

# Nebeški mandat in dve vrsti resnice: kontrastna analiza Tang Junyijevega in Mou Zongsanovega modela konfucijanske demokracije<sup>1</sup>

Jana S. ROŠKER\*

## Izvleček

Večina modernih teoretičark in teoretikov je menila, da je konfucijanstvo zastarela ideologija, ki ni samo neprimerna za razvoj modernih znanosti in demokratičnih družb, temveč je tudi merodajno odgovorna za globoko družbeno in politično krizo, ki je zaznamovala Kitajsko v zadnjih dvesto letih. Tajvanski moderni konfucijanci pa v tem idejnem sistemu niso videli krivca za ta položaj. Večinoma so menili, da je konfucijanstvo popolnoma združljivo tako z znanostjo kot tudi z demokracijo. Večina jih je pri tem celo zagovarjala stališče, da vzhodnoazijske kulture v okviru svojih družbenih specifik ne bodo mogle razviti demokratičnih ustrojev družbe, če se pri tem ne bodo oprle na ustrezne elemente lastne, torej konfucijanske tradicije. Ta članek kritično analizira Tang Junyijev in Mou Zongsanov teoretski model možnega preporoda konfucijanskih protodemokracij.

**Ključne besede:** konfucijanstvo, tajvanska filozofija, moderno konfucijanstvo, demokracija, znanost

## Mandate of Heaven and Two Kinds of Truth: a Contrastive Analysis of Tang Junyi's and Mou Zongsan's Models of Confucian Democracy

### Abstract

The majority of modern scholars believed that Confucianism was an obsolete and outdated ideology, which is not only inappropriate for the development of modern sciences and democratic societies, but also responsible for a deep social and political crisis that has marked China during the last two centuries. The Taiwanese Modern Confucians, however, have never assumed that the Confucian system was responsible for such a situation. Most of them believed that Confucianism is compatible with science and democracy. Besides, the majority of them assumed that the East Asian cultures will never be able to develop truly democratic structures of their societies unless they take in consideration the appropriate elements of their own, i.e. Confucian traditions. This paper critically analyses Tang Junyi's and Mou Zongsan's theoretical models of a possible revival of Confucian proto-democracies.

**Keywords:** Confucianism, Taiwanese philosophy, Modern Confucianism, Democracy, Science

1 The research for this article was funded by the Taiwanese Ch'iang Ch'ing-kuo Foundation and the Slovene Research Agency (ARRS) in the framework of the research program P6-0243 Asian Languages and Cultures.

\* Jana S. ROŠKER, profesorica sinologije, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani. Elektronski naslov: jana.rosker@ff.uni-lj.si



## Uvod: kritika instrumentaliziranega razuma in problem moralnega sebstva<sup>2</sup>

Tajvanski pripadniki struje modernega konfucijanstva so večinoma izhajali iz prepričanja, da mora kitajska kultura, če želi stopiti na pot neodvisne modernizacije, v okviru katere bi lahko ohranila svojo kulturno identiteto, okrepi in razviti tiste elemente lastne tradicije, ki predstavljajo možne zametke znanosti in demokracije (Sernelj 2017, 272). Niti Tang niti Mou pri tem nista bila izjemi, saj sta oba izhajala iz tovrstnih predpostavk.

V okvirih tega načelnega stališča pa ne moremo trditi, da sta bila nekritična do tradicije, ki sta jo zastopala. Zavedala sta se, da obstajajo temeljne razlike med demokratičnimi elementi znotraj konfucijanstva na eni in zahodnimi modeli demokracije na drugi strani; priznavala sta tudi, da so prav te razlike srž problemov, ki so nastajali v procesu kitajske tranzicije v moderno družbo. V ospredju teh problemov je na primer predpostavka, da je kultivirana moralnost, ki je v konfucijanstvu idealno tipski temelj pravične družbe, ponotranjeni koncept, ki od posameznika pri odločitvah zahteva veliko mero individualne odgovornosti.<sup>3</sup> Ta osnova je torej subjektivna in jo je zaradi tega težko posploševati s pomočjo formalnih oziroma normativnih kriterijev. Jedra takšnega tradicionalnega moralnega sebstva (*daode benxin*) torej ne moremo objektivno definirati, saj deluje v različnih družbeno-političnih kontekstih na različen način in je torej situacijsko pogojeno.

Po drugi strani pa sta oba filozofa poudarjala, da je tudi zahodni, na instrumentaliziranem razumu temelječi koncept posameznika kot racionalnega, avtonomnega bitja z neodtujljivimi pravicami vse prej kot idealen ali realističen. Gre namreč za abstrakcijo, ki je na ravni stvarnosti oddaljena od konkretnih oseb in družbenih razmerij, v katera so te vpete, pa tudi od različnih vrednostnih kontekstov, ki

2 Pričujoči članek je nastal s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenij (ARRS) v okviru programske skupine P6-0243 *Azijski jeziki in kulture*, ter s podporo Fundacije za mednarodno akademsko zamenjavo Chiang Ching-kuo v okviru projekta Moderna in sodobna tajvanska filozofija (RG004U-17).

(The author acknowledges the financial support from the ARRS—Slovenian Research Agency; research core funding No. P6-0243 Asian languages and cultures, and from the Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange in the framework of the research grant project *Modern and Contemporary Taiwanese Philosophy* 臺灣現代與當代哲學) (No. RG004-U-17).

3 Zanimivo je, da so celo številni evropski misijonarji, ki so na Kitajskem dlje časa živeli pod vplivom neokonfucijanske ideologije, torej ideologije tiste struje, katere nasledniki so predstavniki modernega konfucijanstva, pogosto trdno verjeli v očiščujočo moč tovrstne notranje avtonomije. Tako je tudi slovenski misijonar F. A. Hallerstein proti koncu življenja zapisal, da občuduje kitajsko sposobnost miroljubnosti, medtem ko naj bi bili Evropejci po naravi nagnjeni k militarizmu in destrukciji (Vampelj Suhadolnik 2015, 43).

nanje vplivajo. Zato tovrstna konceptualizacija razmerja med posameznikom in družbo pogosto vodi do dilem in konfliktov, povezanih z načelno neenakostjo izhodiščnih položajev posameznikov, ki jih zakoni, ki naj bi bili »za vse enaki«, nikakor ne morejo v celoti upoštevati.

Obema filozofoma je poleg tega skupen tudi načelni dvom o zahodnih modelih znanosti in demokracije, pri katerih izpostavljata negativne elemente pretirane normativnosti, prevlade mehanistične racionalnosti in nereflektiranega scientizma, saj v slednjem vidita nevarnost izgube temeljnih načel humanistične družbene etike.

Kljub navedenim podobnostim oziroma skupnim točkam, ki se v glavnem nanašajo na primerjalne vidike evropskih in konfucijanskih modelov, pa se politični teoriji obeh tukaj obravnavanih teoretikov v marsikaterem pogledu razlikujeta. Kot bomo videli v naslednjih odstavkih, se te razlike jasno pokažejo že v samih izhodiščih njunih teorij.

## Nebeški mandat in analiza na temelju integracije

Tang Junyijev recept za modernizacijo Kitajske je popolnoma drugačen od znanega Zhang Zhidongovega predloga, po katerem bi morala Kitajska »ohraniti lastno esenco« (tj. tradicionalno miselnost) in »prevzeti zahodne funkcije« (tj. zahodno tehnologijo) (*zhongxue wei ti, xixue wei yong*). Tang je to stališče ostro kritiziral in poudaril, da za modernizacijo Kitajske prevzemanje zahodnih tehnologij nikakor ni dovolj (Tang 1986, 22–28). Te tehnologije namreč temeljijo na večplastnih in zelo kompleksnih idejah, ki so v teku dolgega zgodovinskega razvoja sooblikovale dominantne struje zahodnih kultur. Kljub temu pa to ne pomeni, da bi bilo treba kitajsko kulturo popolnoma zavreči in nadomestiti z zahodno, kot so predlagali radikalno ikonoklastični misleci zgodnjega kitajskega liberalizma (Sin 2002, 321).

Specifično kitajska modernizacija je zanj možna zato, ker naj bi kitajska kultura vsebovala lastne, torej avtohtone zametke znanosti in demokracije. V tem je Tang Junyijevo stališče načeloma podobno idejam drugih pripadnikov druge generacije modernega konfucijanstva. Z njimi ga družijo tudi to, da svoje teoretske predpostavke pogosto izgrajuje na površnih in posplošujočih primerjavah oziroma razlikovanjih med kitajsko in zahodno kulturo (*ibid.*, 318).

Ker je zahodni model znanosti po njegovem mnenju opredeljen z razlikovanjem med subjektom in objektom spoznanja, bi bilo treba za potrebe idejne modernizacije v estetsko in duhovno usmerjeno kitajsko tradicijo vnesti duh objektivnosti

in analize (Tang 1985, 34). Kar se tiče znanosti kot take, pa je po drugi strani poudarjal, da je bila – v določenih oblikah – prisotna tudi v kitajski tradiciji (ibid., 87). Poudaril je, da so ljudje na Kitajskem že razmeroma zgodaj razvili tehnološko precej izpopolnjena sredstva, ki so izboljšala njihovo življenje. Vendar se te tehnologije nikoli niso razvijale v takšni meri, ki bi omogočala dejanski napredek znanosti. Razlog za to je videl v dejstvu, da je kitajska kultura težila k reduciranju epistemoloških raziskav, ker je bila osredotočena na moralno izpopolnjevanje posameznika v okviru sistema formalizirane družbene etike.<sup>4</sup> Tang je poudaril, da so se tega problema do določene mere zavedali tudi tradicionalni kitajski izobraženci.<sup>5</sup> Mnogi med njimi so si namreč prizadevali za razširitev epistemoloških metod na vidike zunanjega, materialnega sveta, četudi so ta njihova prizadevanja večinoma ostala omejena na filološke raziskave in besedilne analize. A tudi konfucijanci dinastij Ming in Qing so pogosto poudarjali pomen namakalnih sistemov in drugih agrarnih tehnologij, medicine in astronomije. Vse to naj bi pričalo o želji po boljšem spoznavanju narave z namenom razvoja splošnega blagostanja. Vendar pa Sin Yee Chan (2002, 323) v tem kontekstu opozarja, da vsi primeri, ki jih je Tang navedel kot dokaze za tradicionalni kitajski interes za odkrivanje zunanjega sveta, razkrivajo zgolj instrumentalni odnos do narave. Pri tem je torej v glavnem šlo za njeno uporabnost in ne za radovednost o tem, kako narava »deluje«. Poleg tega je vprašljivo, ali bi na Kitajskem resnično lahko prišlo do razvoja znanosti, če naj verjamemo splošni Tang Junyijevi teoriji kulture (gl. Tang 1986). To je namreč videl kot izraz določene zavesti, ki je usmerjena v določene vidike stvarnosti. Vendar pa zavest, ki poudarja integracijo, ni nekaj drugega kot zavest, ki poudarja razlikovanje oziroma analizo. Kot izpostavi Sin Yee Chan (ibid.), sta obe obliki zavesti v vzajemnem protislovju. Če naj bi bila torej znanost rezultat zavesti, ki je osredotočena na distinkcije, in če naj bi Kitajci za potrebe modernizacije razvijali to obliko zavesti, ni povsem jasno, kako naj bi ta zavest delovala hkrati s »tradicionalno kitajsko zavestjo«, ki išče integracijo. Tang je sicer verjel, da lahko ljudje, kadar pričnemo razmišljati znanstveno, začasno prenehamo z integrativnim mišljenjem oziroma ga potisnemo v ozadje. A Sin Yee Chan je tudi glede te rešitve skeptična, saj opozarja, da bi kitajska kultura v tem primeru morala za razvoj znanosti plačati visoko ceno erozije in oslabitve lastnega duhovnega jedra.

4 Tang se pri tem omejuje zgolj na kulturne oziroma idejne dejavnike, ki so pogojevali to problematiko, ter se ne ukvarja z njenimi materialnimi in politično-sistemskimi elementi, ki tvorijo jedro pomembne akademske razprave o »zametkih kapitalizma« (*zibenzhuyi mengya*) v okviru kitajske tradicije.

5 Pri tem velja omeniti predvsem predstavnike t. i. novih metodologij in člane akademije Vzhodnega gozda (*Donglin shuyuan*); prim. Rošker 2008, 206.

Seveda pa razumni pristop do vprašanja modernizacije zahteva celostno upoštevanje njenih posledic in možnih negativnih stranskih učinkov; zato je bil Tang v svoji trditvi, da naj bi bilo moderno znanost mogoče vzpostaviti na temelju tradicionalnih kitajskih vrednot, morda vendarle »preveč optimističen« (ibid., 324). Z vzporednimi argumenti je Tang utemeljeval svojo drugače prepričanja, da je kitajska idejna tradicija vsebovala zametke demokratičnega sistema. Pri demokratičnih reformah moderne Kitajske bi se zato po njegovem mnenju veljalo zavzeti za tak sistem demokracije, ki bi temeljil tudi na morali ter etičnem osveščanju državljanov in državljanek (Tang 1986, 283). Kot pravi konfucijanec je prepričan, da bi bilo takšno reformo, ki bi tranzicijo kitajske družbe povedla v sistem zrele demokracije, mogoče izvesti samo s pomočjo moralne vzgoje državljanov in državljanek, zasnovane na ustrezni (torej moralni) kulturi (ibid., 285).

Tang Junyi se v tem kontekstu sploh ne ukvarja z vprašanjem, kdo naj bi določal aksiološke kriterije te »kulturne vzgoje in izobraževanja«. Zanj je pomembno predvsem to, da bi takšna demokracija dejansko temeljila na konfucijanskih osnovah in vsebovala vse osrednje elemente tradicionalne ideje moralne vladavine (oziroma moralnega vodenja in urejanja družbe) (ibid., 289). Kot osnovo za takšno novo demokracijo je izpostavil konfucijanski koncept nebeškega mandata (*tian ming*); po njegovi interpretaciji naj bi volja neba izražala mnenje ljudstva. Poudarjal je tudi, da sta mitološka vladarja Yao in Shun, ki sta v konfucijanstvu najvišja vzornika moralne vladavine, svoj prestol zapustila nasledniku, ki sta ga izbrala med najsposobnejšimi ljudmi (ki so bili seveda vsi moškega spola), namesto da bi ga po zakonu dedovanja prepustila svojima sinovoma.<sup>6</sup> Tudi znani konfucijanski citat, ki pravi, da je »vse pod nebom skupno« (天下為公) (*Li ji* 2012, Li yun, 1), je Tang Junyi interpretiral kot osnovo »kitajskega tipa« demokratične ureditve. V tem okviru je izpostavil tudi konfucijansko načelo moralne enakovrednosti vseh ljudi, po katerem ima vsak človek možnost postati modrec (*sheng ren*). Zametke demokratične ureditve je videl celo v nekaterih obstoječih konfucijanskih institucijah in praksah, ki naj bi služile seznanjanju cesarja s stališči podložnikov.

Seveda je treba tudi Tangova stališča o zametkih demokracije znotraj konfucijanskega nauka jemati z določeno rezervo, saj interes vladarja za to, da je seznanjen z voljo ljudstva, še zdaleč ne pomeni politične suverenosti ljudstva. Sin Yee Chan (2002, 322) pri tem opozarja, da je prav ideja politične suverenosti tista, na kateri sloni celotna ideja demokracije. V konfucijanstvu pa naj bi koncept nebeškega mandata ljudstvu odrekal vsakršno možnost politične aktivnosti, ki ostaja izključno v domeni nebeškega vladarja. Izvor politične avtoritete je v tem

6 Mitološki vladarji oziroma prakralji, h katerim sodita tudi Yao in Shun, niso samo kulturno-idejna dediščina Kitajske, temveč so pomembni tudi v vseh drugih vzhodnoazijskih regijah, kamor je v kasnejših obdobjih prodrla konfucianistična doktrina (prim. Ogrizek 2017).

kontekstu torej popolnoma drugačen od tiste osnove družbenega sistema, ki je prevladala v zahodnih kulturah in ki temelji na ideji družbene pogodbe, saj naj bi ljudje v takšnem sistemu svojo politično oblast prenesli na vladarja in bili z njim (teoretično) v enakovrednem pogodbenem razmerju.

Tang tudi sam priznava, da je največja pomanjkljivost tradicionalnega kitajskega ideala družbene ureditve prav v tem, da je v njej vsa oblast skoncentrirana v osebi vladarja:

Pri tem je osrednjega pomena, da je bilo uresničevanje tradicionalne kitajske vladavine človeškosti, obrednosti in moralnosti v preteklosti vselej odvisno od subjektivne moralne volje vladarja. (Tang 1986, 289)

其關鍵在中國過去所實現之人治德治禮治，仍是依於治者之主觀之道德意志。

To pomanjkljivost bi bilo po njegovem mnenju mogoče reševati s pomočjo striktnih zakonodaj in pravne države, četudi bi morala biti v takšnem sistemu slednja še vedno podrejena kriterijem tradicionalne morale (ibid.). Njegova predpostavka, po kateri je sistem pravne države temelj moderne družbe, vsekakor drži. Tudi njegova kritika tega sistema je verodostojna. Vendar mu razen tega, da je izpostavil dilemo pomanjkljivosti pravne in moralne ureditve, ki vsaka zase vsebujeta obilico možnosti zlorabe, ni uspelo vzpostaviti teoretskega modela, ki bi omogočal njuno povezavo. Načelnega (in vsekakor zelo aktualnega) vprašanja o temeljnem ustroju razmerja med pravom in moralo v modernih (ali postmodernih) družbah ni razrešil noben predstavnik druge generacije modernega konfucijanstva. A morda je dober začetek reševanja tega problema koncept dveh resnic, ki ga bomo spoznali v nadaljevanju.

## Dve vrsti resnice

Povezava med razumom in intuicijo je bila tisti vezni člen, ki je predstavnikom druge generacije modernega konfucijanstva – na osnovi sorodnih hipotez, ki so jih izdelali že predstavniki prve generacije – služil kot kriterij opredeljevanja razlike med filozofijo in znanostjo, pa tudi razlike med zahodno in kitajsko filozofijo. V svoji oceni Četrto-majskega gibanja in njegovih iztočnic liberalističnega pozahodenja (Han 1994, 247) je Mou Zongsan izpostavil, da je krog teoretikov, ki so se zbirali okrog Hu Shija, v procesu četrto-majske kulturne prenovе izdelal teoretsko, na racionalnosti temelječo nadgradnjo svojega videnja znanosti, ki je pred tem temeljilo zgolj na močno čustveno obarvanem in pogosto celo

iracionalnem občudovanju. Kljub tej navidezno razumni nadgradnji pa se je ta novi uvid progresivnih razumnikov še toliko globlje ukoreninil v območju enodimenzionalnega scientizma in monopolnega položaja znanstvenega diskurza. Ta diskurz je postopoma postal nepogrešljiv del njihovih teoretskih prizadevanj, in sicer ne zgolj v njihovih razpravah o znanosti kot taki, temveč tudi v njihovi splošni dikciji. Mou je ostro kritiziral posledice prevlade tovrstnega diskurza, saj mu je očital »izničenje pomenov in vrednot« ter to, da »vidi zgolj objekte, ne pa tudi človeka« (ibid.). Menil je, da sta se tovrstni enodimenzionalni scientizem in monopolistična prevlada gole racionalnosti v kitajskih akademskih krogih ohranila vse do današnjega dne in da sta sokriva za to, da številni kitajski teoretiki še vedno zviška gledajo na tradicionalno kitajsko kulturo in njene idejne dosežke. To naj bi močno oviralo nadaljnji razvoj pozitivnih elementov teh tradicionalnih diskurzov in njihovo prilagoditev potrebam modernega časa:

Ko postane morala slepa, se ljudje še bolj množično obračajo k omnipotenci znanosti in so prepričani, da bo znanost, ko bo le dovolj razvita, lahko razrešila prav vse probleme. Na tej točki ni več prostora za nikakršno usodo. Tak pogled temelji na nerazumnosti in neumnosti plehkih racionalistov, ki še nikoli niso resnično izkusili, kaj pomeni moralno življenje. (Mou 2010, 157)

道德既成了盲點，如是人們更轉而迷信科學萬能，以為科學知識若達到了某種程度，既可解決一切問題，至此，亦無所命。此為淺薄的理智主義者之愚妄，乃根本無道德生活之體驗者也。

Mou v tem kontekstu pogosto opozarja, da znanost, ki temelji na človeški želji (po spoznanju, blagostanju, materialnem napredku in nadzorovanju narave oziroma zunanjega sveta), sama po sebi ne razpolaga z nikakršnimi mehanizmi nadzora nad to željo. Tudi če bi znanost dejansko lahko razrešila vse probleme tega sveta, kot menijo »plehki racionalisti«, to ne bi bilo mogoče že zaradi tega, ker so svetovne surovine omejene, medtem ko je človeška želja sama po sebi neomejena. Prav v tem pogledu se najjasneje pokažejo prednosti ter specifični prispevki kitajske filozofije in njene osredotočenosti na moralna in etična vprašanja. Če namreč hočemo vzpostaviti harmoničen odnos z naravo, moramo nadzorovati človeške želje (Tang 2002, 343). Drugače od budizma avtohtona kitajska filozofija človeških želja ne negira, temveč vidi svet na način, ki omogoča njihovo transcendenco in zato lahko človeka osvobodi od obsedenosti z njimi (Mou 2010, ii).

Pri opredelitvi temeljnih razlik med kitajsko in zahodno filozofijo je Mou Zong-pan uvedel razlikovanje med dvema vrstama resnice, intencionalno (*neirongde zhengli*) in ekstencionalno (*waiyande zhenli*).

Resnice lahko v grobem razdelimo na dve vrsti: prvo imenujem ekstencionalno, drugo pa intencionalno. Ekstencionalno resnico lahko v grobem označimo kot znanstveno ali matematično resnico. ... Ekstencionalne resnice so ločene od subjektivnosti in so zato lahko objektivno veljavne. Vse resnice, ki ne sodijo v domeno subjektivnega in jih je zato mogoče vzpostaviti kot objektivno veljavne, sodijo k ekstencionalnim resnicam. (Mou 1983, 20–21)

真理大體可分為兩種：一種叫做外延的真理，一種叫做內容的真理。外延的真理大體是指科學的真理或是數學的真理... 外延的知識可以脫離我們主觀的態度。凡是不繫屬於主體而可以客觀的肯定的那一種真理，通通都是外延真理。

Intencionalne resnice imajo obliko intencionalnih propozicij in predstavljajo intencionalne relacije znotraj subjekta. Strogo gledano, takšne resnice ne spadajo k znanstvenim resnicam, temveč prej k resnicam humanistike in kulturoloških ved.<sup>7</sup> Mou se je izrecno zavzemal za priznavanje tega tipa resnic, ki nastopa tudi v budističnih, daoističnih in konfucijanskih diskurzih.

Poleg ekstencionalne moramo priznavati tudi intencionalno resnico. Kako pa se bomo v tem primeru soočili z logičnim pozitivizmom, ki trdi, da je vse, kar vsebuje metafizika, zgolj skupek konceptualnih pesmi, ki lahko v najboljšem primeru zadovoljijo zgolj naša čustva? ... Seveda lahko rečemo, da vse to niso ekstencionalne resnice. A če rečemo, da vse to niso ekstencionalne resnice, to še zdaleč ne pomeni, da niso resnice. Vse to sodi k intencionalnim resnicam, ki jih ne moremo kar tako odpraviti s frazo »konceptualne pesmi«. (ibid., 23)

我們除了外延真理，還得承認有內容真理。如果我們承認有內容真理，那麼我們如何來對付邏輯實證論者那句話，就是說形上學裡面的那些話都只是概念的詩歌，只是滿足我們的情感... 你可以說它不是外延真理，但是它不是外延真理並不能就說它不是真理。這些都是內容真理，這種真理我們不能用 »概念的詩歌« 來打發掉。

Prav zaradi tega Mou Zongsan meni, da je popolnoma napačno in škodljivo, če kitajsko filozofijo, ki temelji na iskanju intencionalnih resnic, označujemo kot znanost in v njej iščemo ekstencionalne resnice. Tudi univerzalnost obeh tipov resnice je različna, kajti ekstencionalne so univerzalne na abstraktni, intencionalne pa na konkretni ravni. Konkretna univerzalnost je zanj namreč fleksibilna

7 Ta problem je hkrati problem ustreznega vrednotenja in razlikovanja med kvalitativnimi in kvantitativnimi metodologijami znanosti.



oziroma »elastična« (ibid.). Zato tudi ni večna v smislu nespremenljivosti. Mou meni, da je zahodna miselnost najbolj razvila ekstencionalno, kitajska pa intencionalno resnico. Prav zaradi univerzalnosti obeh tipov resnice pa se lahko ti kulturi druga od druge marsikaj naučita.

V krizi kitajske miselnosti, v kateri je prišlo do Četrtomajskega gibanja, naj bi kitajski izobraženci prepoznali svoje omejitve pri obravnavanju in iskanju ekstencionalnih resnic. Ravno zaradi tega prej omenjeni Zhang Zhidongov slogan o ohranjanju kitajske kulture ob hkratnem prevzemanju zahodne tehnologije (*zhong ti xi yong*) ni ustrezen; če namreč hočemo pridobiti ustrezno orodje za prepoznavanje ekstencionalnih resnic, ni dovolj, če preprosto nabiramo in akumuliramo znanje, temveč moramo razumeti tudi globlje plasti idejnih in kulturnih diskurzov, ki so omogočili njihov razvoj. Drugače od Kitajcev, ki so se torej že konec devetnajstega in na pragu dvajsetega stoletja pričeli soočati s spoznanjem o nujnosti ekstencionalnih resnic, pa »zahodnjaki« nikoli niso doumeli svojih primanjkljajev pri spoznavanju intencionalnih resnic, saj jim jih sploh ni uspelo videti kot resnice (Tang 2002, 342). Ta primanjkljaj se po Moujevem mnenju jasno kaže tudi v problemih, ki pestijo moderne in postmoderne (zahodne) družbe. Prav ta uvid v potrebo po vzpostavljanju ekstencionalnih resnic je po mnenju Mou Zongsana na Kitajskem privedel do specifičnega razsvetljenskega gibanja, ki se je odrazilo v četrtomajski kulturni prenovi in novem zanimanju kitajskih izobražencev za znanost in demokracijo.

Tudi Mou Zongsan zagovarja stališče, da je kitajska kultura sicer zelo pozitivna pri razvijanju morale in etike, vendar precej pomanjkljiva pri vzpostavljanju demokratične politike in znanosti. Kot drugi predstavniki modernega konfucijanstva pa tudi on vztraja pri prepričanju, da to še zdaleč ne pomeni, da naj kitajska kultura z znanostjo in demokracijo ne bi bila združljiva. Za inkorporacijo dejavnega subjekta, ki je nujno potreben tako za razvoj znanosti kot tudi za vzpostavitev demokratičnega družbenega sistema, se mora koncept tradicionalnega moralnega sebstva transformirati prek procesa t. i. samonegacije (*ziwo kanxian*; gl. Rošker 2013, 134–46).

Drugače od drugih predstavnikov druge generacije modernega konfucijanstva se je Mou Zongsan, ki je bil v prvi vrsti filozof, precej ukvarjal z vzpostavitvijo ideje tega novega, dejavnega subjekta, ki je potreben za razvoj moderne znanosti in demokracije. Mou poskuša prenovljeni koncept takšnega subjekta izpeljati iz osnovnih predpostavk in tendenc konfucijanske filozofije, kar naj bi mu pomagalo pri zapolnitvi neskladnosti in s tem pri nadgradnji takšnega koncepta subjekta, kakršnega so izdelali predstavniki nemške klasične filozofije. Pri tem se osredotoča predvsem na tri osnovne attribute, s katerimi mora biti tak koncept nujno

»opremljen«. Prvi je razum, ki je pomemben zlasti pri razvoju znanosti. Druga dva je mogoče najti v idejah svobodne volje in avtonomije, torej v tistih elementih, ki so konstitutivni dejavniki demokracije. Za Mouja je svobodna avtonomna volja samozastavljeni kodeks, torej tista, ki razglaša ukaze, oziroma tista, ki določa dolžnosti. Ukaz se pri tem nanaša na ukazovanje človeku, ki mora delovati v skladu z moralnimi zakoni, zato je delovanje v skladu z njimi njegova dolžnost. Ukazi in dolžnosti se pri tem ne nanašajo na svobodno avtonomno voljo. Samozastavljeni kodeks svobodne avtonomne volje je namreč končna meja kapacitete substance prirojene narave (ali prirojenih lastnosti, *xingti*) človeka. Dolžnosti, ki izhajajo iz nje, niso nič drugega kot moja lastna odmera.<sup>8</sup> ... Kapaciteta substance prirojene narave (prirojenih lastnosti) je torej tista, ki določa to odmero (Mou 1975, 76–77).

Če bi bil vsak človek zares po svoje »odmerjen«, kot v svojem sistemu sugerira Mou, bi se celoten sistem nemške klasične (in z njim celotne evro-ameriške) filozofije v hipu sesul. Vendar pa nas vprašanje njegovega morebitnega sesutja tukaj ne zanima, zanima nas predvsem to, kakšen je sistem demokracije, kot si ga je omislil Mou. Lastna, intimna »odmera« (*fen*) posameznika se v konfucijanstvu povezuje z njegovim socialnim položajem in je torej hkrati, kot izpostavi Mou, določena z limitacijo kapacitet (*bu rongyi*) njegovega moralnega sebstva.

Lahko bi se torej tudi vprašali, ali ni človek kot bitje v takšnem sistemu še veliko bolj determiniran kot v sistemih modernih naravoslovnih znanosti. Takšna »odmera« bi namreč morala odločilno vplivati tudi na obstoj in možnosti »stopnje« uresničenja moralnega sebstva. Načelne možnosti zanjo je namreč že izvorno konfucijanstvo načeloma ponujalo vsakemu posamezniku (in teoretično celo vsaki posameznici). Seveda pa ne smemo pozabiti, da gre pri teh možnostih za idejni konstrukt, ki (po vsej verjetnosti) nikjer ni bil uresničen.<sup>9</sup>

8 Pri podrobnejši razlagi te fraze Mou zopet navaja Mencija, ki zapiše: »To, kar je plemenitniku prirojeno, se ne more povečati s še tako velikopoteznim delovanjem, niti zmanjšati s pasivnim mirovanjem, kajti to je določeno z njegovo lastno odmero« (*Mengzi* 2012: Jinxin shang, 21). (君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也). Pri tem gre torej za individualne predispozicije posameznika, ki so omejene.

9 Moderni konfucijanci so poznali odgovore tudi na takšne očitke. Zasnovali so jih v epistemološkem konceptu *chengxian*, torej v hipnem pojavljanju vsebin človeške notranjosti v minljivi sferi konkretne dejanskosti. Pri tem se večinoma niso pretirano ukvarjali z vprašanjem, na kakšen način naj bi se v sferi konkretne stvarnosti, ki je sestavljena zgolj iz najrazličnejših hipnih oblik bivanja, lahko oblikoval koncept neskončne zavesti, saj mora biti ta opredeljena tudi s kontinuiteto.

## Zaključek

Osrednji razlog, da sem pri analizi političnih teorij modernega konfucijanstva kot paradigmatska primera izbrala zgoraj obravnavana teoretika, je v tem, da gre pri Tangu in Mouju za edina predstavnika druge generacije, ki sta v svojem teoretskem sistemu ustvarila lasten, v sebi zaključen in koherenten sistem. Kljub temu je pričujoči prispevek jasno pokazal, da sta njuni politični filozofiji nedodelani in porozni, četudi drži, da je Moujeva teorija nekoliko bolj koherentna, kar verjetno velja pripisati njegovemu odličnemu poznavanju zahodne filozofije. Ker je predmet pričujočega prispevka teorija kitajske modernizacije in izhodišča moderniziranja protodemokratskih elementov konfucijanstva, je poznavanje zahodnih diskurzov pri tem izjemno pomembno.

Vendar je raziskava jasno pokazala, da vprašanja, na kakšen konkreten način naj bi se vse te moderne inačice konfucijanstva povezale s konkretnimi problemi, ki pestijo sodobne kitajske družbe, Tangu ni uspelo razrešiti, a tudi Moujevi topogledni predlogi so še nedodelani. Nobeden od njiju še ni vzpostavil kritične teorije družbe. Podobno tendenco lahko opazimo tudi pri njunih stališčih o znanosti, saj nista znala izdelati (ali vsaj nakazati) teorije takšne znanosti, ki bi združila, kot zapiše Mou Zongsan, »dve vrsti resnic« oziroma dve ustrezni obliki reprezentacije razuma (gl. Rošker 2013, 149–65). Šele takšna znanost bi namreč lahko preseгла številna partikularna nasprotja, iz katerih je sestavljena, in jih združila v komplementarne odnose znotraj razumne strukture (*li*) človeškega bivanja. Šele takšna znanost ne bi več temeljila niti na izključevanju niti na formalno determiniranih omejitvah kvantitativne metodologije in bi zato omogočila osmišljanje človeškega življenja.

Vendar pa Mou in Tang poudarjata, da je pomembna razlika med zahodnimi modeli demokracije in konfucijanskimi načeli pravične (demokratske) družbe v tem, da slednji slonijo na prepričanju o moralni enakovrednosti vseh ljudi, medtem ko prvi zagovarjajo predvsem načelo politične enakosti. V tem lahko uzremo nadvse problematično nasprotje; tudi če v konfucijanskih diskurzih upoštevamo razliko med avtokratskimi (Xunzijevega legalistična linija) in demokratičnimi (mencijanske ideje) elementi, je obema strujama vendarle skupno načelo hierarhičnega ustroja družbe, ki predstavlja tudi jedro političnih teorij izvornega konfucijanstva in znotraj katerega hierarhično višji (torej nadrejeni) člen razpolaga z avtoriteto, medtem ko je podrejeni položaj opredeljen z načelno poslušnostjo. Vendar velja pri tem opozoriti, da ta model – zlasti v izvornem konfucijanstvu – temelji na načelu komplementarnosti in recipročne odgovornosti. Tudi če je v kitajski zgodovini prevladal avtokratski model hierarhije, v katerem je postala avtoriteta vladarjev absolutna, načelo njihove odgovornosti do podložnikov pa zgolj še

formalna ideja oziroma simbolna ikona, ne smemo pozabiti, da je bil konfucianizem kot državna doktrina vendarle doktrina oblastnikov, v glavnem opredeljena z legalističnimi elementi, ki v političnih idealih izvirnega konfucijanstva niso bili prisotni (gl. Buljan 2016, 78). Po drugi strani pa ne smemo pozabiti, da je določena oblika hierarhične strukture prisotna tudi v sistemu predstavniških demokracij in da avtoriteta, osnovana na izkušnjah, izobrazbi in sposobnostih, ni nujno nekaj negativnega, kar bi apriorno ogrožalo avtonomijo posameznika v skupnosti.

## Viri in literatura

- Buljan, Ivana. 2016. "Bao wei quan 保位權 (Chapter 20 of the *Chunqiu fanlu* 春秋繁露)." *Monumenta Serica* 64 (1): 73–100. DOI: 10.1080/02549-948.2016.1175780.
- Han, Qiang 韓強 in Zhao Guanghui 趙光輝. 1994. *Wenhua yishi yu daode lixing – Gang Tai xin rujia Tang Junyi yu Mou Zongsande wenhua zhexue* 文化意識與道德理性 – 港台新儒家唐君毅與牟宗三的文化哲學 (*Kulturna zavest in moralni razum – Hongkonško-tajvanska moderna konfucijanca Tang Junyi in Mou Zongsan ter njuna filozofija kulture*). Shenyang: Liaoning renmin chuban she.
- Li ji* 禮記 (*Knjiga obredov*). 2019. Dostopno na: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. Privzeto 7. julij, 2019. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>.
- Mengzi* 孟子 (*Mojster Meng, Mencij*). 2019. Dostopno na: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. Privzeto 7. julij, 2019. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1975. *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 (*Pojavi in stvari po sebi*). Taipei: Xuesheng shuju.
- . 1983. *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 (*Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije*). Taipei: Xuesheng shuju.
- . 2010. *Yuanshan lun* 圓善論 (*O Summum Bonum*). Changchun: Jilin chubanshitan zouxian zeren gongsi.
- Ogrizek, Marko. 2017. "Following the Way of the Ancient Kings: The Concept of 'Learning' in the Teachings of Ogyū Sorai." *Asian Studies* 5 (2): 139–51.
- Rošker, Jana S. 2013. *Subjektova nova oblačila – idejne osnove modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
- Sernelj, Tea. 2017. "Metodološki problemi Xu Fuguanove primerjalne analize Zhuangzijeve estetike in zahodne fenomenologije." *Asian Studies* 5 (1): 271–88.

- Sin, Yee Chan. 2002. "Tang Junyi: Moral Idealism and Chinese Culture." V *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 305–26. Oxford: Blackwell Publishers.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1985. *Daode ziwozhi jianli* 道德自我之建立 (*Vzpostavitev moralnega sebstva*). Taipei: Xuesheng shuju.
- . 1986. *Wenhua yishi yu daode lixing* 文化意識與道德理性 (*Kulturna zavest in moralni razum*). Taipei: Xuesheng shuju.
- . 2000. *Renwen jingshenzhi chongjian* 人文精神之重建 (*Ponovna vzpostavitev duha humanistike*). Taipei: Xuesheng shuju.
- Tang, Refeng. 2002. "Mou Zongsan on Intellectual Intuition." V *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 327–45. Oxford: Blackwell Publishers.
- Vampelj Suhadolnik, Nataša. 2015. "Ferdinand Augustin Hallerstein on Giuseppe Castiglione's Art." *Asian Studies* 3 (2): 33–56.