

Kritični premislek paradigme »kitajski kapitalizem«¹

Abstract

Critical Reflections on »Chinese Capitalism« as Paradigm

A culturally shaped Chinese capitalism has received much attention over the last decade, accompanied by a renewed interest in Confucianism as the marker for Chinese culture. This translation of Arif Dirlik's essay argues against culturalist explanations of the successful economic development of Chinese (and more generally, East Asian) societies. The flourishing of capitalism in these societies, it argues, is instead best understood with reference to developments within capitalism globally. Rather than a source of capitalist development, a Chinese culture conceived homogeneously provides an ideological alibi to new developments within capitalism, as well as a means to check the disruptive effects of capitalist development in Chinese societies. An insistence on Chineseness conceived culturally disguises, and seeks to contain, the social and cultural dispersal of Chinese populations, the so-called Chinese diaspora.

Keywords: Capitalism, China, Southeast Asia, diaspora, ethnicity

Povzetek

Kulturno zasnovan kitajski kapitalizem je skupaj s ponovnim zanimanjem za konfucianizem kot označevalcem kitajske kulture doživel v zadnjem desetletju veliko pozornosti. Esej Arifa Dirlika iz leta 1997 ovrže kulturalistične razlage uspešnega ekonomskega razvoja kitajskih (in splošneje vzhodnoazijskih) družb. Namesto tega dokazuje, da lahko najbolje razumemo razcvet kapitalizma v teh družbah v povezavi s kapitalizmom v svetovnem merilu. Če kitajsko kulturo razumemo kot homogeno namesto kot vir kapitalističnega razvoja, priskrbimo ideološki alibi za dogajanja v kapitalizmu in prav tako tudi sredstvo, ki brzda razdiralne učinke kapitalističnega razvoja v kitajskih družbah. Poudarjanje kitajstva je oblikovalo kulturne preobleke za družbeno in kulturno razkrojeno kitajsko populacijo, tako imenovano kitajsko diasporo.

Ključne besede: kapitalizem, Kitajska, Jugovzhodna Azija, etničnost

¹ Članek je prevod Dirlikovega teksta *Critical Reflections on »Chinese Capitalism« as Paradigm*, ki je izšel leta 1997 v *Identities* 3(3): 303–330.

Ekonomski razvoj v južni Aziji in splošneje v Jugovzhodni Aziji, v katerem so pomembni igralci prebivalci kitajskega rodu, je zbudil zanimanje za kitajski kapitalizem kot alternativno paradigmo razvoja. Ta esej govori o tem fenomenu zlasti v povezavi s spremembami v kitajski družbi in širše z globalnimi ekonomskimi odnosi.

Povečano zanimanje za kitajski ali azijski kapitalizem zgodovinsko sovпада z odvrčanjem od socializma na Kitajskem, ki se je začel konec sedemdesetih let, in se je še okrepilo s skoraj popolnim odprtjem Kitajske kapitalizmu v začetku devetdesetih let. V tem času je naraščalo zanimanje tudi za »globalni kapitalizem« ali »fleksibilno produkcijo«. Časovno sovpadanje je zanimivo in odpira vprašanja o povezavi med kitajskim ali azijskim kapitalizmom in, kot je videti, z novo fazo v globalnem kapitalizmu. Izhodišče moje razprave je, kako je prvo vplivalo na drugo ali na ideološko dialektiko med obema.

Trdim, da je sodobni diskurz o kitajskem kapitalizmu integralni del diskurza o globalnem kapitalizmu. Ker zadnji določa kontekst za razumevanje kitajskega kapitalizma, ta odnos nika-kor ni enosmeren; ekonomski razvoj kitajskih družb v Južni in Jugovzhodni Aziji (in tudi v Severni Ameriki) je spodbudil in razgibal diskurz o globalnem kapitalizmu. Nobenega pa ne moremo razumeti, če v premislek ne vključimo obeh.

Ta odnos kaže tudi, da tisto, kar zdaj različno poimenujemo bodisi kitajski kapitalizem, »konfucianistični kapitalizem« ali kako drugače, ni kaj več kakor izmišljiva postsocialističnega postrevolucionarnega diskurza o kapitalizmu. Pri tem z izmišljijo ne mislim na ideološko delo-vanje, ki temelji na laži, ali na ustvarjanju nečesa iz ničesar, temveč gre prej za reorganizacijo in preureditev družbenih, političnih in ideoloških značilnosti, povezanih s »kitajstvom«, s katerim se ustvarja nov model in do neke mere nova realnost razvoja. Ta termin uporabljam za osvetlitev morda temeljnega problema razlage in da bi obrnil, če hočete, razmerje vzroka in posledice med kitajskimi značilnostmi in kitajskim kapitalizmom: da je vzrok kitajskega kapita-lizma, ki ga nekateri radi identificirajo s kitajskimi značilnostmi, morda prej posledica razvoja kapitalizma, ki ima svoje vzroke drugod, v globalni ekonomiji. Povedano drugače, diskurz o kitajskem kapitalizmu ni zgolj opisen; pomembnejše je, da je to diskurz, ki ustvarja svoj objekt (na tem mestu diskurz razumem v širšem pomenu, ki poleg ideološkega delovanja vključuje tudi institucionalne prakse).

Poleg tega takega diskurza ne moremo ocenjevati samo na ravni izjavljanja, temveč tudi zamolčanja in prikrivanja. V nadaljevanju bom pokazal, da diskurz o kitajskem kapitalizmu dejansko prikrije zelo pomembna vprašanja, vključno s tistimi, ki se nanašajo na samo idejo »kitajstva«. Čedalje večja globalna vidnost kitajskih populacij, ki je stranski učinek diskurza o kitajskem kapitalizmu, je zbudila novo pozornost za t. i. kitajsko diasporo. Medtem ko naj bi prav vidnost teh populacij utrdila idejo »kitajstva«, ki jo določajo skupne značilnosti transna-cionalne etničnosti, pa se samo idejo kitajstva po drugi strani postavlja pod vprašaj z opozarja-njem na kulturne razlike med Kitajci, ki živijo v različnih družbenih in kulturnih okoljih. Iz te perspektive je vztrajanje pri kitajstvu izraz potrebe, da vključi, ne pa zamolči in zakrije vse lokalne razlike zato, da se ustvari transnacionalna kitajska etnija, ki ustreza uveljavitvi kitajske ekonomske moči v globalnih odnosih. Dodal bi, da je izginotje teh razlik v reificirano idejo kitajstva v taki reprezentaciji etnije obudilo 'orientalistično' razlago Kitajske in Azije, tokrat iz vrst samih Kitajcev. Razpravo bom končal s kratkim komentarjem o nestabilnosti t. i. kitajskega modela v kapitalizmu, ki je, ker je zasnovan na eskapadah globalnega kapitalizma, tudi potrdi-tev samega modela.

Iznajdba »kitajskega kapitalizma«

Ideja o kitajski različici kapitalizma ni nastala v kateri od kitajskih družb, temveč v Združenih državah. Povzročila sta jo dva pogoja globalnega pomena: oddaljevanje od socializma na Kitajskem in vidno nazadovanje evropsko-ameriških kapitalizmov obenem z očitno in

neprecedenčno rastjo v vzhodnih in jugovzhodnih azijskih družbah.²

Med vsemi deli, ki jih poznam, je razpravo o kitajskem (širše vzhodnoazijskem) kapitalizmu najbolj spodbudila knjiga ameriškega futurologa Hermana Kahna *World Economic Development: 1979 and Beyond*. Intenzivno se je ukvarjal s stanjem svetovne ekonomije, ko je takole pisal o vzhodnoazijskih družbah:

Sedanja relativno visoka morala, predanost in menedžerska in gospodarska sposobnost prvih dveh [Tajvana in Južne Koreje] so tudi v popolnem in učinkovitem nasprotju z dogajanjem v skoraj vseh naprednih kapitalističnih državah – vključno z Japonsko. (Kahn, 1979: 329)³

Po Kahnovem mnenju je treba konvencionalno prepričanje, da se Kitajci ne morejo industrializirati, revidirano brati, da »se lahko Kitajci industrializirajo pod vsakim in vsemi pogoji«. Takšna je njegova utemeljitev:

Večina bralcev te knjige pozna trditev Max Webra, da je bila protestantska etika izjemno pomembna za hiter vzpon in širitev modernizacije. Manj bralcev pa verjetno pozna mnenje, ki se je postopoma uveljavilo v zadnjih dveh desetletjih, da so lahko družbe, ki temeljijo na konfucijanski etiki, na številne načine superiorne Zahodu v prizadevanjih za industrializacijo, bogastvo in modernizacijo. (ibid: 121)

»Neokonfucijanske družbe«, kot jim pravi Kahn, dosegajo »višjo stopnjo rasti kot druge kulture« zaradi dveh povezanih nizov značilnosti »konfucijanske etike«: »... vzgoja predanih, motiviranih, odgovornih in izobraženih posameznikov in poudarjen občutek dolžnosti, organizacijske identitete in lojalnost različnim institucijam [naj bo »družina, podjetje ali vladna pisarna«].« (ibid: 128)

Kahnove ugotovitve so odtlej povzemali številni avtorji v razpravah o »konfucianizmu« in »kitajskem kapitalizmu«, med drugimi sociologi, kot sta Peter Berger in S. Gordon Redding, strokovnjaki za Vzhodno Azijo, kot sta Roderick MacFarquhar in Roy Hofheinz in priljubljeni pisci, kot je Joel Kotkin (Berger, 1987; Redding, 1993; Tai 1989; MacFarquhar, 1980; Hofheinz in Calder, 1982; Kotkin 1992). Čez nekaj let je razprava postala podrobnejša in pestrejša in kitajskemu kapitalizmu se dodajajo novi elementi »kitajstva«. Med najpogostejšimi kitajskimi značilnostmi se omenjajo konfucijanske vrednote, ki se v vsakdanjiku izražajo v močnih družinskih strukturah, zavezanosti izobraževanju in sorodstvenim ali psevdosorodstvenim socialnim mrežam (vključno s službo).

Medtem ko v novem diskurzu o kitajskem kapitalizmu veljata Kahnov in Bergerjev tekst za temeljna, se je diskurz institucionaliziral v neprekinjeni seriji konferenc z variacijami na temo »Vzhodnoazijska kultura in modernizacija« predvsem v različnih delih Vzhodne in Jugovzhodne Azije, vključno s Kitajsko. Vodenje je prevzel Singapur, kjer je konec sedem-

² Navedbe o začetkih so vedno tvegane. Prav verjetno je, da so hipoteze obstajale že prej in med kitajskimi strokovnjaki. Obstaja nekaj dokazov, da so teksti, o katerih govorim pozneje, rezultat neformalnih izmenjav med Kitajci ali vzhodnimi Azijci in njihovimi avtorji. Pozneje bo iz razprave jasno, da so snovalci diskurza o kitajskem kapitalizmu sledili začetkom diskurza v delih, ki so bila objavljena okoli leta 1980 v ZDA. Četudi slednji ne bi bili prvi, ki so opozorili na kitajski kapitalizem, so ga zagotovo okrepili.

³ Z izdajo Kahnove knjige so pohiteli, da je bila natisnjena do srečanja Mednarodne trgovinske zbornice leta 1978. Z njo so hoteli eksplicitno obnoviti zaupanje v kapitalistični razvoj v času, ko se je tako za razvite kapitalistične kot tudi za socialistične družbe zdelo, da so s znašle v globokih težavah.

desetih pod vodstvom tedanjega ministrskega predsednika Lee Kuan Yewa nastalo gibanje za »ponovno sinizacijo« singapurske družbe. Vrhunec je bilo vabilo osmim tujim strokovnjakom kitajskega rodu v Singapur leta 1982, da svetujejo singapurski vladi pri uvajanju konfucianizma v šolske kurikule. Naslednje leto so v Singapurju ustanovili Inštitut za vzhodnoazijske filozofije za promocijo raziskovanja konfucianizma.⁴ Singapur, kjer po izjavah dveh singapurskih raziskovalcev pred letom 1979 »konfucianizem ni bil niti predmet javnih razprav«, je hitro postal promotor konfucianizma in splošnih kitajskih vrednot v Vzhodni Aziji, Združenih državah in na Kitajskem.⁵

Do sredine osemdesetih let so se pridružili že drugi. Vseh konferenc in publikacij na to temo v zadnjem desetletju ne morem naštet, navsezadnje bi imelo to početje obrobni pomen. Zadostuje nekaj splošnih opažanj. Prvič, na konferencah, ki jih poznam, so se razprave o tem vprašanju po prvih krogih velikokrat ponavljale; vprašanje o odnosu med kitajskimi značilnostmi in kitajskim kapitalizmom je ostalo nerešeno, čeprav so se konferenčne aktivnosti nadaljevale z nezmanjšano močjo. Drugič, čeprav so se dogodki prvotno odvijali v Singapurju, Tajvanu, Hongkongu in v različnih krajih v ZDA (zlasti na Havajih), so se predvsem v devetdesetih konference o kitajskih ali azijskih kulturah in modernizaciji večinoma preselile v Ljudsko republiko Kitajsko (Song Zhongfu, Zhao Qihui in Pei Dayang, 1993: 352–361).⁶ In nazadnje, ne samo, da te razprave niso razrešile vprašanj, razkrile so večja nesoglasja med kitajskimi strokovnjaki o odnosu med kitajskim kapitalizmom in kitajskimi lastnostmi in, kar je pomembnejše, tudi o vprašanju »kitajstva«. Po drugi strani so konference postale prizorišče izmenjav med intelektualci, akademiki, vladnimi uslužbenci in poslovneži iz Vzhodne in Jugovzhodne Azije, Evrope in Severne Amerike in so ustvarile intelektualni prostor, ki je spodbujal idejo o kitajskem kapitalizmu in jo ohranjal v ospredju globalnega ideološkega delovanja. Z drugimi besedami, prav to delovanje promovira idejo o kitajskem kapitalizmu, obenem pa briše kompleksnost vprašanja in nesoglasja o njem.

Vprašanje kitajske diaspore, ki je tudi, kot sem že omenil, rezultat vprašanja o kitajskem kapitalizmu, je s poudarjanjem problema kitajske identitete še utrdilo vitalnost vprašanja o kitajskem kapitalizmu. Tukaj lahko spregovorim samo o Združenih državah, kjer se je ideja »uspešnega modela manjšine« pojavila sočasno z naraščanjem ekonomskega pomena vzhodnoazijskih družb.⁷ Stoletje diskriminacije je odvrčalo azijske Američane, da bi imeli tesnejše vezi

⁴ Treba je razlikovati med konfucijanstvom kot filozofijo in konfucianizmom kot ideologijo in državno doktrino. Za več o tem glej članek Jane S. Rošker *Konfucijeva nova oblačila: sodobne kitajske ideologije in preporod konfucijanstva* v tej številki (op. ur.).

⁵ Del »ponovne sinizacije« Singapurja je bila tudi promocija *putonghua* (mandarinske kitajščine), ki se je začela konec sedemdesetih let (predsednik vlade se je *putonghua* naučil kot odrasel človek). Zaradi nasprotovanja strokovnjakov se je Inštitut za vzhodnoazijske filozofije spremenil v Inštitut za vzhodnoazijsko politično ekonomijo (zahvaljujem se dr. Leu Suryadinata z National University of Singapore, ki me je obvesti o nekaterih spremembah). O delovanju leta 1982 glej Tu, 1984. Tu, ki se je nenehno zavzemal za »nove konfucijanske« vrednote, je v tistih letih postal glavni borec konfucijanskega preporoda. Glej: John Wong in Aline Wong, 1989. Za podrobnejšo razpravo o oživiljanju konfucianizma glej Dirlik, 1995b.

⁶ Še pogostejša so postala ta srečanja v Ljudski republici Kitajski v zadnjih dveh ali treh letih; samo lani sem zabeležil pet konferenc. Sofinancirali so jih Singapur, Tajvan in UNESCO. Z naraščajočim ekonomskim angažmajem Južne Koreje na Kitajskem se je povečalo zanimanje korejskih konfucijancev za sodelovanje na teh konferencah. Za poročilo o sino-korejski konferenci avgusta 1994 glej Cho, 1995.

⁷ Termin »uspešni model manjšine« se danes na splošno nanaša na Azijce, vendar je nastal v času rasnih sporov v ZDA. Prvič so pojem uporabili leta 1966 in se je nanašal na japonske Američane. Postopno se je širil na druge azijske skupine, zlasti Kitajce in Korejce. Sam termin je postal aktualen v osemdesetih, ko je pridobival na pomenu zaradi domnevnih odnosov azijskih Američanov z družbami njihovih prednikov. Zdi se, da je uspeh prvih krepil uspeh

z družbami, kjer so se rodili. Z uspehom azijskih držav in novim valom imigracije v zadnjih letih je prišlo do sprememb in prednost so dobili strokovnjaki in bogatejše skupine iz Azije. V zadnjih letih kitajski Američani niso zgolj obnovili vezi, temveč so bolj kot kdaj koli prej pripravljeni posredovati v poslovnih odnosih med ZDA in Vzhodno Azijo. Na konferenci *The Meaning of Being Chinese* leta 1990 v Honoluluju so se zbrali kitajski in nekitajski znanstveniki in razpravljali o identiteti v kontekstu kitajske diaspore. Pomembna konferenca o kitajski diaspori je bila tudi leta 1993 v Berkeleyju, na njej so Kitajci z vsega sveta razpravljali o kitajski identiteti. Tako kot pri vprašanju kitajskega kapitalizma je bil namen teh konferenc odkrivanje razlik in tudi soglasij, vseeno pa je bil njihov namen spodbuditi diskurz o kitajstvu. Naslovi konferenc ali konferenčne sekcije, kot so *Growing Roots Where Fallen* (*luodi shenggen*) ali *Living Tree*, so sicer poudarjali »spreminjajoči se pomen biti Kitajec« in probleme identitete, vendar so prav tako utemeljili uveljavitev »identitete zadnje instance« (*identity in the last instance*), temelječe na skupnem poreklu. In nazadnje, upoštevati moramo rezultate intelektualnega dela, ki se je konceptualiziral v odnosu do ene same etnije, in načine, kako tako delo proizvede svoj objekt. Opozoriti je tudi treba, da je v teh dejavnostih aktivno sodelovalo kitajsko uradništvo (na konferenci v Berkeleyju tako tajvansko kot iz Ljudske republike Kitajske).⁸

Ta ideološka aktivnost, ki formalno sicer priznava kompleksnost »kitajstva«, prav tako podpira premoščanje številnih razlik med Kitajci, s čimer skuša v procesu »ponovne sinizacije« (mislim, da je ta termin Wang Gungwujev) iznajti novo enotnost kitajske populacije po vsem svetu. Upošteva razlike lahko trdimo, da je iznajdevanje kitajske identitete, ki se mora sporazumeti glede teh razlik, izrazito dejavnost sedanjosti, čeprav se prosto sklicuje na preteklost, s katero opravičuje celoten podvig. Zato se diskurz o »kitajstvu« in kitajskem kapitalizmu obrača in sklicuje na različne prostore in čase pomena »biti Kitajec« in preureja kulturne elemente množice virov, da bi iznašel svoj objekt: novo kitajsko identiteto. Diskurz je neizogibno izzval polemiko o pomenu »kitajstva«, vendar je odprl tudi prostor ali prizorišče za tako razpravo, kar je vprašanju dalo globalni pomen.⁹ O tem, kaj se pri tem zamolči in prikrije, pišem v nadaljevanju.

Na hitro naj omenim, da diskurza o kitajskem kapitalizmu ne spodbuja samo ideološko vprašanje globalnega kapitalizma, temveč tudi ekonomska dejavnost, za katero se zdi, da je globalno preoblikovala kitajske družbe. Dokaz, s katerim razpolagam, je bolj kot ne na ravni vtisa, zato bom svoje mnenje podal kot predlog: »zamišljena« kitajska transnacionalna etnija v diskurzu o kitajskem kapitalizmu je rezultat materialne dejavnosti, ki so jo omogočile ekonomske prakse globalnega kapitalizma zlasti v času od skoraj popolnega odprtja Kitajske od leta 1992 naprej. Vprašanja globalnega kapitalizma sem povzel iz del ekonomskih teoretikov in očrtal

drugih. Več o nastanku ideje glej Daniels, 1988: 317–321. Konferenca, ki jo je sponzorirala Asian Society leta 1991, je eksplicitno povezala azijske Američane z razvojem v Vzhodni Aziji (*The Asian-American Experience: Looking Ahead*, Los Angeles, 24.–26. oktober 1991), prav tako pa tudi Robert Oxnam iz Asian Society v članku v *New York Time Magazine* (Oxnam, 1986).

⁸ Poročila konference v Honoluluju so bila objavljena v izredni številki *Deadalus* (pomlad, 1991). Za razprave o identiteti glej zlasti prispevke Wang Gungwuja, Davida Yen-hu Wuja, L. Ling-chi Wanga in epigramatični članek Hsu Cho-yuna. Na konferenci v Berkeleyju so predstavniki Tajvana in Ljudske republike Kitajske priredili ločen sprejem za udeležence. O novi kitajski pripravljenosti zagovora kitajstva v še enem kontekstu (Tajska) glej Szanton Blanc, 1995. Szanton Blanc pravi, da čeprav so se prvi kitajski naseljenci na Tajskem asimilirali v tajsko vsakdanjo kulturo, obstaja nova samozavest v vsakdanji kulturi, povezana s kitajsko blaginjo.

⁹ Omeniti je treba, denimo, da ideološka dejavnost, ki si lasti »tradicijo«, poteka tako na Tajvanu kakor na Kitajskem. Lani se je kitajska vlada ponosno hvalila, da so »rojaki v tujini« (*haineiwai tongbao*) prispevali denar za gradnjo Tempļa rumenega cesarja pri njegovi »grobnici«. O odnosu do tradicije glej Cohen, 1991.

drugje (Dirlik, 1994).¹⁰ Za pričujoči razmislek naj zadostuje, če rečem, da je bil kapitalizem vedno globalen in globalizirajoč, medtem ko se globalni kapitalizem nanaša na sodobnejši razvoj kapitalizma, v katerem je najpomembnejši vidik prav transnacionalizacija proizvodnega procesa, ki ga vodijo transnacionalne korporacije. Razširitev proizvodnega procesa enega izdelka na različne prostore, tudi na več različnih nacionalnih prostorov, je postala ustaljena praksa sodobne svetovne ekonomije. Transnacionalizacija proizvodnje jasno vpliva na politični, družbeni in kulturni zemljevid sveta. Pri tem je pomemben – ne da bi omenil vzroke – vzporedni in hkratni razvoj »blagovnih verig« in prebivalstva v diaspori, ki so vir in posledica transnacionalizacije; prebivalstvo v diaspori ima lahko tudi dobro strateško izhodišče za ukvarjanje z zahtevami transnacionalne proizvodnje in drugimi transakcijami transnacionalnega obsega. Po drugi strani lahko prav njihova vpetost v te procese pripomore k oblikovanju transnacionalnih etnij. Dotlej neprimerljiva transnacionalizacija, povezana z globalnim kapitalizmom, ki ne obsega zgolj finančnih transakcij, temveč tudi proizvodnjo in porabo, je ustvarila razmere, ki so videti naklonjene kitajskemu prebivalstvu v Vzhodni in Jugovzhodni Aziji, Severni Ameriki in Evropi. Tukaj mislim predvsem na določene transnacionalne podizvajalske prakse v t. i. »novi mednarodni delitvi dela«. Medtem ko so večja organizacijska ozadja globalnega kapitalizma transnacionalne korporacije, so dobila mala podjetja, ki delajo za večje korporacije, s podizvajalsko prakso nov pomen. Japonski analitik Takahide Kosaka pravi, da s podizvajalskimi praksami zlasti na transnacionalni ravni dobivajo prednost »mrežne oblike« organizacijskih struktur pred vertikalnimi in centraliziranimi (Kosaka, 1990: 31–36). V prvi obliki je nadzor bolj »latenten« kot očitno organizacijski; zato postajajo pomembni osebni odnosi, čeprav lahko veljajo tudi drugi kaznovalni mehanizmi.

Ce to drži, se zdi logično, da imajo Kitajci, ki so uspešni v malih podjetjih povsod po Jugovzhodni Aziji in so skozi leta ohranili take ali drugačne mrežne odnose, zlasti dobro izhodišče za pridobitev prednosti v novi delitvi dela v produkciji. Toda ne gre zgolj za zapuščino preteklih ekonomskih praks. Ambrose King pravi, da je »*kuan-hsi* in graditev mreže« proces iznajdevanja in ponovnega iznajdevanja odnosov v permanentnem »družbenem inženiringu« (King, 1991). Ko so kitajska podjetja vključili v nove produkcijske mreže transnacionalnih korporacij, se verjetno niso spremenile samo starejše mreže, temveč so se morale izumiti nove mreže, ki so lahko izpolnile zahteve »nove mednarodne delitve dela«. Ali drugače, podizvajalske prakse so okrepile mreženje. Ko se je podizvajalstvo razširilo na Kitajsko, kar so opisovali kot današnje »obmejno območje kapitalizma« zaradi šibkih zakonskih omejitev ekonomskega delovanja, so morali iznajti, obnoviti ali ponovno najti osebne mreže, ki so zagotovile funkcioniranje delitve dela. Celo zunaj Kitajske so te mreže izjemno pomembne zaradi zgodovinske diskriminacije kitajskega prebivalstva v različnih državah Jugovzhodne Azije v preteklosti, zato je imelo prednost poslovanje z drugimi Kitajci.¹¹ V obeh primerih podizvajalske prakse (med drugim) verjetno krepijo medsebojne odnose med različnimi skupinami kitajskega prebivalstva in utrjujejo vezi med njimi, kar lahko poimenujemo »etnizacija produkcije«. Wang Gungwu je nakazal na to možnost, ko pravi, da »je strma rast mednarodne trgovine omogočila ... Kitajcem zlasti v azijsko-pacifiškem območju, kjer jih tako veliko živi, združevati na povsem nove načine kozmopolitansko kulturo s čedalje več priložnostmi za povezovanje in trgovanje z drugimi Kitajci – na Kitajskem in drugod po svetu.« (Wang Gungwu, 1991: 154)

Ne želim zapasti v ekonomski redukcionizem ali funkcionalizem in pripisati sodobno zanimanje za »kitajstvo« nekaj ekonomskim dejavnikom, toda ne moremo se izogniti vprašanju,

¹⁰ Nove razmere je treba razlikovati od starega globalizma kapitala in ga imenujem »globalni kapitalizem«. Drugi termin, ki ga pogostokrat srečamo in ki opisuje nove razmere, je »nova mednarodna delitev dela«, »postfordizem«, »režim fleksibilne produkcije« in »pozni kapitalizem«.

¹¹ Več o tem glej Redding, 1993. Vendar je pri Reddingu opaziti nagnjenje, da prehitro pojasnjuje mreže s »kulturno tradicijo« in ne pove dovolj o organizacijskih zahtevah nove globalne ekonomije.

ki izhajajo iz časovnega sovpadanja hitrega razvoja kapitalizma v Jugovzhodni Aziji in nastankom zanimanja za kitajstvo, zanimanjem, ki povrhu vsega ne izhaja iz oddaljenosti med različnimi kitajskimi družbami, temveč iz premostitev teh razdalj s pomočjo ekonomskih odnosov te ali one vrste (Nonini, 1994; Ong, 1995). Končno nastajajo novi ekonomski odnosi v kontekstu produkcijskih procesov globalnega kapitalizma s središčem v transnacionalnih korporacijah. Prav v tem pogledu nam lahko koristi proučevanje diskurza o kitajskem kapitalizmu kot sodobnem fenomenu, ki je tesno povezan s strukturnimi pogoji sodobnega globalnega kapitalizma, čeprav lahko pri artikulaciji njegovih določajočih potez črpamo iz preteklosti. V nadaljevanju bom pokazal, da odnos do globalnega kapitalizma prav tako pomaga pojasniti nekatere temeljne trditve diskurza o kitajskem kapitalizmu in tudi razloge, zakaj so bile te trditve dobrodošle za ideologijo kapitalizma na globalni ravni kljub grožnji, ki jo pomenijo za staro evrocentrično ideologijo kapitalizma.

Diskurz o »kitajskem kapitalizmu«: kaj prikrije

Temeljni problem ideje o »kitajskem kapitalizmu« je nejasnost pojma »kitajstvo«. V zadnjih letih je postalo vprašanje etnije primarno intelektualno vprašanje večinoma zaradi etničnih konfliktov po svetu, pa tudi zaradi vznika transnacionalnih etnij, ki so v ospredje potisnile tista vprašanja, ki jih je pred tem prikrivalo neke vrste enačenje etnije in naroda. Eno temeljnih vprašanj se nanaša na naravo etnije: prav fenomen diaspore odpira vprašanje transnacionalne etnične identitete, obenem pa preprečuje vsako jasno definicijo o taki identiteti, saj jo je treba umestiti v raznolike diasporske prostore.¹² Diasporno identiteto (ali etnokrajino (*ethnoscape*) v metafori Arjuna Appaduraina) po temeljitejšem proučevanju sestavljajo številne lokalizirane identitete. Rekonstrukcija transnacionalne etnične identitete v teh okoliščinah že samodejno vključuje številne kulturne prakse nejasnega etničnega izvora. Toda pričakovano v imenu transnacionalne etnije samodejno tudi zakrije lokalne razlike.

Zdi se, da v novem diskurzu o »kitajstvu« delujeta oba procesa. Ko gre za značilnosti kitajstva, ne gre za to, ali so to značilnosti Kitajcev ali ne, temveč da jih ne gre pripisati vsem Kitajcem po svetu, ker jih lahko pripišemo tudi drugim narodom. Ling-chi Wang piše, da

med Kitajci v diaspori obstaja pet vrst identitet: začasna gostujoča mentaliteta, asimilacijska identiteta, identiteta prilagoditve, identiteta etničnega ponosa in identiteta izkoreninjenosti. Vsaka vsebuje kitajsko frazo z besedo *gen* in vsako definira percepcija in odnos do kitajskih korenin, *gen*, kar kaže na raznolike referenčne točke: vas prednikov, kitajska rasa, Kitajska kot nacija, kitajska vlada ali kitajska kultura. (Wang Ling-chi, 1991: 184)

Z drugimi besedami, tudi ko gre za »korenine«, razumljene v nejasnih pojmi, kot so rasa, kultura, nacionalnost itd., ki so sami po sebi izjemno kompleksni, imajo raznolike kitajske populacije v diaspori različno samopodobo in različne ideje o odnosu do »kitajstva«.

Primerljiva nejasnost je vidna v tistem delu diskurza o kitajskem kapitalizmu, ko se pojasnjujejo konkretnije značilnosti kitajstva. Lynn Pan zelo tehtno opozori na prilastitev vrednot »kitajstva«, ki so vrednote prvotnega kapitalizma:

Med kitajskimi migranti obstaja zelo komplementarna samopodoba; sebe dojemajo nič manj kot samo utelešenje Marljivosti in Varčnosti ter zatrujejo, da so to kitajske odlike.

¹² To vprašanje je zelo neposredno odprl Paul Gilroy. Glej, npr., njegove eseje v Gilroy, 1993, kjer v podnaslovu govori o pluralizaciji »kulture«.

Samozavest o superiornosti njihove kulture krepijo vidni dokazi njihovega bogastva na vsakem koraku in sploh ne dvomijo, da je tako zaradi podedovanih sposobnosti. Prepričani so, da biti Kitajec pomeni podjetnost in da so zaradi kombinacije genetike in vzgoje tako predani podjetniki. Bolj ko se posameznik odmika od jedra tradicije, mislijo, manj je poslovno sposoben – po njihovem mnenju je to razlog, da *paranakani in babe*¹³ ne trgujejo tako dobro ... Seveda Kitajci nimajo monopola nad vrednotami, ki se tako hitro pripisujejo konfucijanstvu; te vrednote bi bile prav tako blizu Samuelu Smilesu kakor tudi viktorijancem ... Toda številni Kitajci so prevzeli idejo 'kitajskega duha kapitalizma', s katero izražajo etnično in kulturno superiornost. (Pan, 1994: 224–245)

Lahko nadaljujemo in trdimo, da je prilastitev teh vrednot, ki naj označujejo kitajstvo in konfucianizem, zgolj asimilacija kitajskih tradicij v vrednote evropskega kapitalizma. Drugje sem že povedal, da je preporod konfucijanstva, ki zahteva podobne vrednote tudi za konfucianizem, »weberizacija« konfucianizma; kritika Webrovega pogleda na odnos med konfucianizmom in kapitalizmom ni kritična ocena Webrovih pogledov na kapitalizem, temveč kritika trditve, da ima konfucijanstvo enake vrednote, kot jih je Weber pripisoval protestantski etiki v Evropi. Odveč je reči, da taka reinterpretacija konfucianizma zakrije njegovo kompleksnost; tako kot v primeru Tu Wei-mingove zavrnitve »temne strani« konfucianizma.

Podobna dvomnost velja tudi za druge vrednote, ki jih povezujejo s kitajstvom; glavne med njimi izhajajo iz močnih družinskih in sorodstvenih vezi. V primerjavi s sodobnimi razmerami v Združenih državah (ki so pogosto izhodišče za primerjavo v teh razpravah) se zdijo kitajske družinske vezi veliko močnejše in trdnjše, toda veliko bolj nejasno je, ali so sorodstvene vezi med Kitajci močnejše kot pri drugih narodih ali ne. Celo v Združenih državah obstaja pomembna razlika med trdnostjo sorodstvenih vezi v urbanih in ruralnih skupnostih. Carol Stack in Herbert Gutman sta v svojih klasičnih raziskavah pokazala, kako so sorodstvene vezi in strategije pomagale preživeti Afroameričanom, tem najbolj zlorabljenim med zatiranimi v Združenih državah (Gutman, 1976; Stack, 1974). Prav trdnost sorodstvenih vezi je temeljna za razumevanje držav, kot so Filipini, Turčija in tudi številne tihomorske otoške države, ki so tako rekoč odvisne od denarnih nakazil delavcev v tujini.

Kakšna je vloga sorodstvenih vezi v gospodarskem razvoju, je še bolj problematično. Do nedavnega so veljale sorodstvene vezi za oviro kapitalističnega razvoja na Kitajskem in vsaj zaradi tega bi morali biti previdni pri monokavzalnih razlagah, ki temeljijo na sorodstvu. Manj pa se razpravlja o vprašanju, kaj pomeni enačenje sorodstvenih vezi in gospodarskega razvoja za samo naravo sorodstva: gre za redukcijo na ekonomski fenomen, ko se sorodstvene vrednote čedalje bolj instrumentalizirajo za doseg gospodarskih ciljev.

Opozoril bi še na zadnjo značilnost, ki je zbudila pozornost v nizanju potez kitajskega duha kapitalizma: mreženje, ki temelji na sorodstvu, kraju porekla in podobno. Gary Hamilton (in dr., 1990) trdijo, da imajo poslovne mreže različne oblike v različnih družbenih, ekonomskih in političnih kontekstih.

Mreženje seveda ni omejeno na samo določen družbeni in kulturni kontekst, temveč je ena od strategij zlasti v neznanih okoljih, kot so migrantske skupnosti, ali v negotovih pravnih in političnih razmerah, ko se je težko zanesti na zakonite tržne norme in gospodarske dejavnosti (Hamilton, Zeile in Kim, 1990). Poslovno mreženje je morda prehodna strategija, ki je primernejša za ene oblike ali faze gospodarskega razvoja kot za druge. Redding, ki vztraja na mreženju kot značilnosti kitajskega kapitalizma, vseeno priznava, da so velikanske razlike med kitajskimi podjetniki v Hongkongu z osebnimi mrežami, bolj prevladujočimi med lastniki

¹³ Paranakani živijo na Malajskem polotoku in so kitajsko-malajsko-indonezijskega rodu. Njihovo kitajsko poreklo naj bi izviralo iz 15. stoletja, ko so njihovi kitajski predniki prišli na Malajski polotok kot trgovci. Peranakan moškim pravijo baba (op. prev.).

malih podjetij v Kantonu, kot med Šanghajčani z večjimi, kompleksnimi poslovnimi organizacijami (Redding, 1993: 111). Podobno trdi Ambrose King, da se je »v modernizirajočih se kitajskih družbah, v katerih postajata tržna racionalnost in zakon prevladujoči vrednoti, praksa *kuan-hsi* zožila in omejila, njena strategija pa spretno spremenila.« (King, 1991: 80) Nasprotno pa v Ljudski republiki Kitajski, kjer »med to hitro tranzicijo, ko se dvomi v socialistične univerzalistične vrednote in trg še ni povsem odprl, *kuan-hsi* cveti in je uporaben za ljudi, da dosežejo tisto, česar po običajni poti ne morejo.«¹⁴

Če proučimo poslovne usmeritve, marljivost in varčnost, izobraževanje, sorodstvene vrednote ali mreženje – vse vrednote, ki jih povezujejo s kitajstvom in kitajskim poslovnim uspehom –, imamo dovolj dokazov za trditve, da so vse te vrednote rezultat določenih družbenih in zgodovinskih okoliščin, kar meče močan dvom na kulturalistične ugotovitve, ki jih predstavljajo za esencialne, ekskluzivne in nespremenljive kitajske vrednote.¹⁵ Ne gre za to, da v preteklosti ni bilo poslovne kulture na Kitajskem; mogoče je, kot trdi Yu Ying-shih, da so zgodovinarji Kitajske v svojih preokupacijah s konfucianistično birokratsko elito spregledali pomen poslovne kulture v preteklosti (Yu, 1987). Gre za to, da se je zdaj iznašla nova tradicija, ki razlaga ravnanje Kitajcev tako, da s svojim pozabljanjem zgodovinske in družbene kompleksnosti ustreza prejšnjim esencializacijam kitajske kulture. Sodobno kitajsko poslovno etiko moramo tako iskati v bližnji zgodovini vzajemnega delovanja Kitajcev z drugimi in tujimi okolji. Enako je lahko uspeh kitajskega posla zahteval postavitev določenih »tradicij« v ospredje in pred druge; povedano drugače, ponovno iznajdbo tradicije. Takole je trezno zapisala Lynn Pan:

V družbi, ki so jo urejale konfucijanske vrednote, niso nikoli občudovali sposobnosti pridobivanja dobička od trgovine, kar je prej kot ne omejilo univerzalno cvetenje kitajske podjetnosti. Če so bili Tajci prepričani, da je vstop v državno službo najbolj gotova pot napredovanja v svetu, je tako verjela tudi večina Kitajcev; in na vsakega Kitajca, ki je uspel s trgovino, se jih je na stotine držalo stran od nje. Če obstaja kaj takega, kot je tradicija podjetništva med Kitajci, jo lahko najdemo samo med Kitajci, živečimi na obalah in v diaspori. Zavzeti hokkienški trgovci¹⁶, ki so jadrali do Nanyanga, niso bili dediči trgovske tradicije; predvsem zaradi emigracije so bili sposobni opustiti svoje podedovane kulturne zadržke. (Pan 1994: 243)

Wang Gungwu sicer manj nedvoumno piše, da »nisem prepričan, da je konfucianizem

¹⁴ Po Lee Kuan Yewu uporabljajo kitajski migranti *guanxi* na Kitajskem »zaradi pomanjkljive vladavine prava in transparentnosti predpisov in uredb«. Citirano v *Overseas Chinese: Lessons from the World's Most Dynamic Capitalists*, *Fortune* (31. oktober 1994): 102–106. V članku je naveden tudi primer, kako se pri iskanju sedežev podizvajalskih podjetij in ekonomskih premislekov oblikuje *guanxi*. (Zahvaljujem se kolegu prof. Nan Linu, ki me je opozoril na ta detajl.) Chu in Ju pravita, da mlajši Kitajci (stari manj kot trideset let) v Ljudski republiki Kitajski zahtevajo večje nagrade za *guanxi* kot starejša generacija, kar je verjetno odgovor na zlom starega režima socialistične ureditve, toda ponoven premislek zagotovo zahtevajo trditve, temelječe na vztrajnosti tradicije (Chu in Ju, 1993: 150–153).

¹⁵ Čeprav zgoraj nisem obravnavala izobraževanja, mislim, da je tudi izobraženost povezana z imigrantskim statusom. Obstaja tudi družbeni vidik. Večina razprav o »uspešnem manjšinskem modelu« v ZDA, ki poudarjajo izobraževalne dosežke azijskih migrantov, so prezrle, da se je ta fenomen pojavil po letu 1965 in da je povezan tudi z novim imigrantskim zakonom iz leta 1995, ki spodbuja imigracijo izobraženih ljudi iz Azije. Po drugi strani komentatorji iz Ljudske republike Kitajske obžalujejo, da je zaradi cvetočega posla izobraževanje za študente in strokovnjake manj privlačno.

¹⁶ Hokkienška skupnost je največja kitajsko govoreča skupnost v Singapurju (op. prev.).

pripomogel k podjetnosti ... Medtem ko nas konfucijanske vrednote oblikujejo v to, kar smo, pa dobrega podjetnika oblikuje veliko dejavnikov, ki niso značilni samo za kitajske podjetnike.« (Ong, 1995: 15)

Problem na »kitajstvu« zasnovanih razlag kitajskega kapitalizma je, da zakrije strukturni kontekst, v katerem se je razvil. Ne glede na to, kako je kitajski kapitalizem morda po podrobnostih podoben preteklim praksam, je dobil svojo lastno identiteto šele v zelo bližnji preteklosti z uspehom vzhodnih in jugovzhodnih azijskih družb, kar je omogočilo projekcijo te nove identitete v bolj oddaljeno preteklost in njeno obrambo pred drugim, zlasti evro-ameriškim kapitalizmom, toda ne zgolj proti njemu.

Ni nam treba zanikati kreativnosti ali čedalje večje avtonomije kitajskega kapitalizma, da bi vseeno prepoznali, da je, ekonomsko rečeno, strukturni kontekst njegovega uspeha globalni kapitalizem, v katerem so bile ZDA in Japonska ključna igralca. Produkt globalnega kapitalizma, t. i. kitajski kapitalizem, ostaja odvisen od delovanja globalne ekonomije in je nastal večinoma zaradi njenih potreb (Cumings, 1984; Tan, 1988). Politično ozadje razvoja je bila prevlada represivnih avtoritarnih režimov, ki zdaj ne omahujejo pri izvozu avtoritarne ideologije kot ključa razvoja (Nonnini, 1994; 1995; Hewison, Robison in Rodan, 1993). Odločilni pomen ima tudi kitajska diaspora, ki je omogočila Kitajcem, da so izkoristili prednost svojega strateškega položaja ob Pacifiku v času uspevanja azijsko-pacifiške ekonomije.

Kulturalistični argument »kitajstva« ne prezre samo tega strukturnega konteksta, temveč tudi prikrije protislovja, ki so zelo jasno vidna v razpravah o kitajskem kapitalizmu. Kot vse etnične esencijalizacije prikrije diskurz o kitajskem kapitalizmu razredne in družbenospolne diferenciacije in celo etnične razlike med ljudmi pod njegovim okriljem. Kitajci izkoriščajo presežek dela drugih Kitajcev z okoriščanjem z zatiralsko delavsko zakonodajo (v posebnih gospodarskih conah v Ljudski republiki Kitajski) ali ranljivostjo ilegalnih migrantov (v kitajskih četrtih v ZDA). Vse naštetu v diskurzu o kitajskem kapitalizmu z besednjakom kulturnih tradicij izgine. Enako je z izkoriščanjem mladih žensk, ki sestavljajo večino delovne sile v posebnih ekonomskih conah. Njihova telesa pomembno prispevajo k akumulaciji kapitala v zatiralskih razmerah proizvodnje v tovarnah ali cvetoče »zabavne« in »turistične industrije«. Medtem pa tematski park domačinskega prebivalstva v Shezhenu prikazuje nasmejane obraze manjšin in prekriva kipeče etnične napetosti v Ljudski republiki Kitajski.¹⁷

Pri prilagajanju t. i. kitajskih (ali širše azijskih) značilnosti je prikrito tudi vprašanje političnega in družbenega avtoritarizma. K temu problematičnemu vprašanju se bom vrnil pozneje. Za zdaj naj povem, da se je v zadnjih letih s kulturnim argumentom upravičevalo permanentni avtoritarizem na vseh ravneh; od države, tovarne do družine. Leta 1993 sta Lee Kuan Yew in Mohamed Mahathir¹⁸ skupaj z vodstvom v Pekingu javno obtožila Združene narode zaradi poudarjanja človekovih pravic in zatrnila, da gre za vmešavanje v zadeve azijskih družb z drugačnimi »kulturnimi tradicijami«. Na predvečer srečanja Azijsko-pacifiške ekonomske skupnosti v Indoneziji lani je Lee Kuan Yew zelo aktivno nasprotoval pretiranemu ukvarjanju z demokracijo. Ob različnih priložnostih je Lee prav tako obžaloval, da se je nekoč zavzemal za izobraževanje žensk. Konfucijanski prepoved na splošno slavi lojalnost in pokornost kot ključa stabilnosti v vzhodnoazijski družini in na vzhodnoazijskem delovnem mestu. Patriarhalnost v družini, patrimonializem na delovnem mestu in v državi v diskurzu o kitajskem kapitalizmu nastopajo kot razločevalne poteze kitajstva (Greenhalg, 1994).

Obramba teh tradicij pogosto poudarja njihov prispevek k razvoju; razvoj pa je nasprotno

¹⁷ Poročali so, da je Deng Xiaoping, ko je na obisku v Shenzhen napovedal novo fazo razvoja Kitajske, izbral model Potale v naravni velikosti v tematskem parku Shenzhen za fotografiranje z lokalnimi veljaki (Zhonggong Shenzhen shiwei xuanzhuanbu, 1992: 27).

¹⁸ Lee Kuan Yew je bil prvi singapurski predsednik vlade. Mohamed Mahathir je bil med letoma 1981 in 2003 predsednik vlade Malezije (op. prev.).

postal opravičilo za ohranjanje teh »tradicij«. V intervjuju poleti 1993 je predsednik vlade Malezije Mahathir omenil, »da ni nikomur mar za človekove pravice, dokler letna rast dosega 8,5 odstotka.« Leta 1992 je Lee Kuan Yew občinstvu v Manili izjavil, da »nasprotno od ameriških komentatorjev ne verjamem, da demokracija nujno vodi v razvoj. Verjamem, da mora država bolj razvijati disciplino kot demokracijo. Preveč demokracije ustvarja nedisciplinirane in neurejene razmere, ki škodujejo razvoju.« (Ong, 1995: 17)¹⁹ Pred kratkim je kritiziral Filipine, da se preveč ukvarjajo z demokracijo, nimajo pa spodobnega sistema telefonije.

Verjetno ni treba poudariti, da taka stališča niso ostala neopažena v Ljudski republiki Kitajski, kjer od Dengovega potovanja na jug v začetku leta 1992 enačijo »razvojništvo« s »socializmom s kitajskimi značilnostmi«, ki ga neposredno navdihuje »južni kapitalizem«. Aihwa Ong citira uradnika iz Shenzhena, ki je rekel: »Naj imajo [mladi] svoj užitek! Če imajo denar, lahko počnejo, kar hočejo. Samo ne več Tiananmenov!« (Ong, 1995: 10) Če ima hedonizem prednost pred političnim udejstvovanjem, kaže tovrstni kitajski kapitalizem, združen s Singapurjem, tudi način nadzora nad družbeno degenerativnimi posledicami kapitalističnega razvoja. V govoru v Shenzhenu leta 1992 je Deng Xiaoping omenil, da je Singapurju uspelo s »strogim vodenjem« med hitrim razvojem ohraniti »družbeni red«. Mislil je, da bi lahko Kitajska posnemala singapursko izkušnjo in jo še izboljšala (Zhonggong Shenzhen shiwei xuanzhuanbu, 1992: 9).²⁰

Avtoritarizem je lahko skladen z azijskimi »tradicijami« ali pa ne. Vprašanje je namreč, kaj pojasni. V preteklosti so tradicijo avtoritarizma koristno uporabili za pojasnjevanje, zakaj je Kitajska postala komunistična. Danes je pripraven za razlage kitajskega kapitalizma. Te razlage so problematične, ker na splošni ravni ne upoštevajo kompleksnosti avtoritarizma in njegovega odnosa do družbenih sprememb. Več je dokazov, da se danes argument o avtoritarni tradiciji uporablja za nevtralizacijo pomembnih sprememb v kitajskih družbah. Kakor nakazuje Dengovo stališče, se z avtoritarizmom sklicuje na družbeno razdiralne učinke kapitalističnega razvoja. Oblasti v Pekingu so se lansko jesen pridružile pozivom k »renesansi konfucianizma« s priznanjem, da socializem ne določa več norm družbenega vedenja, zato je za zagotovitev družbenega reda nujno potreben nov vrednotni sistem. Singapurski raziskovalci so opazili, da ko je Lee Kuan Yew konec sedemdesetih začel vpeljevati konfucianistični prepoved, je s to potezo želel nevtralizirati »nezdrave« težnje v singapurski družbi, ki so nastale z razvojem. Za Leeja so te »nezdrave« težnje zahodni, zlasti ameriški vpliv in mednje spada tudi slabljenje delovne discipline in čedalje bolj neodvisno vedenje žensk. Avtoritarizem, instrumentaliziran za kapitalistični režim discipline, brzda zelo moteče posledice kapitalističnega razvoja in ga zelo težko pripišemo trdnosti »tradicije«. Vse to prej kaže na to, da so uporabili tradicijo za nadzor razmer v družbi, na katere ne vplivajo več tradicionalne vrednote (Dirlik, 1995b).

Diskurz o kitajskem kapitalizmu znova popiše sledi preteklosti in sedanjosti in izdela svoj objekt – kitajsko identiteto, ki je skladna s sodobnim globalnim kapitalizmom. Ta je prepričljiva samo do te mere, da je mogoče »slediti« tega popisa identificirati s sodobnimi Kitajci in jih urediti v koherentno celoto, čeprav so lahko izvori teh »sledí« popolnoma nejasni. Diskurz prav tako izbriše druge sledi ali pa jih odrine v obrobno. Tu Wei-ming pri identifikaciji sodobnih Kitajcev za »konfucijance« izpusti iz svojega popisa tisto, čemur pravi »temna stran« konfu-

¹⁹ Mahathirjevo stališče je citirano v Rajamoorthy (1993: 35). Singapursko-malezijske resonance lahko hitro odmevajo v globalni ideologiji. Dr. Suryadinata z Nacionalne univerze Singapur pravi, da je bil Tu Wei-ming nedavno povabljen v Malezijo, da bi sodeloval pri iskanju sinteze med islamom in konfucianizmom.

²⁰ Po Dengovih komentarjih so julija 1992 hitro poslali delegacijo na visoki ravni v Singapur, da bi proučila skrivnosti tamkajšnjega družbenega reda. Glej Zhongguo fu Xinjiapo jingshen wenming kaocha tuan (1993: 19). Publikacija obravnava stanovanjska vprašanja, delavske sindikate, opozicijske stranke, ideološko propagando itd. in objavlja pogovor z Lee Kuan Yewem, ki je posedel svoje goste na »dva kavča, postavljena okoli doprsnega kipa Konfucija« in jih poučil, da za modernizacijo »ni bila potrebna 'desinfikacija'« (*fei Zhongguohua*).

cianizma. Kreatorji imaginarnega diasporskega Kitajca z istimi kulturnimi značilnostmi so izbrisali lokalizirane kitajske družbe, ki jih je ustvarila diaspora. V obeh primerih vztrajanje pri esencializiranih kitajskih značilnostih izbriše zgodovinskost pomena biti Kitajec, da proizvede kitajsko identiteto, ki je odporna proti časovnim in prostorskim razlikam, in dodela kitajstvo z različnimi ekonomskimi, družbenimi, političnimi in kulturnimi okoliščinami.

Za produkcijo nove kitajske identitete je ključna predelava kitajske modernosti, ki izbriše osrednji dogodek: socialistično revolucijo. Kitajska identiteta, definirana z »naravno« težnjo h kapitalizmu, izbriše zgodovino ene največjih revolucij proti kapitalizmu v 20. stoletju, ki se zdaj prikazuje kot zgodovinski odklon, neskladen z najbolj temeljnimi vrednotami kitajstva. V tem početju sodelujejo Kitajci in Nekitajci, kakor je vidno iz nedavnega članka Edwarda Friedmana (1994) s povednim naslovom *Rekonstrukcija kitajske nacionalne identitete: južna alternativa Maotovemu obdobju protiimperialističnega nacionalizma*. Tako kot so maoisti prej skonstruirali kitajsko identiteto, ki je bila »naravno« revolucionarna in protiimperialistična, zdaj južni kitajski kapitalizem opremi protirevolucionarni režim s sestavinami za konstrukcijo kitajske identitete, ki je »naravno« kapitalistična.

Identiteta, zasnovana kot konstrukt, odpira vprašanje, kdo konstruira in s kakšnim ciljem. Ključ do odgovora na to vprašanje ponuja Tu Wei-mingov projekt »kulturne Kitajske«. Po Tuju sestoji kulturna Kitajska iz treh »simbolnih univerzumov«: Kitajska in večinsko kitajske družbe (Hongkong, Tajvan, Singapur), diasporna Kitajska in znanstveniki ter intelektualci, ki raziskujejo Kitajsko (vključno z nekitajskimi znanstveniki in intelektualci). Tu pravi, da so Hongkong, Tajvan in Singapur v resnici del diaspore, zato je teritorialno celinska Kitajska »jedro«. Kitajsko identiteto je dolgo definiralo severno kitajsko jedro; zdaj jo mora periferija redefinirati (Tu, 1991).

Tu ne omeni, da je v tej shemi periferija kapitalistična, medtem ko je center prostor socialistične revolucije v 20. stoletju. Iz globalne perspektive lahko rečemo, da se kitajska periferija nahaja v kapitalističnem jedru, medtem ko kitajsko jedro spada na periferijo globalnega kapitalizma, na kar namiguje Tu, ko govori, da je Ljudska republika glede moči »marginalna«. Sklenemo lahko, da sproža rekonstrukcija kitajske identitete, ki poteka s periferije, tudi preoblikovanje podobe Kitajske v kapitalizem, v katerem ima glavno vlogo južni kitajski kapitalizem.

Dokaj problematično je, kakšno mesto imajo v tej rekonstrukciji kitajstvo in kitajske vrednote. Kitajstvo je v tej shemi namreč že temeljito revidirano s pozicioniranjem periferije v kapitalistično jedro. Čeprav nočem podcenjevati iskanja kitajstva v današnjem času, je vendarle treba pripomniti, da je samo iskanje identitete predmet močne politične manipulacije. Lynn Pan pravi o Lee Kuan Yewu, da »je njegovo kitajstvo ... orodje politike, ki ga izkorišča tako ali drugače, kakor zahtevajo okoliščine.« (Pan, 1994: 271)²¹ Zdi se, da tudi vodstvo v Pekingu nima pomislekov pri sklicevanju na »kitajske rojake«, ko to koristi njegovim političnim ciljem. Ko podpira kitajski južni kapitalizem kot paradigmo razvoja, to počne zaradi njegovega uspeha in ne zaradi njegovega kitajstva; ali povedano drugače, zaradi istovetenja kitajstva s produkcioniščno ideologijo, ki se je z Dengovim obiskom leta 1992 v Shenzhenu spremenila v fetiš »socializma s kitajskimi posebnostmi«. Hongkonški časopis je leta 1992 zapisal:

Delegat s severa v Nacionalnem ljudskem kongresu pravi: »V zadnjih letih nas je preveč skrbelo za Guangdong. Za kaj nas je skrbelo? Za nič drugega, kakor da je Guangdong vstopil na zločinsko »kapitalistično cesto«. Guangdongžani niso zaskrbljeni, ker jim ni treba

²¹ Zdi se, da ekonomski dobiček nikoli ni zelo daleč Leejevega mnenja, ko govori o vprašanjih kulture. Ong citira Leeja, ko se je ob neki drugi priložnosti skliceval na »ekonomsko vrednost multikulturalizma«. V diskurzu o kitajskem kapitalizmu se zdi, da je menjalna vrednost konfucijanskih vrednot tik pod površjem razprave. Za vulgarno eksplicitno razpravo glej Bond in Hofstede, 1990. Že naslov *Denarna vrednost konfucijanskih vrednot* govori sam zase.

biti in tudi časa nimajo za skrb; reforma in odpiranje sta državni politiki in ker to ljudje hočejo, si je treba za to nepopustljivo prizadevati brez oziranja nazaj in ne da bi jim zvezali noge s tem, ali se njihovi dejavnosti pravi 'socialistična' ali 'kapitalistična'.« (Zhonggong Shenzhen shiwei xuan-zhuanbu, 1992: 110)

Čeprav je kitajski kapitalizem s svojim produkcionizmom verjetno postal širše prepoznan kot paradigma, je treba omeniti, da ni izbrisal razlik, ki ločujejo kitajsko prebivalstvo. Diskurz o kitajskem kapitalizmu predvideva transnacionalno kitajsko etnijo in ostaja prizorišče polemik med Kitajci, ki jih še vedno določajo različne nacionalne identifikacije in lokalne identitete. Ker na karto »kitajstva« igrajo vse strani v polemiki, obstaja jasno zavedanje o konfliktnosti interesov. To je problem zlasti za uradno ideologijo v Ljudski republiki Kitajski, ki se še vedno oprijema mita o socializmu kot temelju legitimacije države. Čeprav vodstvo neobotavljivo zatrjuje, da imajo vsi Kitajci skupen izvor in kulturo in je popolnoma pripravljeno prevzeti menedžerske tehnike drugih »kitajskih« držav, kot je Singapur, pa ni enako pripravljeno odobriti kapitalizma kot naravne lastnosti kitajstva, ali celo, da imajo vsi Kitajci skupni interes samo zato, ker so Kitajci. Kitajski znanstvenik iz Ljudske republike Kitajske je na nedavni konferenci ugotavljal, da

z nacionalnega vidika zavračamo koncept Velike Kitajske. S pravnega vidika ne moremo pomešati različnih državljanov [preprosto] zato, ker imajo enako kulturo in jezik kot mi ... [Toda] Tajvanu ustreza ideja Velike Kitajske. To je poslovni koncept, kako kapitalizirati razvoj Kitajske. Zahodni znanstveniki vidijo močnejšo Kitajsko in svoje modele večje Kitajske s pretiranimi podatki prenašajo na čezmorski kitajski razvoj.

Na to vprašanje moramo gledati na ravni medvladnih odnosov. Za nas so te zadeve povsem poslovna stvar. Kitajski migranti ne prihajajo zato, ker bi bili patrioti, temveč zaradi koristi od investicij. Jasno moramo razlikovati med različnimi Kitajci, med tistimi, ki so državljani, in tistimi, ki prihajajo iz tujine. (Ong, 1995: 7)²²

Zdi se, da so kitajski migranti zlasti na jugovzhodu Kitajske enako dovzetni za močno rastočo ekonomijo Ljudske republike Kitajske. Kakor nakazuje zgornje mnenje, so se ekonomske motivacije za investiranje na Kitajskem neznansko povečale. Ko je leta 1993 Lee Kuan Yew na Kitajskem iskal lokacije za singapurske investicije, se ni odločal na podlagi domovinskih vezi, temveč kot vsak dober kapitalist na podlagi prednosti, ki jih imajo različne lokacije, ki tekmujejo med seboj za pridobitev tujih investicij.

Na tej točki bom končal s kratkim komentarjem o vprašanju, ki sem ga postavil zgoraj: Kako oceniti trditve o kitajskem kapitalizmu, če temeljijo na kulturni razliki? Z drugimi besedami, ali je mogoče presojati te reči v diskurzu o kitajskem kapitalizmu kot zavrnitev človekovih pravic in kot afirmacijo patriarhalnosti in avtoritete, ne da bi se pri tem vrnili k evrocentrični kulturni hegemoniji, ki jo hoče ta diskurz odpraviti?

Z opozarjanjem na oportunistično rabo »kitajstva« v diskurzu o kitajskem kapitalizmu ne mislim na oportunizem samega diskurza. Tu Wei-ming trdi, da je oživljanje konfucijanstva samozavestna potrditev Kitajske pred več kot stoletje trajajočo evro-ameriško hegemonijo, ki je ne moremo zanikati. Ne glede na to, kaj razumemo kot konfucijanstvo, to ni bil nikoli mrtvo, temveč so ga dolgo razglašali za mrtvega v primerjavah z evro-ameriški ideologijami. Zdaj ga je na novo odkrita kitajska moč reaktivirala kot označevalca kitajske identitete nasproti omenjenim zgodnejšim hegemonijam. Vprašanje je s prepričljivim patosom izrazil uradnik

²² Profesor Huang Kunzhang z Univerze Jinan leta 1994 na konferenci Shantou o čezmorski kitajski ekonomiji.

singapurske vlade:

Evropejci in Severni Američani težko razumejo veličino psihološke revolucije v Vzhodni Aziji, ker ne morejo vstopiti v vzhodnoazijski um. Njihov um nikoli ni bil zavrt v kolonializem. Nikoli se niso bojevali z nezavedno domnevo, da so bili morda drugorazredna človeška bitja, nikoli dovolj dobra, da bi postali številka ena. Rastoče spoznanje vzhodnih Azijscev, da lahko naredijo vse tako dobro, če ne še bolje kot druge kulture, je povzročilo eksplozijo samozvesti. (Mahbubani, 1995: 103)

Čeprav sam brez težav simpatiziram s temi občutenji, pa se je vseeno pomembno vprašati, ali se ta protihegemonka kitajska ali azijska samorealizacija ne izrablja pri nastajanju novih hegemonij nad domačim in drugim prebivalstvom. Diskurz o kitajskem kapitalizmu kljubuje hegemoniji evrocentričnega pojmovanja kapitalizma, sebe pa prikazuje za drugačno alternativo znotraj kapitalizma – boljši, bolj urejen kapitalizem – in ne za alternativo kapitalizmu. Kot tak povzema različne hegemonije, značilne za kapitalizem drugod, ki so učinkovitejše sredstvo za dosego hegemonije države in kapitala nad delom, ženskami, ljudmi, komerkoli. Zato trdim, da je diskurz o kitajskem kapitalizmu pomemben poziv evro-ameriškim zagovornikom kapitala (kot je bil Herman Kahn), ki v kitajskem kapitalizmu vidijo sredstvo za ponovno aktiviranje hegemonij, omajanih v rojstnem kraju kapitalizma.

Enako pomemben je premislek o naravi same reprezentacije. Diskurz o kitajskem kapitalizmu je prisvojil vrednote razmeroma nejasnega izvora in jih spremenil v esencialne lastnosti kitajstva. S svojimi intelektualnimi postopki precej spominja na prve orientalistične konceptualizacije Kitajske in Azije, ki so zanikale zgodovino azijskih narodov in jo nadomestile z zgodovino časovno in prostorsko zamejenih, razzgodovinjenih in razdružbenih kulturnih značilnosti. Zanimanje za transnacionalno kitajsko etnično identiteto vodi v podobno razzgodovinjeno in razdružbeno pojmovanje kitajstva, kar lahko označimo tudi kot postopek »samoorientalizacije«.²³ Zares ironično, zanimanje za kitajstvo, ki formalno presprašuje evrocentrizem, lahko na globlji epistemološki ravni nakazuje asimilacijo evrocentrične hegemonije (Dirlik, 1995a).

V diskurzu o kitajskem kapitalizmu lahko najdemo še druge znake vztrajnega orientalizma, in sicer ko gre za razmerje med kitajstvom in Azijo v tem diskurzu. Cristina Szanton Blanc je ugotovila, da diskurz ne postavlja samo kitajstva nasproti evropsko-ameriški hegemoniji, temveč projicira kitajske lastnosti na vso Azijo in prikazuje Kitajca kot paradigmatičnega Azijsca. O drugih Azijskih, ki niso vredni te ideje – ali drugače, o manj uspešnih Azijskih –, ta diskurz govori enako, kot je zgodnji evro-ameriški orientalizem govoril o Kitajcih: Kitajci so marljivi, skromni itd., manj uspešni Azijski, kot so Filipinci, pa leni zapravljalci, preokupirani s tistim, česar ne morejo doseči (Szanton Blanc, 1995). Kot pravi že omenjena Lynn Pen, celo tisti Kitajci, ki jim ni uspelo v svetu kapitalizma, niso povsem pravi Kitajci tako kot tisti, ki jim je uspelo.

Sklep

Kot sem dejal uvodoma, diskurz o kitajskem kapitalizmu lahko razumemo samo v kontekstu strukture globalnega kapitalizma. Ta je njegov pogoj. Vprašanje pa je, ali lahko razumemo

²³ Za izbris lokalnih kitajskih identitet pri snovanju »kulturne Kitajske« glej Dirlik (1995b). O tem vprašanju sta govorila tudi Wang Gungwu v *Among Non-Chinese* (1991) in L. Ling-chi Wang (1991). Zanimivo razpravo vprašanj, povezanih s 'sklicevanjem' na kitajsko identiteto, glej Allen Chun: *Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity As Culture As Identity*. *boundary 2*.

sodobni kapitalizem, ne da bi se sklicevali na kitajski ali širši azijski kapitalizem, saj ima zadnji zelo pomembno vlogo tako v praksi kakor v ideologiji sodobnega kapitalizma.

Pri tem je pomembno, da je kitajski kapitalizem del nestabilnosti globalnega kapitalizma. Predstavlja se z nespremenljivimi vrednotami, povezanimi z abstraktnim kitajstvom, ki prekriva fluidnost sodobnih razmer, ko so jedra svetovne ekonomije videti zaradi pretoka kapitala v nenehnem gibanju. Prav tako prekriva na novo nastajajoče hegemonije. Najpomembnejše pa je, da je del etnizacije našega razumevanja sveta v času, ko so z globalizacijo kapitala postale delitve med narodi, nacijami in etnijami manj vzdržne kot kdaj koli prej.²⁴ Kritična raziskovalna agenda mora vsebovati to očitno protislovje, ki je integralni del problema sodobnega kapitalizma. Če se vrnem k trditvi v uvodu, kitajski kapitalizem moramo obravnavati kot invencijo sodobnega globalnega kapitalizma in ne kot nekaj, kar je zunaj ali ob njem, kar je predpostavka, ki bolj skriva kot pojasni sodobne družbene, politične in ideološke procese predvsem v Vzhodni in Jugovzhodni Aziji. Za raziskovalna dognanja je pomembno, da implikacije takih raziskovalnih agend presežejo abstraktno vednost v času, ko se je na globalni ravni etničnost znova pojavila v ospredju besedišča konflikta.

Prevedla: Nina Kozinc

Literatura

- BERGER, PETER (1987): *An East Asian Developmental Model? V In Search of An East Asian Development Model*, P. Berger in M. H. H. Hsiao (ur.), 3–11. New Brunswick, N. J.: Transaction Books.
- BOND, MICHAEL HARRIS in HOFSTEDE, GEERT (1990): *The Cash Value of Confucian Values. V Capitalism in Contrasting Cultures*, S. R. Clegg in S. G. Redding (ur.), 383–390. Berlin: Walter de Gruyter,
- CHO, HAE-JOANG (1995): *Constructing and Deconstructing Koreanness in the 1990s South Korea*. Neobjavljen referat na simpoziju *The Rise of 'Asian' Capitalism: Class, Nation States and New Narratives*. The New York Academy of Sciences – Section of Anthropology (25. februar).
- CHU, GODWIN in YANAN, JU (1993): *The Great Wall in Ruins*. Albany, New York: State University of New York Press.
- CHUN, ALLEN (1996): *Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity As Culture As Identity. V boundary 2* 23(2): 111–138.
- COHEN, MYRON (1991): *Being Chinese: The Peripheralization of Traditional Identity. Daedalus* (Spring): 113–134.
- CUMINGS, BRUCE (1984): *The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, And Political Consequences. International Organization* 38(1): 1–40.
- DANIELS, ROGER (1988): *Asian America: Chinese and Japanese in the United States Since 1850*. Seattle : University of Washington Press.
- DIRLIK, ARIF (1994): *After the Revolution: Waking to Global Capitalism*. Hanover, N.H. : The University Press of New England for Wesleyan University Press .
- DIRLIK, ARIF (1995a): *Chinese History and the Question of Orientalism*. Neobjavljen referat na Conference on Chinese Historiography. Sinology Seminar, Heidelberg University (marec).
- DIRLIK, ARIF (1995b): *Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism. boundary 2* 22(3): 229–273.
- FORTUNE MAGAZINE (1994): *The Overseas Chinese: Lessons from the World's Most Dynamic Capitalists. Fortune* (31. oktober): 91–114.
- FRIEDMAN, EDWARD (1994): *Reconstructing China's National Identity: A Southern Alternative to Mao-Era Anti-imperialist Nationalism. The Journal of Asian Studies* 53(1): 67–91.

²⁴ Skrb zbujaajoč primer etnizacije je Huntington (1993).

- GILROY, PAUL (1993): *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. London: Serpent's Tail Publishers.
- GREENHALGH, SUSAN (1994): De-Orientalizing the Chinese Family Firm. *American Ethnologist* 21(4): 746–775.
- GUTMAN, HERBERT G. (1976): *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750–1925*. New York: Pantheon Books.
- HAMILTON, GARY, ZEILE, WILLIAM in WAN-JIN KIM (1990): The Network Structures of East Asian Economies. V *Capitalism in Contrasting Cultures*, S. R. Clegg in S. G. Redding (ur.), 105–129. Berlin: Walter de Gruyter.
- HEWISON, KEVIN, RICHARD ROBISON in GARRY RODAN (ur.) (1993): *Southeast Asia in the 1990s: Authoritarianism, Democracy and Capitalism*. St. Leonards, NSW: Allen and Unwin.
- HOFHEINZ, ROY in CALDER, KENT (1982): *The East Asia Edge*. New York: Basic Books.
- HUNTINGTON, SAMUEL P. (1993): The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* (Summer): 22–49.
- KAHN, HERMAN (1979): *World Economic Development: 1979 and Beyond*. New York: Morrow Quill.
- KING, AMBROSE YEO-CHI (1991): Kuan-hsi and Network Building: A Sociological Interpretation. *Daedalus* (Spring): 63–84.
- KOSAKA, TAKAHIDE (1990): Control Mechanism in the Japanese Subcontracted Division-of-Work System and the Emergence of Network-type Organizational Structure. *The Study of Business and Industry* 7: 21–48.
- KOTKIN, JOEL (1992): *Tribes: How Race, Religion and Identity Determine Success in the Global Economy*. New York: Random House.
- MACFARQUHAR, RODERICK (1980): The Post-Confucian Challenge. *The Economist* (9. februar): 67–72.
- MAHBUBANI, KISHORE (1995): The Pacific Way. *Foreign Affairs* (januar/februar): 100–111.
- NONINI, DONALD (1994): On the Outs on the Rim: An Ethnographic Grounding of the Asia-Pacific Imaginary. V *What is in a Rim? Critical Perspectives on the Pacific Region Idea*, A. Dirlik (ur.), 161–182. Boulder, CO: Westview Press.
- NONINI, DONALD (1995): *Malaysian Chinese Transnationalism*. Neobjavljen referat na simpoziju The Rise of 'Asian' Capitalism: Class, Nation States and New Narratives. The New York Academy of Sciences: Section of Anthropology (25 February).
- ONG, AIHWA (1995): *A Momentary Glow of Fraternity: Narratives of Nation and Capitalism in East Asia*. Neobjavljeni referat na simpoziju The Rise of 'Asian' Capitalism: Class, Nation States and New Narratives. The New York Academy of Sciences: Section of Anthropology (25 February).
- OXNAM, ROBERT (1986): Why Asians Succeed Here? *The New York Times Magazine* (30. november): 72–89.
- PAN, LYNN (1994): *Sons of the Yellow Emperor: A History of the Chinese Diaspora*. Tokyo: Kodansha International.
- RAJAMOORTHY, T. (1993): *World Human Rights Conference – A View From the South* 36 (August): 34–35.
- REDDING, S. GORDON (1993): *The Spirit of Chinese Capitalism*. New York: Walter de Gruyter.
- SONG, ZHONGFU, ZHAO QIHUI in PEIDAYANG (ur.) (1993): *Ruxue zai xiandai Zhongguo (Confucianism in Contemporary China)*. Zhengzhou, PRC: Zhengzhou gujie chuban she.
- STACK, CAROL B. (1974): *All Our Kin: Strategies for Survival in the Black Community*. New York: Harper Colophon Books.
- SZANTON BLANC, CRISTINA (1995): *National Identities and Counternarratives: Thailand and the Philippines*. Neobjavljen referat na simpoziju The Rise of 'Asian' Capitalism: Class, Nation States and New Narratives. The New York Academy of Sciences: Section of Anthropology (25. februar).
- TAI, HUNG-CHAO (ur.) (1989): *Confucianism and Economic Development: An Oriental Alternative?* Washington, D.e.: The Washington Institute Press.
- TAN, AUGUSTINE RH. (1988): American Influence on Asian-Pacific Trade and Development. V *Moving Into the Pacific Century: The Changing Regional Order in the Asia-Pacific*, L. T. Soon in L. Suryadinata (ur.), 38–77. Singapore: Heinemann Asia.
- TU WEI-MING (1991): Cultural China: The Periphery as Center. *Daedalus* (Spring): 1–32.
- TU, WEI-MING (ur.) (1984): *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*. Singapore: Curriculum Development Institute.

- TU WEI-MING (1991): The Living Tree. *Special issue of Daedalus* (Spring).
- WANG GUNGWU (1991): Among Non-Chinese. *Daedalus* (Spring): 135–157.
- WANG, L. LING-CHI (1991): Roots and Changing Identity of Chinese in the United States. *Daedalus* (Spring): 181–206.
- WONG, JOHN in WONG, ALINE (1989): Confucian Values as a Social Framework for Singapore's Economic Development. V *Conference on Confucianism and Economic Development in East Asia*, Chung-hua Institution for Economic Research, 503–533. Taipei: Chung-hua Institution for Economic Research.
- YU, YING-SHIH (1987): *Zhongguo jinshi zongjiao lunli yu shangren jieji* (Modern Chinese Religious Ethic and the Merchant Class). Taipei: Lianjing chuban shiye gongsi.
- ZHONGGONG SHENZHEN SHIWEI XUANZHUANBU (ur.) (1992): *Deng Xiaoping yu Shenzhen* (Deng Xiaoping and Shenzhen). Shenzhen: Haitian chuban she.
- ZHONGGUO FU XINJIAPU JINGSHEN WENMING KAOCHATUAN (ur.) (1993): *Xinjiapode jingshen wenming*. Beijing: Hongqi chuban she.