal se njena tako imenovana kreativnost giblje samo v prostorsko pogojeni sferi. Povedano drugače – njeni kreativni impulzi se gibljejo samo v prostoru. Znanost namreč ne more zapustiti področja matematičnega. Zato ne more nikoli doumeti tistega, kar presega pojmovno in matematično. Ko znanstvene

metode uporabimo v politični filozofiji, lahko z njimi dosežemo samo površinske, kratkovidne reforme. Znanost nikoli ne more biti radikalno revolucionarna. Znanstvena kreativnost nima nič skupnega s pravo časovno širitvijo – nasprotno, vedno povzroči, da ta stagnira. (Zdi se, da so moderne družbene znanosti čas že razumele; seveda so ga potem povezale s prostorom. Kje je potem možnost za novo (samo)ustvaritev nedeljive esence?) Zato je znanost na prostor omejen fenomen, ki nikoli ne more doseči pravega časa (WZSX 1983, 454).

Znanost zmeraj vidi samo dele, nikoli celote. Zato vsak znanstveni razvoj ostaja odvisen od specializacij. Njen tako imenovani »napredek« je kot razdrobljena maloprodaja – to ni celostni »kozmični« napredek. Sovražna je do čustev in vse hoče nadzorovati »z glavo« (WZSX 1983, 455).

254

Prava revolucija temelji na čustvih (ljubezni in sovraštva). Ta so naravna in niso abstrakcija. Poleg tega je neodvisna od znanja (ki je odvisno od oblasti) in trdnih vrednostnih meril, izpeljivih iz tega znanja.

科学是知识的，革命是本能的。

Znanost je osnovana na znanju, revolucija pa na [naravni] sposobnosti (*ben neng*) (WZSX 1983, 455).

Poleg tega znanstveno znanje ni edino pravo znanje.

直觉是无上的知识，就是在所谓纯粹知觉的悟性上，更加以知识的热望与努力，所以表面上好像是废绝思想，其实这种“无思”思之的无知，此由推知所得的，更确实可靠。

Intuicija je neskončno znanje. Sposobnost dojetanja, ki izhaja iz čiste intuicije, je osnovana na še bolj goreči želji po [resničnem] znanju. Zdi se, kot da bi intuicija zavrnila misli. V resnici pa prav takšno brezmiselno mišljanje temelji na prvobitnem znanju. To prvobitno znanje, ki je še bolj resnično in zanesljivo, lahko dosežemo, če pozabimo umetno pridobljeno znanje (WZSX 1983, 442).

Ker je razum omejen, ne smemo podcenjevati občutkov. Poleg tega razum ne more obstajati sam zase. Zmeraj je samo sredstvo, ki občutkom (ki so primarni) daje izraz (WZSX 1983, 454). Intuicija, ki presega običajno čutno zaznavanje in vsakdanjo etiko, je tako edina možnost, da se stremenje za resnico udejanji, kar je za revolucionarne ideje izjemno pomembno in dragoceno (WZSX 1983, 467).

Prednost intuicije je, da je zmožna preseči področje površinskih (formalnih) metod, s tem pa neposrednega dokazovanja. Z njeno pomočjo se

revolucionarjem ni treba izgubljati v začaranem krogu mišljenjskih struktur, temveč lahko delujejo. To povečuje možnost za uspeh revolucije.

总之，革命是本能的冲动，所以只管率性而行，都是不会错的，至于瞻前顾后而自夸为(谨慎)的人，其实都是儒夫，假使有机会，就要加入于现社会里，这自然不是革命主义的朋友。

Ker revolucija predrami naravne sposobnosti (*ben neng*), spontana akcija nikoli ne more biti napačna. Tisti razumni ljudje, ki hočejo nenehno analizirati svoje predpostavke in posledice, ki pred vsako akcijo premislijo vse mogoče in nemogoče, so v resnici strahopetci, ki čakajo samo na priložnost, da v obstoječi družbi najdejo prostor zase. Taki ljudje niso pravi prijatelji revolucije (WZSX 1983, 468).

Kar posameznika vodi, je ideal. V obstoječem sistemu človek z ideali ne more mirno sedeti in biti zadovoljen. Ko se preda razumu, ubije vsako pripravljenost na tveganje in oslabi resnične motivacije. Če se torej človek odloči, da bo deloval, preprosto mora delovati, ne da bi o tem preveč tuhtal. Sicer mu pogum izpuhti in ničesar več ne bo mogel ukreniti. Preprosto mora slediti svojemu (pravemu) cilju oziroma notranjemu klicu, ne da bi se preveč spraševal o posebnostih določene situacije (WZSX 1983, 483).

Delovanje v skladu z intuitivno dojetim notranjim klicem pomeni doseči enotnost s svojim pravim bistvom, ki je obenem esenca univerzuma (*ben ti*). To pomeni tudi enotnost s kozmično potjo, *daotom*, ki jo Zhu Qianzhi poimenuje z besedo »qing« (čustvo, občutek, seksualnost, stanje, situacija). Njegov opis te prvotne kozmične sile v nekaterih vidikih spominja na Zhuang zijeve opise.

有一物，从本已来，性自清静，明明不昧，了了常知，名不得，状不得，不曾灭，会得时当下便是，动念即乖。因他绝诸表示，不可以心知，所以非色非空，非自非他，非内非外，非能非所，非体非用，非一非异，非有非无，非生非灭，非断非常，非来非去，非因非果。似此一切俱非，如何说得？但为方便起见，不妨假设一个表记，叫做“本体”。本体是寂然不动，感而遂通，虚而不屈，动而愈出，所以把不露色相的“情”字来形容他，其实这里“本体”字“情”字两个抽象名词，都是凑成的，人造的，已不是从本以来那一回事了。“情”是以灵知寂照为心，不空无住为体，无情为真实自性，所以不假闻见，更不待于逻辑，因为逻辑原于推知，故只能体会事物的关系和生命的皮相，至于无比的东西，实在没法子去求。由此反证起来，“情”是不二而最初，即不能用理知的方法一逻辑一去推证其所然，也可见是脱然于理知之外，和理知是根本不同了。

Obstaja stvar, katere lastna narava je mir. Ta stvar je svetla in jasna, nima imena in zunanje pojavnosti. Ne rodi se in ni je mogoče uničiti ... Nima niti oblike niti ni prazna. Ni niti ono. Tudi drugi ni. Ni ne znotraj ne zunaj. Ni ne sposobnost ne nujnost. Ni ne oblika ne vsebina. Ni ne enaka ne različna. Ne poseduje in ni brez. Ne pozna ne rojstva ne smrti. Ne pozna ne preloma ne kontinuitete. Niti ne pride niti ne gre. Ni ne vzrok ne učinek. Kako poimenovati nekaj, kar lahko človek dojema samo negativno? Zaradi poenostavitve predpostavimo, da lahko obstaja oznaka za to, in ga preprosto imenujmo praesenca (*ben ti*). Praesenca je mirna in negibna, a se kljub temu nenehno pretaka skozi zaznavanje. Prazna je in nikoli ne popušča. Zato lahko njeno pojavno obliko opišemo z vrednostjo »qing« (stanje). Seveda so vrednosti, kot sta »praesenca« in »stanje«, samo sestavljene abstrakcije, ki niso identične pravemu bistvu. Srce *qinga* je vedoči duh v miru. Njegova pojavnost je praznina. Nima nikakršne opore. Njegova prava narava je »brez narave«. Zato ni ne slišen ne viden. Še manj ga je mogoče dojeti z logiko. Logika operira s konkretnim znanjem, zato je s to metodo mogoče dojeti samo [konkretno oprijemljivo] površino [stvari]. Kar zadeva tiste stvari, ki so absolutne, to pomeni neprimerljive, jih z logiko ne moremo nikoli spoznati. »Qing« je namreč edinstven; je izvor. Zato njegove eksistence ni mogoče dokazati z nobeno racionalno metodo – logiko. Izmika se področju racionalnega. »qing« se temeljno razlikuje od razuma (WZSX 1983, 447).

Razum in iz njega izhajajoča civilizacija človeka odtujujeta od tega absolutnega izvora. Za Zhu Qianzhija »nedelovanje« ni edina pot za ponovno doseg enotnosti s »qingom« (*daotom*). Uničenje naj bo usmerjeno proti vsemu, kar je z raciom postalo umetno razločljivo. Samo s popolnim uničenjem vseh obstoječih pojavnih oblik neenakih odnosov moči, samo z uresničitvijo absolutne anarhije lahko človek najde svoje resnično poslanstvo in resnično bistvo (WZSX 1983, 478–480).

6 Zaključek

Vprašanje specifičnih posledic, ki se lahko pojavijo v procesu srečanja dveh, v nekaterih pogledih bistveno različnih miselnih sistemov, smo proučevali na primeru preobrazb oziroma spreminjanja zahodnih anarhističnih teorij, ki so v prvih dveh desetletjih 20. stoletja v okviru tedanjih, k napredku usmerjenih kulturnih in političnih gibanj močno vplivale na anarhistične dejavnosti na Kitajskem.

Zlitje domače kitajske kulture s tujo miselno dediščino se je začelo že s stikom s kitajskim jezikom. Kitajščina in še zmeraj pretežno ideografska pisava mnogo težje spontano tvorita in pretopita tuje besede kot evropski jeziki. Že samo s prevajanjem, s prenašanjem najrazličnejših pojmov in vrednot v svoj idejni okvir se je vedno nujno vzpostavljala tudi povezava z lastno kitajsko preteklostjo (Bauer 1974, 18).

To vprašanje je podrobneje osvetljeno predvsem v poglavju 5.1. S posameznimi primeri smo pokazali, da tudi pri prenosu tujih pojmov pisava zelo močno oblikuje strukturo kitajskega jezika in k temu pripadajoče miselne strukture. Pisavi je tuje pojme redko uspelo pretvoriti v svoj ideografski sistem, ne da bi pri tem s svojo esenco, ki temelji na asociacijskih strukturah in ohranjanju identitete, pa tudi na ponavljanju in citatih, spremenila njihovo bistvo. Lahko pa je proces kulturne odtujitve vsaj upočasnila.²⁴

24 Glej razdelek 5.1.

Kljub temu je dotlej najkorenitejši zunanji poseg v gospodarsko, družbeno in politično koherentnost Kitajske nujno vplival tudi na spremembe na področju kitajskega jezika. Prav kitajski anarhisti iz časa republike so s svojimi teoretskimi članki in analizami pomembno prispevali k ustvarjanju in utrjevanju številnih novih besed, ki so se udomačile in so še danes v splošni rabi.²⁵

To vprašanje smo konkretneje raziskovali na primeru političnih teorij modernih kitajskih anarhistov (glej poglavje 5.2). Na prvi pogled so bile te teorije precej trdno umeščene v tradicijo evropskega »znanstvenega anarhizma«. Kljub temu je pri podrobnejši proučitvi tega raziskovalnega področja postalo jasno, da so lahko na Kitajskem vsako posamezno evropsko teorijo razumeli in uporabili samo z doslednim sklicevanjem na ustrezne elemente tradicionalnega razumevanja (o tem glej poglavje 2.2 – »Teorije države v Evropi in na Kitajskem«). To ne velja samo za konkretne vsebine anarhističnih analiz, temveč tudi za metode, ki so jih uporabili moderni kitajski anarhisti (podrobneje o problematiki povsem formalnih vidikov njihovih raziskav glej razdelek 5.3.1).

Na tej točki so jasneje vidne tudi razlike med »glavnima frakcijama« modernih kitajskih anarhistov: med tako imenovanimi »ortodoksnimi« anarhisti, ki so bili na prvi pogled trdno zasidrani v evropski duh napredka, in tako imenovano »nihilistično« frakcijo, ki jo lahko obravnavamo tudi kot določeno obliko vseh mogočih tradicionalnih šol, gibanj ali idejnih usmeritev, ki so vedno v opoziciji do sistema družbene oziroma politične ureditve.

V njihovih filozofskih razpravah še posebej opazimo različno obravnavanje protislovja med napredkom in tradicijo ter med potrebo po temeljni spremembi, ki je medtem obveljala za nujno, in še vedno (prisotnem) hotenju po vrnitvi k večno veljavnemu.

V nasprotju s tako imenovano »nihilistično frakcijo«, ki si je v svojih obravnavah in teoretskih analizah nenehno prizadevala za kritično vsebinsko in metodološko osvetlitev zahodnoevropskih teoretskih konceptov, se zdi, da je za ikonoklastično prepričanje »ortodoksnih«, za njihovo absolutno vero v napredek in prav tako brezpogojno zahtevo po prevrednotenju vseh obstoječih tradicionalnih vrednot, težko trditi, da je dejansko zagovarjalo zahodnoevropske ideje napredka, tudi če bi lahko njihove izjave izločili in jih v tem smislu podrobno interpretirali povsem zunaj besedno-tekstualnega konteksta. Oblika, v kateri so izražali svoje vsebine, s svojo togo nepremičnostjo spominja na fiksno dogmo, prav tako kot njihova silovita zavrnitev vsake ideje, na katero bi se lahko navezal samo drobec tradicionalne vsebine – spominja

25 Glej razdelek 5.1.2.

torej na tradicionalno kitajsko metodo reproduciranja tistih vrednot, ki jih je treba šteti za dobre oziroma pozitivne.²⁶

Nihilistični pogledi zaradi očitne »neživljenjskosti« in pomanjkanja »pozitivnih« alternativ, ki bi ustrezale spremenjenim materialnim pogojem novih časov na Kitajskem, niso doživeli velike pozornosti niti v samem anarhističnem gibanju. Nasprotno pa so imeli v poznejšem razvoju številni elementi sistema ortodoksne anarhističnega gibanja velik vpliv prav zaradi sprejetja zahodnih vrednot na tradicionalen kitajski način (to pomeni s ponavljajočim se podajanjem njihovih »imen«).

Ta povezava je vidna predvsem v tistih analizah, ki se ukvarjajo tudi s proučevanjem izvorov in učinkov vsestranskega soočenja z zahodom (glej 3. in 4. poglavje). Šele s pomočjo teh ozadij lahko podrobneje osvetlimo večplastno nasledstvo modernega kitajskega anarhističnega gibanja. Ta del pričujoče naloge se torej konkretno ukvarja predvsem z večplastnimi odnosi, konflikti in soočenji med modernimi kitajskimi anarhisti in poznejšim glavnim nosilcem celotnega političnega dogajanja na Kitajskem – Komunistično partijo Kitajske. Pri tem so navedeni nekateri bistveni razlogi za zmago marksistično-leninistične ideologije nad novimi političnimi smermi v Republiki Kitajski po letu 1920.

V povezavi s tem previdno in diferencirano obravnavamo vprašanje o vplivu anarhističnih idej na kitajski komunizem. Pri skrbnem raziskovanju zgodovinskih virov namreč postane jasno, da gre pri številnih elementih, ki so skupni obema političnima gibanjema, pogosto preprosto za fenomene, ki ne izhajajo iz jasno začrtanih teoretskih konceptov določenega svetovnega nazona, temveč prej iz nekaterih splošnih kontekstov.

Niti dejstvo, da je najvplivnejša faza modernega kitajskega anarhističnega gibanja časovno predhodila zmagi marksistično-leninistične ideologije, niti s tem povezan neposredni prevzem določenih kitajskih anarhističnih idej oziroma smernic s strani komunističnih teoretikov nista zadostni dokaz za pravilnost v tem kontekstu pogosto postavljene hipoteze, po kateri naj bi na kitajsko komunistično gibanje močno vplival obstoj določenih »anarhističnih elementov«.²⁷

Pričujoča raziskava je pokazala, da so prav v procesu soočenja Kitajske z Zahodom in iz tega izhajajočih posledic pogosto neizogibno nereflektirano posegli po tistih elementih lastne tradicije, za katere se je zdelo, da bo njihova ponovna oživitev še najbolj omogočala prenos tujih idej.

Na podlagi proučenih virov je postalo jasno, da lahko zgoraj omenjene in v strokovni literaturi pogosto predstavljene hipoteze ovržemo.

26 Glej razdelek 5.4.1.

27 Glej razdelek 4.2.5, Scalapino in Yu (1961) ter Franke in Steiger (1978, 19).

Povzetek

Pričujoče delo predstavlja primerjalno raziskavo anarhističnih idej in teorij države v kitajski in zahodni tradiciji, ki jo je napisala slovenska sinologinja Jana S. Rošker. Besedilo, ki je bilo prvič zapisano v nemščini pred skoraj štiridesetimi leti, v času avtoričinega študija na Univerzi Dunaj, je iz nemščine prevedla Nina Kozinc. Delo, ki je bilo pozneje posodobljeno in dopolnjeno z upoštevanjem novejših virov, analizira, kako so se anarhistične ideje prenašale in prilagajale znotraj kitajskega kulturnega in intelektualnega konteksta v zgodnjem 20. stoletju, pri čemer se med drugim osredotoča tudi na transkulturne interakcije med evropskimi anarhističnimi idejami in njihovo recepcijo na Kitajskem. V središču pozornosti pa so tudi ideje, ki so nastale na Kitajskem in so izhajale iz anarhističnih tradicij Kitajske iz idejne zgodovine.

Pomen monografije ni le v predstavitvi kitajskih anarhističnih idej, temveč tudi v izpostavljanju vprašanja o tem, na kakšen način so te ideje vplivale na širše kontekste napredne kitajske politične miselnosti na pragu 20. stoletja, predvsem ob upoštevanju dejstva, da so bili številni izobraženci in mnoge izobraženke, ki so pozneje postali znani voditelji kitajskega komunizma, v mladih letih strastni in predani anarhisti in anarhistke. Med tovrstne osebnosti se je uvrščal tudi Mao Zedong.

V uvodnem delu monografije avtorica raziskuje temelje anarhizma, s posebnim poudarkom na splošni definiciji anarhizma ter njegovi recepciji v Evropi

in na Kitajskem. Razlaga, kako so bili zahodni pojmi anarhizma prevedeni in interpretirani znotraj kitajske družbene in politične misli, kjer so tradicionalne vrednote in filozofski koncepti, kot je daoizem, vplivali na percepcijo in kulturno prilagoditev anarhizma. Kitajski intelektualci in intelektualke, ki so študirali v tujini, so anarhizem pogosto videli kot orodje za reformo in modernizacijo Kitajske, hkrati pa so iskali načine, kako bi lahko zahodne ideje združili z domačimi tradicijami in pogledi.

Naslednji del monografije se zato posveča teorijam države, kot so jih razvijali v Evropi in na Kitajskem. Ker je eno od osrednjih raziskovalnih vprašanj pričujoče knjige mogoče najti v iskanju kulturne specifikit kitajskega anarhizma in ker je ena od osrednjih postavk tega idejnega sistema prav v negaciji državne institucije, je študija osnovana na ugotavljanju razlik in kulturne specifikit samih teorij države znotraj kitajske oziroma evropske tradicije.

Rošker primerja zahodni individualizem z bolj holističnim pristopom kitajske politične misli, pri katerem država ni bila obravnavana kot izolirana entiteta, ampak kot del širšega moralnega in kozmičnega reda. V Evropi so anarhistične teorije države pogosto temeljile na ideji o naravnih pravicah posameznika in zavračanju avtoritarne oblasti, medtem ko so kitajske interpretacije anarhizma vključevale koncepte, kot je »wu wei« (nedelovanje), ki so spodbujali spontani red in harmonijo brez prisilne intervencije države.

Osrednji del monografije podrobno obravnava različne kitajske anarhistične skupine ter njihov vpliv na politične in kulturne premike na Kitajskem. Jana S. Rošker poudarja, kako so anarhistične ideje vplivale na pomembne dogodke, kot je bilo gibanje 4. maja, ki je med kitajsko mladino sprožilo val intelektualnega in političnega prebujenja. Avtorica analizira tudi vprašanja o tem, kako so te ideje vplivale na poznejši razvoj kitajskega marksizma ter oblikovanje specifične kitajske ideje komunizma in sinizacije marksizma.

V zaključnih delih monografije Jana S. Rošker razpravlja o sodobnih interpretacijah in ocenah vpliva anarhizma na Kitajskem, pri čemer poudarja trajni pomen teh idej za razumevanje kitajske politične zgodovine in kulture. Knjiga se zaključi s premislekom o univerzalnosti in kulturni specifičnosti anarhističnih teorij, kar odpira vprašanja o globalnem pomenu anarhizma ter možnostih za njegovo prihodnjo adaptacijo in evolucijo v različnih družbenih kontekstih.

Summary

The present work is a comparative study of anarchist ideas and state theories in the Chinese and Western traditions, written by the Slovenian Sinologist Jana S. Rošker. The text, first written in German nearly forty years ago during the author's studies at the University of Vienna, was translated from German by Nina Kozinc. The work, which was later updated and supplemented with newer sources, analyses how anarchist ideas were transmitted and adapted within the Chinese cultural and intellectual context in the early 20th century, focusing among other things on the transcultural interactions between European anarchist ideas and their reception in China. Also central to the discussion are ideas that originated in China and stemmed from the anarchist traditions in Chinese intellectual history.

The significance of the monograph lies not only in presenting Chinese anarchist ideas, but also in highlighting questions about how these ideas influenced the broader contexts of progressive Chinese political thought at the dawn of the 20th century, especially considering that many intellectuals, who later became prominent Communist leaders, were passionate and committed anarchists in their youth, including Mao Zedong.

In the introductory part of the monograph, the author explores the foundations of anarchism, with a special emphasis on the general definition of anarchism and its reception in Europe and China. She explains how Western concepts of anarchism were translated and interpreted within Chinese social

and political thought, where traditional values and philosophical concepts like Daoism influenced the perception and cultural adaptation of anarchism. Chinese intellectuals who studied abroad often saw anarchism as a tool for the reform and modernization of China, while also seeking ways to merge Western ideas with domestic traditions and views.

The next part of the monograph focuses on state theories as developed in Europe and China. Since one of the central research questions of this book is to find the cultural specificity of Chinese anarchism, and because one of the central tenets of this ideational system is the negation of state institutions, the study proceeds from identifying differences and cultural specifics of the theories of the state within Chinese and European traditions.

264

In this context, Rošker compares Western individualism with the more holistic approach of Chinese political thought, where the state was not seen as an isolated entity, but as part of a broader moral and cosmic order. In Europe, anarchist state theories often rested on the idea of the individual's natural rights and the rejection of authoritarian power, while Chinese interpretations of anarchism included concepts like *wu wei* (non-action), which promoted a spontaneous order and harmony without forced state intervention.

The central part of the monograph thoroughly examines various Chinese anarchist groups and their influence on political and cultural shifts in China. Jana S. Rošker highlights how anarchist ideas influenced significant events, such as the May Fourth Movement, which triggered a wave of intellectual and political awakening among Chinese youth. The author also analyses questions about how these ideas influenced the later development of Chinese Marxism, the formation of a specific Chinese idea of communism and the Sinicization of Marxism.

In the concluding parts of the monograph, Jana S. Rošker discusses contemporary interpretations and assessments of the impact of anarchism in China, highlighting the lasting significance of these ideas for understanding Chinese political history and culture. The book concludes with a reflection on the universality and cultural specificity of anarchist theories, raising questions about the global significance of anarchism and the possibilities for its future adaptation and evolution in various social contexts.

Glosar in indeks strokovnih terminov v kitajščini

A

aiguozhuyi	爱国主义	221, 226
Annaqi tongzhi she	安那其同志社	168
annaqizhuyi	安那其主义	14, 16–17
An She	安社	168

B

Ba Jin	巴金	185
Ban yue bao	半月报	168
Ban yue she	半月社	168
Bao Jingyan	鲍敬言	135, 143–146
Beijing	北京	148–150, 153, 157, 168
Beijing Daxue	北京大学	157
ben neng	本能	206, 248, 252, 254–255
bin (gostoljubje)	宾	98
Bing Xian	冰弦	193
bo ai	博爱	211–212, 218, 220, 233–234

C

Cai Yuanpei	蔡元培	158, 164–165
Chen Duxiu	陈独秀	158, 169, 173, 175, 177, 182
Chengdu	成都	168
Chiang Kai-shek, gl. Jiang Jieshi	蒋介石	150–154
Chongqing	重庆	153
Chu	楚	71
<i>Ci Hai</i>	辞海	16

D

dao	道	33, 38, 42, 51, 67–69, 73–74, 76–77, 82, 127–133, 137, 145, 248–249, 255–256
<i>Dao de jing</i>	道德经	77, 127–128, 132
dao jia	道家	34–35, 70, 74, 126–136
Da ren xianshen chuan	大人仙神传	142
Da tong she	大同社	167
<i>Da xue</i>	大学	81
Dong Zhongshu	董仲舒	47–49, 79–81, 93–95, 102
di	帝	33, 49, 52, 102, 128, 207

F

fa	法	46, 65, 69–70, 200, 204–206, 210, 214, 223, 228
Fa jia	法家	34, 71
fang ren	放任	230, 245
Fanwan fenpeifa	饭碗分配法	197
Fendou	奋斗	168
Fendou she	奋斗社	168
Feng Youlan	冯友兰	38, 40–41, 66, 80, 82–83, 99–100, 126f, 129, 138, 225
Fu Sinian	傅斯年	158

G

gangchang	纲常	80
Ge Hong	葛洪	144
geming	革命	162, 171, 196–197, 201, 223, 228, 242, 252–255
geng (še več)	更	228
Guan Zhong (Guanzi)	管仲 (管子)	35
Guangzhou	广州	150–151, 153, 167–168, 185
guojia	国家	83, 91, 198, 213
guomin	国民	169, 221
Guomin dang	国民党	150–154, 170, 178–180, 183–184

267

H

Han Fei (zi)	韩非子	44-46, 73–77, 79
Hankou	汉口	152–153
Han Yu	韩愈	50
Heng bao	衡报	163, 166
He Zhen	何震	166, 170, 222, 235–239, 246, 252
Hong fan	洪范	65
Hou Wailu	侯外庐	51–52, 70–71, 75–77, 126f, 130
Huang Lingshuang	黄凌霜	177
Huiming xueshe	晦鸣学社	167
Hunan	湖南	152
huo (»trgovina in obrt«)	货	98
Hu Shi	胡适	158
hu zhu	互助	202

J

jian ai	兼爱	68, 92, 99, 136
Jiang Jieshi	蒋介石	150–154
Jiangxi	江西	152
Jin de hui	进德会	167

Jinhua she	进化社	168
jing tian	井田	99–100, 218
jun	君	14, 16, 38, 40, 48, 51, 66, 74, 83, 92, 94, 99–100, 131–132, 136, 142, 144– 145, 170
junzi	君子	37, 39, 67, 101, 142
Junli zhi shuo	均力直说	171, 204
K		
Kong Fuzi	孔夫子	36–37, 45, 47, 51, 65–66, 68, 92, 240–241
Kong jiao hui	孔教会	156
Kōtoku Shūsui	幸德秋水	166
L		
Laozi	老子	76, 126–129, 131, 133– 135, 195, 216, 218
Li (obred)	礼	34, 41, 49, 51, 53, 55, 64–85, 90–92, 120, 132– 133, 212, 239
Li (princip)	理	50–52, 76, 82–83, 102
Li Dazhao	李大钊	158, 177
Liezi	列子	137–138
Li Faigan	李甘	185
li hai zhi guannian (ideja koristi in škode)	利害之观念	209
Ling Shuang (Huang Lingshuang)	凌霜	177
Li Shizeng	李石增	161, 163, 165
Li Zhun	李准	167
Liu Fa jianxue hui	留法俭学会	163–164
Liu Shaoqi	刘少奇	164
Liu Shipai	刘师培	166, 170, 203, 207, 222, 224–225, 246, 252
Liu Sifu	刘思复	166–168, 171–172, 181, 189

luan	乱	199
Lun Yu	论语	81
Lun Zhongzu geming yu wuzhengfu guming de deshi	论种族革命与无政府革命的得失	170–171
Luo Jialun	罗家伦	158
Lü Buwei	吕不韦	136
Lü shi chunqiu	吕氏春秋	136
M		
Mao Zedong	毛泽东	164, 170, 172, 261
Meizhou pinglun	每周评论	158
Mengzi	孟子	39–42, 66–67, 81, 99–100, 136
Min bao	民报	163, 165–166
Ming jia	名家	34–35
Minsheng she	民生社	167
Mo Di	墨翟	43–44, 68–69, 92–93, 101, 218
Mo jia	墨家	34–35, 43, 69, 92–93, 101
N		
Nan hua zhen jing	南华真经	127
Nanjing	南京	149, 152–153, 168
Nong jia	农家	34
Nüzi jiefang wenti	女子解放问题	236–238
P		
Ping she	平社	168
Q		
Qi (država)	齐	38
qi (dihanje, prafluid, vitalni potencial)	气	50
Qianjin	前进	168
Qin	秦	31, 43, 49, 70–71, 78–79

Qing (dinastija)	情	81, 148, 200,
qing	情	255–256
Qingdao	青岛	150
Qinggong jianxue hui	勤工俭学会	164
quan sheng	全生	138
Qun she	群社	168
R		
ren	仁	40–41, 51, 73, 82, 129, 133, 212
ren dao	人道	249
Ren Zong	仁宗	81
Ru jia	儒家	34–43, 46–47, 65–66
S		
sangang wuchang	三纲五常	80
sangang wuji	三纲五纪	80
sanmin zhuyi	三民主义	180
Shandong	山东	151–153
Shang di	上帝	33, 52
<i>Shang jun shu</i>	商君书	71
Shang Yang	商鞅	44–45, 71–75, 77, 93
Shanxi	山西	168
Shehui zhuyi jiangxi she	社会主义讲习社	166
Shehui zhuyi tongzhi hui	社会主义同志会	168
Shen Buhai	申不害	44
Shen Dao	慎到	44, 75
Shaanxi	陕西	152
shi (hrana)	食	98
shi (vojska)	士	98
Shi Fu	师复	166–168, 171–172, 181, 189
Shijie she	世界社	162
Shijieyu jiangxi she	世界语讲习社	167
<i>Shi jing</i>	诗经	37

Shi she	实社	168	
Shi she	适社	168	
Shi she ziyou lu	实社自由禄	168	
<i>Shu jing</i>	书经	33–34, 65, 91, 98	
si (daritev)	祀	98	
sikong (gradbeništvo)	司空	98	
sikou (pravo)	司寇	98	
<i>Si shu</i>	四书	81	
situ (pouk)	司徒	98	
Sun Yat-Sen, glej Sun Zhongshan	孙逸仙	149–150, 163, 165, 179–180	
Sun Zhongshan	孙中山	149–150, 163, 165, 179–180	271
T			
Tang	唐	50, 127	
Tai Pu	太仆	252	
ta wo	他我	248	
ti	体	157	
tian	天	33, 40–41, 43, 48–52, 94, 100, 102, 130, 144	
tian dao	天道	229, 248–249	
tian xia	天下	63, 94–95, 99, 128, 137	
Tian yi bao	天义报	163, 166, 170	
Tian zi	天子	32, 40, 49, 94	
Tongmeng hui	同盟会	149, 165, 179–180	
tongzhi	统治	198	
W			
wai (zunaj, izven)	外	225	
Wai pian	外篇	144	
waiguo ren	外国人	225	
Wang Anshi	王安石	81	
Wang Jingwei	汪精卫	161, 163	
wei wo	为我	99, 136, 141	

Wu di	武帝	46, 77, 79
Wuhu	芜湖	168
<i>Wu jing</i>	五经	81
wu jun	无君	99, 136, 142, 144
wu jun lun	无君论	14, 16
wu wei	无为	70, 74, 128–130, 229, 241, 248–249, 262
Wuzhengfu qianshuo	无政府浅说	172
wuzhengfuzhuyi	无政府主义	14, 16–17, 193–195, 199
wuzhengfuzhuyi tongzhi she	无政府主义同志社	167
Wu Zhihui	吴稚辉	161, 163, 165, 179–180
wuzhizhuyi	无治主义	194–195, 197, 199
X		
Xian Chun	显纯	193f
<i>Xiandai Hanyu cidian</i>	现代汉语词典	16–17
Xiao	孝	92, 94, 133, 135
xiaoshuo jia	小说家	34
xin	信	68, 80
Xin chao	新潮	158, 169
Xinmin congbao	新民丛报	165
Xin qingnian	新青年	158
Xin she	心社	167
Xin Shiji	新世纪	161–163, 167
Xu Xing	许行	203
Xunzi	荀子	41–43, 67–68, 79, 92, 100
Y		
Yang Zhu	杨朱	135–141
yi	义	34, 40–41, 49, 65, 67, 70, 72, 75, 80, 82, 101, 129, 133, 135
yin yang	阴阳	48, 80, 94
Yinyang jia	阴阳家	34

yong	用	188
you wei	有为	249
Youzi	有子	92
Yuan Ji (Ruanji)	阮籍	135, 142–143
Yuan Shikai	袁世凯	149–150, 156, 164
Yu Xiong	鬻熊	91
Z		
Za jia	杂家	34
Zhang Binglin	章炳麟	166, 179
Zhang Ji	张继	161, 163, 166
Zhang Jingjiang	张静江	163, 180
zheng (zheng (正) + wen (文))	政	198
Zhengfu	政府	193–194
zheng ming	正名	38, 42, 92
Zhengzhi	政治	195–198
zhi (volja)	志	34, 42, 247
zhi (modrost)	智	65, 80
zhi (upravljanje)	治	194–195, 198–199
zhizhe (vedec)	知者	67
zhong (zvestoba)	忠	65, 68
zhong (sredina)	中	225
Zhongguo	中国	94–95, 225
Zhuangzi	庄子	126–135, 194
Zhu Minyi	褚民谊	161, 163
Zhu Qianzhi	朱谦之	191, 252, 255–256
Zhu Xi	朱熹	50–52, 81–83, 102
zi wo	自我	247–249
zi wo shixian	自我实现	249
Zongheng jia	纵横家	34
Zongzu	宗族	91–92
Zuguo	祖国	226
Zuguo zhuyi	祖国主义	226

Bibliografija

Primarni viri

- Balide Xin shiji chong yin 巴黎的新世纪重印 (Ponatis pariške Xin shiji). 1947. Šanghaj: Shijie gongju.
- »Gong yu 工余 (Delovni študent)«. 1922–1925. Pariz, 15. januar 1922 do 1925. Mesečna revija.
- »Guomin ribao 国民日报 (Nacionalni dnevni časopis, ponatis)«. 1957. Peking: Beijing kexue chuban she.
- Shi Zengti 石增题 (Ohranjeni spisi Shi Fuja). 1927. Guangzhou: Xinhua shuju.
- »Shishe ziyou lu 实社自由录 (Svobodnjaški zapisi Združenja resnica)«. 1917–1918. Beijing Daxue. Mesečna revija.
- Wu si shiqi Makesizhuyi yu fan Makesizhuyi san ci lun zhan 五四时期马克思主义与反马克思主义三次论战 (Tri razprave za in proti marksizmu iz časa gibanja 4. maja)*. 1962. Uredil Arhiv gradiva Huadong in Raziskovalna skupina pouka zgodovine Komunistične partije Kitajske. Šanghaj: Huadong Shifan daxue.
- WZSX: *Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan 无政府主义思想资料选 (Izbor gradiva o anarhistični misli)*. 1983. Uredila Ge Moachun in Li Xingzhi, 2 zv. Peking: Beijing daxue chuban she.
- Xin shiji congshu 新世纪丛书 (Zbirka Xin shiji). 1947. Fotolitografska nova izdaja. Šanghaj.

- Wu Zhihui 吴稚晖. 1927. *Wu Zhihui xueshu lunzhu di san bian* 吴稚晖学术论 第三编 (*Tretja serija študijskih esejev Wu Zhihuija*). Šanghaj: Chuban hezuo she.
- Xuehui 学汇 (Študijsko društvo). 1922–1923. »Guofeng ribao.« Beijing daxue 10. oktober 1922–30. junij 1923. Priloga pekinškega dnevnega časopisa Guofeng ribao.
- Zhang Ji 张继. 1951. *Zhang Puquan xiansheng quan ji* 张溥全先生全集 (*Zbrana dela gospoda Zhang Puquana*). Guomindang Historical Commission. Tajpej: Zhongyang wenwu gongyin she.
- Zhang Nan 张楠in Wang Renzhi 王忍之1960, 1963. *Xinhai geming qian shi nian shilun xuan ji* 辛亥革命前十年时论选集 (*Izbrani eseji iz desetletja pred xinhaisko revolucijo*), 2 zv. Peking: Beijing Sanlian shudian.
- ZGWZ: *Zhonggo wuzhengfuzhuyi he Zhongguo Shehui dang* 中国无政府主义和社会党 (*Kitajski anarhizem in kitajska socialna stranka*). 1981. Uredil Kitajski arhiv dokumentacije. Jiangsu renmin chuban she.
- Zhongguo wuzhengfuzhuyi ziliao xuanbien* 中国无政府主义资料选本 (*Zbrano gradivo o kitajskem anarhizmu*). 1982. Peking: Zhongguo Renmin daxue zhengggongdangshi xi; xiandai zhengzhi sixiang shi yanjiu shi.
- Zhongguo xiandai sixiang shi ziliao jianbian* 中国现代思想史资料简编 (*Kompendij gradiva o zgodovini moderne kitajske misli*). 1982. Uredila Cai Shangsi in Li Huaxing, 2. zv. Hangzhou: Zhe jiang renmin chuban she.

Sekundarna literatura v kitajščini

- Bernal, Martin. 1971. „The Triumph of Anarchism over Marxism“. In Wright, Mary Clabaugh (ed.). *China in Revolution*. New Haven: Yale University Press. pp. 97–142.
- Chen Guying 陈鼓应. 1983. *Zhuangzi jinzhu jinyi* 庄子今注今译 (*Sodobni prevod in komentarji k Zhuangziju*) 1983. Peking: Zhonghua shuju.
- Ci Hai* 辞海 (*Ocean besed*). 1979. Pomanjšana fotolitografska izdaja. Šanghaj: Shanghai Cishu Chuban she.-
- Ci hai lishi fence (Zhongguo jindai shi)* 辞海历史分册 (中国近代史) (*Zgodovina – Dodatek k Oceanu besed: Novejša zgodovina Kitajske*). 1980. Šanghaj: Shanghai Cishu Chuban she.
- Dirlik, Arif. 1991. *Anarchism in the Chinese Revolution*. Berkeley: University of California Press. ISBN 978-0520072978. OCLC 1159798786.
- Dirlik, Arif. 2010. „Anarchism and the Question of Place: thoughts from the Chinese experience“. V Hirsch, Steven; van der Walt, Lucien (eds.). *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World*,

- 1870–1940. Studies in global social history. Vol. 6. Leiden: Brill. ISBN 978-90-04-18849-5. OCLC 642198823.
- Dirlik, Arif. 2012. „Anarchism in Early Twentieth Century China: A Contemporary Perspective“. *Journal of Modern Chinese History*. 6 (2): 131–146. doi:10.1080/17535654.2012.708183. ISSN 1753-5654. OCLC 826769309. S2CID 144753702 – via Taylor & Francis.
- Feng Youlan 冯友兰. 1934. *Zhongguo zhexue shi* 中国哲学史 (*Zgodovina kitajske filozofije*). Šanghaj: Shangwu yinshuguan.
- Guanzi zhuyi 管子注译 (*Pripombe k Guanziju*). 1982. Izbral Zhao Shouzheng 赵守正, 1. zv. Nanning: Guangxi renmin Chuban she.
- Guoyu cidian 国语词典 (*Kitajski slovar*). 1974. Tajpej: Shangwu Yinshuguan.
- Han Feizi xuan zhu 韩非子选注 (*Zbrani zapiski o Han Feiziju*). 1976. Uredila Delovna skupina Han Feizi xuan zhu mesta Šanghaj. Šanghaj: Renmin chuban she, 2. izdaja.
- Han Feizi xiao zhu 韩非子校注 (*Opombe k Han Feizijevi šoli*). 1982. Uredila Delovna skupina Han Feizi. Jiangsu renminchubanshe.
- Hou Wailu 侯外庐. 1980. *Zhongguo sixiang shi gang* 中国思想史纲 (*Oris idejne zgodovine Kitajske*), 2. zv., 2. Peking: Zhongguo qingnian chuban she, 2. izdaja.
- Liezi 列子. 1924. Izdal Zhang Zhichun 张之纯. Šanghaj: Shanghai Commercial Press, 2. izdaja.
- Mozi jijie 墨子集解 (*Razlage k zbranim delom Mozija*). 1982. Uredil Zhang Chunyi. Tajpej: Wenshi zhe Chuban she, 2. izdaja.
- Peng Ming 彭明. 1984. *Wu si yundong shi* 五四运动史 (*Zgodovina gibanja 4. maja*). Peking: Renmin chuban she.
- Shu jing 书经 (*Knjiga dokumentov*). n.d. Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. Privzeto: 7. 3. 2024. <https://ctext.org/shang-shu>
- Wu si shiqi qikan jieshao 五四时期期刊介绍 (*Predstavitev revij iz obdobja gibanja 4. maja*). 1978. 6. zvezkov, avgust 1978. Shenyang: Sanlian shudian.
- Xiandai Hanyu cidian 现代汉语词典 (*Slovar modernega kitajskega jezika*). 1978. Peking: Shangwu yinshuguan.
- Xunzi jianshi 荀子简释 (*Kratka pojasnila o Xunziju*). 1970. Uredil Zhang Chungnyi. Tajpej: Xuanye shuju.
- Zhongwen da Cidian 中文大词典 (*Veliki leksikon kitajskega jezika*). 1968. Uredil Zhang Qiyun. Tajpej: Zhongguo Wenxueyuan yinshua chang.
- Zhongguo xiandai shi (1919–1949) 中国现代史 (*Moderna zgodovina Kitajske*). 1983. Izdal: Zgodovinski inštitut pedagoške akademije v Peking. 2. zv. Peking: Beijing Shifan daxue Chuban she.
- Zhuang zi jishi 庄子集释 (*Zhuangzijevega zbirka in komentarji*). 1980. Uredil Guo Qingfan 郭庆藩. Peking: Zhonghua shuju.

- Zhu Hezhong 朱和中 n.d. »Ouzhou Tongmenghui jishi 欧洲同盟会纪实 (Imenik društva Tongmeng v Evropi).« *Geming Wenxue* I (I): 251–270.
- Zhuzhi Qinghua lu shiba zhong* 诸子菁花录十八种 (*Zhuzijevi zapisi*). 1970. Uredil Zhang Chunyi 张纯. Tajpej: Xuanye shuju.

Sekundarna literatura v zahodnih jezikih

- Abegg, Lily. 1970. *Ostasien denkt anders - eine Analyse der west-östlichen Gegensätze*. München: Verlag Kurt Desch.
- Anarchistenbewegung in China*. 1973. *Anarchistische Blätter*, 4–6 1973. Zürich: Gruppe J. Guillaume.
- Aristoteles. 1956. *Nikomanische Ethik*, 3. zv. V *Aristoteles – Die Lehrschriften*. Uredil Paul Gohlke. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Aristotel. 2010. *Politika*. Prevedel Matej Hriberšek. Ljubljana: GV založba.
- Bakunin, Michail. 1919. *Gott und der Staat*. Leipzig.
- Bakunin, Michail. 1984. *Sozialismus und Freiheit*. Berlin: Libertad Verlag.
- Bauer, Wolfgang. 1968. *Chinas Vergangenheit als Trauma und Vorbild*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Bauer, Wolfgang. 1974. *China und die Hoffnung auf Glück – Paradiese, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. München: Deutscher Taschenbuchverlag GmbH. & Co. KG.
- Bergstraesser, Arnold in Dieter Oberndörfer, ur. 1962. *Klassiker der Staatsphilosophie*. Stuttgart: Koehler Verlag.
- Boorman, Howard L. in Richard C. HOWARD. 1968. *Biographical Dictionary of Republican China*. New York, London: Columbia University Press.
- Cassirer, Ernst. 1949. *Vom Mythos des Staates*. Zürich: Artemis-Verlag.
- Cattepoel, Jan. 1979. *Der Anarchismus – Gestalten, Geschichte, Probleme*. München: Verlag C. H. Beck.
- Chow, Tse-tsung. 1963. *Research Guide to the May 4th Movement – Intellectual Revolution in Modern China 1915–1924*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cicero, Marcus Tullius. 1952. *Vom Gemeinwesen*. Prevedel Karl Büchner. Zürich: Artemis Verlag.
- Duden. 1974. *Fremdwörterbuch*, III, 5. zv. Bibliographisches Institut Mannheim – Dunaj – Zürich: Dudenverlag.
- Eastman, Lloyd. 1974. *The Abortive Revolution – China under Nationalist Rule 1927–1937*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.
- Eberhard, Wolfram. 1971. *Geschichte Chinas – von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

- Ehrlich, Walter. 1958. *Einführung in die Staatsphilosophie*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Fischer, Michael. 1974–1975. »Die Staatsphilosophie im deutschen Idealismus.« Doktorska disertacija, Universität Wien.
- Forke, Alfred. 1934. *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*. Hamburg: Friedrichsen, de Gruyter & Co. GmbH.
- Forke, Alfred. 1938. *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*. Hamburg: Friedrichsen, de Gruyter & Co.
- Forke, Alfred. 1964. *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg: Cram, de Gruyter & Co., 2. izdaja.
- Franke, Wolfgang in Brundhild Steiger. 1978. *China Handbuch*. Düsseldorf: Universitätsverlag Düsseldorf, Verlagsgruppe Bertelsmann GmbH.
- Gasster, Michel. 1969. *Intellectuals and the Revolution of 1911 – The Birth of Modern Chinese Radicalism*. Seattle, London: University of Washington Press.
- Gemoll, Wilhelm 1954. *Griechisch – deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München, Dunaj: Freytag; Hölder-Pichler-Tempsky.
- Granet, Marcel. 1971. *Das chinesische Denken – Inhalt, Form, Charakter*. München: R. Piper & Co. Verlag, 2. izdaja.
- Granet, Marcel. 1976. *Die chinesische Zivilisation – Familie, Gesellschaft, Herrschaft II*. München: R. Piper & Co. Verlag, 2. izdaja.
- Guerin, Daniel. 1967. *Anarchismus – Begriff und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1927. *Phänomenologie des Geistes*. V Hegel 1 – Sämtliche Werke, 2. zv. Stuttgart: Frommanns Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2013. *Oris filozofije pravice*. Prevedel Zdravko Kobe. Ljubljana: Založba Krtina.
- Hippel, Ernst. 1957. *Staatsdenker der Antike*. Düsseldorf: Verlag Schwann.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 1971. Uredil Joachim Ritter, 1. zv. Basel, Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag.
- Hobbes, Thomas. 1965. *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Uredil Peter Cornelius Mayer-Tasch. Hamburg: Reinbek b.
- Holstein, Günther in Karl Lorenz-Kiel. 1928. »Staatsphilosophie.« V *Handbuch der Philosophie*. Uredila A. Baeumler in M. Schröter. München, Berlin: R. Oldenburg Verlag.
- Holstein, Günther in Karl Lorenz-Kiel. 1934. »Staatsphilosophie.« V *Staat und Geschichte*. Uredila A. Baeumler in M. Schröter. München, Berlin: R. Oldenburg Verlag.
- Holzman, Donald. 1976. *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi A. D. 210–263*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hsiao, Kung-chuan. 1979. *A History of Chinese Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press.
- Juttka-Reisse, Rosemarie. 1977. *Geschichte und Struktur der chinesischen Gesellschaft*. Stuttgart, Bad Cannstadt: Frommann-Holzboog.
- Kant, Immanuel. 1965. *Politische Schriften*. Köln: Westdeutscher Verlag.
- Klassiker der Staatsphilosophie*. 1962. Uredila Arnold Bergstraesser in Dieter Oberdörfer. Stuttgart: K. F. Kochler Verlag.
- Kropotkin, Peter. 1920. *Der Anarchismus – Philosophie und Ideale: Texte zur Theorie und Praxis des Anarchismus und Syndikalismus*, 13. zv. Karlsruhe: Braunsche Hofdruckerei und Verlag.
- Kropotkin, Peter. 1970. *Der Staat – Aufsatzsammlung*, 2. zv. Frankfurt: Verlag Freie Gesellschaft.
- Kropotkin, Peter. 1979/1980. *Der Wohlstand für alle*. Meppen: EMS-Kopp Verlag, 3. izdaja.
- Kubin, Wolfgang. 1985. »Nachwort.« V Ba Jin *Die Familie*. Berlin: Suhrkamp.
- Kululides, Joannes. 1968. *Staatsphilosophische Ideen zur Zeit des Perikles*. München.
- Kwok, D. W. 1964. »*The Tatung, Thought of Wu Chih-hui*.« Referat na mednarodni konferenci On Asian History. Hong Kong.
- Kwok, D. W. 1965. *Scientism in Chinese Thought 1900–1950*. New Haven: Yale University Press.
- Ladstätter, Otto in Sepp Linhart. 1983. *China und Japan: Die Kulturen Ostasiens*. Dunaj: Verlag Carl Ueberreuter.
- Larenz, Karl. 1933. *Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung*. München, Berlin: Oldenburg Verlag.
- Legge, James, ur. 1970. *The Chinese Classics*, 5 zv. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2. izdaja.
- Legge, James, ur. 1966. *The four Books: Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean, The Works of Mencius*. New York: Paragon Book Reprint Corp.
- Li, Guangyi (2013). „*“New Year’s Dream“: A Chinese Anarcho-cosmopolitan Utopia*“. *Utopian Studies*. 24 (1): 89–104. doi:10.5325/utopianstudies.24.1.0089. ISSN 1045-991X.
- Locke, John. 1967. *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Dunaj: Europ. Verl. Anst.
- Machiavelli, Niccolo. 1990. *Vladar*. Prevedel Niko Košir. Ljubljana: Slovenska matica.
- Marsilius von Padua 1958. *Der Verteidiger des Friedens (Defensor Pacis)*. Prevedla Walter Kunzmann in Horst Kusch. Berlin: Rütten & Loening.
- Mende, Tibor, 1961. *Die chinesische Revolution*. Köln: Verlag M. Dumont.

- Meyer, Hans. 1953. *Abendländische Weltanschauung*, 1. zv. Paderborn, Würzburg: Ferdinand Schöningh.
- Müller-Saini, Gotelind; Benton, Gregor (2006). „Esperanto and Chinese Anarchism in the 1920s and 1930s“. *Language Problems and Language Planning*. 30 (2): 173–192. doi:10.1075/lplp.30.2.06mul
- Onogawa, Hidemi. 1967. »Liu Shih-Pei and the Anarchism.« *Acta Asiatica* 12. Tokio.
- Platon. 1995. *Država*. Prevedel Jože Košar. Ljubljana: Mihelač.
- Proudhon, Pierre J. 1982. *Eigentum ist Diebstahl*. Berlin: Libertad Verlag, 4. izdaja.
- Rousseau, Jean Jacques. 2017. *Družbena pogodba*. Prevedel Maks Veselko ml. Ljubljana: Založba Krtina.
- Rubin, A. Vitaly. 1976. *Individual and State in Ancient China: Essays on Four Chinese Philosophers*. New York: Columbia University Press.
- Russell, Bertrand. 1951. *Philosophie des Abendlandes*, 7. izdaja. Hollenberg, Darmstadt.
- Scalapino, Robert in Harald Schiffrin. 1959. »Early Socialist Currents in the Chinese Revolutionary Movement.« *Journal of Asian Studies* 18: 321–42.
- Scalapino, Robert in George T. Yu. 1961. *The Chinese Anarchist Movement*. Berkeley: Centre of Chinese Studies, University of California.
- Schwarz, Benjamin. 1951. »Chen Tu-hsiu and the Acceptance of the Modern West.« *Journal of the History of Ideas* XII: 64–74.
- Spann, Othmar. 1934. »Gesellschaftsphilosophie.« V *Staat und Geschichte*. München, Berlin: Verlag R. Oldenburg.
- Stirner, Max. 1982. »Der Einzige und sein Eigentum.« V *Individualistischer Anarchismus: Eine Autorenauswahl*. Berlin: Libertad Verlag, 3. izdaja.
- Stockhammer, Morris. 1967. *Philosophisches Wörterbuch*. Köln: Kölner Universitätsverlag GmbH.
- Von Alemann, Ulrich. 1974. *Methodik der Politikwissenschaft: Eine Einführung in Arbeitstechnik und Forschungspraxis*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Walter, Nicolas. 1984. *Betrifft: Anarchismus: Leitfaden in die Herrschaftslosigkeit*. Berlin: Libertad Verlag, 2. izdaja.
- Was ist eigentlich Anarchie?* 1978. Einführung in die Theorie und Geschichte des Anarchismus bis 1945. Frankfurt: Verlag Freie Gesellschaft.
- Wang, Y. C. 1966. *Chinese Intellectuals and the West 1872–1949*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Zenker, E. V. 1979. *Der Anarchismus: Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie*. Berlin: Libertad Verlag.

