

Jana S. Rošker

Preporod konfucijanstva in »različni modeli modernosti«

Uvod

Preporod konfucijanstva je sodoben vzhodnoazijski fenomen, ki je opredeljen kot iskanje sinteze med zahodno in tradicionalno vzhodnoazijsko miselnostjo ter je usmerjen v oblikovanje sistema idej in vrednot, ki bi bil sposoben nasloviti družbene in politične probleme sodobnih globaliziranih družb. Da bi ustvarili model modernizacije, ki ga ne bi zamenjevali ali zgolj enačili s »pozahodenjem«, so teoretiki, teoretičarke in ideologi, ideologinje te miselne struje poskušali (in to še vedno poskušajo) obuditi »tradicionalne konfucijanske« vrednote ter jih uskladiti z zahtevami sodobnega časa (glej Tu 2014).

Zahodne teorije modernizacije so vzpostavile intelektualno tradicijo, ki je odnos med tradicijo in modernostjo razložila na zelo specifičen način, ki prevladuje še danes. Kljub svoji raznolikosti si te teorije delijo zamisel, da »tradicionalne« in »moderne« družbe tvorita dva sistema medsebojno povezanih spremenljivk. V svojih pogostih preoblikovanjih kontrasta med tradicijo in modernostjo je bila tranzicija pojmovana kot proces, ki povzroči upad prve in vzpon druge (Bendix 1967, 307–8). V tem okviru so zahodne teorije modernizacije družbe običajno obravnavale z modelom »prej in potem« (ibid., 309).

V tem modelu so se »tradicionalne« in »moderne« družbene strukture razlikovale po dveh nizih dihotomnih lastnosti, posamezne družbe pa so bile razvrščene kot bolj ali manj »moderne« glede na stopnjo izkazovanja enega niza lastnosti namesto drugega. Tako se v tem okviru »tradicija« in »modernost« pogosto uporabljata kot polarni nasprotji v linearni teoriji družbene spremembe. Vendar, kot je jasno pokazal Gusfield (1967, 351), razmerja med tradicijo in modernostjo ne vsebujejo nujno konflikta, izključevanja ali izpodrivanja. Z drugimi besedami, ni nujno, da moderno oslabi tradicionalno. Obe, tradicija in modernost, tvorita temelje za gibanja in ideologije, v katerih se bipolarna nasprotja spreobrnejo v aspiracije. Vendar, kot je poudaril Gusfield (ibid.), lahko tradicionalne oblike ponujajo podporo za spremembe, ki jih zavirajo.

Tako je bila ideja spremembe v sodobnih novih nacijah in gospodarsko rastočih družbah Vzhodne Azije razumljena kot linearno gibanje od tradicionalne preteklosti proti visokomodernizirani prihodnosti. Pomembna predpostavka v tem bipolarnem modelu sprememb je, da obstoječe institucije in vrednote, ki tvorijo »vsebino« tradicije, predstavljajo ovire za spremembe in jih je torej treba razumeti kot ovire za modernizacijo (ibid.).

Na podlagi teh idej je večina zahodnih teorij modernizacije predpostavila tudi, da bi Vzhodna Azija morala opustiti konfucijanstvo, če želi razviti dinamično moderno družbo. Marx in drugi klasični teoretiki modernosti so trdili, da je tradicionalna kitajska kultura bila nepropustna ali celo sovražna do modernizacije. Znana teza Maxa Webera, da je bila protestantska etika ključni dejavnik za vzpon in širjenje modernizacije, predstavlja nasprotje pojmovanju, ki se je v zadnjih dveh desetletjih postopoma pojavilo v Vzhodni Aziji in trdi, da lahko družbe, ki temeljijo na konfucijanski etiki, na mnoge načine presežejo Zahod pri doseganju industrializacije, blaginje in modernizacije (Rošker 2013, 22). Weber je obsežno pisal o Aziji, še zlasti o Kitajski in Indiji, ter v svojih spisih sklenil, da azijske kulturne, filozofske ali verske tradicije niso primerne za modernizacijo (Makeham 2003, 33). Da bi proučili, ali je tak evrocentrični pogled na modernost še vedno primeren, se pričujoča knjiga opira na predpostavko, da modernizacija predstavlja kompleksen proces družbenih prehodov, ki vključujejo tako univerzalne kot kulturno pogojene elemente.

Moderno novo konfucijanstvo (*Xiandai xin rujia* 現代新儒家)

Revitalizacija kompleksnih tradicij lastne filozofske miselnosti je v moderni kitajski filozofiji 20. stoletja postajala vse bolj pomembna. Sodobni sinologi

in sinologinje med začetnike tega gibanja uvrščajo vse pomembnejše kitajske filozofe, ki so v prvi polovici 20. stoletja iskali možnosti aktualizacije osrednjih metodoloških in teoretskih vidikov kitajske tradicije, zlasti predmoderne filozofije, ki je nastala po neokonfucijanski teoretski prenovi. Poleg Xiong Shilija in Feng Youlana, ki sta zagotovo najvidnejša predstavnika te struje, velja v tem okviru omeniti tudi Liang Shuminga, Zhang Junmaija in He Lina. Pri tem ne moremo mimo doprinosov Fang Dongmeija, čigar delo je v tem kontekstu vsekakor treba omeniti, četudi se sam nikoli ni izrecno opredelil za pripadnika modernega novega konfucijanstva, saj je vseskozi poudarjal, da je po duši tako konfucijanec kot tudi daoist in budist (Bresciani, 2001, 23). Zato nas ne preseneča dejstvo, da ta filozof ni bil zgolj učitelj osrednjih predstavnikov četrte generacije novega konfucijanstva, temveč tudi učitelj enega najbolj znanih sodobnih raziskovalcev daoizma, Chen Guyinga (Chen Guying, 1998, 96). Vendar velja pri tem vsekakor opozoriti na dejstvo, da izraz konfucianizem (ru xue) pogosto na splošno označuje tradicionalno kitajsko miselnost; četudi so se neokonfucijanci dinastij Song in Ming (torej tisti filozofi, ki so ustvarili miselnost, katera tvori osnovo modernega novega konfucijanstva) navzven vselej odločno distancirali od budizma, daoizma in sorodnih, bolj mističnih in manj racionalnih tradicij (in jih pogosto definirali celo kot svoje idejne sovražnike), pa je eden največjih teoretskih premikov oziroma preobratov neokonfucijanskih diskurzov prav v tem, da so pripadniki te struje uspeli v ogrodje klasičnega konfucijanstva integrirati vrsto pomembnih konceptov in metod iz budističnih in daoističnih filozofij. Pravzaprav je bila prav ta integracija idej, ki so bile z vidika klasične, ortodoksne konfucijanske doktrine videti »hereitične«, nevarne in nepravilne, tista, ki je pomenila pravo reformo takrat že zelo okostenele in formalizirane konfucijanske klasike. Prav budistični in daoistični impulzi so v obdobju od 10. do 14. stoletja rešili konfucianizem pred propadom in iz klasične državotvorne doktrine (ponovno) naredili miselnost, ki si zasluži ime filozofija. Poleg tega so se tudi mnogi drugi filozofi iz struje modernega novega konfucijanstva v svojih poskusih sintetiziranja evro-ameriških in kitajskih miselnosti ter v postopkih aktualizacije kitajske filozofske tradicije precej izdatno ukvarjali s tradicionalnimi diskurzi, ki ne sodijo v okvir konfucijanstva v ožjem pomenu besede. In končno, tudi pri tem velja upoštevati razlike med izvornimi kitajskimi pojmi in njihovimi konotacijami, ki izvirajo iz prevodov teh pojmov v indoevropske jezike. Izraz »ru xue 儒學«, ki se v indoevropske jezike prevaja kot »konfucijanstvo« (vključno s pojmom »moderne novega konfucijanstva«), seveda avtomatsko vključuje konotacijo Konfucija (Kong fuzi, Kongzi) in izrecno napeljuje na misel, da gre pri tem za (bodisi izvorni, bodisi reformirani ali modernizirani) Konfucijev nauk. V bistvu pa izraz »ru xue« v kitajščini pomeni »nauk izobražencev«, kar pomeni, da v

nominalnem smislu apriorno ne izključuje nobenih elementov, ki so merodajno oblikovali zgodovino kitajske miselnosti. To, kar imajo skupnega konfucijanska in daoistična filozofija ter sinizirani budizem, je torej tisto, kar v resnici opredeljuje tradicionalno kitajsko filozofijo in njene »nauke izobražencev«.

Tendence revitalizacije konfucijanstva so bile opazne že ob začetku znamenite polemike o znanosti in metafiziki (*kexue yu xuanxue* 科學組玄學) v letu 1923, v kateri je skupina mladih teoretikov pod vodstvom Zhang Junmaija nadvse resno in argumentirano postavila pod vprašaj optimistično, a hkrati površno in naivno četrtomajsko vzhičenost glede evro-ameriških modelov modernosti (Bunnin, 2002, 7).

Akademski preporod, ki je vključeval nove razlage starodavnih konfucijanskih, daoističnih, mohističnih, legalističnih in budističnih besedil, je bil izredno pomemben, vendar je glavni navdih iz tradicionalne kitajske misli izviral iz velikih neokonfucijanskih sintez dinastij Song in Ming, zlasti iz spisov Zhu Xija (1130–1200) in Wang Yangminga (1472–1529). Njuna filozofska pronicljivost in širina ter napetost med Zhu Xijevim realizmom in Wang Yangmingovim osredotočanjem na duh so omogočile sodobne refleksivne interpretacije njegovega dela (ibid).

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

V procesu eksplozivnega razvoja politike ekonomskega odpiranja ter z njim povezane liberalizacije je v zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja tudi v L. R. Kitajski prišlo do postopne rehabilitacije konfucianizma.

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

Postkonfucijanska teza

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

Mnogi raziskovalci in raziskovalke so dejansko navajali konfucijanstvo kot pomemben kulturni dejavnik gospodarskega uspeha Vzhodne Azije. Zlasti teoretiki, kakršna sta Berger in Tu, gredo pogosto celo tako daleč, da predlagajo tako imenovano postkonfucijansko tezo, ki govori o tem, da naj bi bilo konfucijanstvo ne le spodbudno za gospodarski razvoj vzhodnoazijskih držav, temveč je le-ta tudi omogočilo, da so ubrale drugačno obliko kapitalizma in drugačno pot v modernost kot Zahod (Kwon, 2007, 55).

Lee Hong-jung opisuje potencial konfucijanske tradicije za konstitutivno vlogo v kontekstu »azijskih vrednot«. Te so zaradi svojega tradicionalizma in kulturne relativizacije, ki je v službi interesov avtokratskih vladavin, posebno problematičen koncept:

Značilne azijske vrednote so bile preoblikovane v državno vodene gospodarske modele in so imele pomembno vlogo pri gospodarskem razvoju azijskih držav. Družinska in klanska povezanost je spodbujala intenzivno sodelovanje med krvnimi sorodniki in pripomogla k ustvarjanju malih ter srednje velikih družinskih podjetij, ki so bila utemeljena na konfucijanski družinski

povezanosti in etiki. Ta podjetja so postopoma sooblikovala okvire azijskega kapitalizma. Skupnostni duh je še ena ključna azijska vrednota. Z ohranjanjem močnih vezi, temelječih na skupnostnem duhu in solidarnosti, so prebivalci azijskih držav prispevali h gospodarskemu razvoju regije. Gorečnost za izobraževanje, najbolj izrazita med azijskimi vrednotami, prav tako izvira iz konfucijanstva, ki uči, da je bolje otroke izobraziti kot pa jim zapustiti bogastvo. To načelo je dodatno tlakovalo pot gospodarskemu razvoju. Prav tako je poudarek na izobraževanju povečal upravljalvske sposobnosti in tehnološko strokovnost ter pospešil gospodarski razvoj z izboljšano produktivnostjo (Lee Hong-jung, 2003, 32).

Moderni konfucijanci druge generacije so večinoma mnenja, da gre razvojni uspeh vzhodnoazijskih družb v veliki meri pripisati specifičnemu modelu modernizacije, ki ga nekateri teoretiki (Kahn, 1979, Vogel, 1979) označujejo tudi z izrazom konfucijanski kapitalizem. Ta model naj bi imel karakteristične posebnosti, kakršne so močno državno vodstvo z razvito strukturo administracije, hierarhični ustroj družbenih odnosov in razvita mreža socialnih relacij, visoka raven evalvacije izobraževanja ter poudarjanje vrednot vestnosti, vztrajnosti in marljivosti, dobro razviti modeli sodelovanja ter lojalnost in občutek pripadnosti lastni skupini ali organizaciji (ibid.).

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

jo bomo kot ozadje predstavitve specifičnih idejnih smernic kitajske modernizacije podrobneje predstavili v poglavju o »rojenicah modernih kultur,« se je v tem času – v nekoliko modificirani obliki – pokazala tudi na Kitajskem, saj so bili tudi tamkajšnji izobraženci v prvih desetletjih 20. stoletja priča bankrotu političnih teorij Evrope, ki se je odrazil v vsesplošni bedi in krutem prelivanju krvi. Vse to je nekoliko zavrlo prvotno kitajsko navdušenje nad »napredno« evropsko miselnostjo; stališča tistih, ki so v njej videli najvišjo razvojno stopnjo civilizacije človeštva, so bila s tem precej omajana.

Teoretska in konceptualna izhodišča

Če hočemo razumeti, kakšni naj bi bili dejanski doprinosi modernega novega konfucijanstva k razrešitvi globalne krize vrednot, moramo najprej razjasniti vprašanje, kakšen je pravzaprav vpliv njegove miselnosti na kompleksno ogrodje kitajskih družbenih in individualnih identitet. Pri tem moramo najprej kritično prevprašati koncept tradicionalne konfucijanske identitete. Raziskovanje te identitete je pomembno in potrebno, kajti natančna definicija konfucijanstva (in konfucianizma kot temeljne državne doktrine, ki je skoraj dve tisočletji prevladovala v kitajski tradiciji kot osnovna ideologija regulacije individualnih in političnih razmerij) nam ne nudi samo diskurzivnega ogrodja za razumevanje kitajske zgodovine, temveč nam začrta tudi dovolj utemeljen kontekst za celostno obravnavanje sedanje in bodoče družbene stvarnosti. Pri tem je ključno vprašanje predvsem, na kakšen način je transformacija tradicije, kakršno so začrtali moderni konfucijanci, privedla do bistvenih sprememb parametrov, ki so pomembno vplivali na predmoderne definicije konfucijanske identitete. Dileme, s katerimi se moderni konfucijanci soočajo v kontekstu redefiniranja preteklih in iskanja novih identitet, se kažejo v več različnih konceptualnih izhodiščih, katerim je skupno raziskovanje možnosti za ponovno vzpostavitev konfucijanske identitete, primerne sodobnim družbenim zahtevam in pogojem. Po Yao Xinzongu (2001, 313–314) se ta prizadevanja v modernih konfucijanskih diskurzih kažejo predvsem v naslednjih treh družbenih kategorijah:

- Racionalistični teoretiki razvijajo in nadgrajujejo konfucijanstvo v smeri filozofskega ali metafizičnega diskurza in poudarjajo, da naj bi njegovo razumevanje in obvladovanje služilo kot osrednji kriterij za konfucijansko identiteto posameznika.
- Filozofi in filozofinje, ki so bolj osredotočene na »religiozne« elemente oziroma vidike konfucijanskega nauka in ki vidijo čaščenje njegovih utemeljiteljev kot osrednji element konfucijanske identitete.

- Posamezniki in skupine, ki v vedenjskih vzorcih vsakdanjega življenja zavestno reproducirajo klasične konfucijanske vrednote in konfucijanski moralni kodeks. Pri tem gre za implicitne razsežnosti konfucijanske identitete.

Pri razumevanju in interpretaciji konfucijanskih principov smo soočeni s problemom jasnih in nedvoumnih definicij. Pri tem ne gre zgolj za problem moderne dobe, saj so bila vprašanja »pravilne« interpretacije in »pravičnega« izvajanja konfucijanskega nauka v ospredju idejnih sporov skozi vso zgodovino kitajske miselnosti. Različne idejne struje, ki so zagovarjale različne interpretacije pojma »ru xue«, so bile formirane že konec obdobja Vojskujočih se držav (475–221 pr. n. št.). Čas, prostor, kulturno ozadje, filozofska metodologija in religiozna verovanja so pri tem vselej predstavljali osrednje elemente vrednotenja. Ta heterogenost konfucijanskih doktrin in njihovih interpretacij je vsekakor pomembno vplivala na temeljno problematiko konceptualnih zasnov modernega konfucijanstva in na njegova prizadevanja za oblikovanje enotne konfucijanske identitete. Eden osrednjih problemov, s katerimi so moderni konfucijanci v okviru teh prizadevanj soočeni, je problem izgube klasičnih kriterijev, ki so v kitajski tradiciji opredeljevali konfucijansko identiteto (»ru«), vendar znotraj kompleksnosti sodobnih industrijskih družb ne morejo več izpolnjevati te funkcije. Po Yao Xinzongu (2001, 316) naj bi kitajska tradicija pri definiciji konfucijanske identitete upoštevala predvsem tri parametre:

1. različne genealoške linije posredovanja »konfucijanske poti« (*dao tong* 道統);
2. povezava konfucijanskega znanja in državne birokracije, ki se je izražala v državnih uradniških izpiti;
3. kodeks obnašanja (*si wen* 斯文) in posebni ideal osebnosti (*junzi* 君子).

Ti trije parametri so bili večinoma odpravljeni ali pa so vsaj izgubili svoj osrednji družbeni pomen na pragu 20. stoletja, ko je tudi sam konfucianizem izgubil vodilno vlogo na odru družbenega, političnega in ekonomskega življenja. Razkroj politične veljave konfucianizma, ki je bil povezan z ukinitvijo konfucijanske ideologije v vlogi osrednje državne doktrine, se je pokazal tudi v razkroju konfucijanskega sistema družbenih razredov. Zaradi ločitve državnega izobraževanja od konfucijanskega znanja tradicionalni učenjaki niso bili več zaželeni kot najpomembnejši nosilci državnega administrativnega aparata in konfucijanstvo ni bilo več priznано kot poklic. Zato zgoraj omenjeni parametri niso mogli več služiti kot kriteriji definiranja konfucijanske identitete (ibid.). Ta je izgubila normativno obvezujoče pomensko jedro in tako postala bolj ali manj problem subjektivne opredelitve. To dejstvo seveda prav nič ne zmanjšuje zmede, ki glede vprašanja, kaj je pravzaprav moderno novo

konfucijanstvo in kdo je pravzaprav oziroma zastopnik tega nauka, trenutno vlada ne samo v zahodni sinologiji, temveč v celotni Vzhodni Aziji.

Kljub tovrstni nedefinirani arbitrarnosti so se predstavniki druge generacije modernega konfucijanstva – na različne načine – načeloma poistovetili s principi, zapisanimi v Deklaraciji. Ti so zato predstavljali nekakšno rdečo nit, ki je povezovala pripadnike postopno moderniziranih vzhodnoazijskih družb s to na videz preživelo idejno tradicijo. Zato ni naključje, da je vprašanje »modernizacije konfucijanskega tipa« sodilo k temeljnim vprašanjem, ki so zaposlovala te teoretike.

V okviru njihovih raziskav tradicionalnega konfucijanstva je bila ontologija tista filozofska disciplina, od katere so si obetali jedrnaté rešitve problemov, ki jih prinaša modernizacija zahodnega tipa. Samo prek resničnega in jasnega razumevanja substance kozmosa naj bi moderni človek ponovno našel domovanje svojega duha. Zato so svojo glavno nalogo videli predvsem v iskanju »pravilne« orientacije, torej novih, jasnih kaŕipotov na poti razvoja k moderni kulturi. Te kaŕipote so videli tudi kot osrednje kriterije za reševanje praktičnih problemov v sferi politike in ekonomije. Brez tovrstnega orientacijskega ogrodja bi družba po njihovem mnenju zapadla v vseobseŕno duhovno revščino in delovanje posameznikov bi vodili samo zakoni tehnoŕratsko mehanističnega utilitarizma (ibid.). Dojemanje zahodne miselnosti kot idejne osnove aktualne modernizacije bi v tem primeru nujno ostalo ujeta v okvire fragmentarnih, inkoherentnih in površnih predstavitev, zato ne bi prispevalo k obogatitvi, temveč, nasprotno, k še hitrejšim procesom duhovne zmede in medčloveške odtujenosti.

Za ponazoritev etično-političnih izhodišč modernega konfucijanstva lahko uporabimo tradicionalni ideal »notranjega modreca in zunanjega vladarja (*neisheng waiwang* 內聖外王)«; v zdruŕitvi osebne morale s širšo socialno etiko in hkrati z uspešnim ŕivljenjem v družbi, ki naj bi odlikovala takšnega konfucijanskega »plemenitnika« (*junzi* 君子), so namreč tudi moderni konfucijanci videli eno od osnov obvladovanja nepregledne kompleksnosti sodobnega sveta. Feng Yaoming na osnovi različnega razumevanja tega klasičnega ideala opredeli tudi razliko med tremi zgoraj navedenimi generacijami modernega konfucijanstva:

Tradicionalni konfucijanci so koncept tako imenovanega »zunanjega vladarja« prevzeli po daoističnem klasiku Zhuangziju, v katerem je opredeljen kot tisti, ki skupaj z notranjim modrecem sestavlja idealno pot človeka. V diskurzu konfucijanstva je pri tem šlo za ideal moralne vladavine. Prva generacija modernih konfucijancev je v svojem videnju tako imenovanega »zunanjega

vladarja« ta tradicionalni ideal prevzela, vendar je poleg tega vedno bolj poudarjala tudi pomembnost znanstvenega znanja. Druga generacija modernih konfucijancev je že opazila, da ideala moralne vladavine v takratni družbeni stvarnosti ni bilo mogoče realizirati; zato je njihov »novi zunanji vladar« vseboval predvsem zahodno znanost in demokracijo. Tretja generacija modernih konfucijancev in drugi teoretiki tega gibanja pa menijo, da vsebin modernizacije ne gre iskati samo v znanosti in demokraciji, temveč je pri tem še pomembneje poiskati razumno prilagoditev razvoju in dosežkom modernega kapitalizma (Feng Yaoming, 1992, 228).

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

Recept za rešitev krize modernega sveta vidijo moderni konfucijanci v prioritetni vlogi moralnosti. Ta vključuje iskanje takšnih rešitev za vsa pomembna vprašanja človeškega obstoja, ki poleg tehničnih, organizacijskih ali pogodbenih dejavnikov upoštevajo tudi etično pogojenost vseh vprašanj, povezanih s človeško eksistenco. Pri tem je pomembno, kot izpostavi Heiner Roetz (2008, 379), da ima vsako človeško bitje kot moralno bitje (ens morale) potencial za ohranjanje in kontinuirano reformuliranje te prioritete, ki predstavlja osnovo za modernost solidarnosti. Ta prioriteta je jasno izražena v Lee Ming Hueijevih poskusih kantovske rekonstrukcije konfucijanske etike (Li Minghui 1990, 2001), v katerih je izpostavil svoj koncept njene »ustvarjalne transformacije« na raven »moderne zavesti« (*xiandai yishi* 現代意識) (ibid 1991, 1994). Pomemben metodološki korak na tej poti je naredil že Mou Zongsan s svojim konceptom samo-negacije moralnega sebstva (*daode ziwode kanxian* 道德自我的坎陷).

Moderno novo konfucijanstvo kot most med Evropo in Vzhodno Azijo

S ponujanjem novih vpogledov v kulturno pogojeno strukturo azijskih družb si pričujoča monografija prizadeva prispevati k izboljšanju političnih,

gospodarskih in kulturnih odnosov med »zahodnimi« in vzhodnoazijskimi državami. V enaindvajsetem stoletju so vzhodnoazijske družbe preoblikovale zemljevid napredka: ravnovesje ekonomske – in celo politične – moči se preveša iz evro-ameriške v azijsko regijo. Ta premik vodi do številnih vprašanj, povezanih s preoblikovanjem materialnih in ideoloških paradigem, ki ne določajo le razvoja azijskih družb, temveč močno vplivajo tudi na mednarodne odnose. Strateške rešitve teh problemov morajo upoštevati širše perspektive znotraj konteksta posameznih kulturnih ozadij. Niso omejene zgolj na ekonomska in ekološka vprašanja, temveč vključujejo tudi politične in družbene vloge ideologij ter kulturno pogojenih vrednot, in tako predstavljajo osrednje epistemološke ter aksiološke temelje, na katerih počivajo najbolj značilne in trajne institucije teh družb. V Vzhodni Aziji enega teh temeljev nedvomno predstavlja konfucijanstvo.

27

Prav zato je tako imenovani preporod konfucijanstva, ki je luč sveta ugledal ob prelomu prejšnjega stoletja in se kaže v filozofski struji Modernega novega konfucijanstva, je eden najpomembnejših elementov znotraj novih azijskih ideologij modernizacije (Li 1996, 544).

Da bi pridobili bolj koherentno razumevanje vzhodnoazijskega preporoda konfucijanstva, njegovih družbenih funkcij v procesu modernizacije in njegovih teorij, ta knjiga jasno zavrača idejo, da predstavlja konfucijanstvo monolitno teoretsko formacijo. Nasprotno, raznoliki prispevki v tej knjigi vključujejo širok spekter teoretskih diskurzov, ki temeljijo na že zelo kompleksni in heterogeni tradiciji.

Ta ključna ideja je že podrobneje razdelana v uvodu Barta Desseina k tej publikaciji. V tem eseju je vloga »moderniziranega« (to je racionaliziranega) konfucijanskega miselnega sistema umeščena v širši kontekst razmišljanj, povezanih z njegovim odnosom do dveh vidikov filozofije – modrosti in znanosti. V tem okviru je razvoj vzhodnoazijskih tradicij postavljen nasproti razvoju evropskih filozofskih in znanstvenih tradicij. Avtor pokaže, kako in zakaj so naše interpretacije teh dogajanj temeljito in nujno povezane z nečim, česar se moramo zavedati, namreč z našim odnosom do relacije med seboj in drugim. Poudarja, da bi morale biti te interpretacije rezultat razumskega raziskovanja, argumentacije in dialoga, ter opozarja, da so takšni pristopi nujno prežeti z dvomom vase, v smislu stalnega preizpraševanja prevladujočih interpretacij lastne tradicije.

Da bi prikazal širšo sliko konfucijanskega preporoda, ta knjiga ne proučuje le osrednjih filozofskih pristopov, idej in metod, temveč raziskuje tudi njegova politična, družbena in ideološka ozadja ter njegove povezave z ideološkimi

temelji vzhodnoazijske modernosti. Geopolitični vidik je prav tako pomemben. Pri analizi družbeno pomembne ideje je zato treba upoštevati ekonomski in zgodovinski kontekst. Konfucijanski prepoved ni izjema; zato moramo naše proučevanje te filozofske smeri začeti s spoznanjem, da je transnacionalizacija kapitala povzročila tudi univerzalizacijo kapitalistične proizvodnje, ki se je tako ločila od svojih specifično evropskih zgodovinskih korenin.

Zahvala

Avtorica se zahvaljuje za finančno podporo Agencije RS za raziskovalno in inovacijsko dejavnost (ARIS) v okviru raziskovalnega projekta (J6-50202) *Konfucijanski prepoved in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi prizmo odnosa med posameznikom in družbo* in raziskovalnega programa *Azijski jeziki in kulture* (P6-0243).

Bibliografija

- Bendix, Reinhard. 1967. »Tradition and Modernity Reconsidered.« *Comparative Studies in Society and History* 9 (3) (april): 292–346.
- Bresciani, Umberto, 2001: *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Chen Guying 陳鼓應, 1998: Chen Guying ping dangdai xin rujia 陳鼓應評當代新儒學 (Chen Guying komentira sodobne moderne konfucijance) V: *Taiwanzhi zhi zhaxue geming – zhongjie sanzhang wenhua weiji yu ershi shiji zhi gaobie* 台灣之哲學革命 – 仲介三種文化危機與二十世紀之告別 (*Revolucija Tajvanske filozofije – tri kulturne krize in slovo od dvajsetega stoletja*) (ur. Wang Yingming). Taipei: Shuxiang wenhua shiye. 95–98.
- Feng Yaoming 馮耀明, 1992: "Cong »zhitong« dao »qucheng« – dangdai xin ruxue yu xiandaihua wenti 從 »直通« 到 »曲成« –當代新儒學與現代化問題» (Od »neposredne povezanosti« do »fleksibilnega nastanka« – Moderno novo konfucijanstvo in problem modernizacije). *Hanxue yanjiu*. 10/2. 227–251.
- Gusfield, Joseph R. 1967. »Misplaced Polarities in the Study of Social Change.« *American Journal of Sociology* 72 (4) (januar): 351–62.
- Kahn, Hermann. 1979. *World Economic Development: 1979 and Beyond*. Boulder: Westview Press.
- Kwon, Keedon, 2007: Development in East Asia and a Critique of the Post-Confucian Thesis. *Theory and Society*. 36/1. 55–83.

- Lee Hong-jung, 2003: Development, Crisis and Asian Values. *East Asian Review*. 15/2. 27–42.
- Li Minghui 李明輝, 1990: *Ru jia yu daode* 儒家與康德 (*Konfucijanstvo in moral*). Taipei: Lianjing.
- Li, Jinquan 李錦全, ur. 1996. *Xiandai xin rujia xue'an* 新代新儒家學案. Vol. 3. Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Makeham, John, ur. 2003. *New Confucianism. A Critical Examination*. New York: Palgrave Macmillan.
- Roetz, Heiner, 2008: Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming. *Dao – Journal for Comparative Philosophy*. 2008/7. 367–380.
- Rošker, Jana S. 2013. *Subjektova nova oblačila – idejne osnove modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva* (Razprave FF). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Tu, Weiming. 2014. »Confucianism.« V *Encyclopaedia Britannica*. Privzeto 13. marca 2014. <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/132104/Confucianism/25455/The-historical-context#ref1008344>.
- Vogel, Ezra F. 1961. »The Democratization of Family Relations in Japanese Urban Society.« *Asian Survey* 1 (4): 18–24.
- Vogel, Ezra F., 1979: *Japan as number one*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Yao Xinzong, 2001: Who is a Confucian today? A Critical Reflection on the Issues Concerning Confucian Identity in Modern Times. *Journal of Contemporary Religion*. 16/3. 313–328.