

Vloga intelektualcev med kitajsko tranzicijo¹

Abstract

The Role of Intellectuals in the Process of Chinese Transition

1989 was a historical watershed; nearly a century of socialist experimentation came to an end. Two worlds became one: a global-capitalist world. Although China's socialism did not collapse as did the Soviet Union's or Eastern Europe's, this was hardly a barrier to China's rapid joining the globalizing process in the fields of the economy, production, and trade. Indeed, the Chinese government's continued support for socialism does not pose an obstacle to the following conclusion: In all of its behavior, including economic, political, and cultural – even in government behavior – China has completely conformed to the dictate of capital and the market. If we aspire to understand Chinese intellectual and cultural life in the last decade of the twentieth century, we must understand the transformations mentioned above and their corresponding social manifestations. The present article is an abridged version of Wang Hui's text *Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity* in the volume *Social Text – Intellectual Politics in the post-Tian An Men China*.

Keywords: intellectuals, China, West, modern, tradition, maxism, Mao Zedong

Povzetek

Leto 1989 je pomenilo zgodovinsko prelomnico; končal se je skoraj stoletni socialistični eksperiment. Dva sveta sta postala en sam, globalno-kapitalistični svet. Čeprav se kitajski socializem ni zrušil, kot se je v Vzhodni Evropi in Sovjetski zvezi, to pri vključevanju Kitajske v proces globalizacije na področju ekonomije, proizvodnje in trgovine ni pomenilo večje ovire. Kitajska vlada še vedno podpira socializem, četudi je v vseh svojih segmentih, vključno z ekonomskim, političnim in kulturnim, ter s podporo delovanja vlade, postala povsem podrejena diktatu kapitala in aktivnostim trga. Če želimo razumeti kitajsko intelektualno in kulturno življenje zadnjega desetletja 20. stoletja, moramo najprej razumeti te transformacije in družbene manifestacije, ki spadajo zraven.

Ključne besede: intelektualci, Kitajska, Zahod, moderna, tradicija, marksizem, Mao Zedong

¹ Članek je skrajšana različica daljšega Wang Huijevega eseja z naslovom *Dangdai Zhongguode sixiang zhuangkuan yu xiandaixing wenti* 當代中國的思想狀況與現代性問題 (Sodobna kitajska miselnost in vprašanje modernosti), ki je leta 1997 izšel v reviji *Taiwan shehui yanjiu*. Leta 1998 je bil objavljen tudi v angleškem prevodu Rebecca E. Karl z naslovom *Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity. Social Text* (55): 9–44.

Konec zgodovine?

Preden se lotimo analize sodobne kitajske misli, moramo raziskati več predpostavk, ki so tesno povezane z refleksijami intelektualnih krogov iz 90. let 20. stoletja: prvič, incident na Trgu nebeškega miru leta 1989 ni bistveno spremenil reformnih smernic, katerim je Kitajska sledila od konca 70. let 20. stoletja; nasprotno, pod državno direktivo se je reformna politika še pospešila, tako da je bil razvoj reform celo hitrejši kot v 80. letih, ko so reforme doživele največji razcvet. (Pri reformah mislim predvsem na prilagoditev tržnim mehanizmom in na proces strukturnih reform gospodarstva ter sodstva.) Komercializacija in poraba, ki le-to spremlja, sta radikalno prodrli v vsak segment družbenega življenja. V tem kontekstu se nista temeljito spremenili zgolj družbena vloga intelektualcev in njihova profesija, temveč tudi družbena in ekonomska vloga vlade na vseh ravneh, s tem ko je njeno delovanje postajalo iz dneva v dan bolj vezano na kapital.

Drugič, v 90. letih kitajski intelektualni diskurzi niso izhajali zgolj iz Kitajske, temveč tudi iz tujine. Incident na Trgu Nebeškega miru je sprožil veliko reakcij etabliranih intelektualcev, prav tako je iz takšnih in drugačnih razlogov takrat Kitajsko zapustilo veliko akademikov in drugih, ki so se pozneje odločili ostati v tujini oz. živeti v izgnanstvu. Hkrati je zaključilo študij veliko takih, ki so študirali v Evropi, ZDA in na Japonskem pod pokroviteljstvom državne politike šolanja v tujini, ki so jo izvajali konec 70. let. Nekateri od njih so se zaposlili v tujini, drugi pa so se vrnili na Kitajsko. Iz perspektive intelektualne subjektivitete sta bili ti dve generaciji kitajskih intelektualcev izpostavljeni različnim izkušnjam, vendar sta imeli obe priložnost temeljito spoznati zahodno družbo in njene intelektualne trende. Svoja opažanja so tako lahko prenesli v analize ter tako odprli drugačno perspektivo Kitajske, kot so jo videli ljudje, ki so ostali doma. Z vidika učnih sistemov so moderna izobrazba in raziskave postale strukturno transnacionalne, kar pomeni, da se je produkcija znanja in raziskovalnih aktivnosti inkorporirala v proces globalizacije.

Tretjič, po letu 1989 kitajskim intelektualcem ni preostalo drugega, kot da znova razmislijo o svojih zgodovinskih izkušnjah. Pod pritiskom strogega družbenega okolja in po svoji lastni izbiri se je velika večina intelektualcev, ki so se ukvarjali s humanistiko in družboslovjem, odpovedala novemu razsvetljskemu slogu iz 80. let. Po razpravah o problemih intelektualnega dela in sprejemanju čedalje bolj specializiranih raziskav so se očitno preusmerili v bolj profesionaliziran slog. Sprva so uporabljali Webrovo teorijo profesionalizacije raziskovanja, da bi upravičili ta obrat; to lahko razumemo kot metodo samoregulacije pod strogimi pogoji, ki so opredeljevali kitajsko družbo po letu 1989. Skoraj sočasno, še zlasti pa po letu 1992, je proces marketizacije spodbudil težnjo po socialni stratifikaciji. Ta težnja je bila navidezno skladna z notranjo profesionalizacijo raziskovanja; napredek v profesionalizaciji in institucionalizaciji intelektualnega življenja je postopoma temeljito spremenil vlogo intelektualcev. Intelektualci 80. let so se sčasoma prelevili v strokovnjake, učenjake in eksperte.

Seveda je še veliko okoliščin, ki bi jih tukaj lahko našteali, vendar je na splošno mogoče reči, da so tri zgoraj naštet okoliščine ustvarile povsem drugačno družbeno okolje, kot je tisto, v katerem so delovali intelektualci 80. let. Ne samo da je to globoko spremenilo odnos intelektualcev do države, tudi enotnost intelektualcev kot skupine ni več obstajala. Kitajski intelektualci so se na te spremembe odzvali na različne načine: nekateri so se obrnili k tradicionalnim vrednotam, drugi k promociji humanizma; nekateri so se zavedno odločili za profesionalizem; spet drugi pa so se začutili klicane k neodvisnemu intelektualnemu poslanstvu. Po eni strani so ti različni, včasih celo kontradiktorni pristopi omogočili kitajskim intelektualcem ohranjanje kritičnosti in moralne obsodbe sodobne družbe, po drugi pa so postavili podlago za njihovo lastno reorientacijo. Intelektualci 80. let so sami sebe videli kot kulturne junake in kot ljudi, ki postavljajo trende, intelektualci 90. let pa vneto iščejo nove načine prilagajanja novemu položaju. Soočiti so se morali z bolečim dejstvom, da so zaradi prodirajoče kulture podjetništva izgubili status kulturnih junakov ali moralnih razsodnikov.

Sodobna kitajska družba je vstopila v kompleksno ero in pogledi intelektualcev kot skupine

so postali nejasni. V sodobni zgodovini se je misel kitajskih intelektualcev osredinjala na kitajsko modernizacijo in na probleme nezmožnosti Kitajske, da bi se modernizirala. V 80. letih 20. stoletja se je kritika kitajskih intelektualcev usmerila v ponovni razmislek in novo vrednotenje kitajskega socializma, ki je bil po svojih metodah označen kot nemoderen. V resnici je jasnost tega razmišljanja izhajala iz razjasnitve družbenih vprašanj. Za intelektualce je po eni strani modernizacija pomenila iskanje bogastva in moči vzporedno z vzpostavitvijo moderne nacionalne države, po drugi pa je bila proces prevrednotenja njihove družbe in tradicije po merilih zahodne družbe in njenih kultur ter vrednot. Zato se prevladujoče paradigme kitajskih diskurzov nahajajo znotraj binarnih kategorij »Kitajska/Zahod« in »tradicija/modernost«.

Vendar pa so problemi postali veliko kompleksnejši, odkar se je kitajska modernizacija začela čedalje bolj približevati globalnemu kapitalizmu. Prvič, razlogov za krizo v etiki in kulturi v kitajski družbi ne moremo več pripisovati zastarelosti kitajske tradicije (nekateri pa menijo celo, da je tovrstne krize ustvarilo ravno zavračanje kitajske tradicije); številne probleme je povzročila prav modernizacija. Drugič, za probleme Kitajske ne moremo kriviti kitajskega socializma, ko pa so gospodarske reforme že pripeljale do formiranja domačega kapitalističnega trga, hkrati pa je zasebni sektor odgovoren že za več kot polovico državnega BDP. Tretjič, vse od razpada sovjetskega in vzhodnoevropskih socialističnih sistemov je globalni kapitalizem postal vodilna sila napredka sodobnega sveta; kitajske reforme so že pripeljale do popolne inkorporacije kitajskega ekonomskega in kulturnega procesa v ta globalni trg. V tem kontekstu kitajskih sociokulturnih problemov, vključno z ravnanjem vlade, ne moremo več analizirati skozi prizmo enotne Kitajske. Drugače povedano, pri ponovnem premisleku o kitajski družbi običajne tarče kritike ne morejo več razložiti sodobnih problemov. Ko govorimo o zgodovinskem vzponu »azijskega kapitalizma«, tradicije ne moremo označiti kot samoumevno škodljiv dejavnik. Z internacionalizacijo proizvodnje in trgovine v kapitalizmu – v diskurzu zgodovinske globalizacije – tudi »nacije« ne moremo več obravnavati kot samoumevne enote analize. (To pa ne pomeni, da je sodobnemu svetu uspelo zgraditi nadsocietalni politični sistem, nasprotno, ravno stare nacionalne strukture so omogočale in omogočajo internacionalizacijo proizvodnje in trgovanja. Problem je v tem, da so se nacionalne strukture čedalje manj sposobne prilagajati procesu globalizirane proizvodnje in kulture. Ravno v tem smislu se državni sistem ter zmožnost države, da nadzira sociopolitiko, soočata s temeljito preobrazbo.) Zaradi popolnega prepleta kapitalističnih aktivnosti in družbenega življenja so državne smernice, državna moč ter vse državne institucije močno vezane na kapital; zato na problem ne moremo več gledati zgolj iz državne perspektive. (To pa ne pomeni, da so državne analize nepomembne.)²

Kaj so torej problemi Kitajske? Kakšne metode in kakšen jezik bi morali uporabljati pri analizi le-teh? Različni populistični, relativistični in nihilistični pristopi so onemogočili ponovno uveljavitev enotnih parametrov vrednotenja. Zagovorniki različnih alternativnih teorij, katerih glavna karakteristika je kritična ostrina, so med svojimi razgretimi razpravami začeli prepoznavati, da sama ideja »kritike« začenja izgubljati svojo vitalnost. Najprej je namreč treba določiti osnovo kritike.

Sodobni kitajski intelektualci so opustili analizo kapitala (vključno z analizo kompleksnega razmerja med političnim, ekonomskim in kulturnim kapitalom); prav tako so opustili raziskave o prepletenosti ter vzajemno konfliktnih odnosih med trgom, družbo in državo. Namesto tega so svoj pogled zreducirali na raven moralnosti ali na ideološko uokvirjanje modernizacije. To je še posebej pomemben trenutek. Kapital vdira v vsako poro družbenega in političnega življenja, procesi modernizacije pa nas potiskajo v premnoge socialne krize, kot so eksplozija populacije, okoljska degradacija, neravnovesja v socialno-distribucijskih sistemih, korupcija in druge politične razmere, neločljivo povezane s temi problemi. Ob tem pa je skorajda neverjetno dejstvo,

² Na primer, v sino-ameriških debatah in pogajanjih glede človekovih pravic je pomembno analizirati, ali bodo le-te konec koncev razumljene kot ekonomske ali kot politične pravice.

da se kitajski intelektualci izogibajo razpravi o katerikoli od naštetih stvari.

Sodobni kitajski socialni in kulturni problemi so povezani s problemom kitajske modernosti na veliko kompleksnih načinov. Tako se mi zastavlja naslednje vprašanje: Če je zgodovina kitajskega socialističnega eksperimentiranja glavna karakteristika kitajske modernosti, zakaj potem intelektualci novega razsvetljenstva, ki so črpali iz Webra in drugih teoretikov pri kritiki socializma, niso logično prišli do kritične refleksije same modernosti?

V kontekstu sodobnih globalnih sprememb so kitajske reforme po eni strani korenito reorganizirale temeljne strukture kitajske družbe. (Nuja po samopotrditvi, ki jo čutijo kitajski intelektualci, kot takšna kaže, da se je njihov položaj centralnih subjektov v družbi in kulturi pomaknil na margino. Spremembe v fiksnih položajih družbenih razredov so nedvomno dokaz, da se družbena struktura reorganizira.) Po drugi strani so kitajske reforme na nerazpoznaven in nespecificiran način pripomogle k razvojni orientaciji globalnega kapitalizma samega. (Razprave glede posebnosti kitajske poti so na koncu postavile le vprašanje o tem, ali obstaja moderna kitajska družba, ki je nastala z odklonom od zgodovinskega modela kapitalizma, niso pa postavile vprašanja o tem, ali je kitajski proces modernizacije pomemben za prevrednotenje samega koncepta modernizacije.) Menim, da so zgoraj našeta vprašanja temeljna, a ostajajo skrita v senci obsedenosti z moralo sodobnih intelektualcev. Vsa ta vprašanja razkrivajo nejasnost zgodovinskih razlogov za trenutno stanje sodobne kitajske misli.

Tri različice marksizma kot ideologije modernizacije

Preden se spustimo v kakršnokoli diskusijo o upadu kritičnega diskurza v sodobni kitajski misli, moramo razumeti zgodovinsko povezavo med kitajskim marksizmom in modernizacijo. Tisti zahodni akademiki, ki se pri analizi kitajske zgodovine opirajo na teorijo modernizacije, reducirajo problem kitajske modernizacije na problem znanstvenega in tehnološkega razvoja, to je na prehod iz agrarnega gospodarstva v urbano industrijsko gospodarstvo (glej npr. Rozman, 1988). Ker teorija modernizacije izvira iz zgodovine evropskega kapitalizma in razvoja, je bila modernizacija pogosto razumljena kot proces, prek katerega nastane kapitalistična družba. Tudi marksizem vidi modernizacijo kot način kapitalistične produkcije. Pa vendar je kitajska situacija drugačna, in sicer ne zgolj zato, ker so agendo kitajske modernizacije zastavili marksisti, marveč tudi zato, ker je marksizem sam ideologija modernizacije; poleg tega, da je bila modernizacija cilj kitajskega socialističnega gibanja, tudi to gibanje samo tvori osrednje karakteristike kitajske modernosti. Čeprav se splošno razumevanje modernizacije na Kitajskem osredinja predvsem na prehod države, ekonomije, vojske in znanosti iz zaostalosti v napredno stanje, ta koncept ne postavlja le tehnoloških ciljev in ne teži izključno k oblikovanju nacionalne države ter moderne administracije, temveč vključuje tudi teleološko zgodovinsko perspektivo in pogled na svet. Gre za način razmišljanja, prek katerega so kitajske socialne prakse razumljene kot pot k ontološkemu zgodovinskemu cilju. Takšno razumevanje pa goji držo, ki povezuje eksistencialni pomen z zgodovinskim obdobjem, v katerem se znajde posameznik. Kot rezultat je socialistična modernizacija koncept, ki ne poudarja samo razlike med socialističnimi in kapitalističnimi sistemi, temveč prinaša tudi cel niz svojih lastnih vrednot.

Torej sta modernizacija v kitajskem diskurzu ter modernizacija v teoriji modernizacije različni. Tako je zato, ker so težnje k socialistični ideološki vsebini in vrednotam neločljivo povezane s kitajskim konceptom modernizacije. Mao Zedong je verjel v nepovratnost zgodovinskega napredka in je uporabljal revolucijo ter metode velikega skoka naprej, da bi kitajsko družbo povedel na pot modernizacije. Uporabil je socialistični sistem javne lastnine, da bi vzpostavil cvetočo in močno moderno nacionalno državo, medtem ko si je hkrati prizadeval izbrisati »tri razlike« – med delavci in kmeti, med mestom in podeželjem ter med umskim in fizičnim delom. Prek gibanja, z namenom nacionalizirati ekonomijo in še posebej prek ustanovitve ljudskih komun, je Mao Zedong udejanjil svoj cilj preobrazbe kmetijstva v pri-

marno gibalo nacionalne mobilizacije; tako je uspešno vključil celotno družbo v državne cilje. Navznoter je to razrešilo težave z zbiranjem davkov, ki so se obdržale še od pozne dinastije Qing in od republikanskega obdobja; viri urbane industrializacije so zdaj morali biti zavarovani z uporabo podeželja, ki je bilo organizirano po socialističnih načelih. V tem pogledu je bilo javno lastništvo na podeželju zasnovano na neenakosti med urbanim in ruralnim sektorjem.³ Ureditev družbe pod državo je zaostali kitajski družbi omogočila združitev v enotno silo, ki naj bi dokončala nalogo oblikovanja kitajske nacije. Mao Zedong je pogosto govoril, da je njegov socialistični revolucionarni projekt dediščina in hkrati nadgradnja nacionalne revolucije Sun Zhongshana (Sun Yat-sena); v resnici je videl njegovo revolucijo iz prve polovice 20. stoletja kot dokončno rešitev kitajske modernizacije in kot njen neizogibni vrhunec (glej Mao, 1996: 610–650).

Maotov socializem je hkrati ideologija modernizacije in kritika evro-ameriške kapitalistične modernizacije. Vendar ta kritika ni kritika modernizacije kot takšne. Prav nasprotno – je stališče, temelječe na revolucionarni ideologiji in na nacionalizmu, ki je ustvarilo kritiko kapitalistične oblike oziroma stopnje modernizacije. Ravno zato je na ravni vrednot in zgodovine Mao Zedongov socializem oblika moderne antikapitalistične teorije modernizacije. S stališča njenega vpliva na državo je Maotova odprava »treh razlik« v dejanski družbeni praksi onemogočila obstoj avtonomnih kategorij, tako na ravni posameznikov, kot tudi na ravni države. Iz tega modela izvira koncept dotlej neznane hegemonistične birokratske države.

Ta »antimoderna teorija modernizacije« pa ni izključna karakteristika Mao Zedongove misli; je ena pomembnejših značilnosti kitajske misli od poznega obdobja Qing naprej. Diskurz o iskanju modernosti Kitajske se je izoblikoval v zgodovinskem kontekstu širitve imperializma in krize v kapitalizmu. Intelektualci in državni uradniki, ki so zagovarjali modernizacijo na Kitajskem, si niso mogli kaj, da ne bi razmislili, kako bi se lahko modernizacija Kitajske ognila številnim težavam, s katerimi se je srečevala zahodna kapitalistična modernost. Kang Youweijeva utopija enega sveta (*datong*), Zhang Taiyanov egalitarizem, Sun Zhongshanov princip preživetja ljudi (*minsheng zhuyi*) in raznovrstne socialistične kritike kapitalizma so šle z roko v roki s programi in načrti za graditev moderne države, gospodarstva, vojske in kulture. Rečemo lahko celo, da je temeljna značilnost kitajske misli o modernosti dvom. Rezultat je velikanski paradoks, ki se nahaja v samem jedru iskanja kitajske modernosti in v razmišljanju številnih najpomembnejših kitajskih intelektualcev.

Moderna kitajska misel uteleša kritiko in rekonceptualizacijo modernosti. Pa vendar so se v iskanju modernizacije znotraj tega določenega diskurza porodile tako prodorne ideje kot tudi antimoderne družbene prakse in utopizmi: strah pred birokratsko državo, poskus formaliziranja pravnih struktur, poudarek na absolutnem egalitarizmu in tako naprej. V zgodovinskem kontekstu Kitajske sta modernizacija in zavračanje racionalizacije potekala hkrati in to je privedlo do globokih zgodovinskih protislovij. Tako je Mao Zedong po eni strani centraliziral oblast za vzpostavitev modernega državnega sistema, po drugi pa je sprožil revolucijo prav z namenom uničenja le-tega. Po eni strani je uporabil ljudske komune in kolektive za promocijo gospodarskega razvoja Kitajske; po drugi pa je zasnoval sistem socialne distribucije, da bi se izognili izrazitim družbenim neenakostim, ki jih prinaša kapitalistična modernizacija. Po eni strani je uporabil nacionalizacijo gospodarstva, da bi zaobjel družbo pod državnim ciljem modernizacije in v tem procesu posameznikom odrekel vsakršno politično avtonomijo, po drugi pa je uporaba državnih mehanizmov za tlačjenje avtonomije »množic« v njem zbujala ogorčenje in zaskrbljenost. Če povzamemo, je izkušnja kitajske socialistične modernizacije neločljivo povezana z zgodovinsko antimodernostjo. Ta paradoks ima kulturne korenine, a je vseeno veli-

³ Težava urbano-ruralnega odnosa in njegove pozicije v procesu modernizacije na Kitajskem skozi 50. leta 20. stoletja je povezana tudi z odločitvijo Kitajske komunistične partije (KPK) za opustitev Nove demokracije in za neposreden prehod v socializem (za več glej Jin in Liu, 1993: 411–460).

ko pomembnejše iskati razlago v dvostranskem zgodovinskem diskurzu, iz katerega je kitajska modernizacija izšla (ali, natančneje, v iskanju modernizacije prek refleksij pogubnih posledic zahodnega tipa modernizacije).

Konec kulturne revolucije je zaznamoval konec maoističnega socializma, opredeljenega z neprekinjeno revolucijo in s kritiko kapitalizma. Leta 1978 se je začelo gibanje za socialistično reformo, ki traja vse do danes. Na ravni ideologije se je Maotova kritika fokusirala prvič na njegov idealistični sistem javnega lastništva in na njegov egalitarizem, ki sta oba vodila do upada učinkovitosti, in drugič, na Maotove diktatorske metode, ki so vodile do političnega zloma v vsej državi. Hkrati s potekom evalvacije in zgodovinskega povzemanja so bile sprožene kitajske socialistične reforme, katerih osrednji fokus je bil dvig učinkovitosti. Začeli so razpuščati kmetijske skupnosti in jih nadomeščati s sistemom odgovornosti na podeželju. Postopoma so se sistemi odgovornosti in delničarstva razširili tudi v urbane industrijske sektorje. Poleg tega se je med odpiranjem Kitajske navzven proces privatizacije na Kitajskem postopoma zlil v globalni kapitalistični trg.⁴ Sodobne reforme so opustile Maotove idealistične metode modernizacije, obdržale pa so njegove cilje; socialistična ideologija sodobnih reform je vrsta modernizacijskega, kot tudi funkcionalističnega, marksizma. Drugače od Maotove modernizacije sta najpomembnejši posebnosti socialističnih reform, ki jih Kitajska trenutno izvaja, marketizacija na gospodarskem področju in zblíževanje kitajskega gospodarstva, družbe in kulture s sodobnim kapitalističnim sistemom. V nasprotju z Maotovim socializmom je sodobni socializem vrsta marksizma kot ideologije modernizacije, čeprav mu je bil v osnovi že odvzet antimoderen značaj Maotovega socializma. Reformisti so prepričani, da so kitajske socialistične reforme prek ekonomskega razvoja državo za korak približale zaključku nedokončanega projekta nacionalne modernizacije; hkrati pa je tranzicija v blagovno kapitalistično gospodarstvo, skupaj z razvojem znanosti in tehnologije, zanje velik zgodovinski napredek. Kitajski socialistični reformisti očitno menijo, da je politika »dovoli nekaterim, da obogatijo prvi« naključno merilo, ki ni povezano

⁴ Daljnosežnost ruralnih reform iz obdobja po letu 1979 moramo razumeti v zgodovinskem kontekstu 50. let 20. stoletja, ko se je zdelo, da bi se kolektivni model lahko na videz izognil motivacijskim problemom kapitalizma in hkrati preobrazil majhno kmečko gospodarstvo v moderno. Pa vendar je to zaradi premajhne spodbude za uporabo mehanizacije, ko je kolektivizacija dosegla določeno točko, vodilo do upada učinkovitosti (glej Lin, 1992: 16–43). Še pomembnejše, Gao Shouxian trdi, da »je [ta situacija] ovirala povečanje zaposlitvenih priložnosti zunaj kmetijskega sektorja. Čeprav si je vlada zastavila industrializacijo za primarni cilj, so v vaseh strogo omejili priložnosti za zaposlitev zunaj kmetijstva. Ker je vlada /.../ izvajala vseobsežen nadzor nad podeželjem, so bile te omejitve še posebej učinkovite. V nasprotju s tem, kar se je bilo dogajalo prej, med kolektivizacijo, stopnja individualne svobode pri izbiri ne le, da ni narasla, temveč se je neverjetno znižala. To je radikalno omejilo razvoj ruralnega gospodarstva.« (Gao, 1995: 123–129)

Po Gaovem mnenju so ruralne reforme iz obdobja po letu 1979 »ponudile relativno svobodno 'strukturo priložnosti' in dale lokalnim kolektivom ter posameznim kmetom tako avtonomijo, kot tudi svobodo za eksperimentiranje. Tako so lahko bolj diferencirano iskali priložnosti ter našli različne poti do gospodarskega razvoja in drugih zaposlitvenih možnosti.« (ibid) Philip Huang poudarja, da spremembe po reformah »niso, kot mislijo mnogi, dramatični preboj, ustvarjen z uvedbo prostega trga ter z visoko stopnjo družinskih subvencij v ruralnih območjih; pravzaprav so produkt diverzifikacije ruralnega gospodarstva ter preusmeritve presežka ruralne delovne sile na nekmetijska področja.« (Huang, 1992: 16–17) Dodaja, da »je v kitajskih reformah iz 80. let 20. stoletja najpomembnejša in najbolj dolgoročna sprememba v ruralnem sektorju ta, da po zgledu diverzifikacije ruralnega gospodarstva prihaja do pretirane rasti intenzivnosti aktivnosti, in ne, kot je splošno sprejeto, marketizacija ruralne proizvodnje. /.../ Po predstavitvi sistema ruralne družinske odgovornosti v 80. letih je kmetijska proizvodnja prenehala rasti; peščica kmetov je obogatela bodisi s sledenjem modelu 'statične elektrike' bodisi mehansko predvidljivemu modelu birokratske retorike. V povprečju se marketizacija ruralnega sektorja iz 80. let v proizvodnji blaga ni izkazala za nič kaj uspešnejšo, kot je bila v 600 letih, med letoma 1350 in 1950, ali celo kot je bila v 30 letih kolektivizacije.« (ibid)

Huang nadaljuje: »Na primer, problem vasi Sanjiaozhou ob reki Yangzi nikoli ni bil – in tudi dandanes ni – niti marketizacija niti kolektivizacija ruralne produkcije; njen problem ni niti socializem niti kapitalizem. Njen dejanski problem sta prenaseljenost in potreba po nadaljnjem razvoju.« (ibid)

niti s temeljnimi spremembami v proizvodnih odnosih niti z enakomerno distribucijo družbenih virov. Vendar v urbanih regijah proces reformiranja trga in privatizacija, ki sta na novo porazdelila družbeno bogastvo (predvsem premoženje v državni lasti), nista bila izvedena po načelu enakih konkurenčnih pogojev, kjer je lastništvo dodeljeno prvotnemu lastniku, temveč na dejanski podlagi, ki lastništvo zagotavlja zadnjemu lastniku (glej Su, 1996: 37–41). Pogosto zanemarimo dejstvo, da je pragmatizem, ki se osredinja izključno na učinkovitost, ustvaril razmere za družbeno neenakost, in da poleg tega postavlja ovire politični demokratizaciji. Če bi bila redistribucija družbenega bogastva, katere značilnost je pretirano razdeljevanje nacionalnega premoženja, izvedena transparentno ali z določeno stopnjo nadzora, ta ne bi mogla potekati tako neenakomerno. Od leta 1978 so potekale številne debate o reformi. V osrčju teh debat pa ni bilo vprašanje, ali se modernizirati ali ne, temveč vprašanje metod, s katerimi se modernizirati. V resnici je pri tem šlo za boj med marksizmom kot antimoderno ideologijo modernizacije ter marksizmom kot ideologijo modernizacije.

Tretja oblika marksistične ideologije modernizacije je utopični socializem. S tem mislim obliko, ki so jo nekateri marksistični intelektualci v KPK imenovali »avtentični socializem«. Njegova poglobljena značilnost je vključitev humanizma v reformiranje marksizem. Ta »humanistični marksizem« je bil lansiran kot kritika Maotove antimoderne ideologije modernizacije in bi lahko postal teoretski temelj sodobnega gibanja za socialistično reformo. V tistem času je bil ta trend del »gibanja za osvoboditev misli« na Kitajskem. Po eni strani je humanistični marksizem kritiziral Maotovo ravnodušnost do marksističnih idealov individualne svobode in avtonomije, kajti ta ravnodušnost je bila odgovorna za okrutnosti družbene diktature, ki je nastala pod krinko »demokratske diktature ljudstva«. Po drugi strani pa je bil humanistični marksizem v popolnem nasprotju s smernicami socialističnega reformizma. Rečemo lahko, da je to protislovje konflikt med utopičnim socializmom in pragmatizmom ortodoksnega socialističnega reformizma. Jedro kitajskega humanističnega marksizma je Marxova teorija o alienaciji, kot je orisana v njegovih *Ekonomsko-filozofskih rokopisih* iz leta 1844. Zgodnji Marx je koncept alienacije prevzel od Feuerbacha in drugih zahodnih humanističnih filozofov ter ga uporabil za analizo problema dela v kapitalistični produkciji. Zelo jasno je obdelal problem odtujenosti delavcev v kapitalističnih proizvodnih odnosih. Kitajski humanistični marksisti so izvzeli ta koncept iz zgodovinskega konteksta, v katerem ga je Marx uporabil za kritiko kapitalizma, ter ga spremenili v orodje za kritiko Maotovega socializma. Ta idejna usmeritev je kritizirala predvsem Maotove teorije diktature kot zgodovinsko zapuščino tradicije in fevdalizma; vključila pa je tudi problem alienacije v socializmu. Vendar tudi teoretiki kitajskega humanističnega marksizma niso izdelali nikakršne kritične refleksije samega vprašanja modernosti.

Podobno kot so zahodni humanisti po razsvetljenstvu napadli religijo, so kitajski marksisti s svojo kritiko Maotovega socializma pospešili »sekularizacijo« družbe in s tem razvoj kapitalistične komodifikacije. V določenih pogledih je bila Marxova kritika zahodne kapitalistične modernizacije preobrazena v vrsto marksistične ideologije modernizacije. Poleg tega je postala pomemben del sodobne kitajske novorazsvetljenske misli. Torej je bila poglobljena naloga kitajskega humanističnega marksizma analiza in kritika zgodovinske izkušnje Maotove antimoderne modernizacije. Vendar so abstraktne teorije človeške svobode ter individualne osvoboditve v kontekstu kapitalističnega odpiranja Kitajske navzven prek socialističnih reform konec koncev nastopile kot definicije vrednot modernosti. Povedano drugače, humanistični marksizem sam je postal marksistična ideologija modernizacije. Prav zato nikakor ne more podati niti primerne analize niti kritike številnih socialnih kriz, ki so izšle iz modernizacije in kapitalističnega trga. V kontekstu, v katerem ta ekonomska formacija čedalje bolj dominira družbi, je tip socializma, ki v svoji kritiki meri predvsem na socialistično zgodovinsko izkušnjo, že zastarel.⁵

Prevod: Anja Muhvič in Janko Rošker

⁵ Čeprav Zhou Yang ni sprožil debat o marksističnem humanizmu, je bilo njegovo poročilo na konferenci v spomin stote obletnice Marxove smrti deležno številnih kritik. Pregledana in urejena verzija tega poročila je bila objavljena

Literatura:

- GAO, SHOUXIAN (1995): Zhidu chuanguan yu Ming Qing yilai de nong-cun jingji fazhan [Institucionalne inovacije in ruralni razvoj od dinastij Ming in Qing]. *Dushu* (194): 123–129.
- HU, QIAOMU (1984): *On Humanism and Alienation*. Peking: Renmin Chubanshe.
- HUANG, PHILIP (1992): *The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta* [v kitajščini]. Peking: Zhonghua Shuju.
- JIN, GUANTAO in LIU, ZHONGGUO (1993): *Kaifangzhong de bianqian: Zailun Zhongguo shehui chaowendingjiegou* [Spremembe v teku odpiranja: Nadaljnja diskusija o supertrdni strukturi kitajske družbe]. Kong Kong: Chinese University of Hong Kong Press.
- LIN, YIFU (1992): *Zhidu, jishu yu Zhongguo nongye fazhan* [Sistemi in tehnologija v ruralnem razvoju Kitajske]. Shanghai: San-lian Shudian.
- MAO, ZEDONG (1996): The Chinese Revolution and the Chinese Communist Party. V *Mao Zedong's Selected Works*, 610–650. Peking: Renmin Chubanshe.
- ROZMAN, GILBERT (1988): *The Modernization of China*. Nanjing: Jiangsu Renmin Chubanshe.
- SU, WENN (1996): Shanzhongshui fuying you lu: Qian Su Dong guojia zhuanqu guocheng zaipinglun [Mora obstajati pot v tej zapleteni pokrajini: Nadaljnja diskusija o perestrojki v nekdanji Sovjetski zvezi ter na Vzhodu]. *Dongfang* (1): 37–41.
- WANG, HUI (2000): Dangdai Zhongguode sixiang zhuangkuang yu xiandaixing wenti (Sodobna kitajska miselnost in vprašanje modernosti). *Taiwan shehui yanjiu* 37/1: 1–43.
- WANG, HUI in KARL, REBECCA E. (1998): Contemporary Chinese Thought And The Question of Modernity. *Social Text* (55): 9–44.

16. marca 1983 v *People's Daily*, izvirno besedilo, ki je bilo razdeljeno med delegate konference, pa je bilo zaseženo. Izvirni naslov poročila se je glasil *Izkoriščanje nekaterih teoretskih problemov v marksizmu*. Najostrejša kritika je prišla iz teoretske skupine Hu Qiaomuja, ki je v govoru v Centralni partijski šoli skritiziral poglede na marksizem Zhou Yanga in drugih avtorjev, katerih ni imenoval. Njegov govor je bil prvič objavljen v reviji *Theory Monthly of the Central Party School*, tej objavi pa je sledil pamflet, objavljen pod naslovom *O humanizmu in alienaciji* (Hu, 1984). Ta teorija je pravzaprav pritegnila pozornost nekaterih teoretikov že leta 1978 in Ljudska založniška hiša je že leta 1981 izdala antologijo, naslovljeno *Ren shi Makesizhuyi de chufadian: Renxing, rendaozhuyi wenti lunji* [Človek je začetna točka marksizma: Zbirka člankov o človeški naravi in humanizmu], ki je med drugim vključila eseje Wang Ruoshuija, Li Pengchenga ter Gao Ertaija. Vredno je omeniti, da sta bila v teh diskusijah človek in človeška narava podlaga za debate o humanizmu.

Deizem in bestializem (*shoudao zhuyi*) sta dva termina, najpogosteje uporabljena kot nasprotje humanizma. Prvi poudarja tiranijo religije in v kitajskem diskurzu pomeni metaforo za »sodobno vraževerje« kulturne revolucije; zadnji pa indicira fevdalno diktaturo oziroma fašizem in je v kitajskem diskurzu metafora za »popolno diktaturo« kulturne revolucije. Mogoče zaradi vpliva Sovjetske zveze in Vzhodne Evrope kitajski marksistični humanizem zahteva ponovni premislek o človeku kot glavnemu problemu marksizma; poudarja, da sta Stalinov dialektični materializem in historični materializem namenila premalo pozornosti temu problemu. Poleg tega kitajski marksistični humanizem poudarja, da Lenin ni bil seznanjen z Marxovimi *Ekonomsko-filozofskimi rokopisi* iz leta 1844 (in so bili objavljeni samo leta 1932). Wang Ruoshuijev esej *Človek kot izhodišče marksizma* omenja, da je Mao leta 1964 podpiral koncept alienacije in je menil, da se je ta vrnil v rabo. Vse to nakazuje, da je bil kitajski marksistični humanizem lansiran kot kritika socialistične zgodovinske izkušnje Kitajske in je po eni strani uporabljal alegorično strategijo, da bi kitajski socializem podredil fevdalizmu, in po drugi strani postavljал koncepte humanizma in alienacije v popularizirane kontekste. Oba vidika prikrivata potrditev vrednot modernosti in še posebej vrednost Gibanja novega razsvetljenstva. V tem razlagalnem modelu socializem nikoli ni bil formacija antikapitalistične modernizacije; prav nasprotno, socialistična zgodovinska izkušnja je bila popolna potrditev vrednot evropske modernosti.