

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**Nataša Šram  
Koncept individuuma v kitajski politični filozofiji**

**Diplomsko delo**

**Ljubljana, 2011**

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
FAKULTETA ZA DRUŽBEBE VEDE**

**Nataša Šram**

**Mentorica: red. prof. dr. Jana S. Rošker**

**Mentor:izr. prof. dr. Jernej Pikalo**

**Koncept individuuma v kitajski politični filozofiji**

**Diplomsko delo**

**Ljubljana, 2011**

Diplomsko delo z naslovom  
*Koncept individuuma v kitajski politični filozofiji*  
je izdelano s soglasjem obeh fakultet  
in urejeno po pravilniku matične fakultete.

*Največja drevesa zrastejo iz vršička travne bilke,  
Devet nadstropna pagoda je sestavljena iz nakopičene gline  
Tisoč milj dolgo potovanje se začne s prvim korakom.  
Lao Zi*

## *ZAHVALE*

*Zahvaljujem se red. prof. dr. Jani S. Rošker (FF) in izr. prof. dr. Jerneju Pikalu (FDV) za vodenje, usmerjanje ter potrpežljivosti pri pisanju diplomskega dela.*

*Za moralno podporo se zahvaljujem družini. Posebej se zahvaljujem mami ter bratu, ki sta mi vedno stala ob strani, me hrabrila in spodbujala.*

## **Koncept individuuma v kitajski politični filozofiji**

Vloga individuuma je skozi različna obdobja kitajske zgodovine močno prepletena s politično in filozofsko ideologijo takratnega obdobja. Individuum je na Kitajskem dojet kot pomemben delec organske Celote in skupnosti in ne toliko kot pomemben posameznik. Vloga individuuma je močno povezana s socialnimi, političnimi in filozofskimi usmeritvami skozi različna dinastična obdobja tradicionalne Kitajske. Različne politične in filozofske ideologije, ki so se oblikovale v času politične in gospodarske nestabilnosti, so iskale najprimernejši odgovor na takratne družbene razmere. Posebno vlogo so dobili filozofi, poklicni politiki, ki so potovali iz kraja v kraj ter ponujali nasvete vladarjem.

V dinastiji Zhou in v času vojskujočih se držav se je izoblikovalo mnogo ideologij, od katerih so najvidnejši vpliv na politično filozofijo Kitajske imeli konfucianizem, daoizem, moizem in legalizem. Najmočnejši vpliv sta imeli ideologiji konfucianizma in legalizma, ki sta Kitajski služili kot politični doktrini.

Ključne besede: individuum, Kitajska, filozofija, posameznik kot pomemben del celote, kitajska politična filozofija.

## **The role of the individual in the Chinese political philosophy**

The role of the individual throughout the various periods of Chinese history was strongly connected with that given times political and philosophical ideologies. The individual is valued in China as an important piece of the community, as an organic, living part of the filial, political and cosmic whole rather than as an important separate entity. The role of the individual in Chinese history is strongly connected with the social, political and philosophical climate of any given period. Traditional China is marked by the various dynasties lasting various lengths of time. Various political and philosophical ideologies founded at the time of political and economical instability, all of them were trying to find the most suitable answer to the current social and political climate. Philosophers, politicians were traveling from one place to another advising the rulers how to rule best.

Of the many schools founded at the time of the Zhou dynasty and during the subsequent Warring States period, the four most influential were Confucianism, Daoism, Mohism and Legalism. Beside Confucianism and Legalism, which were also the dominant national doctrine, Daoism and Moism had the highest impact on conceptual development in China.

Key words: individual, China, philosophy, individual as an important part of cosmic whole, Chinese political philosophy.

## KAZALO

SEZNAM KRATIC.....	8
UVOD .....	9
1 METODOLOŠKI OKVIR .....	10
1.1 Predmet in cilji raziskovanja .....	10
1.2 Hipoteza .....	11
1.3 Uporabljene metode in tehnike .....	11
2 PREVLADUJOČE OPREDELITVE KONCEPTA INDIVIDUUMA IN DRŽAVE V IDEJNI ZGODOVINI EVROPE .....	12
3 DEFINICIJA POLITIČNEGA SISTEMA IN POLITIČNE FILOZOFIJE NA KITAJSKEM.....	22
3.1 Politični sistem .....	22
3.2 Politična filozofija .....	24
3.2.1 Konfucijanstvo 儒家 .....	25
3.2.2 Daoizem 道家 .....	27
3.2.3 Moizem 墨家.....	28
3.2.4 Legalizem 法家 .....	29
4 RAZMERJE MED POSAMEZNIKOM IN SKUPNOSTJO V KITAJSKI ZGODOVINI .....	31
4.1 Politična filozofija (stari vek; 2. tisočletje pr. n. št.–207 pr. n. št.) .....	31
4.1.1 Družbenopolitične značilnosti obdobja (stari vek; 2. tisočletje pr. n. št.–207pr. n. št.).....	34
4.1.2 Konfucianizem .....	37
a.) Vloga posameznika po Kong Fuziju 孔子 (Konfucij; 551–479 pr. n. št.) .....	40
b.) Vloga posameznika po Mengziju 孟子 (Mencij; 372–289 pr. n. št.) .....	43
c.) Vloga posameznika po Xunziju 荀子 (okrog 310–230 pr. n. št.) .....	45
4.1.3 Daoizem .....	47
a.) Vloga posameznika po Laoziju 老子 (okrog 6. do 5. stol. pr. n. št.) .....	47
b.) Vloga posameznika po Yang Zhuju 杨朱 (okrog 5.–4. stol. pr. n. št.).....	48
c.) Vloga posameznika po Zhuangziju 庄子 (okrog 380–300 pr. n. št.).....	50
4.1.4 Moizem.....	51
a.) Vloga posameznika po Mo Diju 墨翟 (479–390 pr. n. št.).....	52
4.1.5 Legalizem .....	54

a.) Vloga posameznika po Shang Yangu 商鞅 (390–338 pr. n. št.).....	54
b.) Vloga posameznika po Han Feiziju 韩非子 (280–233 pr. n. št.) .....	55
4.2. Družbenopolitične značilnosti obdobja (srednji vek; 207 pr. n. št.–960 n. št.).....	57
4.2.1 Politična filozofija (srednji vek; 207 pr. n. št.–960 n. št.).....	58
4.2.2 Nova državna doktrina – združitev konfucijanstva z legalizmom .....	59
a.) Vloga posameznika po Dong Zhongshuju 董仲舒 (179–104 pr. n. št.) .....	60
b.) Vloga posameznika po Bao Jingyanu 鲍敬言 (okrog 250–330).....	62
4.2.3 Budizem .....	63
4.3 Družbenopolitične značilnosti obdobja (novi vek; 960–1911) .....	64
4.3.1 Politična filozofija (novi vek; 960–1911) .....	65
4.3.2 Neokonfucijanstvo (Xin ruxue 新儒学).....	65
a.) Vloga posameznika po Cheng Haotu 程颢 (1032–1085), Cheng Yiju 程颐 (1033–1107) .....	68
b.) Vloga posameznika po Zhu Xiju 朱熹 (1130–1200).....	71
4.4 Družbenopolitične značilnosti obdobja (obdobje Republike Kitajske in zgodnjega komunističnega gibanja; 1911–1949) .....	73
4.4.1 Politična filozofija – propaganda ideologije (obdobje Republike Kitajske).....	74
4.5 Družbenopolitične značilnosti obdobja (socialistično obdobje LRK 1949–1979) ....	75
4.5.1 Politična filozofija – propaganda ideologije v LRK .....	76
5 SODOBNA KITAJSKA IN INDIVIDUUM .....	81
6 KOLEKTIVIZEM – INDIVIDUALIZEM .....	83
6.1 Človekove pravice.....	83
6.2 O individualizmu in človekovih pravicah .....	86
6.3 Koncept avtonomije (kulturna pogojenost dojemanja – interpretacija ankete).....	90
7 ZAKLJUČEK.....	92
8 POVZETEK V KITAJSKEM JEZIKU.....	95
9 LITERATURA.....	98

## **SEZNAM KRATIC**

KPK – Komunistična partija Kitajske  
LRK – Ljudska republika Kitajska  
OZN – Organizacija združenih narodov  
SZ – Sovjetska zveza



## UVOD

V diplomskem delu bom skušala predstaviti prisotnost oziroma neprisotnost vloge posameznika skozi različna časovna obdobja v kitajski politični filozofiji. Obdobja so kronološko razčlenjena na stari vek (2. tisočletje pr. n. št.–207 pr. n. št.), srednji vek (207 pr. n. št.–960), novi vek (960–1911) in moderno (obdobje Republike Kitajske). Posameznik je na Kitajskem dojet kot pomemben delec celote, torej skupnosti, in ne toliko kot pomemben individuum. V skladu s tovrstnim razumevanjem je posameznik pojmovan kot organski, življenjski sestavni del kozmične Celote, ki v svojem bistvu zajema celotno naravo in vse družbene tvorbe. (Rošker 2002, 3).

Želela bi se dotakniti dejstva, da kulture Kitajske in statusa individua na Kitajskem ne moremo vrednotiti skozi oči sodobnega Zahodnega sveta<sup>1</sup> in temu sledečih prioritet.

Kitajska je kultura z močno dolgoletno tradicionalno zgodovino, država ogromnih razsežnosti in po številu prebivalcev največja država na svetu. Kitajski politično-filozofski sistem temelji na tradicionalnih vrednotah, kjer posameznik šteje kot pomemben del skupnosti in ne toliko kot individuum. (Rošker 2003, 42)

Kitajska postavlja državo, skupnost in nacionalni interes pred posameznika. Današnja zahodna miselnost pa postavlja na najvišje mesto posameznika, njegovo avtonomijo in svobodo. Eden njenih osnovnih družbenih ciljev pa naj bi bila zaščita posameznikovih individualnih pravic in svoboščin. (Prvan 2007, 18)

---

<sup>1</sup> S terminom "zahodni svet" označujem Evropo in ZDA.

# 1 METODOLOŠKI OKVIR

## 1.1 Predmet in cilji raziskovanja

Namen mojega diplomskega dela je predstaviti vlogo individuuma na Kitajskem v zgodovinskem, političnem in filozofskem smislu. Predstavitev in razumevanje osnovnega zgodovinskega in političnega ozadja ter filozofskih smeri nam daje boljše razumevanje dojemanja individuuma v kitajski kulturi. V diplomskem delu se bom osredotočila predvsem na filozofsko podlago političnega sistema in s tem na vlogo individuuma, saj sta se filozofija in politika na Kitajskem skozi celotno zgodovino močno prepletali.

Diplomsko delo je sestavljeno iz šestih poglavij in zaključka. V prvem poglavju predstavim metodološki okvir diplomskega dela. Drugo poglavje zajema grobo opredelitev koncepta individuuma in države v idejni zgodovini Evrope, nadalje se ukvarjam s teorijami države, ki so botrovale takratnim družbenim razmeram (od starega veka do obdobja Republike Kitajske) in so imele ključen vpliv na politično ureditev Kitajske. V omenjeni točki predstavim konfucianizem, daoizem, moizem, legalizem, in sicer ne v smeri vloge posameznika, temveč kot izraz teorij države. Sledi poglavje, ki sem ga namenila razčlenitvi razmerja med posameznikom in skupnostjo skozi zgodovino Kitajske. V tej točki predstavim zgodovinsko dojemanje posameznika v obdobju starega veka, srednjega veka in novega veka ter v obdobju Republike Kitajske.

V peti točki obravnavam kolektivizem in individualizacijo, dotaknem se vprašanja človekovih pravic. Točka pred zaključkom služi obravnavi sodobne Kitajske in individuuma, čemur sledi zaključek.

Za diplomsko delo na to temo sem se odločila, ker se mi zdi pomembno razumeti koncept posameznika v kulturi, kot je kitajska. Kitajska se odpira svetu, postavljajo se vprašanja na tematiko človekovih pravic ter posameznika, je mnogokrat kritizirana, nemalokrat nepravilno oziroma nerazumljeno.

Moj namen je prikazati, kako pomembno je nepristransko razumevanje kitajske politične filozofije in s tem vloge posameznika, skupnosti in same kulture. Kulturno nepristranski vpogled v kitajsko politično filozofijo gradi mostove med različnimi kulturami in ruši predsodke medkulturnega nerazumevanja, ki se poraja iz subjektivnih percepcij.

Cilj diplomskega dela je na podlagi interpretacije posameznika skozi različna časovna obdobja razumeti koncept in vlogo posameznika na Kitajskem.

## **1.2 Hipoteza**

“Pojmovanje individuma kot nedeljivega člena celote (skupnosti) zagotavlja sodobni Kitajski ohranitev tradicionalnih vrednot, kontinuiranost tradicije in nenazadnje služi tudi kot mehanizem političnega nadzora ter kontrole.”

## **1.3 Uporabljene metode in tehnike**

Vrsta raziskave, ki sem jo izbrala, je deskriptivna oziroma opisno-pojasnjevalna študija ter klasična interpretativna zgodovinska metoda – metoda kontekstualnega proučevanja. Opisna metoda se prepleta z zgodovinsko analizo, s katero sem analizirala vlogo individuma v kitajski politični filozofiji skozi različna zgodovinska obdobja. Pri kontekstualni metodi gre za proučevanje pomenov, ki so dostopni avtorjem in so odvisni od načina mišljenja, pisanja in govorjenja v družbi določene dobe. Kar avtorji lahko izjavijo, je zgolj v okviru konceptov, s katerimi operirajo, pa še tu ne gre za objektivno (objektivistično) empirično opazovanje sveta, ki naj bi bilo vrednostno nevtralno, ampak za družbeno prenosljiva predvidevanja o svetu.

Podatke za izdelavo diplomskega dela sem pridobila iz primarnih in sekundarnih virov literature. Uporabila sem članke, objavljene na spletnih straneh, knjige, ki so mi bile dostopne v kitajskih knjigarnah, ter literaturo cenjenih profesorjev in ostalih avtorjev, katerih vsebinski del se nanaša na pričujočo temo.

Pri romanizaciji kitajskih imen se bom držala sistema pinyin. Izjema so nekatera že poslovenjena geografska in osebna imena (Peking, Konfucij ipd.). V diplomskem delu bom uporabila poenostavljene pismenke.

## 2 PREVLADUJOČE OPREDELITVE KONCEPTA INDIVIDUUMA IN DRŽAVE V IDEJNI ZGODOVINI EVROPE

V pričujočem poglavju se bom osredotočila na definicijo individuuma znotraj evropske tradicije, kjer zajema dvojni pomen: prvič označuje konkretnega posameznika kot dihotomno nasprotje družbi, skupnosti ali kolektivu, drugič pa razumevanje pojma individuuma s strani posameznika.

Kot pravi Jana S. Rošker: “Zaradi abstraktne narave tega pojma človek kot individuum v svojem bistvu ne najde določljivih meja svoje dejanske identitete. Kadar pogleda preko meja svojih socialnih in zunanje etičnih funkcij, se zazre v svoje bistvo in ga občuti kot lebdeče v brezkončni, vesoljni praznini, v absolutnem nič<sup>2</sup>”. (Rošker 2005, 201)

*“Posameznik, ki ne pozna zavesti o istovetnosti z vesoljstvom, se ne more spojiti z občutkom njegove praznine, hkrati pa ji tudi ne more ubežati. Občutek groze izhaja iz občutka nekakšne uklenjenosti v brezmejno, nedoločljivo prostranstvo bivanja. To izkustvo je izkustvo popolne svobode, kajti v brezmejni nedoločljivosti so odprte vse možnosti, hkrati pa predstavlja smrt, kajti v njen ni prostora za obstoj kakršnega koli pozitivnega smisla. Brez smisla ni pozitivne realnosti in vsak posameznik ga potrebuje kot izraz lastne identitete, kot določilo lastnega obstoja.”* (Rošker 2005, 201)

Posameznik mora med sfero svojega individualnega bivanja in svojim izkustvom neoprijemljive praznine potegniti ločnico. Ta ločnica je temeljna predpostavka za osmišljanje življenja in omogoča zakoličenje njegovega konkretnega izraza. Življenje posameznika je torej znotraj te ločnice (torej on sam kot celota svojih psihofizičnih lastnosti in značilnosti ter njegovo konkretno naravno in socialno okolje) – sfera bivajočega, oprijemljivi svet materialnih in duhovnih dejavnikov, ki določajo njegovo življenje. Kljub temu da se onkraj (zunaj) te ločnice še vedno razprostira brezkončno območje neoprijemljive praznine, je le-to od njega ločeno in zato ne ogroža njegovega bivanja. Sfera izključenega tretjega, v kateri ni prostora za urejeno delovanje kriterijev razuma in za katero so pristojne zgolj še metafizične sile (božje volje), postane ogromno, neoprijemljivo območje brezkončne praznine. Ločnica je ločnica razumskega spoznanja. Vednost se vselej vzpostavlja v procesu (raz)ločevanja.

---

<sup>2</sup>Pojem “nič” tukaj razumemo kot občutek, osebno izkušnjo posameznika v evropski kulturi. Tukaj ne gre za nič kot “popolno negacijo celote bivajočega” (sferi bivajočega in nebivajočega tvorita v okviru tradicionalne evropske miselnosti absolutno protislovje; v metafizičnem pomenu se sfera bivajočega enači s pojmom pozitivnega, dobrega, sfera nebivajočega pa predstavlja pojem negativnega, zla), temveč za “osnovno izkušnjo ničā. (Rošker 2005, 201)

Posamezniku (subjektu spoznanja) pripada vse, kar je znotraj ločnice, in čim širše je to področje dejanskega, razumljivega bivanja, toliko več varnosti mu prinaša, kajti razdalja med posameznikovim konkretno definiranim obstojem in področjem brezkončnega ničla (smrti) je toliko večja. (Rošker 2005, 202)

“Pridobivanje razumskega pogojenega znanja lahko poveča tudi socialen pomen in oblast posameznika. Ena njegovih najpomembnejših funkcij pa vsekakor obstaja nadzorovanje neoprijemljivega in vzpostavitev ter utrjevanje duhovne varnosti posameznika.” (Rošker 2005, 202)

Vloga individuuma v različnih družbah je različna in temu primerno različno vrednotena. V določenih družbah je skupnost pomembnejša od posameznika in obratno. Na kratko bom opisala vlogo posameznika v teoriji komunizma in liberalizma.

Oblika ureditve države ima svojo zgodovino, značaj in potrebo, da svojo politično usodo gradi na način, ki ji najbolj ustreza. Ureditev določene države nikoli ni naključna in tudi ne pomeni poljubne, spreminjajoče se množice posameznikov. Kot pravi Bhikhu Parekh: “Vsiljevanje sistemov oblasti, ki niso prilagojeni objektivnim možnostim in razvitosti drugih držav, uničuje skladnost in celovitost njihovega uveljavljenega načina življenja in jih spreminja v posnemovalke, ki niso sposobne in tudi ne morejo slediti ne svoji lastni tradiciji ne uvoženim tujim pravilom.” (Parekh 1997, 509)

Nikakor ne moremo trditi, da je sodobna zahodna oblika državne ureditve edina primerna ali pravilna. (Parekh 1997, 512)

Različne družbe človeka različno opredeljujejo in individualizirajo. Imajo različno pojmovanje svobode, enakosti, pravice, lastnine, pravičnosti, zvestobe, moči in oblasti. So družbe, ki niso liberalne, kar pa še ne pomeni, da so neliberalne. Gre za družbe, ki imajo tradicijo, kateri sledijo, ščitijo in si prizadevajo ohraniti svoj način življenja in so usmerjene k skupnosti. Višje vrednotijo interese tradicionalnega življenja kot interese posameznika ter verjamejo, da je “pravice” njihovih pripadnikov mogoče povsem zakonito omejiti zaradi prioritete tradicionalnega načina življenja. Liberalno načelo individualizacije in druge liberalne ideje so povsem specifične tako s kulturnega kot z zgodovinskega stališča. (Parekh 1997, 510)

Kot teoretični sistem družbene in ekonomske ureditve naj bi bil komunizem vrsta enakopravne družbe brez proizvodnje v zasebni lasti, denarja in družbenih razredov, kar na

kratko pomeni, da bi bilo vse družbena last – vsa lastnina je v lasti skupnosti, vsi pripadniki te skupnosti pa imajo enak družbeni in ekonomski položaj. Seveda pa komunizem pomeni tudi spremembo v ljudeh, njihovega razumevanja in celotnih družbenih odnosov. Teoretično gledano v komunizmu človeška potreba po napredku zaradi revščine ne ostane nezadovoljena, temveč je zadovoljena s porazdelitvijo sredstev ljudem po potrebi. Tako je komunizem pogosto omenjen kot ureditev, ki naj bi rešila delavce iz kapitalističnega kroga revščine (zgodnji kapitalizem, ki ni bil korigiran s socialno državo). Zato naj bi se po prepričanju komunistov komunistične revolucije najprej zgodile predvsem v najbolj razvitih kapitalističnih državah, a so se praviloma dogajale predvsem v slabo industrializiranih ali neindustrializiranih državah.

Komunizem ločimo na dve fazi:

- socializem,
- komunizem.

Socializem (ki je neke vrste nižja oblika komunizma) naj bi izšel iz kapitalizma in je nekakšna prehodna faza, ki še vedno vsebuje sledi stare, kapitalistične ureditve, medtem ko komunizem nastopi na lastni osnovi.

Marx in Engels (1950, 56) pravita, da preobrazba iz kapitalizma v komunizem zahteva vmesno obdobje, ki se imenuje diktatura proletariata. “Komunisti ne marajo skrivati svojih nazorov in namenov. Odkrito izjavljajo, da se dajo njihovi cilji doseči le z nasilnim prevratom vsega dosedanjega družbenega reda. Vladajoči razredi naj le trepetajo pred komunistično revolucijo. Proletarci nimajo v njej nič izgubiti razen svojih verig. Pridobe pa si lahko ves svet.” (Marx in Engels 1950, 56)

Komunizem kot takšen naj ne bi imel družbenih razredov in razlik med njimi, država, politične stranke in politične funkcije naj ne bi več obstajale.

Družbeni sistem temelji predvsem na teoretičnih predpostavkah, ki so jih zastavili Karl Marx, Friedrich Engels in Vladimir Iljič Lenin.

Komunizem je ostro nasprotje tržne družbe. Z ukinjanjem zasebnega lastništva ukine posedovalni odnos človeka do narave in drugih ljudi. Narava se bo humanizirala, človek naturaliziral. Privatna lastnina je nujna posledica tega, da so industrijo vodili posamezniki, in

ker konkurenca ni nič drugega kot način, kako posamezni privatni lastniki vodijo industrijo, ne gre ločevati privatne lastnine od vodenja industrije po posameznikih in od konkurence. Tudi privatno lastnino bo treba odpraviti, nadomestila jo bo skupna raba vseh produkcijskih orodij in razdelitev vseh produktov po skupnem soglasju ali tako imenovana skupnost dobrin. Odpravo privatne lastnine komunisti poudarjajo kot poglobljeno zahtevo. (Marx in Engels 1979, 553)

Po padcu komunizma v nekdanji Sovjetski zvezi in vzhodni Evropi so mnogi na Zahodu začeli trditi, da je zahodna liberalna demokracija najboljša od vseh dotlej odkritih oblik oblasti. Tako sta postali vsebina in univerzalizem zahodne liberalne demokracije pomembni filozofski in politični vprašanji. (Parekh 1997, 498)

Liberalna demokracija je posebna zgodovinska oblika demokracije, ki se je v svetu pojavila skoraj dva tisoč let po izginotju svoje atenske sorodnice<sup>3</sup>. Čeprav je v zahodni zgodovini demokraciji nastala pred liberalizmom, je v sodobnem svetu liberalizem nastal skoraj dvesto let pred demokracijo in pri tem ustvaril svet, ki se mu je bilo treba šele prilagajati. V osnovi je liberalna demokracija liberalizirana ali na liberalen način vzpostavljena demokracija, tj. demokracija, ki je omejena in postavljena znotraj okvirov, ki jih je pred tem zastavil prav liberalizem. Odtod slednji predstavlja absolutno izhodišče in same temelje liberalni demokraciji, ob tem pa ustvarja in oblikuje tudi njene demokratične lastnosti. (Parekh 1997, 498)

Liberalizem je zapletena miselna celota, ki je od sedemnajstega stoletja dalje v različnih delih Evrope začela pridobivati svoj intelektualni in politični pomen. Stara grška civilizacija in vse družbe, ki so obstajale pred sodobnim časom, so pojmovalle skupnost kot temelj vsake družbe – kar je bilo tudi izhodišče za določanje posameznika v družbi – liberalizem pa zagovarja nasprotno stališče. V liberalizmu je posameznik tisti, ki predstavlja zadnjo in neizpodbitno enoto vsake družbe, in odtod tudi izhodišče za njeno razlago. Družbo sestavljajo posamezniki – njeno jedro ni nič drugega kot totalnost njenih pripadnikov in njihovih medsebojnih

---

<sup>3</sup>V zahodni zgodovini je bila atenska demokracija – ki je doživela svoj vrhunec med letoma 450 in 322 pr. n. št. – prvi in v obdobju skoraj dva tisoč let takorekoč edini primer delujoče demokracije. V obdobju, dolgem približno 130 let, je doživela številne institucionalne spremembe, ki so odkrile tako pozitivne kot negativne plati demokracije. V času slave je zagotovila stabilno oblast, svoje državljane je spodužala, da so dali od sebe vse, kar so znali in zmogli; omogočila je velikanski razvoj na vseh področjih življenja. Proti koncu pa je atenska demokracija izgubila veliko svoje nekdanje vitalnosti in stabilnosti ter ustvarjalne domišljije in politične prilagodljivosti. (Parekh 1997, 498)

razmerij. Stališče, po katerem je posameznik pojmovno in ontološko postavljen pred družbo in ga je načeloma mogoče pojmovno opredeliti in določiti neodvisno od družbe (individualizem), predstavlja jedro liberalne misli ter oblikuje njene politične, pravne, moralne, gospodarske, metodološke, epistemološke in druge vidike. (Parekh 1997, 499)

Bhikhu Parekh pravi: "Liberalizem opredeljuje posameznika na poenostavljen in minimalističen način. Osebo obravnava ločeno od vseh "naključnih" in "zunanjih" razmerij z drugimi ljudmi ter naravo. Opredeljuje jo kot povsem neodvisno in samotno bitje, ki se od "zunanjega" sveta nedvoumno ločuje s svojim telesom." (Parekh 1997, 498)

Osnova za opredelitev individualnosti je ločenost od drugih. Posamezniki se med seboj razlikujejo, so ločeni drug od drugega, neprilagodljivi, vsak vodi svojo ločeno eksistenco. Sestavni del liberalne teorije je zamisel o svojem lastnem ograjenem prostoru, ki posamezniku zagotavlja ohranitev svoje ločenosti, individualnosti. Posameznik se začuti ontološko ogroženega, če se meja, ki določa individualnost posameznika, zabriše oziroma če se začne njegova individualnost prekrivati z individualnostjo drugih. Odtod glavna skrb posameznikov, kako ohraniti svojo ločenost, kako se ograditi s čim višjim zaščitnim zidom in kako zagotoviti, da v njihovo življenje brez njihove vednosti in predhodnega tehtnega premisleka prav nihče oziroma nič ne bo vstopilo, kaj šele, da bi se naselilo. Liberalni posamezniki želijo namreč sami odločati o svojem življenju, izbirati, oblikovati svoja verovanja in presojo, nič ne sme biti vsiljeno ali vnaprej določeno. Posamezniki svoja življenja začenjajo kot družbeno odvisna bitja, njihov glavni cilj je, da se te odvisnosti s časom rešijo, nato pa se na novo postavijo in ustvarijo z namenom, da dosežejo čim večjo avtonomnost in neodvisnost. Zato se vsakič, ko se morajo soočiti s čustvi, zlasti če so ta globoka in močna, ob tem pa še razumsko težko opravičljiva ali obvladljiva, nezaupljivi in občutljivi. Po mnenju liberalcev se razmerja med posamezniki ne vzpostavijo s toplimi čustvenimi vezmi, ki vodijo v stanje soodvisnosti in omejene avtonomnosti, pač pa z upoštevanjem hladnega in odtujenega načela vzajemnega spoštovanja. (Parekh 1997, 500)

Zgodba liberalne demokracije je zgodba o specifični organiziranosti države, ki ima svoje korenine v politični teoriji devetnajstega in dvajsetega stoletja. Je zgodba o hibridu politične skupnosti, ki je nastal na zasnovi liberalistične teorije. Moderna predstavniška demokracija, kar liberalna demokracija je, počiva na dveh osnovnih načelih: ljudski suverenosti in osebni



svobodi. Suverenost ljudstva predstavlja demokratično komponento hibrida, osebna svoboda pa je osnova liberalne misli. (Pikalo 2003, 99)

V popolnosti bi se demokratična komponenta (suverenost ljudstva) udeležila, če bi o vseh zadevah v državi odločali ljudje. Šlo bi za neposredno demokracijo, za katero se je zavzemal Rousseau in kjer ljudstvo ne preda suverenih pravic vladarju ali izvoljencem ljudstva, temveč jih obdrži. (Pikalo 2003, 100)

“Demokracija ne pomeni in ne more pomeniti, da ljudje dejansko vladajo v kakršnemkoli razumljivem pomenu terminov “ljudje” in “vladanje”. Demokracija pomeni samo to, da imajo ljudje priložnost sprejemati ali zavračati ljudi, ki naj bi jim vladali.” (Schumpeter v Pikalo 2003, 101)

Osebna svoboda, ki je osnova liberalne misli, je drugi pol v hibridu demokracije in liberalizma. Zgodovina teorij o liberalnodemokratski državi je pravzaprav zgodovina poskusov, kako najti ravnotežje med močjo države in osebno svobodo posameznikov. Na eni strani naj bi država potrebovala monopol nad prisilo, da lahko zagotavlja nemoteno delovanje v državi, po drugi strani pa naj bi bilo treba paziti na osebno svobodo državljanov. Če država dobi preveč pooblastil, potem so državljani lahko oropani nekaterih temeljnih pravic in svoboščin. Osebna svoboda državljanov je osnovno vodilo, ki poganja liberalno idejo države. (Pikalo 2003, 101)

Po liberalnem pojmovanju je posameznik postavljen pred družbo, iz česar sledi, da pojmovno tudi svoboda stoji pred moralnostjo. Posameznik je moralno bitje, ker ima možnost izbire. Možnost izbire pa daje njegovemu vedenju izrazito moralen in ne “zgolj” konvencionalen ali običajen značaj. Nравnost, moralna pravila, načela ter način življenja so stvar izbire posameznika – ni generalnega dogovora o tem, kakšno naj bi bilo življenje posameznika in skupnosti. Po liberalnem mnenju morala prihaja v ospredje skozi sekundarne in vedenjsko nadzorovane vrline. Posameznik ima s stališča morale dvojni interes: ohraniti svojo neodvisnost in avtonomnost ter hkrati živeti v mirnem sožitju, ki temelji na spoštovanju pravic drugih. Ta moralna vodila pa vsebujejo sekundarne vrline. Pri prvem so to značajske lastnosti, kot na primer samodisciplina, samozadostnost, previdnost, sposobnost živeti v svojih lastnih moralnih in čustvenih okvirih, načrtovanje, predvidevanje, zmernost in samoobvladljivost, pri drugem pa lastnosti, kot so zanesljivost, sodelovanje, izpolnjevanje

obljub, vestno izvajanje dolžnosti, duh spravljalivosti, vljudnost, spoštovanje zakona in strpnost. Nekateri liberalni avtorji poudarjajo tudi potrebo po vzgajanju plemenitih čustev – omenjajo “čisto” dušo brez hudobnih in nizkotnih vzgibov, pa tudi samopožrtvovalnost ter težnjo po iskanju vzvišenih idealov. (Parekh 1997, 501)

Liberalci trdijo, da imajo posamezniki kljub različnim vrednotam ter različnemu načinu življenja več skupnih interesov, ki izhajajo iz njihove skupne narave, kot na primer: varnost življenja, svoboda, odnos do lastnine ... Na drugi ravni pa je razvijanje in uveljavljanje moči njihovega razuma, volje in avtonomije. Ker naj bi bili ti interesi človeku prirojeni in so tudi naravno pogojeni, jih je razumeti kot bistvene ali osnovne. Po mnenju liberalcev je interes tisti dejavnik, ki povezuje drugače povsem neodvisne posameznike. V civilni družbi kraljujeta interes in možnost izbire. Neodvisni posamezniki, ki zavestno vstopajo v razmerja z drugimi posamezniki ter sledijo ciljem, ki so si jih sami zastavili, sestavljajo civilno družbo. To je svet, ki so ga skupaj ustvarili posamezniki, sicer med seboj tujci, zaradi skupnih interesov pa jim v različnih obdobjih in z različno stopnjo medsebojne odvisnosti uspe ostati skupaj. (Parekh 1997, 501)

Kot trdijo liberalci, ima država nekatere izmed značilnosti civilne družbe. Država kot civilna družba temelji na interesih, njena vrednost pa je predvsem formalne narave. Razlika je ta, da je država v nasprotju s civilno družbo hkrati tudi prisilna in obvezujoča ustanova: prisilna, ker ima moč nad življenjem in smrtjo svojih pripadnikov, obvezujoča pa zato, ker prebivalec države postane vsak, ki se tam rodi, poleg tega pa države ne more kar tako zapustiti. Kar zadeva prebivalce drugih držav, pa lahko vstopijo vanjo le na osnovi soglasja države, v katero vstopajo. Država pa je tudi formalna in abstraktna tvorba. V civilni družbi se ljudje srečujejo kot nosilci različnih ter spremenljivih identitet. V državi pa se od njih pričakuje, da pozabijo na svojo identiteto in nastopajo zgolj kot državljani, tj. nosilci formalnih in s strani države dodeljenih pravic in obveznosti, podrejeni skupnemu interesu. (Parekh 1997, 502)

Za liberalca je prednostni cilj oblasti ta, da ustvari in vzdržuje sistem pravic in svoboščin ter izvaja aktivnosti, ki so za to potrebne. (Parekh 1997, 502)

Na kratko si poglejmo, kakšno stališče do človeškega bitja in družbe zavzema liberalizem v nasprotju z atensko demokracijo.

Značilnosti in stališča atenske demokracije:

- tradicionalno pojmovanje demokracije temelji na občutku za skupnost,
- Atenci so si prizadevali, da bi bili vredni skupnosti (za skupnost bi storili vse, kar znajo in zmorejo),

- značilno je pojmovanje svobode, po kateri je nujni izraz tudi dejavna politična udeležba,
- demokracija zaupa množicam.

Značilnosti in stališča liberalizma:

- liberalizem je po svoji zasnovi individualističen in le stežka kaže razumevanje do skupnosti,
- liberalni državljani se trudijo slediti zgolj ciljem, ki so si jih sami izbrali, in nadvse spoštujejo svojo zasebnost,
- odnos liberalca do svobode je predvsem individualističen, veliko manj pa družbeno obarvan, zato dejavni udeležbi v politiki ne pripisuje posebnega pomena,
- liberalec je nezaupljiv do množice.

Zaradi navedenih in tudi drugih razlogov se liberalizem ni sposoben prilagoditi klasični demokraciji. (Parekh 1997, 503)

Seveda pa tudi liberalizem potrebuje neko obliko demokracije, kajti po liberalnem prepričanju so vsi posamezniki že "po naravi" svobodni in enaki. Sami so svoji gospodarji, brez njihovega soglasja nihče ne more nad njimi izvajati avtoritete. Torej mora obstajati nekakšen mehanizem, na osnovi katerega bodo ljudje dajali svoje soglasje oziroma prenašali na oblast avtoriteto, ki jo država potrebuje za svoje delovanje. Liberalec od vlade pričakuje vzpostavitev in vzdrževanje takšnega sistema pravic, ki bo zagotavljal kar največ svobode. Da pa bo oblast sistem, ki ga bo vzpostavila, tudi dejansko izvajala oziroma spoštovala, liberalna ureditev potrebuje mehanizem, na osnovi katerega bodo ljudje izvajali nadzor nad oblastjo in od nje hkrati zahtevali, da opraviči njihovo zaupanje. (Parekh 1997, 504)

Liberalec razume demokracijo kot način za vzpostavitev in nadzor javne avtoritete, se pravi: liberalec vidi demokracijo kot obliko oblasti in ne kot način življenja. Stari Atenci so si vneto prizadevali za svobodo in prav to je bilo odločilno za njihovo participacijo in skupinsko pojmovanje demokracije. Tudi liberalec si enako močno želi samostojnosti, ki pa jo opredeljuje v zaščitniškem oziroma negativnem in individualističnem smislu. Za klasičnega Atenca je bila demokracija sredstvo za kolektivno samoizražanje in samoopredelitev, liberalcu pa je sredstvo, s pomočjo katerega zadržuje druge na varni razdalji ter hkrati ščiti posameznika pri izvrševanju njegovih ciljev, in sicer znotraj pravno varovanega zasebnega prostora. Liberalcu torej demokracija pomeni predvsem obliko oblasti, v kateri ljudje izvajajo

svojo elementarno politično oblast. Oblast izvajajo prek svojih svobodno izbranih predstavnikov, seveda pa si pridržujejo pravico, da svobodno izbrane predstavnike oblasti tudi odpokličejo, če bi se pokazalo, da oblast grobo krši njihovo zaupanje. (Parekh 1997, 504)

Po mnenju liberalca demokracija temelji na posameznikovi suverenosti in ji tako zagotavlja legitimnost – torej mora že v svojem bistvu nasprotovati vsaki kršitvi posameznikovih pravic. Kot pravi Bhikhu Parekh: “Oblast, ki krši pravico do neodvisnosti, lastnine ali pa na primer svobodo izražanja, ne more biti ne liberalna ne demokratična. Liberalizem je sestavni del temeljne strukture liberalne demokracije. Določa temeljne in neodtujljive pravice, za katere mora jamčiti država. Tudi če bi bilo večinsko stališče do tega vprašanja drugačno, to ne bi bilo pomembno, saj bi se mu oblast – v obrambo liberalizma – nedvomno zoperstavila. V liberalni demokraciji ima liberalizem vodilno vlogo. Moralno pokroviteljstvo in neka oblika političnega avtoritarizma predstavljata jedro liberalne demokracije.” (Parekh 1997, 504)

Kljub temu da ima liberalizem v liberalni demokraciji vodilno vlogo, je občasno prišlo do “nesoglasja”, kjer se je demokracija s svojo lastno neodvisno tradicijo in notranjo logiko upirala določenim omejitvam, značilnim za liberalizem. Pojavile so se zahteve po novih oblikah pravic, ljudje so podvomili v ločitev med državo in gospodarstvom, individualistične državne temelje, stopnja pomembnosti svobode, svobode izražanja in lastnine je bila postavljena pod vprašaj. Razvidno je, da še nobena liberalna demokracija ni bila oziroma ni brez nasprotij. Vendar pa je liberalni demokraciji uspelo obdržati temeljno zasnovo, ki se je razvila v drugi polovici 19. stoletja, ter ohraniti pridih demokratičnosti. (Parekh 1997, 507)

Poglejmo si nekaj značilnosti liberalne demokracije: liberalna demokracija drobi skupnost, po drugi strani pa daje demokraciji razsežnost univerzalnosti, ki je dotlej ni bilo. Ena oseba en glas je pravzaprav liberalna zamisel. Tudi takrat, ko so se liberalci<sup>4</sup> upirali njenemu izvajanju,

---

<sup>4</sup> Liberalci navajajo, da je volilno pravico mogoče podeliti le razumni osebi s sposobnostjo razmišljanja, poznavanja družbenih in političnih razmer. Ker množice nimajo omenjenih lastnosti, jim tudi ni mogoče zaupati vodenja in izvajanja javnih zadev. Končno: v demokraciji odgovarja za skupno usodo celotna družba; s splošno volilno pravico pa se politična moč prenaša skoraj izključno na “grdo” večino, kar v resnici pomeni odvzem volilne pravice manjšini. To pa je seveda v nasprotju s pojmovanjem demokracije, po katerem morajo imeti vse pomembne politične in ideološke skupine odprta vrata do oblasti. Splošne volilne pravice torej še zdaleč ni mogoče enačiti z demokracijo; prej nasprotno: splošna volilna pravica demokracijo celo ogroža. “Prava” demokratična ureditev mora poskrbeti za vzpostavitev enakosti med večino in manjšino, bodisi z omejevanjem volilne pravice bodisi z nekakšno nadomestno obliko, ki naj bi je bila deležna manjšina zaradi svoje številčne podrejenosti. Odtod je tudi razumljiva priljubljenost stališč, ki so jih v 19. stoletju zagovarjali številni liberalci, po katerih naj bi za pripadnike elite veljalo načelo ena oseba več glasov in po katerih je treba vzpostaviti

so se obenem zavedali, da je nujno povezana z njihovim individualističnim pojmovanjem človeštva. Liberalizem opredeljuje pravice v strogo individualističnem, elitističnem in meščanskem smislu, kljub temu pa daje demokraciji potrebno težo, saj vztraja na nedotakljivosti temeljnih človekovih pravic, zaščiti manjšin ter različnosti mnenj posameznikov. Liberalizem politični moči ne priznava njenih ustvarjalnih možnosti, z druge strani poudarjeno oživlja vso patologijo politične moči in pred njo ščiti na način, ki je bil klasični demokraciji neznan. Kot so poudarili že mnogi teoretiki, je liberalna demokracija izpostavljena resni kritiki, kar je utemeljeno na ugotovitvi da liberalna demokracija, ni sposobna zadovoljiti najglobljih teženj in prizadevanj sodobnega človeka ter se soočiti z izzivi sodobnega sveta. (Parekh 1997, 506–508)

Kljub prevladi, liberalizmu ni nikoli uspelo dokazati da so liberalne demokratične institucije nujno potrebne za pravičnost ter človeško dobro. Liberalna politična filozofija ni dokazala svoje temeljne teze: da je liberalna demokracija edina oblika človeške vlade. Civilne družbe se oblikujejo in uspevajo pod različnimi režimi. Liberalec zanika očitno resnico – resnico, da je legitimnih oblik vladanja več pod katerimi družba cveti in uspešno deluje. (Gray 1993, 246–247)

---

nekakšno obliko proporcionalnega predstavnštva, tako imenovanemu zgornjemu domu pa je treba zagotoviti temu primeren večji vpliv. (Parekh 1997, 505)

### 3 DEFINICIJA POLITIČNEGA SISTEMA IN POLITIČNE FILOZOFIJE NA KITAJSKEM

#### 3.1 Politični sistem

Tradicionalna Kitajska je zaznamovana z različno dolgo trajajočimi dinastičnimi obdobji. Prvo resnično kitajsko kulturo, katere obstoj je dokazan tako z arheološkimi najdbami kot tudi z avtentičnimi zgodovinskimi dokumenti, predstavlja dinastija Shang 商 (16.–11. stoletje pr. n. št.). Zgodovinski zapisi upodabljajo dinastijo Shang in obdobje naslednje dinastije Zhou 周 (1050–221 pr. n. št.) kot arhaični monarhiji s patriarhalnimi in aristokratskimi značilnostmi. To je bil čas gospodarskega vzpona in inovacij, hkrati pa čas družbenih prevratov. Gospodarski vzpon je poudaril razlike med ljudmi: na eni strani je ustvaril peščico trgovcev in veleposestnikov, na drugi strani pa povečal število kmetov najemnikov, zemljiških delavcev in ljudi, ki so jih zaslužnili zaradi dolga. Te ekonomske spremembe so povzročile številne vojne in reforme, ki so značilne predvsem za obdobje pomladi in jeseni 春秋 (722–481 pr. n. št.) ter za obdobje vojskujočih se držav 战国 (481–221 pr. n. št.) in so nazadnje vodile do rojstva centralizirane države Qin 秦 (221–206 pr. n. št.).

Dinastija Qin je bila sicer kratkotrajna, vendar izjemnega pomena za nadaljnji razvoj Kitajske. Bila je prva dinastija, pod oblastjo katere je bilo združeno skoraj celotno ozemlje današnje Kitajske. Qin shi huangdi 秦始皇帝, njen ustanovitelj, je ena najpomembnejših osebnosti v kitajski zgodovini. Dinastija Qin si je za temelj nove državne ideologije izbrala legalizem, ki je zagovarjal centralizirano družbenopolitično strukturo z absolutnim vladarjem. Osrednje merilo za vse družbene procese je pomenil zakon oziroma pravni sistem nagrajevanja in kaznovanja. Vladanje Qin shi huangdija je bilo izredno represivno in je vključevalo nalaganje strogih kazni.

Zahodna dinastija Han 西汉 (206 pr. n. št.– 9 n. št.) je prevzela centralističen sistem, poleg tega pa deloma ponovno uvedla fevdalni sistem. Poudarjala je sintezo starokonfucijanske družbene hierarhije s prvinami legalističnega prava. Tako so postavili temelje tipično kitajskega družbenega ustroja, ki se je v svojem bistvu ohranil vse do konca 19. stoletja. Sledila so obdobja Vzhodne dinastije Han 东汉 (24–220), obdobje treh držav 三国 (220–265) ter končno razpad cesarstva, ki sta ga zaznamovali dinastija Jin 晋 (265–420) ter doba južnih in severnih dinastij 南北朝 (420–581). Kitajska je bila v tem obdobju gospodarsko nestabilna, dodatno pa so jo pretresali neprestani notranji boji za oblast. Bojevito obdobje je pomenilo čas strahotnih opustošenj in revščine ter je nazadnje privedlo do razpada cesarstva. Po skoraj

štiristoletni razdrobljenosti države se je na obzorju pojavila nova dinastija Sui 隋 (581–618), ki je pomembna predvsem zato, ker je pomenila nekakšen uvod v ponovno združitev mogočnega starokitajskega cesarstva.

Naslednja dinastija, tj. dinastija Tang 唐 (618–960), je znana kot najbolj cvetoče in mogočno obdobje tradicionalne Kitajske, predvsem na področju kulture. Močno se je razvilo kmetijstvo, različne obrti, prišlo je do mnogih tehnoloških napredkov na področju proizvodnje. Kitajski politični in kulturni vpliv se je razširil na veliko azijskih področij. Bistveno so izpopolnili tudi tradicionalni pravni sistem. Izšlo je več uradnih kodeksov, ki so obravnavali predvsem sisteme kazenskega in upravnega prava. Konec dinastije so zaznamovali kmečki upori in vstaje po celotni državi, ki so bile posledica predvsem visokih davkov. Cesarstvo je ponovno razpadlo v vrsto majhnih, med seboj neodvisnih držav.

Velikansko kitajsko cesarstvo se je za časa dinastije Song 宋 (960–1280) ponovno združilo v mogočno centralno upravljano državo. Sledili sta dinastiji Yuan 元 (1280–1368), ko so Kitajcem slabo stoletje vladali Mongoli, in Ming 明 (1368–1644). Obdobje zadnje dinastije Qing 清 (1644–1911), ko so Kitajcem vladali Mandžuri, je zlasti v drugi polovici tega obdobja, še posebej pa v 19. stoletju, zaznamovano s številnimi družbenimi nemiri, kmečkimi upori, vojnama in z vse večjo prisotnostjo tujcev. Šibki vladni administraciji, nesposobnosti vladanja, načrtovanja vojaških operacij, vsesplošni korupciji ter izolacionizmu v odnosih s tujimi vladaми gre pripisati levji delež krivde za končni razpad dinastije Qing leta 1911. S tem se ni končala samo mandžuska nadvlada, ampak je tudi dejansko napočil konec zadnje dinastije starodavnega Cesarstva sredine. (Rošker 1992, 87–167).

Po tisočletni dinastijski obliki vladavine se je Kitajska z 1. januarjem 1912, s koncem zadnje dinastije Qing 清, preimenovala v Republiko Kitajsko. Eden izmed vidnejših predstavnikov revolucionarnih idej je bil Sun Yat-sen 孙逸仙. Med drugo svetovno vojno je na Kitajskem divjala državljanska vojna, po kateri je oblast leta 1949 prevzela komunistična stranka Kitajske z Mao Zedongom na čelu.

Celinska Kitajska se je preimenovala v Ljudsko republiko, ki danes obsega celinski del, Hong Kong in Macao, privrženci demokratičnega sistema pa so prebežali na Tajvan.

Najpomembnejše teorije države, ki so odločilno vplivale na kitajsko miselnost, so nastale med tako imenovanim “obdobjem največjega razcveta kitajske filozofije”, torej v času Vzhodne

dinastije Zhou 东周 (771–221 pr. n. št.). Predhodna obdobja so za obravnavano temo pomembna samo toliko, kolikor so bile že takrat formulirane določene iztočnice specifičnega načina mišljenja in pojmovanja, na katerega osnovi je bilo v Vzhodni dinastiji Zhou mogoče jasno izraziti teorije, o katerih je tukaj govora. Obdobja, ki so sledila Vzhodni dinastiji Zhou, lahko pojmujeemo kot proces premen in izpopolnjevanja že obstoječih konceptov. Z vidika družbenopolitičnih sprememb, ki so bistveno vplivale na interpretacije teorije države (ideologija), je posebno velikega pomena obdobje dinastije Han 汉 (206 pr. n.št.–220). Teorije države iz obdobja dinastij Zhou in Qin v glavnem veljajo za konfucijanske (kajti konfucianizem je kmalu po ustanovitvi dinastije Han zavzel prioritetni položaj uradne državne doktrine), čeprav je nanje v kasnejših obdobjih odločilno vplivala tudi legalistična miselnost. (Rošker 2002, 3)

Za razliko od evropskih teorij države, ki so v procesu svojega razvoja vse jasneje izhajale iz pojma individuuma, pojmovanega kot samostojni subjekt, pa temeljijo kitajske teorije države na organsko-univerzalističnem dojemanju stvarnosti. V skladu s tovrstnim razumevanjem je posameznik pojmovan kot organski, življenjski sestavni del kozmične Celote, ki v svojem bistvu zajema celotno naravo in vse družbene tvorbe. Takšno pojmovanje stvarnosti posamezniku nudi močan občutek identičnosti z vsem obstoječim. Samorazumevanje posameznika v okviru takšnega videnja stvarnosti nikoli ne izhaja iz pojma individuuma, ločenega od kozmične in družbene Celote. Iz sociološkega vidika tvori torej njegova lastna “oseba” organsko celoto z njegovim ožjim (družina) in širšim (država) socialnim okoljem. Tovrstno razumevanje je seveda tesno povezano z oblikami konkretne družbene organizacije v tradicionalni kitajski družbi, pa tudi z ideološkimi predstavami družbene ureditve, kakršne med drugim razširjajo tudi kitajske teorije države. (Rošker 2002, 3)

### **3.2 Politična filozofija**

Politična filozofija je filozofska disciplina, ki proučuje vprašanja oblasti in medosebne ter medinstitucionalne odnose znotraj neke trajnejše organizirane skupnosti. Ukvarja se s kompleksom pojmov, kot so: država, pravičnost, vlada, oblika vladavine, pravo, oblast, svoboda, subjekt (posameznik), pravice, institucija ipd. (Miller 1998)



Raznovrstnejšo in bolj diferencirano razlago teorij države najdemo šele v zapiskih filozofskih šol, ki so se pojavile v obdobju Vzhodne dinastije Zhou (东周; 771–221 pr. n. št.). Najvplivnejše med njimi so bile: Šola konfucijanstva Ru jia 儒家, Šola daoizma Dao jia 道家, Šola legalizma Fa jia 法家, Šola dialektikov Ming jia 名家, Šola moistov Mo jia 墨家, Šola agrarnih filozofov Nong jia 农家, Šola naravnih filozofov Yingyang jia 阴阳家, Šola vojaških strategov Zongheng jia 纵横家 in Šola eklektikov Za jia 杂家 oziroma Šola esejistov ali Šola drobnih izrekov Xiaoshuo jia 小说家.

Že v obdobju dinastije Han je bilo pomembnih le še šest od teh šol (konfucijanisti, daoisti, moisti, legalisti, dialektiki in naravni filozofi). V kasnejših obdobjih pa se je v družbeno relevantnem obsegu ohranil samo še vpliv konfucijanistov, daoistov in moistov. Vendar se je tudi vpliv slednjih dveh šol v kasnejših obdobjih nezadržno manjšal. (Rošker 2002, 4–5)

Za obravnavo pričujoče tematike sem se osredotočila na konfucijanske, daoistične, moistične in legalistične teorije države.

### 3.2.1 Konfucijanstvo 儒家

V zgodnjem konfucijanstvu kot specifičnem miselnem sistemu kitajske antike lahko vidimo predvsem poskus duhovne refleksije predkonfucijanskih religiozno-socialnih tradicij. Konzervativnost konfucijanske ideologije se kaže že v tem, da se je ta šola od vsega začetka v največji meri ukvarjala s študijem klasičnih del predkonfucijanskih izročil. Sem sodi tudi zbirka “Petih klasikov” (Wu jing 五经), ki naj bi jih zbral in uredil sam Konfucij (Kong Fuzi, 孔夫子), in ki so v kasnejših obdobjih predstavljale osnovo izobrazbe vseh državnih uradnikov. (Rošker 2005, 47)

Kljub nekaterim religioznim elementom ostaja konfucijanstvo kot temeljna socialna in politična ideologija tradicionalne Kitajske pomembno zlasti kot nauk o pravdnosti in politični etiki. (Rošker 2005, 48)

V političnem in socialnem kaosu 3. stoletja pr. n. št. se je vpliv Konfucijevega nauka sprva porazgubil, delno tudi zato, ker so ga oblasti dinastije Qin 秦 (221–206 pr. n. št.), ki je uvedla strogo legalistični koncept družbene ureditve, načrtno iztrebljale. V obdobju dinastije Han 汉 (206 pr. n. št.–220) je konfucijanstvo ponovno doživelo razcvet, vendar v bistveno strožji

obliki, s politično relevantnimi elementi legalizma. Na tej podlagi je filozof Dong Zhongshi 董忠舒 iz njega razvil ortodoksno državno doktrino, po kateri naj bi bila narava neločljivo povezana z zgodovino in etičnimi zakonitostmi, ki jo usmerjajo, medtem ko postaja vladar – in človek nasploh – s tem odgovoren za neoporečno delovanje družbe in narave. Tako je nastal obsežen sistem vzročnih povezav med kozmičnimi elementi zunanje narave na eni ter značilnostmi družbe in ljudi na drugi strani. Ta sistem je dolga stoletja močno vplival na politiko kitajskega dvora, pa tudi na specifičen, v takratni kitajski družbi splošno sprejet svetovni nazor. Priznavanje te nove, legalistično pogojene konfucijanske morale, ki je apriori izključevala utrjevanje kakršnih koli individualističnih miselnih vzorcev in absolutistično zagovarjala družbeni centrizem, je odtlej pomenilo idejni temelj duhovne in stvarne identifikacije s kitajsko družbo in kulturo. V obdobju med 3. in 8. stoletjem je bilo konfucijanstvo na Kitajskem nauk, o katerem ni bilo več mogoče kritično razmišljati. Iz preprostega reproduciranja hierarhično ustrojenih ideologij starokitajske mitologije se je konfucijanstvo postopoma prelevilo v vseobsegajoči etični in socialni kodeks. Ta je vse bolj avtokratsko in monopolistično urejal formalne vedenjske in vrednostne kriterije, po katerih naj bi se ravnali vsi člani kitajskih skupnosti. Kljub temu da je bilo tudi temelj vse klasične izobrazbe, pa samim izobražencem razen formalnih smernic ni mogel nuditi nobene duhovne zadovoljitve več. Zato je v tem obdobju prišlo do preroda mističnih in manj racionalističnih tradicij. V tem času postaneta vplivna daoizem in budizem. V obdobju dinastije Song 宋 (960–1279) izobraženci ponovno začnejo iskati mistične tradicije tudi v sklopu konfucijanstva. Neokonfucianizem – prenovljen in razširjen koncept konfucijanske teorije razvije Zhu Xi 朱熹. Gre za strukturno vključitev mistike v sistem ortodoksno hierarhične doktrine, s pomočjo katere so neokonfucijanci metafizično utemeljili tradicionalno etiko.

V obdobju dinastije Qing 清 (1644–1911) in Republike Kitajske (1911–1949) je bilo konfucijanstvo deležno izdatne kritike. Obsežne družbene in politične spremembe v državi, ki so pokazale, da Konfucijev nauk v radikalno spremenjenih razmerah ob vplivu zahodnega kapitala in zahodne miselnosti ne more več služiti kot ideološki in etični temelj kitajske družbe. (Rošker 2005, 48–49)

### 3.2.2 Daoizem 道家

Podobno kot konfucijanstvo se je tudi filozofski daoizem kot družbeno relevantna miselnost pojavil v obdobju stoterih šol, torej v času postopnega razpada fevdalne družbe konec 5. in v začetku 4. stoletja.

V središču daoističnega nauka je pojem dao 道, ki je nastal že v veliko zgodnejših obdobjih, nekaj stoletij pred nastankom stoterih šol klasične kitajske filozofije. Dao je nevidna in neoprijemljiva, a vendar povsod prisotna, večna in vseobsegajoča manifestacija narave oziroma vsega obstoječega. Človek občuti dao v tem, kar ima za njegove zakonitosti: poti zvezd, menjava dneva in noči, letni časi itd.

Daoistom so vsi nasilni posegi v svet odveč. Ker naj bi se vse stvari razvijale same po sebi, so daoisti vladarjem priporočali, naj se čim manj dejavno vmešavajo v naravni in s tem tudi družbeni tok življenja. Osrednji pojem daoistične filozofije je koncept nedelovanja (wu wei 无为), ki je kot zrcalna slika konfucijanskega, po kategorijah razčlenjenega sistema odgovornosti skupaj z njim odločilno vplivala na proces antagonističnega duhovnega razvoja med političnim idealizmom in tisto zavestjo, ki jo v evropski svet dojemamo z izmaličenim izrazom "vdanost v usodo". Sicer pa ideal nedelovanja ni pasivne narave, saj omogoča, da se v posamezniku, družbi ali naravi izrazi edina dejavnost, ki zmore ustvariti resnično sožitje med vsemi "deset tisočimi stvarmi" (wanwu 万物, kitajski termin, ki označuje vse obstoječe). (Rošker 2005, 62–65)

Vrtinec novih miselnosti, ki so se kot stranski proizvod politične krize razvile na obrobju državno diktirane konfucijanske dogmatike, je često preplaval okvire politično sprejemljivih idejnih kalupov. Predstavnik tovrstnih inovativnih zametkov drugačne filozofije je anarhistični mislec Bao Jingyan 鲍敬言 (okrog 250–330). Bao Jingyan v duhu klasičnega daoizma vidi kulturo kot največje zlo človeštvu. V svojih delih se je zavzemal za iskanje resničnega, naravnega stanja, katerega priporoča zlasti pripadnikom višjega sloja, knezom in uradnikom. Bao velja za enega prvih anarhistov in antimonarhistov v kitajski zgodovini. (Rošker 2005, 158).

Učenjaki kasnejših obdobj so v tovrstnih utopijah videli predvsem otročjo naivnost, v opisih nepravilnih družbenih razmerij pa ogrožajoče pamflete, ki podžigajo terorizem in krvave

revolucije. Kljub temu predstavlja Bao Jingyan enega najzanimivejših socialnih mislecev obdobja šestih dinastij. (Rošker 2005, 159)

Bao Jingyangovo razumevanju človeške družbe bom dodatno obravnavala v poglavju “Razmerje med posameznikom in skupnostjo v kitajski zgodovini”.

### 3.2.3 Moizem 墨家

Najbolj znani predstavnik moistične šole, filozof Mo Di 墨翟 (479–390 pr. n. št.), je v svojih teoretičnih izhodiščih prevzel in po svoje prikrojil precej idej konfucijanskega nauka, čeprav sta šoli po letu 350 pr. n. št. druga drugo močno kritizirali. Konfuciju kot tudi Mo Diju je skupna pacifistična tradicija državnice Lu 魯, ki je poudarjala pomembnost ljubezni med ljudmi, obtoževala agresivnost vojn in se zavzemala za tiste vladarje, ki so zaradi svoje modrosti in izkušenosti tudi resnično zaslužni. Čeprav sta obe šoli zagovarjali humanizem, sta pri tem izhajali iz različnih konceptualnih osnov: Konfucijeva človečnost (ren 仁) temelji na družbi, Mo Dijeve “vseobsegajoča ljubezen” (jian ai 兼爱) pa je odvisna od neba in ima izrazito religiozen značaj. Mo Di je bil prepričan, da nebo kot najvišje božanstvo ljudem nudi pravičnost, ki jo je mogoče uresničiti samo z radikalno in povsod prisotno ljubeznijo med vsemi ljudmi.

Moisti so uvedli pojem, ki je drugim kitajskim tradicionalnim ideologijam povsem tuj – pojem profita, povezan z doslednim upoštevanjem načela koristnosti. Z vsesplošno bedo in revščino najširših slojev prebivalstva so utemeljevali načelo zmernosti in varčnosti, ki bi po njihovem mnenju moralo postati eno pglavitnih meril za vso družbo. Moisti so bili mnenja, da je vse, česar ljudstvo ne potrebuje, tudi za višje družbene sloje odveč ali celo škodljivo. Izrecno so zavračali drage in dolgotrajne konfucijanske pogrebe, ki so po njihovem mnenju po nepotrebnem zmanjševali produktivno moč prebivalstva, in ostro kritizirali vsakršno razkošje.

V obdobju dinastije Han (206–220 pr. n. št.) je ta filozofska šola skoraj popolnoma izginila. V obdobju kulturne prenovе, ki jo je sprožilo gibanje 4. maja za časa Republike Kitajske, je moizem za nekaj časa zbudil zanimanje širših krogov, tako imenovanih “novih intelektualcev“, ki so v njem videli kitajsko različico krščanstva. Na Kitajskem je pomemben predvsem zaradi svojih spoznavno-teoretskih in logičnih izhodišč, le-ta so nadgradili “pozni moisti” (Houqi Mojia 后期墨家) ter predstavniki Šole imen (Mingjia 名家).

Deng Xi 邓析 (6. stoletje pr. n. št.) kot prvi navedeni nomenalist se je podobno kot kasnejši legalisti v političnem pogledu zavzemal za ustanovitev absolutne monarhije. Vladar, ki avtokratsko določa osnovno politiko svoje države, ne sme pustiti, da bi nanj vplivala kakršna koli subjektivna, pristranska čustva (wuhou lun 无厚论, “teorija brezčutnosti”). (Rošker 2005, 91–102)

### 3.2.4 Legalizem 法家

Legalizem je služil kot temeljna ideologija ter hkrati pravna osnova kitajske države v obdobju prve združitve vsekitajskega cesarstva pod oblastjo dinastije Qin 秦 (221–206 pr. n. št.) in njenega ustanovitelja Qin shi huangdija 秦始皇帝. Idejni temelji legalistične doktrine so bili postavljeni že v obdobju vojskujočih se držav (Zhan guo 战国, 475–221) Vzhodne dinastije Zhou 东周 (770–256). Pojem legalizem (fa jia 法家) je nastal šele v obdobju dinastije Han 汉 in označuje različne filozofske smernice, ki so obravnavale predvsem metode delovanja močne države.

Legalistični nauk o obstoju in delovanju države v nasprotju z ostalimi političnimi teorijami tradicionalne Kitajske ne priznava dejavnikov, ki bi bili neodvisni od državne institucije. Legalisti niso verjeli v politično moč moralnih idej, kot so na primer človečnost, pravičnost, dobra vzgoja itd. Po njihovem avtoritativna država ni nikoli oprta na kakršno koli obliko morale. Popolna, nezmotljivo delujoča država je po legalistični miselnosti sama sebi namen, funkcija posameznih državljanov pa je omejena na vlogo kolesc v državnem stroju. (Rošker 2005, 121)

V ospredju legalističnega nauka je pojem “fa 法”, ki ga v evropske jezike prevajamo kot “pravo” ali “zakon”. Legalizmu zapisani zakoni niso pomenili kriterija, ki bi moral veljati kot “ultima ratio”. Pojem “fa” je legalistom služil predvsem kot sredstvo za vzpostavitev zaželenega reda v močni državi. Politična teorija legalistov temelji na totalitarnem centralizmu absolutnega vladarja. V obdobju dinastije Qin 秦 (221–206 pr. n. št.), ko je legalizem pomenil edino veljavno doktrino, se je ta centralistična ideologija izrazila po vsej državi, najprej v poenotenju mer, uteži, osnovnih razdalj itd. Qin shi huangdijeva 秦始皇帝

diktatura je preganjala predstavnike konfucijanske šole, katere humanistični egalitarizem je bil aparatu absolutne države nevaren sovražnik. Hkrati je država Qin preganjala tudi vse ostale oporečnike, ki so si drznili izreči kakršno koli opazko na račun novonastale države ali njenega vladarja. Vsa klasična dela filozofskih šol iz obdobja dinastije Zhou 周 so postala žrtev nasilne cenzure, ki je dosegla vrhunec z znamenitim požigom knjig leta 213 pr. n. št. (Rošker 2005, 122)

Najhujši ideološki nasprotniki legalizma so bili vselej konfucijanci. Po obdobju dinastije Qin, torej po koncu prve in edine popolnoma legalistično urejene kitajske države, je postala legalistična teorija tarča množičnih kritik. V drugi polovici 2. stoletja pr. n. št. je konfucijanstvo postalo uradna državna ideologija.

Prenovljeno konfucijanstvo je v tem obdobju v svoje teoretično ogrodje prevzelo precej legalističnih prvin, ki so ta humanističen nauk postavili na temelje restriktivne politike. (Rošker 2005, 123)

Legalistični nauk je tudi v mnogih kasnejših obdobjih kitajske zgodovine, zlasti v absolutističnih težnjah dinastije Ming 明 (1368–1644), vedno znova, čeprav prikrito, občutno vplival na vladno politiko. Vladavina ustanovitelja dinastije Ming, Tai Zuja 太祖, je bila prepojena z absolutistično samovoljo, ki načeloma ni upoštevala niti mnenja najvplivnejših ministrov.

Legalistična miselnost na Kitajskem je ohranila svoj vpliv na politično miselnost in praktično politiko tradicionalne Kitajske. Zunanost tradicionalne kitajske države je bila konfucijansko-humanistična, njeno jedro pa je bilo kljub vsemu prepojeno tudi z legalističnim despotizmom. (Rošker 2005, 123)

## 4 RAZMERJE MED POSAMEZNIKOM IN SKUPNOSTJO V KITAJSKI ZGODOVINI

### 4.1 Politična filozofija (stari vek; 2. tisočletje pr. n. št.–207 pr. n. št.)

Nastavke antropomorfne boga je mogoče najti še v politični etiki dinastije Shang (商; okrog 16.–11. stol. pr. n. št.), katere družbeni ustroj se po vsej verjetnosti ni bistveno razlikoval od predhodne dinastije Xia (夏). Vendar pa je o dinastiji Shang znanih veliko več konkretnih podatkov, saj je v znameniti “Knjigi dokumentov” (书经) veliko izčrpeje obravnavana kot predhodna obdobja. Shangski bog bi v svojih idejnih posledicah lahko privedel do pojmovnega ločevanja subjekta in objekta in s tem do individualističnega samorazumevanja posameznika. Politično etiko dinastije Shang je mogoče razumeti samo v povezavi z njeno religijo, kajti vse družbene teorije tega obdobja so bile zgrajene na osnovi religioznih predstav. Med tema dvema miselnima sistemoma ni bilo jasne razmejitev. (Rošker 1994, 4)

Obdobje starega veka zaobjema oblikovanje protofilozofskih idej klasične kitajske miselnosti, vanj pa sodi tudi tako imenovana “zlata doba kitajske filozofije” z vsemi najvplivnejšimi filozofskimi šolami, ki so oblikovale specifično kitajske filozofije. (Rošker 2005, 31)

Za najzgodnejša dela, kjer najdemo koncepte, specifične za tradicionalno kitajsko miselnost, veljajo Knjiga pesmi 诗经, Knjiga dokumentov 书经 in Knjiga premen 易经. Vsa tri dela so postala kasneje, v obdobju vojskujočih se držav (战国; 475–221 pr. n. št.) Vzhodne dinastije Zhou, del opusa petih konfucijanskih klasikov (五经). (Rošker 2005, 33)

**Knjiga pesmi** uteleša konfucijansko metodo vodenja države, katero lahko povzamemo z dvema besedama: li 礼 (obrednost) in yue 乐 (glasba). Obrednost ponazarja zunanjo urejenost narave, glasba pa njeno notranjo harmonijo; obrednost neguje značaj, glasba pa ureja občutke. Obrednost je zunanja manifestacija yi 义 (pravičnosti), glasba pa zunanja manifestacija ren 仁 (človečnosti). V osebni življenju si moramo prizadevati za človečnost in pravičnost, v političnem pa za obrednost in glasbo. (Rošker 2005, 33–34)

**Knjiga dokumentov** vsebuje vrsto izročil iz predzgodovinskih časov. Gre za mite in legende, poročila o kasnejših obdobjih temeljijo na avtentičnih virih. Filozofska vprašanja so etične narave oziroma sodijo v območje politične teorije. (Rošker 2005, 34)

**Knjiga premen** se osredotoča na kozmogonično problematiko. Prevladuje mnenje, da gre za vedeževalsko delo. Vsebinski in formalni ustroj knjige temelji na 64 heksagramih, od katerih je vsak sestavljen iz šestih celih oziroma prekinjenih črtic (polne ponazarjajo yin, prekinjene yang – dve osnovni sili, ki delujeta v kozmosu in katerih medsebojno razmerje je komplementarno). Njihove vsebinske predpostavke so vselej odvisne od ideološke usmeritve oziroma političnih namenov posameznih avtorjev. Tovrstno vedeževanje so že v obdobjih pred dinastijo Zhou izvajali svečeniki, ki so heksagrame tudi inerpretirali. Ena najstarejših in najbolj znanih metod je bila metoda z uporabo želvjih oklepov (želve so zaradi svoje starosti pomenile simbol modrosti – svečeniki so v oklep izvrtali luknjo, ga razžarili na žerjavici in iz poteka razpok okoli luknje skleпали na sporočilo oziroma odgovor na vprašanje, ki jim je bilo pred tem postavljeno). Druga funkcija Knjige premen je bila, da so skozi heksagrame skušali formulirati pravila kozmosa in njegovo delovanje prenesli na delovanje družbe. Razširjena je bila tudi metoda naključnega izbora celih in prelomljenih rmanovih paličic, s katerimi so sestavljajo trigrame oziroma heksagrame. (Rošker 2005, 35)

Vsi trije protofilozofski klasiki vsebujejo osnovna načela in osrednje metodološke predpostavke, ki tvorijo formalno ogrodje vseh kasnejših filozofskih sistemov tradicionalne Kitajske:

- načelo bipolarnih klasifikacij (paralelizmi in analogije),
- komplementarnosti (binarna teorija yina in yanga),
- holističnega pogleda na svet. (Rošker 1994, 5)

Kot najvišji bog je nastopal Tian (天; Nebo, Narava). Kljub temu da v tistem času ni predstavljal edinega boga, so ostali bogovi začeli izgubljati prejšnji pomen in so vse bolj stopali v ozadje. Tian kot najvišji vladar deluje v skladu s točno določenimi načeli: ljubi dobro in sovraži slabo, deluje kot neke vrste razumno bitje. Tudi “zemeljski” vladar mora izpolnjevati njegove ukaze, torej tudi cesar sam ni svoboden človek, kajti nad seboj ima še mogočnejšo oblast in tej oblasti se mora brezpogojno ukloniti. Kljub temu pa se ta shangski bog ne razumeva kot osebni bog, kajti božja duhovnost je pojmovana kot nekaj, kar je implicirano na nebu kot naravna danost. S tem je ta duhovnost postavljena na raven naravne zakonitosti. (Rošker 1994, 5)

Veliko redkeje pa se v tem obdobju omenja Nebo kot Shangdi (上帝), “najvišji gospod ali vladar”. Toda niti on se ne kaže kot popolnoma antropomorfen bog v evropskem pomenu,



kajti Shangdi se ne more utelesiti v vidni obliki in tudi ne neposredno ukazovati izbranim bitjem ali prerokom. Vendar pa je pismenka, ki označuje pojem cesarja (di 帝), enaka tisti, ki ponazarja pojem Shangdija – najvišjega božanstva. Vladar ima do svojega ljudstva enake dolžnosti, kot jih nrvnost pripisuje posameznemu državljanu, hkrati pa mora biti istemu ljudstvu tudi za vzor. (Rošker 1994, 5)

德日新， 万邦为怀， 志自满.

*“Če se krepost /vladarja/ vsak dan obnavlja, potem ga spoštujejo v neštetih deželah. Če pa je poln samovolje, ga bo zapustilo vseh devet razredov njegovega klana. Potrudi se, o kralj, in razkrij svoje kreposti. Postavi principe za svoje ljudstvo: naj te v dejanjih vodi pravičnost, v čustvovanjih nrvnost. Tako boš postal velik vzor svojim naslednikom.” (Legge v Rošker 1994, 5)*

Krepost predstavlja stremljenje po razmeroma abstraktno pojmovani “dobroti”. Vendar pa se krepost že v teh najzgodnejših obdobjih kitajske civilizacije vselej tesno povezuje z nrvnostjo. Oba pojma skupaj sta največkrat navedena kot neke vrste univerzalni faktor, kot princip, po katerem deluje nebo. Zgoraj omenjena individualizacija je vsekakor morala že v tem obdobju tvoriti osnovo tega faktorja. Čaščenje oziroma kult osebnosti je moral že v tem obdobju doseči odločilen družbeni pomen. Načela, v skladu s katerimi deluje nebo, tvorijo eksistenčno osnovo kozmične ureditve. Šele delovanje v skladu s tem sistemom in njegovimi principi omogoča dobro delujoč, nemoten obstoj vsakega posameznika v družbi, ki je sestavni del univerzalistično koncipirane ureditve sveta. Knjiga dokumentov (书经) ne prevprašuje, niti ne utemeljuje tega sistema kot takega, in tudi ne njegovega predpogoja, namreč hierarhične strukture oblasti. Isto velja tudi za tiste dele te knjige, ki obravnavajo politično etiko dinastije Zhou. Raznovrstnejšo in bolj diferencirano razlago teorij države najdemo šele v zapiskih filozofskih šol, ki so se pojavile v obdobju Zahodne dinastije Zhou (西周; 771–221 pr. n. št.). Najvplivnejše med njimi so bile: Šola konfucijanstva Ru jia 儒家, Šola daoizma Dao jia 道家, Šola legalizma Fa jia 法家, Šola dialektikov Ming jia 名家, Šola moistov Mo jia 墨家, Šola agrarnih filozofov Nong jia 农家, Šola naravnih filozofov Yingyang jia 阴阳家, Šola vojaških strategov Zongheng jia 纵横家 in Šola eklektikov Za jia 杂家 oziroma Šola esejistov ali Šola drobnih izrekov Xiaoshuo jia 小说家. (Rošker 1994, 5–6)

Razcvet kitajske filozofije pa se je pričel že veliko prej in ne šele z oblikovanjem filozofskih šol. Njihovi predhodniki so bili namreč že različni državniki zgodnje dinastije Zhou, katere zgodovinarji kitajske filozofije največkrat omenjajo kot “najstarejše filozofe”. Za vprašanje družbene in politične ureditve so njihovi nauki še posebej velikega pomena, kajti svoja načela vladanja so gradili na konceptih obstoječe prakse. Njihove teoretske izpeljave ponazarjajo dejstvo, da je organsko-univerzalistično pojmovanje posameznika v družbi že takrat tvorilo temelj kitajske miselnosti. (Rošker 1994, 6)

Od cesarja pa vse do navadnega državljana, torej vsakemu posamezniku v družbi, pripadajo določene odgovornosti, ki naj bi privedle do blagorja celotne skupnosti. Odredbe cesarja so bile načelne in splošne narave, cesar ne more enostavno dajati ukazov (kot je bila navada v klasičnem centralizmu), medtem ko je konkretni način in metoda izvajanja teh odredb bila stvar pristojnega podrejenega. Zato tradicionalna Kitajska ni poznala cesarskih ukazov, ki bi kolidirali s pristojnostmi podrejenih. V tem smislu bi bilo težko govoriti o centralističnem ustroju tradicionalne kitajske države. Izraz “centralističen” je mehanističen, ne pa organski. Zato ne ustreza označevanju tradicionalnih kitajskih razmer. Konfucijanstvo, ki se pojavi v obdobju Vzhodne dinastije Zhou, je predstavljalo tisti filozofski sistem, ki je to organsko dojetje stvarnosti kot prvo formuliralo in ga povzelo v pragmatično ustrojenem teoretičnem sistemu družbe. (Rošker 1994, 7)

#### **4.1.1 Družbenopolitične značilnosti obdobja (stari vek; 2. tisočletje pr. n. št.–207pr. n. št.)**

Obdobje oblikovanja osrednjih diskurzov specifično kitajske miselnosti sodi v politično nemiren čas “dobe vojskujočih se držav” (战国时代; 481–221 pr. n. št.). V prvih stoletjih dinastije Zhou (1066–221) se je prvič pojavila beseda, ki označuje “Kitajce” (汉人) kot civilizacijsko skupnost. Že takrat je obstajala ločnica med agrarno kulturo kitajskih dinastij in med različnimi nomadskimi plemeni. Novonastajajočo kitajsko civilizacijsko skupnost je dodatno povezal tudi jezik in uradna pisava, ki so jo vladarji dinastije Zhou prevzeli od kultur dinastije Shang 商 (16. stol–1066 pr. n. št.) in jo pričeli uvajati po vsej državi. Religije semiagrarnih kultur nastajajočih držav na območju Vzhodne Azije so temeljile na nebeškem kultu. V kontekst starokitajske civilizacije so ta element vnesli pripadniki plemen, ki so

premagali dinastijo Shang in ustanovili dinastijo Zhou. Shangovska religija, ki je večinoma temeljila na čaščenju plodnosti, se je morala prilagoditi religiji neba s kultu sonca in zvezd, kar je bila sprva tipična prvina nomadskih plemen in njihovih pretežno šamanističnih verovanj. Pomemben element, ki ga je kultura Zhou prevzela od agrarne, s plodnostjo povezane religije dinastije Shang, in katerega je razvila ter sistematizirala do popolnosti, se postopoma pokaže v kultu prednikov, ki predstavlja rdečo nit skozi vsa obdobja kitajske zgodovine, in tako tvori osnovo religioznih predstav kot tudi temelj kodeksa socialne etike. Kult neba so novi vladarji združili s sistemom družine, s čimer je najvišji vladar postal “sin neba” (天子). To dejstvo je opravičevalo njegovo absolutno oblast, kar se je tudi lepo skladalo s prvotno nomadsko tradicijo kulture Zhou. Nomadska tradicija ni poznala sloja svečnikov (obrede in ceremonije je opravljal družinski glavar), v obdobju pretežno agrarne kulture dinastije Shang pa se je že oblikoval nekakšen sloj “profesionalnih” svečnikov. Le-ti so po ustanovitvi nove dinastije in prihodu njene delno nomadske kulture večinoma pričeli opravljati dve funkcije:

- ker niso mogli še naprej služiti dvoru, ki jih je bil poprej nastanil v osrednjih templjih agrarne religije, so se razkropili po vaseh in na lokalni ravni opravljali obrede in ceremonije, kakršna so prej opravljali v dvorni službi,
- in ker se mora vladar, kot “sin neba” na zemlji, pravilno vesti, saj se vsaka napaka pokaže v delovanju neba, kar privede do naravnih katastrof in podobnih tragedij, so nasvete o pravilnem vodenju in delovanju ponudili prejšnji svečeniki, ki so pač imeli najboljšo tovrstno izobrazbo. (Rošker 2005, 42–44)

V procesih socialne tranzicije se je zlasti slednja funkcija pokazala kot nov vzvod za postopno ponovno prevzemanje političnega vpliva. Iz sloja svečnikov se je namreč na ta način postopoma izoblikoval nov sloj, sloj “učenjakov” (士). (Rošker 2005, 44)

Od pričetka 8. stoletja pred našim štetjem so vladarji dinastije Zhou vse hitreje izgubljali nadzor nad svojimi vazali. Leta 771 pr. n. št. je zveza severnih fevdov napadla prestolnico. S pomočjo nekaterih protomongolskih plemen so zavzeli mesto Hao pri današnjem Xianu 西安 in ubili vladarja. Nekaj lojalnih vazalov je rešilo enega od princev, preselili so ga v novo prestolnico, mesto Luoyi 洛邑 na vzhodu države. Pričelo se je tako imenovano obdobje Vzhodne dinastije Zhou (东周, 771–221 pr. n. št.). Njen novi vladar ni imel nikakršne dejanske oblasti, predstavljal je le religijski symbol, povezan s kultom neba.

Politično-ekonomska oblast je bila precej razdrobljena, nosilci oblasti so bili lokalni fevdni gospodje, ki so za uveljavitev svojih političnih ambicij potrebovali nasvete izobražencev, torej novega sloja “učenjakov”. V tem precej nestabilnem in kriznem obdobju se je uveljavilo nešteto potujočih filozofov in poklicnih politikov, ki so se selili iz enega fevdnega dvora do drugega in ponujali svoje dragocene nasvete. V tem obdobju je tudi zgodovinopisje postajalo vse bolj pomembno: poleg Konfucijevih “Spomladanskih in jesenskih letopisov (春秋录)”, je takrat nastala še vrsta drugih klasičnih del, ki so kasneje predstavljala orodje osnovne izobrazbe celotnega uradniškega in vladnega aparata tradicionalne kitajske države (Pet klasikov 五经, Štiri knjige 四书). (Rošker 2005, 44–45)

Družbene in socialne spremembe so oblikovale novo zapleteno strukturo na področju politike kot tudi ideologije. V tem kriznem obdobju se pojavijo že omenjene šole<sup>5</sup> pod skupnim imenom “Sto šol” (百家). Vsaka šola je zastopala svoj filozofski pogled in kljub temu da so se razlikovale, so imele medsebojni vpliv in so ključno doprisle k najbolj cvetočemu času mišljenja, učenja in razmišljanja v zgodovini kitajske ideologije. Proti koncu obdobja vojskojočih se držav, v korelaciji z združitvijo celotnega naroda, se je “Sto šol” počasi začelo združevati. (Zhaowu 2008, 3–7)

“Nobene od teh šol ne moremo opazovati ločeno od celovitosti kitajske civilizacije, kajti Kitajce je organsko univerzalističen pogled na svet sam po sebi povezoval veliko bolj kot pa posamične teorije, ki so vzniknile iz njega. Vsak teoretični sistem zase tvori samo določen vidik tovrstnega videnja.” (Rošker 1994, 6)

Že v obdobju dinastije Han je bilo pomembnih le še šest šol (konfucijanisti, daoisti, moisti, legalisti, dialektiki in naravni filozofi). V kasnejših obdobjih pa se je v družbeno relevantnem obsegu ohranil samo še vpliv konfucijanistov, daoistov in moistov. Vendar se je tudi vpliv slednjih dveh šol v kasnejših obdobjih nezadržno manjšal. (Rošker 1994, 6)

---

<sup>5</sup> Šola konfucianstva Ru jia 儒家, Šola daoizma Dao jia 道家, Šola legalizma Fa jia 法家, Šola dialektikov Ming jia 名家, Šola moistov Mo jia 墨家, Šola agrarnih filozofov Nong jia 农家, Šola naravnih filozofov Yingyang jia 阴阳家, Šola vojaških strategov Zongheng jia 纵横家 in Šola eklektikov Za jia 杂家 oziroma Šola esejistov ali Šola drobnih izrekov Xiaoshuo jia 小说家.

Vzrok za nastajanje številnih filozofskih šol je najti v specifičnih pogojih tega obdobja:

- v času Vzhodne dinastije Zhou je razpadal fevdalni sistem Kitajske,
- dežela je bila sestavljena iz vrste fevdnih držav (katerih oblast je neprestano naraščala),
- vpliv kraljev dinastije Zhou je neprestano upadal.

Nenehni boji za oblast in vojaška obračunavanja med posameznimi tekmeci so takratni družbeni stvarnosti vtisnili svoj neizbrisen pečat. (Rošker 1994, 6)

Obdobje starega veka se konča s prvo združitvijo kitajskega cesarstva Han 漢 v kratkotrajni dinastiji Qin 秦 (221–206 pr. n. št.) in prevlado legalizma kot prve univerzalne starokitajske državne doktrine. (Rošker 2005, 31)

#### **4.1.2 Konfucianizem**

Konfucianizem verjame, da je dolžnost človeških bitij vzpostaviti sožitje med ljudmi v tostranskem življenju. S takšnim ciljem konfucijanstvo teži k vladavini človeka, ki je dosegel in izboljšal osebne vrline. Usmerjen je k temu svetu, ne k naslednjemu. Konfucijanstvo daje pomen in smisel človekovemu obstoju edino v okviru medosebnih odnosov na tem svetu. Tu ne obstaja nedružbena zamisel človeka kot razumnega in neodvisnega bitja. Človek je vedno relacijsko bitje s pravicami in dolžnostmi, opredeljenimi v partikularističnem okviru v skladu z njegovimi družbenimi vlogami in položajem v hierarhični ureditvi ter asimetrično spleteno mrežo družbenih odnosov. Človek ni neomejen subjekt. Njegovo razumevanje je funkcionalno na podlagi izvrševanja vlog glede na razmere in upoštevanje posebnih pravil vedenja in delovanja glede na njegov položaj. (Byung - Kook 1996, 124–125)

Konfucianizem je izpeljal pet glavnih načel iz naravnega reda, to je družine, in prenesel takšne norme in načela vedenja na širša področja človekovega obstoja (državo in meddržavni sistem) brez večjih sprememb. To je: načela, ki naj bi upravljala politične odnose na ravni države in meddržavnega sistema, so bila spoznana kot enaka normam in načelom, ki naj bi uravnavala odnose v družini. Tako je monarh za državne uradnike in podložnike, kar je oče za sina: prijazno in usmiljeno bitje. Podobno morajo biti državni uradniki in podložniki takšni,

kakršen je sin do očeta: sinovski in ubogljivi. V konfucijanstvu je politična avtoriteta podobno izpeljana, in sicer iz najbolj temeljne naravne in moralne ureditve, to je družine. Odnos med očetom, materjo in sinom je odnos asimetrične vzajemnosti in vsak istoveti svoje interese z interesi celotne družine. S takšno zamisljivo interesov, po kateri je oče odgovoren za izvrševanje avtoritete nad sinom, s čimer je postavljena tudi obramba in razvijanje interesov celote, je očetovemu delovanju naravno zagotovljeno spoštovanje in odobravanje drugih članov družine. Politična avtoriteta vladanja obstaja samo na drugačni ravni, to je državni; vendar pa sta njena narava in vloga dejansko enaki, kot je avtoriteta očeta do družine. Tako mora biti polna naklonjenosti in uvidevnosti; usmerjena mora biti k blagoru celote. (Byung - Kook 1996, 126)

Enodimenzionalni pogled, ki predpostavlja obstoj enotnega naravnega zakona, po katerem so bila človeška življenja na ravni družine, države in meddržavnega sistema organsko urejena, še pospešuje redukcionistični pristop k družbenim problemom. Konfucianizem je prepričan, da se ustrezno upravljanje družine začne z gojitvijo osebnih vrtilin in moralno vzgojo družinskih poglavarjev ter njenih članov in da se vodenje države ter vzdrževanje miru na svetu začne s sposobnostjo učinkovitega vzdrževanja in upravljanja moralne skupnosti družine. To je: vladar naj bi se naučil ljubiti politično skupnost in posvetil svoje življenje njeni blaginji na enak način, kot je oče ljubil svojo družino in se bil pripravljen žrtvovati zanjo samo z gojenjem osebnih vrtilin in moralno vzgojo. Osebno gojenje vrtilin (odlik) in moralno vzgajanje sta bili zahtevi za vodenje politične skupnosti. Z njimi bi se vladar lahko naučil krotiti pohlep po oblasti in sprememil samega sebe v sredstvo javne volje. (Byung - Kook 1996, 127)

Človek je po konfucijanski opredelitvi intersubjektivno bitje, postavljeno v vzajemno prepletajoč se položaj z drugimi ljudmi. To pomeni, da je posameznik pojmovan z vidika posebne vloge, ki jo izvršuje, in posebnega položaja, ki ga ima v družbenih mrežah. Pojem "družben" pomeni tisto emocionalno družinsko vez in ne abstraktno entiteto, kot so razredi. Pojem "družben" tako predstavlja ljudske mreže čustev, ki so konkretna in globoko osebna. (Byung - Kook 1996, 128)

有子曰：其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与。 (Cheung, 1985)

*Mojster You je govoril: "Redkokdaj se zgodi, da bi človek, ki spoštuje starše in je prijazen do svojih bratov, nasprotoval svojim predstojnikom. Nikoli se ni zgodilo, da*

*bi nekdo, ki ne želi nasprotovati svojim predstojnikom, podpihoval upor. Plemeniti neguje korenino; ko se korenina utrdi, začne pot. Spoštovanje do staršev in bratov, to sta korenini človečnosti.” (Milčinski 2005, 5)*

季康子问：使民敬、忠以勤，如之何？子曰：临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善而教不能，则勤。 (Cheung, 1985)

*Ji Kang Zi je vprašal: “Kako je mogoče doseči, da je ljudstvo spoštljivo in vdano in da se ljudje med seboj spodbujajo k dobremu?” Mojster je odgovoril: “Do ljudstva bodite resni in dostojanstveni, potem vam bo izkazalo spoštovanje in čast. Udejanjite spoštovanje staršev in blagost, potem vam bodo zvesti. Spodbujajte dobro in poučujte nesposobne, potem si bodo vsi prizadevali za dobrim.” (Milčinski, 2005, 12)*

或谓孔子曰：子奚不为政？子曰：书云：孝乎！惟孝友于兄弟，施于有政。是亦为政。奚其为为政！ (Cheung, 1985)

*Nekdo je govoril z mojstrom Kongom: “Zakaj se mojster ne ukvarja z vodenjem države?”*

*Mojster je dejal: “V Knjigi dokumentov je zapisano: Spoštovanje do staršev in bratovsko poslušnost je treba vzdrževati, če hočeš voditi. Torej to tudi pomeni izvajati vodstvo: Zakaj naj bi se le uradnemu delovanju reklo vodenje?” (Milčinski 2005, 13)*

Doktrina konfucijanstva je v osnovi politična doktrina, ki se ukvarja predvsem s politiko in etiko. Konfucijanci sprejemajo družbo kot razredno formacijo, ki jo oblikujejo ljudje, ki so med seboj v določenem odnosu. Tako tudi razmerja med pripadniki različnih razredov tvorijo družbo kot celoto. Ker meje med ljudmi različnih razredov ni mogoče premagati, jim gre za metodo, ki bi zagotovila ravnotežje med razredi in ljudmi, tako da bi bila družba harmonična. Konfucijanci so mnenja, da je v svetu vse urejeno na podlagi reda, ki ga določa volja Neba: zato vse sledi univerzalnemu redu Neba. Tako je največja pozornost posvečena vsemu, kar omogoča in ohranja ravnotežje in harmonijo med ljudmi in Nebom. Konfucijanci so mnenja,

da je pomemben del pri ohranjanju te vrste ravnotežja samooblikovanje. To ni namen samemu sebi, ker človek ni samo individuum, ampak je samooblikovanje pogoj za opredelitev lastnega stališča v odnosih v okviru družbe ali v odnosu med družbo in Nebom. Če se vsakdo posveča samovzgoji in samooblikovanju, so v vsakem razredu razmerja in položaji ljudi v njih opredeljeni in je s tem zagotovljena harmonija v svetu. Pri učenju tega etičnega sistema je glavna stvar zagotoviti ravnotežje in ohraniti harmonijo. Da bi bilo moč priti do tega, se je treba posvetiti študiju združevanja nasprotij, kar je v konfucijanski filozofiji pomembna sestavina. V tem sta najvažnejši načeli Ren in Li, ki sta odvisni druga od druge. Konfucijanstvo poudarja red v družbi in aktivno življenje. (Milčinski 1988, 35)

Konfucijanstvo je bilo dolga stoletja temelj socialne in politične etike, državne doktrine in sistema vrednot. Svoj evropski naziv je dobil po Konfuciju (551–479 pr. n. št.), na Kitajskem pa je bolj znan pod imenom “nauk izobražencev” (*ru xue* 儒学). Konfucij se je zavzemal predvsem za utrjevanje etičnih meril, katerih izpolnjevanje naj bi ustvarilo harmonično in urejeno družbo. Ta merila naj bi veljala tako za najvišjega vladarja kot tudi za navadno ljudstvo. Za razumevanje konfucijanstva so pomembne naslednje vrline:

- *ren* 仁 (medsebojna ljubezen, človečnost, humanizem),
- *yi* 义 (pravičnost),
- *zhong* 忠 (zvestoba ali zanesljivost),
- *shu* 恕 (prizanesljivost in strpnost),
- *zhi* 直 (iskrenost ali poštenost).

Osrednji pojem konfucijanstva je koncept *li* 礼, ki pokriva celo paleto različnih pomenov in je nekakšen povzetek vseh temeljnih npravstvenih načel, ki ljudi usmerjajo k dobrim dejanjem. (Rošker 2005, 47–52).

#### a.) Vloga posameznika po Kong Fuziju 孔子 (Konfucij; 551–479 pr. n. št.)

Konfucij je živel v času družbenih prevratov ob koncu obdobja pomladi in jeseni, ko je vladarska hiša Zhou izgubljala na moči in je politična moč postajala razdrobljena med različnimi vladarskimi hišami. Konfucij je strogo zagovarjal vlogo posameznika v skupnosti



po principu imen, ki mu je dodeljen. Verjel je, da le če se posameznik obnaša v skladu z nazivom, ki ga poseduje, bo družba, skupnost harmonična. Trdnost države temelji na morali posameznika in na osrednji vlogi družine. Resnični vladar vlada ljudstvu zgolj s svojim moralnim zgledom. Konfucij je spoznal, da je rektifikacija imen ključnega pomena za stabilnost same države in ponovno vzpostavitev socialnega reda. Zavzemal se je, da “naj bo princ princ, plemič plemič, naj bo oče oče in sin sin” (君君，臣臣，父父，子子) . Po mnenju Konfucija je prišlo do socialne družbene nestabilnosti predvsem zaradi neupoštevanja principa imen in neprimerne čaščenja in izvajanja obredov (ritualov). Način izvajanja obredov v času dinastije Zahodni Zhou je Konfucij dojemal kot idealni model čaščenja izvajanja obredov (ritualov). Strinjal se je, da obredi (rituali) potrebujejo določene spremembe v smeri, da se prilagodijo družbenim spremembam, zavzemal pa se je, da se kljub vsem spremembam samo bistvo obredov ohrani. (Zhaowu 2008, 24–25)

Vrline, ki naj bi veljale tako za vladarje kot za vladane:

**Ren** – najosnovnejši pomen je “ljubiti ljudi”, kar pomeni tudi sočustvovati z ljudmi in jim v težavah pomagati. Načelo **Li** je osnova neodvisnega življenja v družbi. Sposobnost neodvisnega življenja je namreč predpostavka za pomoč drugim in kot taka osnova načelu Ren. Dojetje, razumevanje rituala je osnova samostojnega, neodvisnega življenja. Če so dejanja v skladu z Li, je zagotovljena osnova neodvisnega življenja. (Milčinski 1988, 21)

**Dao** je pri Konfuciju načelo, iz katerega sledi **De** in v okviru katerega je najpomembnejši Ren. De 德 (krepost) je za stare Kitajce važen dejavnik v velikem kozmičnem dogajanju. Nanjo zrejo v glavnem s socialnega vidika. Ren se razkrije v umetnosti **Yi**. **Ming** 命, človekovo življenje, njegova usoda je odvisna od ukaza Neba. Za človeka to pomeni neizbežnost. Toda kljub tej neizbežnosti usode (Ming), se Konfucij zavzema za aktivnost pri oblikovanju življenja. Po Konfuciju je Ren premagati sebe in vrniti se k dostojnosti. Premagati sebe v tej zvezi ne pomeni boja z željami, temveč zadovoljitev želja v etičnem kontekstu, kar je tesno povezano z načelom samoizobraževanja oziroma samooblikovanja. Vrnitev k dostojnosti oziroma k normam in standardom primerne obnašanja in delovanja v družbenem etičnem okviru pomeni v dani situaciji aktivno delovanje, ne pa pasivnega podrejanja obstoječemu. Ren je najvišja vrлина v konfucijanskem sistemu vrednot. Določa pomen vsem drugim vrlinam. V klasičnem konfucijanstvu je to načelo osebne morale, Li je načelo družbenih razmer. Vsak človek Ren uresničuje v določeni meri, toda v procesu uresničevanja te človečnosti nihče ne doseže popolnosti. (Milčinski 1988, 22–23)

**Li** je eksternalizacija Rena v specifičnem socialnem kontaktu in določa, kako naj se Ren uresniči (konfucijanec vedno uresničuje svoje moralno samooblikovanje v določenem socialnem kontekstu). Toda Li ni vedno nujno povezan z aktivnim delovanjem v svetu. Ob posebnih priložnostih je celo predpisana umaknitev in aktivno delovanje v tem času ni primerno (na primer triletno žalovanje za starši itd). Tako ideja umaknitve in vrnitve, kjer aktivizmu sledi samodisciplina umaknitve, postane važen del v konfucijanskem pojmovanju življenja. (Milčinski 1988, 24)

Li poudarja dejstvo, da človek živi v družbi, Ren pa opozarja na enako pomembno dejstvo, da je človek več kot samo presek družbenih vplivov. Med Ren in Li obstaja kreativna napetost, kar človeku omogoča, da se posveti moralnemu samooblikovanju in ne obtiči v navidezni harmoniji med njima. Glavni poudarek Konfucijevega učenja je na procesu, kako postati moder, kako se uresničiti kot človek. Nasprotje posameznik – družba se izraža kot nasprotje med notranjim občutkom osebne morale in zunanjim izrazom družbene odgovornosti. Ren je torej načelo, ki je v bistvu povezano s procesom samouresničevanja, obnavljanja in samoizpolnjevanja posameznika. Etimološko pismenka Ren pomeni: “človek v družbi”. Človek ne more postati human, če ne čuti potrebe po izmenjavi naklonjenosti, ljubezni do drugih ljudi, kajti sposobnost biti povezan z ljudmi, izraža raven samooblikovanja. (Milčinski 1988, 25)

Človek se ne more uresničiti v svoji humanosti s tem, da se od sveta odtrga, temveč da poskuša uskladiti svoja razmerja z drugimi. Da bi človek dosegel svojo resnično samorealizacijo, mora skozi proces samotransformacije, ki naj bi po Konfuciju bila dosežena v okviru medčloveških odnosov. Nikdar ne more realizirati svoje avtentičnosti, če se nekritično podreja restrikcijam družbe. Po Konfuciju torej pot k modrosti vodi med duhovnim individualizmom in etičnim socializmom. Postati človek v svoji avtentičnosti pomeni biti zvest tako svoji osebni kot družbeni plati. (Milčinski 1988, 26)

Sposobnost bivanja v odnosu z družbo v celoti postane pomemben kazalec samooblikovanja. V konfucijanstvu je dozorevanje razumljeno kot samooblikovanje. Oseba v konfucijanskem pomenu je vedno središče odnosov in ne toliko posameznik, poln v sebi in ločen od drugih. (Milčinski 1988, 28)

Konfucijev sistem je temeljil na identiteti posameznika, družbe in države. Obstoj mogočne organizacije, okrepljene z družinskimi vezmi, je skupaj z organsko povezavo med klanskimi strukturami in sistemi družbenih položajev sestavljala močno omrežje, na katerem je slonel ta koncept identitete. Ker je po Konfuciju vsaka oblast, tako naravna kot tudi družbena, zgrajena

po načelu hierarhije, predstavlja podrejanje posameznika vladajočim silam osnovni pogoj za obstoj kozmičnega oziroma družbenega reda. Pojem plemenitnika (ki izvira že iz Knjige premen 易经), ki ne označuje položaja determiniranega z rojstvom, je Konfucij utemeljil na moralnih vrednotah posameznika. S tem je ustvaril nov element znotraj kitajske duhovne tradicije. Ideal plemenitnika je namreč postal dostopen vsakomur, v kolikor posameznik pravilno ravna v posameznih, najrazličnejših situacijah.

Znotraj že zelo zgodaj centraliziranega družbenega sistema je bil posameznik kot individuum oropan pravice soodločanja, pa tudi pregleda oziroma nadzora socialnega dogajanja. Dobrodošla je bila vsaka ideologija, ki je posamezniku lahko posredovala recept za ponovno pridobitev izgubljene varnosti. Vest plemenitnika je čista in brez napak, za katere bi moral pričakovati kazen. Na ta način pridobi plemenitnik s svojim krepostnim obnašanjem znotraj družbe točno določen položaj, ki je povezan s socialno in emocionalno varnostjo, ki mu jo nudijo soljudje. Ta interpretacija pojma plemenitnika, ki temelji na podlagi moralnih individualnih kvalitete, je našla pomembno mesto znotraj samega ustroja politične uprave, to je z institucijo državnih izpitov – teoretično je vsakomur dopuščal možnost socialnega vzpona, težko je bilo formulirati vsakršno, na pojmu “nepravičnosti” temelječo kritiko obstoječe politične in družbene ureditve. (Rošker 1996, 7–8)

#### b.) Vloga posameznika po Mengziju 孟子 (Mencij; 372–289 pr. n. št.)

Mencij (孟子) je konfucijanski nauk razvijal naprej s tem, da ga je postavil na strogo idealistične temelje. Posvečal se je pragmatičnim vprašanjem medčloveških odnosov na politični in osebni ravni, tako kot Konfucij. Kar zadeva teorijo države, se njegove ideje v vrsti aspektov razlikujejo od Konfucijevih. Ne samo, da morala zanj predstavlja nujno osnovo vsake dobro delujoče vlade, Mencij je poleg tega mnenja, da je prav morala tista pogonska sila, ki iz človeškega bitja sploh naredi pravega človeka. Zla dejanja so posledica napačne vzgoje. Pomembna Mencijeva teza se glasi, da je človeška narava v svojem bistvu dobra. Za utemeljitev te teze navaja, da naj bi bil občutek sočutja vsakemu človeku prirojen:

“所以谓人皆有不忍人之心，今人乍见孺子将入于井，皆有杰惕惻隐之心非所以内交於孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友心，非恶其声而然也。”

*“Kdor vidi otroka, ki je padel v vodnjak, bo ves iz sebe in preplavilo ga bo čustvo sočutja. Prav vsak bo tako čutil, in sicer ne zato, ker bi si od tega čustva obetal kakršne koli prednosti s strani otrokovih staršev, in tudi ne zaradi tega, ker bi želel požeti pohvalo svojih prijateljev in sosedov; pa tudi zaradi tega ne, ker bi se bal izgubiti ugled, če ne bi reagiral na tak način.”* (Mencij v Rošker 1994, 8–9)

Mencij sicer nikjer eksplicitno ne navaja, da naj bi bili vsi ljudje dobri, vendar pa po njegovem mnenju vsi razpolagajo s štirimi zasnovami (dobrote):

*“Tisti, kdor ne pozna občutka sočutja, ni človek. Tisti, kdor ne pozna občutka sramote in gnusa, ni človek. Tisti, ki ne pozna skromnosti in vljudnosti, ni človek. Tisti, ki ne pozna občutka za dobro in slabo, ni človek.”* (Mencij v Rošker 1994, 8–9)

Te štiri že obstoječe začetke lahko vsak človek neguje; s tem razvija pozitivne lastnosti svoje osebnosti. Tisti, ki pa jih zanemarja, postopoma izgublja svoje človeško bistvo. Zato je lahko vladar države samo človek, ki zna svoje štiri zasnove razviti do popolnosti, torej samo “modrec” (聖). Tudi Mencij teoretično vsakomur dopušča možnost, da postane tak “modrec”. (Rošker 1994, 10)

Dobra vlada mora temeljiti na vzajemnosti ali človečnosti (仁). Pri tem mora knez seveda služiti za vzor:

*“Če je knez dobrohoten, potem bodo vsi dobrohotni. Če je knez pravičen, bodo vsi pravični.”* (Mencij v Rošker 1994, 10)

Nebo (天) in usoda (命) po Mencijevi teoriji predstavljata kvaliteti, ki presegata moč človeške volje:

*“Tisto, česar človek ne more storiti, in je kljub temu storjeno, prihaja od neba. Tisto, česar ne povzroči človek, a se kljub temu zgodi, prihaja od usode.”* (Mencij v Rošker 1994, 10)

Prav zaradi tega si je Mencij veliko lažje kot Konfucij privoščil relativen poudarek individualne svobode človeka, ne da bi s tem postavil pod vprašaj jedro ortodoksno konfucijanskega nauka, torej centralno ustrojen nadzor posameznika. Navidezno nasprotje je namreč razrešil s tem, da ni priznaval individualnosti kot take. V bistvu individualnosti je videl samo eno od pojavnih oblik višje avtoritete neba. Na ta način je svoboda individuuma

seveda popolnoma nenevaren pojav, tako kar se tiče države kot kar se tiče političnega sistema, še posebej, če pomislimo, da je človeška narava dobra v smislu naravno-objektivne norme<sup>6</sup>. (Rošker 1994, 11)

Kar zadeva moralne kvalitete, torej za Mencija med ljudmi teoretično ni razlik:

*“Zato so si vse stvari, ki sodijo v isto vrsto, podobne. Zakaj naj bi o tem podvomili ravno takrat, ko gre za ljudi? Modrec in jaz sodiva k isti vrsti.”*

Vendar pa ideja o enakosti vseh ljudi pri Menciju ostaja ujeta v spone abstraktno teoretičnih konceptov. Kar se tiče konkretne prakse, pa poudarja pomembnost ohranitve distance med posameznimi družbenimi sloji, saj naj bi samo ta omogočala kooperativno in učinkovito delitev dela. (Rošker 1994, 11)

#### c.) Vloga posameznika po Xunziju 荀子 (okrog 310–230 pr. n. št.)

Xunzi 荀子 je bil Mencijev osrednji tekmeč. Xunzijev nauk je poln svojstvenih idej, ki so na svoj način že pripravljale teren za kasnejšo prevlado legalistične šole, idejne stvariteljice vzpostavljaljočega se centralističnega absolutizma. Zato med predstavniki ortodoksnega, na morali, npravnosti in klanski povezanosti temelječega konfucianizma nikoli ni bil posebno priljubljen. V nasprotju z Mencijem je Xunzi svoj idejni sistem izgrajeval na strogo racionalistični osnovi. Te osnove, ki je bistveno vplivala na njegov celotni nauk, tudi v Xunzijevi teoriji države ni mogoče spregledati. Njegove ideje so v tradicionalni Kitajski predstavljale enega redkih poskusov mehanističnega videnja stvarnosti. Tako nebo zanj ni etični princip, temveč čista naravna sila, ki deluje v skladu z mehanistično dojemljivimi zakonitostmi in nima nikakršnega vpliva na družbeno in osebno življenje. Delovanje neba je popolnoma spontano.

---

<sup>6</sup> “Vendar je Mencij močneje poudarjal svobodo individuuma. Po njegovem mnenju je človeška narava dobra, zato meni, da humanost, pravičnost, npravnost in modrost niso značilnosti, ki bi bile človeku vcepljene od zunaj, temveč, da gre pri tem za kvalitete, ki jih poseduje vsak človek že sam po sebi. Zato je naravno, da pripisuje individualni pravici odločanja posameznika precejšen pomen.” (Rošker 1994, 11)

*“Bolje, kot da častimo nebo, je, da sooblikujemo in uporabljamo življenje, katero nam je dano; bolje, kot da čakamo na najprimernejši čas, je, da svoja dejanja prilagodimo času, v kakršnem živimo.”* (Xunzi v Rošker 1994, 11)

Xunzi svoje teorije izvaja iz opisovanja posameznika: vsak človek svoje življenje sicer dobi od narave, vendar je odvisno od njega samega, kaj bo iz tega življenja ustvaril. Svoje ideje razvija naprej in jih zaokroža na področju družbe in politike. Organizacija družbe zanj sicer ne predstavlja nečesa apriori danega. Ker pa je človeška narava po njegovem mnenju hudobna, ljudje v procesih uveljavljanja svojih posamičnih interesov lahko zaidejo v konflikte in intrige. Xunzi državo dojema kot vrsto varovalnega mehanizma, ki ščiti vsakega posameznika; vendar morajo le-ti, če želijo uživati to varnost, svoje individualne značaje potisniti povsem v ozadje in se podrediti družbenemu sistemu. Za razliko od Mencija je formalna nrvnost Xunziju pomembnejša od individualne pravice odločanja posameznika. Vera v prirojeno dobroto posameznika je Menciju omogočila poudarjanje individualne svobode posameznika, kajti v skladu z njegovimi tezami naj bi bilo vsako zoperstavljanje državni oblasti in ureditvi nenaravno in zato samo po sebi absurdno. Vendar pa tudi Xunzi vsakemu posamezniku dopušča možnost, da postane plemenitnik. Razlika med Mencijem in Xunzijem je v bistvu samo metodične narave – medtem ko mora posameznik po Mencijevem konceptu delovati čim bolj v skladu s svojo naravo, če hoče postati plemenitnik, mora Xunzijev posameznik v ta namen svojo naravo čim bolj zatirati. Ker Xunzi individuumu odvzame vsakršno pravico svobodnega odločanja, zato vladarju pripisuje absolutno oblast. Vladar naj bi bil Resnici, torej dau (道), najbliže, kajti vladar je tisti, ki najbolje pozna večne zakonitosti narave. Xunzi je bil namreč eden prvih vplivnih kitajskih filozofov, ki so poskušali uvesti pojem objektivnosti, temelječe na empiričnem zaznavanju. V tem smislu je razvijal tudi konfucijansko teorijo “popravljanja imen” (正名). V njej ni videl več samo etičnega principa, tako kot Konfucij, temveč tudi načelo logične racionalnosti:

*“Imena se uporabljajo za označevanje dejstev; po eni strani so potrebna za ločevanje vrednega od nevrednega, po drugi pa za razlikovanje enakega od drugačnega. Če je razlika med vrednim in nevrednim jasna in če je enako ločeno od skupnega, potem človeška volja ne trpi zaradi nesporazumov in mogoče se je izogniti nesrečnemu otežkočanju ali omejevanju dejanj. Temu služijo imena.”* (Forke v Rošker 1994, 12)

### 4.1.3 Daoizem

Za daoiste je nepredstavljivo, da bi bilo dao mogoče uresničiti v tem svetu s človeškimi napori, kajti daoizem želi voditi k transcendiranju samo človeskih zadev in živeti v “nedelovanju” velikega daa. Daoizem se osredotoča na individualno življenje in mir. Dao ima pomen Enega, ki je večno, naravno, spontano, česar ni mogoče opisati in imenovati. Je začetek vsega in tisto, k čemur se vse razvija. Kadar je posameznik v stiku z daom, postane to njegova vrlina De. Red v družbi in življenje posameznika temeljita na tem principu in mu sledita. Kot način življenja temelji sistem dao na enostavnosti, spontanosti, mirnosti, šibkosti in izogibanju vsakih dejanj, ki bi ne bila v skladu z naravo. Daoizem ni proti vladanju oziroma ni filozofija, ki bi izključevala akcijo, toda način vladanja je drugačen od konfucijanskega. Gre mu za nevmešavanje, človek naj sledi naravi in s tem bo oblikovana tudi njegova narava. (Milčinski 1988, 35–36)

Daoizem poudarja celoto, ne samo notranjosti. Notranje in zunanje je dao. Človek lahko pride do daa, je v stiku z njim le po poti intuicije, šele nato je vključen intelekt. Samo s pomočjo intelekta to ni mogoče. (Milčinski 1988, 39)

Daoizem poudarja, da je treba spoznati koristnost praznine, kajti šele ta omogoča obstoj česar koli. Opozarja pred pretiravanjem, pred prekoračitvijo mere, pred tem, da bi šli predaleč. Poudarja potrebo po umiku, po tem, da se je treba včasih umakniti in ne delovati ter tako boljše razumeti nekatere stvari. Treba je čuvati mir in tišino. (Milčinski 1988, 40)

#### a.) Vloga posameznika po Laoziju 老子 (okrog 6. do 5. stol. pr. n. št.)

Kitajska filozofska misel pred Laozijem se je ukvarjala predvsem s problemi človeka in vladanja in je zato posvetila največ pozornosti problemom etike in morale. Kronološko je Laozijeve filozofije nastala v obdobju, ko se je področje ukvarjanja razširilo s človekovega življenja na delovaje celotnega kozmosa. Laozi na človekovo življenje ne gleda kot na nekaj neodvisnega in vase zaprtega, ampak kot na integralni del kozmosa. Njegov filozofski sistem pomeni razvoj od kozmologije k humanizmu in spet od humanizma k politični filozofiji. S stališča motivacije, ki je v osnovi formiranja Laozijeve filozofije, vidimo, da njegova metafizična načela niso neodvisna od humanizma, ampak da služijo kot kozmična potrditev njegovih socialnih in političnih idej. Čeprav velja njegova prva skrb človeškemu življenju, pa gleda le-tega v okviru kozmološke celote. Dao kot teoretska osnova Laozijeve filozofije ni

empirično preverljiv. Istočasno so značilnosti, ki mu jih pripiše, izločene iz procesov, ki se odvijajo v pojavnem svetu. (Milčinski 1988, 34–35)

V kaosu Laozijevega časa se je pojavilo mnogo novih teorij in zakonov. Laozi poudarja enostavnost, preprostost življenja, ki jo pojmuje kot tisto, kar je realno in odkritosrčno. Človek naj bi se poskušal znebiti vedenja zhi 智, ki je pridobljeno na intelektualni osnovi. Tudi želja naj ne bi imel. Človek, ki je moder po merilih Laozija, ne deluje in vendar je vse narejeno. Pri Laoziju gre za svet emocij, svet, ki ga karakterizira yin v nasprotju z yang svetom intelekta. Za le-tega je značilno, da v primeru, ko postane preveč poudarjen, povzroči, da svet yina odmre, obledi. Zato se pojavi zahteva po povratku k naravnemu sebi, k tistemu, kar je notranje. (Milčinski 1988, 38–39)

Osredotoča se zlasti na napotke vladarju, ki naj bi se čim manj dejavno vmešaval v družbo in politiko. Z izvajanjem nedelovanja naj bi torej prvenstveno deloval kot neke vrste model, ki že samo s svojim obstojem zagotavlja arbitrarno funkcijo, ki omogoča socialni mir in medčloveško harmonijo. (Rošker 2005, 66)

Tako kot naj bi posameznik po njegovi teoriji sledil svojemu notranjemu bistvu, ki tako kot vse ostalo, kar obstoji, predstavlja del daa, in se na ta način kar najbolj harmonično vključil v njegov tok ter čim manj aktivno deloval proti njemu; Laozi tudi vladarju svetuje, naj čim manj aktivno vlada. Država naj izvaja vlado s pomočjo ne-/aktivnega/-delovanja. (Rošker 1994, 52)

#### b.) Vloga posameznika po Yang Zhuju 杨朱 (okrog 5.–4. stol. pr. n. št.)

Kot pravi daoist je izhajal iz holističnega pogleda na svet: človeško življenje je del večnih kozmičnih premen, v sklopu katerih je tudi smrt enakovredna življenju; še več, šele smrt je pravzaprav tista, v kateri postanejo vsa bitja v svojih medsebojnih odnosih takšna, kot v resnici so, namreč enaka in enakovredna, neobremenjena z negotovimi in minljivimi postulati moralnih in političnih položajev. (Rošker 2005, 78)

Yang ni zanikal vrednosti človeškega življenja, ampak ga je zgolj vrednotil kot del vseobsežne relativizacijske stvarnosti, v kateri je smrt enakovredna oblika pojavnosti kot življenje. (Rošker 2005, 78)

Daoistična filozofija je filozofija narave in tudi Yang Zhu je kot pravoverni daoist začel graditi svoj nauk na opazovanju in raziskovanju narave. Pri tem se je zgledoval po tradicionalnem kitajskem izročilu, da je vsa stvarnost zgrajena iz petih elementov, ki niso



statični, temveč delujejo kot dinamične in interaktivne sile, katerih prvi opis najdemo že v Knjigi dokumentov (Shu jing 书经), ki izvira še iz predzgodovinskih časov. Po njegovem mnenju naj bi se človek v svojem delovanju oziral le na zakone narave, ne pa na zakone, ki jih je postavil človek. V naravi ni dobrega ali slabega, zato tudi človeško življenje ni samo po sebi dobro ali slabo. Človek je tudi del narave, zato ne more biti sam po sebi dober, kot je trdil Mencij, ali slab, kot je predpostavljala Xun Zi, temveč preprosto je, eksistira. Postulat dobrega in zla je iznašel človek, ko se je hotel povzdigniti nad naravo in s tem tudi nad ostale ljudi.

Yang je vseskozi užival dvomljiv sloves ekstremnega egocentrika, radikalnega hedonista in asocialnega individualnega anarhista. Predsodek o njegovem hedonizmu izvira iz njegove skeptične naravnosti do vrednot, ki so ljudem posredovane skozi splošno veljavne moralne postulate. V konfliktnih obdobjih, ki so jih pogojevali spori in hegemonistične težnje posameznih fevdnih oblastnikov in njihovih dvornih ideologov, od katerih je vsak razglašal svojo resnico kot edino veljavno, je Yang prišel do zaključka, da takšna splošno veljavna resnica v smislu absolutnega osmišljanja življenja ne more obstajati. Edini konkretni smisel, ki nam kot ljudem, ujetim v bežni trenutek minljive eksistence, preostaja, je prizadevanje za čim večje zadovoljnost. Zato je Yang zagovornik uživanja lepote življenja, dokler le-to traja. (Rošker 2005, 79)

Predsodek hedonizma je po vsej verjetnosti napačen tudi zaradi tega, ker Yang resničnega uživanja življenjskih radosti ne enači s kopičenjem materialnih dobrin ali politične oblasti, temveč z osebno avtonomijo v smislu občutenja skladnosti s samim seboj. (Rošker 2005, 79)

Tako kot sam nikomur ne vsiljuje svojega mnenja, tudi zase zahteva pravico do uresničitve svojih življenjskih idealov in svoje "poti" bivanja. Lahko bi rekli, da je Yang tisti predstavnik klasičnega daoizma, ki poskuša v svojem nauku dosledno uresničiti načelo strpnosti in individualne svobode v smislu "živi in pusti živeti". (Rošker 2005, 80)

Bil je eden redkih filozofov, ki se je v krizi obdobja vojskujočih se držav zavzemal za osebno svobodo posameznika.

Yang Zhujev nauk se je od ostalih šol razlikoval predvsem po svoji neposrednosti in visoki reflektivni moči. Medtem ko so konfucijanci slikali svet in ljudi, kakršni naj bi bili, jih je Yang Zhu očrtal takšne, kakršni resnično so. Menil je namreč, da si ljudje ne prizadevajo za vrline, da bi izboljšali sebe in družbo, temveč zato, ker je družbena morala postala že tako močan prisilni mehanizem in ne dopušča več nikakršne osebne svobode. Ne gre več za spontano sledenje vrlinam, ampak za prisilo. Privzgajanje kreposti namreč omogoča vedno enako delitev družbenih razredov in omogoča družbeno statičnost, ki je bila tako pri srcu

konfucijancem. Ko vsak posameznik natančno ve, kje je njegovo mesto in se temu primerno obnaša, se v družbi ohranja harmonija. Svobodno misleči posamezniki tako niso zaželeni, saj spodkopavajo moralo in s tem družbeni red. Yang Zhu je do konca zrelativiziral vrednote, na katerih je temeljila tedanja družba, tako da je njegov nauk veljal za izredno subverzivnega. Bil je namreč tako skrajšen, da ni privabljal velikih množic, temveč le posameznike, ki so se že toliko oddaljili od prevladujočih moralnih standardov, da se jim Yang Zhujeva filozofija ni zdela bogokletna. Predvsem pa so bili ti individuumi tako odprtega duha in samostojni, da pri njem niso iskali zavetja in zagotovil za boljše življenje. Yang Zhuyev nauk je namreč do skrajnosti realističen in zato tudi navidez pesimističen: življenje je namreč takšno, kot je, in se ne bo nikoli spremenilo. Pri tem ne pomaga niti filozofija, saj nam ne posreduje nobenega novega spoznanja o njem. Nedoumljive stvari bodo ostale take za zmeraj, saj tako hoče narava in nje ne moremo prisiliti, da nam jih razkrije. Yang Zhu je tako nasprotoval vsakršnim filozofskim spekulacijam, saj razen tistega, kar je na zemlji, ne moremo zanesljivo poznati. (Rošker 2005, 80)

### c.) Vloga posameznika po Zhuangziju 庄子 (okrog 380–300 pr. n. št.)

Pri Zhuangziju je za razliko od Laozija načelo narave razširjeno. Ne gre samo za spontanost, ampak tudi za nenehen tok in spreminjanje. Spreminjanje je proces, ki združuje in izenačuje vse. V tem toku naj bi človek zaživel in naj ne bi poskušal vsiljevati nekih vzorcev in načinov, ki so v bistvu njegov proizvod. Cilj naj mu bo mir in duhovna osvoboditev, ki ju lahko doseže, ko spozna svoje sposobnosti in omejitve. Medtem ko je človek pri Laoziju še vezan na tostranstvo, postane pri Zhuangziju transcendenten. Po Zhuangziju naj bi človek sledil svoji naravi, jo gojil in jo prilagajal okolju. Velik poudarek je na posamezniku in prvič v zgodovini kitajske filozofije je na tak način poudarjena ideja spreminjanja samega sebe v okviru dinamične in nenehno spreminjajoče se realnosti. Zhuangzi verjame v povratek k usodi in v gojenje človekove narave ter uživanje narave, spreminjanje pa pusti stvarem samim. (Milčinski 1988, 35–36)

Laozi poudarja trajnost, stanovitnost, medtem ko Zhuangzi časti spremembo in duhovno svobodo, ne pa zavesti. Odnos med človekom in naravo: človek naj bi prodril skozi bariere, ki so mu vsiljene od ljudi in družbe. Kot posameznik ima mnogo vlog v družbi, na njem pa je, da poišče pravega sebe, zunanjega in notranjega. Človek ne bi smel popustiti družbenim pritiskom in zaradi vlog, ki so mu vsiljene, ne bi smel nikdar izgubiti sebe. Sposoben mora biti, da se ohrani, tako da se ne bo spreminjal zaradi pritiskov družbe. Prodreti mora skozi

določenosti, pogojenosti, nepopolnosti in omejitve in biti mora sposoben spregledati stvari z drugih vidikov, ne samo s svojega zrelišča. (Milčinski 1988, 41)

Po Zhuangziju postane vsaka komparacija nemogoča. Ne moreš primerjati, če pojmuješ univerzum kot celoto, vse je samo celota stvari. Okolje vpliva na posameznika. Vsako bitje v naravi ima različne zahteve. Različna bitja imajo različne načine življenja in ne moremo jim vsiljevati lastnega načina kot edinega možnega. Vsi ljudje imajo neke poglede in primerjave se pojavijo zaradi subjektivnih ocen. Zhuangzijevo pogled na človeka poudarja potrebo po negovanju njegovega notranjega bistva, ki naj ostane prazno. Tako bo sposobno biti, podobno kot ogledalo, slika sveta. Človek ne sme dopustiti, da bi ga vladar ali družba uporabljala kot orodje za doseg lastnih ciljev. Idealni vladar ne posega v zadeve ljudstva. Zhuangzi poudarja pomembnost notranjega življenja, povezavo človeka z naravo. Ko človeka zapopade Dao, Dao postane De. Poudarek je na notranjem življenju in njegovi obogatitvi. (Milčinski 1988, 42)

Zhuangzijevo kritika je bila usmerjena na pravičnost, ceremonial in intelektualno vedenje, kar je bila osnova takratnega političnega sistema. Zavzemal se je za normalne namere ljudi, za življenje starodavnosti brez političnih vodij in brez političnega sistema, ki s svojim obstojem pogojuje tudi obstoj načel, proti katerim se je boril. Ljudje naj žive preprosto življenje, kar je obča zahteva načina življenja tako imenovane primitivne faze v razvoju, v nasprotju s fazo, ki pogojuje obstoj ideologije političnih vodij. Po Zhuangziju so načela, kot sta Ren in Yi, nepotrebna za obstoj človeštva, kajti v tem naravnem svetu, za katerega se zavzema, je življenje preprosto in je vse, kar pripada civilizaciji, odveč. (Milčinski 1988, 42–43)

Zhuangzija veliko bolj kot država in problematika idealnega vladarja zanima osvoboditev človeka izpod jarma njegove individualnosti, ki se kaže v materialnem poželenju in duhovnih ambicijah. (Rošker 2005, 81)

#### **4.1.4 Moizem**

Najbolj znani predstavnik moistične šole, filozof Mo Di (479–390 pr. n. št.), je v svojih teoretičnih izhodiščih prevzel in po svoje prikrojil precej idej konfucijanskega nauka, čeprav sta šoli po letu 350 pr. n. št. druga drugo močno kritizirali. Konfuciju kot tudi Mo Diju je skupna pacifistična tradicija državnice Lu 魯, ki je poudarjala pomembnost ljubezni med ljudmi, obtoževala agresivnost vojn in se zavzemala za tiste vladarje, ki so zaradi svoje modrosti in izkušenosti tudi resnično zaslužni. Čeprav sta obe šoli zagovarjali humanizem, sta

pri tem izhajali iz različnih konceptov: Konfucijeva človečnost (仁) temelji na družbi, Mo Dijeva “vseobsegajoča ljubezen” (兼愛) pa je odvisna od neba in ima izrazito religiozen značaj. Mo Di je bil prepričan, da nebo kot najvišje božanstvo ljudem nudi pravičnost, ki jo je mogoče uresničiti samo z radikalno in povsod prisotno ljubeznijo med vsemi ljudmi. (Rošker 2005, 91)

Moisti so bilo mnenja, da ima vsak človek – seveda z moralno omejitvijo volje neba – pravico in dolžnost, da postane gospodar lastne usode. Bili so mnenja, da je vse, česar ljudstvo ne potrebuje, tudi za višje družbene sloje odveč ali celo škodljivo. Medtem ko so moisti ostro kritizirali vsakršno razkošje, so konfucijanci poudarjali pomen obredov. V preprostem žrtvovanju in čaščenju različnih duhov je Mo Di videl priročno orodje za vzgojo ljudi v strahospoštovanju in pokorščini. (Rošker 2005, 91)

V obdobju dinastije Han 漢 (206–220 pr. n. št.) je ta filozofska šola skoraj popolnoma izginila. V obdobju kulturne preнове, ki jo je sprožilo gibanje 4. maja za časa Republike Kitajske, je moizem za nekaj časa zbudil zanimanje širših krogov, tako imenovanih “novih intelektualcev”, ki so v njem videli kitajsko različico krščanstva (ideja višje sile, ideja univerzalne ljubezni, boj proti potratnemu življenju in luksuzu, pragmatizem ...). Dandanes je na Kitajskem pomemben zaradi svojih spoznavno-teoretskih in logičnih izhodišč, le-ta so nadgradili “pozni moisti” (后期墨家) ter predstavniki Šole imen(名家). (Rošker 2005, 92)

#### a.) Vloga posameznika po Mo Diju 墨翟 (479–390 pr. n. št.)

Posebnost njegovega idejnega sistema je v ideji (skorajda) najti antropomorfne boga, ki vodi k ločitvi subjekta in objekta. Nebo je najvišji vladar, vrh hierarhične strukture, ki naj bi zaobjemala ves svet. Nebo je torej nekaj, kar je ločeno od subjekta, kar ima lastno voljo, po kateri bi se morali vsi ljudje ravnati. Istočasno pa nebo predstavlja vir splošne medčloveške ljubezni, ki najde svoj izraz v principu nagrajevanja dobrega in kaznovanja zla.

Predpostavka, iz katere izhaja Mo Dijev koncept teorije družbe, je samostojni individuum. Mo Di izvaja svoje teze na podlagi determinacije prvotnega naravnega stanja:

*“V pradavnini, na začetku človeškega življenja, ni bilo vlade, ki bi urejala vse zadeve. Ljudje so imeli različne predstave o pravičnosti. En človek je ustvaril eno mnenje, dva človeka dve*

*mnenji in deset ljudi deset različnih mnenj. Več ko je bilo ljudi, več različnih mnenj se je pojavilo.*” (Mozi v Rošker 1996, 12)

Mo Di je veliko jasneje kot Xunzi formuliral tezo o tem, da institucionalizacija družbe, ki svojo najvišjo obliko najde v državi, predstavlja nujen zaščitni mehanizem posameznika. Na etičnem nivoju je to utemeljil tako: posameznik je svoboden v tolikšnem obsegu, v kolikršenem ima možnost zavestne odločitve o tem, ali se bo pokoril volji neba (vladarja, nadrejenega) ali ne. Šele z možnostjo te odločitve postane posameznik za svoja dejanja etično odgovoren. Mo Di odločno odklanja fatalizem in determinizem, ki je bil med konfucijanci njegovega časa zelo razširjen. Njegov najpomembnejši dosežek na področju metodologije je v tem, da je v kitajsko filozofijo vpeljal specifično logiko in sistematično utemeljevanje, četudi ne bi mogli trditi, da bi imela tovrstna izhodišča v kasnejših obdobjih posebno relevanten vpliv na nadaljnji razvoj kitajske miselnosti. (Rošker 1996, 12–13)

Mo Dija ni posebno zanimala idealistična etika, kajti štel se je med stroge pragmatike. Zato po njegovem mnenju glavni kriterij družbenih pojavov predstavlja princip koristnosti (利). Zavzemal se je za ureditev, ki bi največjemu možnemu številu ljudi omogočala zadovoljitev njihovih potreb. Tako je pomen kvantitete enačil s pojmom kvalitete. Osredotočil se je na problem “množice”, kar ga je privedlo do tega, da je v oblikovanju družbene organizacije videl osrednje vprašanje, ki se zastavlja teoretikom družbe. Zato se je posebno močno zanimal za izpopolnjevanje “državnega stroja”. Mo Di ni izhajal z vidika človeka, temveč z vidika države. S tem je napravil zelo pomemben korak v smeri politizacije kitajske socialne miselnosti. Zato tudi Mo Dija v tem pogledu večkrat označujejo kot predhodnika legalistične šole. (Rošker 1994, 24)

Mo Di se zavzema za tesno povezavo med višjim in nižjim socialnim slojem, kajti samo na ta način je mogoče poenotiti družbo. Njegov sistem deluje na principu nagrajevanja in kaznovanja, ki je v pristojnosti posameznih nadrejenih. Vendar pa ta sistem ni izvedljiv, če ljudstvo ne odobrava mnenja vlade. V takšnem primeru po Mo Dijevega mnenju prihaja do nesoglasij, ki onemogočajo urejeno vladanje. Da se izognemo tovrstnim preprekam, je treba uvesti strogo centralizacijo države. Ta moistična premisa je svojo natančno utemeljitev in nadgradnjo našla v okviru teorij legalistične šole. (Rošker 1996, 25)

Podobno kot moisti, so namreč tudi legalisti poudarjali princip koristnosti. Razlika med moističnimi in legalističnimi načeli je predvsem v tem, da so se moisti pri tem ravnali po

posamezniku, legalisti pa po absolutni državi, kajti v njej so videli tvorbo, ki je sama sebi namen. (Rošker 1996, 25)

#### **4.1.5 Legalizem**

V obdobju dinastije Qin 秦 (221–206 pr. n. št.) je legalizem služil kot temeljna ideologija ter hkrati pravna osnova kitajske države. Ta centralistična ideologija se je konkretno izrazila po vsej državi, in sicer najprej v poenotenju mer, uteži, osnih razdalj ... Legalisti niso verjeli v politično moč moralnih idej, saj po njihovem avtoritativna država ni nikoli oprta na kakršno koli obliko morale. Prepričani so, da je človek po naravi slab in da je pokornost državljanov možno zagotoviti le z državno prisilo in z doslednim izvajanjem strogih kazni. Popolna, nezmotljivo delujoča država je po legalistični miselnosti sama sebi namen, funkcija posameznih državljanov pa je omejena na vlogo kolesc v državnem stroju. Ljudstvo je bilo torej samo orodje v rokah vladarja, ne pa organski del skupnosti, kot je učil zgodnji konfucianizem (Rošker 2005, 121–122).

Kot omenjeno, je osrednji koncept legalistične doktrine fa 法 (pravo ali zakon). Pod tem pojmom so razumeli skoraj izključno kazensko pravo. To ima zanje vrednost v samemu sebi in z njim je mogoče že v kali zaobjeti prav vse družbene razvoje. "Fa" je legalistom služil kot sredstvo za vzpostavitev zaželenega reda v močni državi. Podobno kot moisti, so tudi legalisti poudarjali princip koristnosti. Razlika med moističnimi in legalističnimi načeli je predvsem v tem, da so se moisti pri tem ravnali po posamezniku, legalisti pa po absolutni državi, kajti v njej so videli tvorbo, ki je sama sebi namen. V bistvu je imel legalizem en sam cilj: vzpostavitev absolutne oblasti najvišjega vladarja in s tem povezan nadzor nad slehernim posameznikom. (Rošker 1996, 25)

##### a.) Vloga posameznika po Shang Yangu 商鞅 (390–338 pr. n. št.)

Shang Yang 商鞅, eden izmed najpomembnejših predstavnikov legalizma, je uvedel izjemno strog sistem kaznovanja, ki je veljal za vse pripadnike družbe, tako za navadno ljudstvo kot tudi za najmogočnejše veljake. Omenjeni sistem je temeljil na skupinski odgovornosti za kazniva dejanja in s tem povezanim institucionaliziranim splošnim ovaduštvom. Shang Yang je bil zagovornik ideje o enakopravnosti vseh, tudi najbolj privilegiranih slojev, pred zakonom (Rošker 2005, 124).

Shang Yang je z uvajanjem svojih strogih kazni želel samo preventivno onemogočiti zločine. Bil je pristaš teorije ustrahovanja. Prejšnje zasluge ali nekakšne moralne kvalitete v njegovem sistemu niso mogle služiti kot olajševalne okoliščine. Tudi pripadnost privilegiranim slojem ni predstavljala povoda za kakršne koli omilitve kazni in pojma pomilostitve Shang Yang ni priznaval. Vsi ljudje, od najrevnejšega državljan pa vse do najvišjega ministra, so morali prenašati enake kazni. (Rošker 1996, 28)

Po mnenju Shang Yanga lahko blagostanje dosežejo družbe, v katerih vladajo hudobni vladarji, medtem ko so družbe, v katerih vladajo dobrohotneži, obsojene na propad:

*“Če je vladar dobrohoten, potem ljudstvo ljubi svoje bližnje. Če je hudoben, potem ljudstvo ljubi njegov sistem. Kadar prevlada dobrot, se napake prikrivajo, kadar pa vlada hudobija, se zločini kaznujejo. Kadar se napake prekrivajo, ljudstvo zmaguje nad zakoni, kadar pa se zločini kaznujejo, zakoni premagajo ljudstvo. Kadar ljudstvo premaga zakone, vlada v državi nered, kadar pa zakoni premagajo ljudstvo, dobimo močno vojsko.”* (Rošker 2005, 125)

Shang Yang je prepričan, da je možno sistem prisile odpraviti samo s strogo vzgojo državljanov; šele ko bodo zakoni zanje samoumevni in ko jim bo spoštovanje zakonov prišlo tako rekoč v meso in kri, se bo v družbi vzpostavil red, v katerem vladarjem ne bo več treba izvajati sistema nagrajevanja in kaznovanja. (Rošker 2005, 126)

#### b.) Vloga posameznika po Han Feiziju 韩非子 (280–233 pr. n. št.)

“Pomembne so množice, ne ozirajmo se na marginalnosti. Zato se zavzemajmo za zakone, ne pa za kreposti.” (Han Feizi v Rošker 1996, 31)

Legalisti individuuma niso pojmovali kot živečega sestavnega dela organskega kozmičnega reda, temveč kot samostojno bitje, ki je po naravi hudobno. Postavili so si vprašanje, na kakšen način bi bilo mogoče posameznika čim učinkoviteje uporabiti kot orodje državnega stroja. V ta namen se je Han Fei zavzemal za izkoreninjenje patriarhalne družinske ureditve, katero naj bi nadomestila vojaška struktura skupnosti. Po njegovem mnenju je ta struktura idealna zato, ker v najprimernejši obliki združuje enako z neenakim (uniforma in čini). Han Fei je želel celotno ljudstvo organizirati znotraj ureditve, katero ustvarja človek in katera ne

dopušča nobenih pobegov v višje, človeku (in s tem tudi vladarju ter državi) nedostopne sfere. Okrepitev vojaškega režima je bila sicer pomemben predpogoj legalistične družbe, nikakor pa ne njen poglavitni cilj.

Legalisti so bili prepričani, da je človek popolnoma hudoben. Daoisti so podpirali absolutno svobodo posameznika, legalisti pa so se zavzemali za absolutni nadzor družbe: kljub temu pa se oba nauka združita v ideji nedelovanja. Tako je Han Fei na primer zapisal:

*“Vsa krepost izvira iz ne-delovanja.”* (Han Feizi v Rošker 2005, 30)

Han Fei izhaja, podobno kot večina ostalih legalistov, iz daoističnih kozmogoničnih in etičnih izhodišč. Zagovarja princip nedelovanja, vendar je osnova pragmatične politike, za katero se zavzema, vrhovna državna oblast. Večji del njegovih razprav se nanaša na vojskovanje in vzgojo državljanov v poslušne, a močne vojake. (Rošker 2005, 127)

Vladar bi se moral dosledno držati načela nedelovanja, zakaj zanj morajo misliti in delovati njegovi uradniki. Nedelovanje predstavlja torej eno bistvenih značilnosti pravega, uspešnega vladarja:

*“Prav tako kot pri Shang Yangu zakoni prav zaradi svoje pretirane strogosti sami od sebe izginejo iz prostora aktualizacije, izgine tudi vladar s svojo pretirano kontrolo prav s pomočjo teh zakonov: potem, ko so enkrat sprejeti, delujejo sami od sebe.”* (Bauer v Rošker 2006, 29)

Zato zakonov tudi nihče ne sme prevpraševati ali vanje podvomiti. Zakoni so postavljeni nad vsemi sloji in nad vsemi zasebnimi mnenji.

*“Vlada se izvaja z zakoni, do vstaj pa prihaja zaradi idej posameznikov. Ko bodo sprejeti zakoni, si nihče več ne bo upal izražati lastnega mnenja. Zato pravim: kdor podpira ideje posameznikov, pripravlja teren za vstaje; kdor pa podpira zakone, bo dosegel red.”* (Han Feizi v Rošker 1996, 29)

Han Fei se zavzema za stroge kazni. Po njegovem mnenju mile kazni niso dovolj učinkovite in zločincem ne preprečujejo izvajanja kaznivih dejanj. Han Feijeva teorija ustrahovanja temelji na racionalni osnovi. Mile kazni niso učinkovite, ker so koristi, ki jih imajo ljudje od zločinov, večje kot pa nevarnost, ki jim zaradi tega grozi. Han Fei se je sicer zavzemal za pravične vladarje, ki naj bi bili strogi, vendar ne kruti. Vendar Han Fei tega ni utemeljil z



naddružbenimi moralnimi vrednotami, temveč spet z racionalno logiko: krutost in despotizem vodita do vstaj in uporov.

Pod cesarjem Wu Dijem 武帝 (156–87 pr. n. št.) je bil konfucianizem povzdignjen v državno ideologijo. Legalizem je bil sicer uradno zatiran, tako kot vse ostale šole, vendar je nova konfucijanska državna ideologija v sebi asimilirala nemalo elementov legalističnega nauka, zlasti kar zadeva pravni sistem<sup>7</sup>. (Rošker 1996, 32)

#### **4.2. Družbenopolitične značilnosti obdobja (srednji vek; 207 pr. n. št.–960 n. št.)**

V obdobju vladavine cesarja Han Wudija 汉武帝 (156–87 pr. n. št.) je bil konfucianizem povzdignjen v državno doktrino, vendar pod vplivom politično bistvenih faktorjev legalizma. Legalizem sam v tem času ni užival dobrega slovesa, legalistična teorija je bila tarča množičnih kritik. Legalizmu so očitali ikonoklastično negiranje kulture in neprikrito represijo. Zato si je v obdobjih, ki so sledila dinastiji Qin 秦 (221–206 pr. n. št.), le redko kdo upal uradno nastopati kot legalist. Vendar pa je prenovljeno konfucijanstvo v tem obdobju prevzelo veliko legalističnih prvin. (Rošker 2005, 129)

Država, družina in individuuum so se ponovno spojili v celoto. Državi je bilo dopuščeno “vmešavanje” v oblikovanje in razvoj družin njenih državljanov. Tako je državna doktrina, kakršna se je oblikovala v obdobju dinastije Han (206 pr. n. št.–220), vseskozi močno vplivala na kasnejša obdobja, in to vse do 19. stoletja. Prevzem legalističnih elementov v konfucijansko državno doktrino kaže, da je dinastija Han predstavljala več kot pa samo

---

<sup>7</sup> Legalizem je imel posebno velik vpliv na legislaturo kitajskega imperija. To je tudi razlaga za dejstvo, da so pravni kodeksi Kitajske v vseh kasnejših dinastičnih obdobjih poudarjali vprašanje kaznovanja in celo v zadevah, ki niso bile povezane z zločini, večkrat naletimo na standardno formulo 'vsak, kdor stori to in to, mora biti tako in tako kaznovan'. Legalizem je prav tako vtisnil svoj pečat sami naravi sodnih procesov. Odvetniki se jih niso smeli udeleževati in sodišča so delovala na podlagi predpostavke, da je obtoženec kriv, vse dokler ne dokaže svoje nedolžnosti. Tudi praksa mučenja za izsiljevanje priznanj je izhajala iz legalistične teorije. Isto velja za idejo kolektivne odgovornosti, ki je po zakonu dovoljevala likvidacijo vseh članov družinskega klana obtoženca. Najnovejše raziskave kažejo na nujno potrebo ponovne preveritve teze, po kateri naj bi bila tradicionalna kitajska vlada izključno konfucijanske narave, in katere doslej nihče ni prevpraševal. (Rošker 1996, 33)

kronološko naslednico dinastije Qin (edinega obdobja, v katerem je bil legalistični nauk uporabljen tudi v praksi). Vladarji dinastije Han so prevzeli vrsto gospodarskih struktur in z njimi povezanih vidikov družbene ureditve. Že prva vlada dinastije Han je najprej stabilizirala poenotenje države, ki je bilo doseženo v obdobju dinastije Qin. Hanski vladarji so od dinastije Qin prevzeli koncept politične enotnosti in se lotili razvijanja novega politično-gospodarskega sistema, katerega zasnove je prav tako oblikovala država Qin. (Rošker 2005, 129–130)

Fevdalni sistem je v tem času že propadel, pojavljati se je začel nov sloj, imenovan “plemenitniki”. Ta sloj je bil sestavljen iz velikih družinskih klanov, katerih gospodarska osnova je bilo lastništvo veleposestev. En del klana je upravljal matično posestvo, drugi pa je živel v prestolnici oziroma v upravnih enotah posameznih provinc, kjer so delovali kot državni uradniki, kar jim je tudi omogočalo politično in ekonomsko varnost. Najpomembnejši predpogoj te oblasti pa so tvorile močne interne družinske povezave – dinastija Han je konfucijanski princip družinskih povezav vrednotila višje kot obveznosti do države. Razcepljenost v konceptu napol legalistične in napol konfucijanske države je privedla do specifične delitve oblasti: vladar in uradniki so drug drugega nadzorovali. (Rošker 2005, 129–130)

Dobra štiri stoletja prevlade dinastije Han na Kitajskem so veljala za “razcvet politike” (in politične teorije), naslednja štiri stoletja (220–618) pa predstavljajo obdobje politične in gospodarske nestabilnosti. To krizno obdobje so zaznamovali nenehni boji v notranjosti, pa tudi zunaj posamičnih držav. Dinastija Han je najprej razpadla na Tri cesarstva (San guo 三国; 220–265) in šele dinastiji Jin 晋 (265–420) je uspelo za kratek čas združiti večino območja, ki je pripadalo Kitajski ob prvi združitvi cesarstva. Leta 316 je država ponovno razpadla (obdobje južnih in severnih dinastij, Nanbei chao 南北朝; 420–581), šele konec šestega stoletja je dinastija Sui 隋 (581–618) ponovno združila vse posamezne državice v veliko hankitajsko državo. Obdobje šestih dinastij je kot vsako krizno obdobje zaznamovala precejšnja mera odprtosti, katero so krepili stiki z različnimi kulturami, ki niso bile hankitajskega izvora. Ta odprtost je vplivala na proces asimilacije in sinizacije budizma, ki je v tem času postal najbolj razširjena religija. (Rošker 2005, 135).

#### **4.2.1 Politična filozofija (srednji vek; 207 pr. n. št.–960 n. št.)**

Na področju filozofskih razvojev in najvplivnejših teorij je bila v tem obdobju osrednjega pomena sinteza konfucijanstva in legalizma. V to obdobje pade tudi prihod prve “tuje”

miselnosti na Kitajsko, budizem, ki je kasneje pomembno vplival oziroma postal integrativni del kitajske kulture in civilizacije (šola chan – sinteza budizma, daoizma in konfucianizma). (Rošker 2005, 31)

Dinastija Han je sicer ohranila celotno politično organizacijo dinastije Qin, vendar je cesar Wu Di 武帝 odpustil vse uradnike, ki so neprikrito delovali v skladu z legalističnimi teorijami. Na predlog Dong Zhongshuja 董仲舒 je bila konfucijanska šola povzdignjena v vladajoč idejni sistem in na državnih šolah ni bilo dovoljeno poučevati nobenih drugih teorij. (Rošker 2005, 130)

Filozofija Dong Zhongshuja 董仲舒 zaobjema predvsem državno teorijo in ideologijo vladanja. V svojih teorijah je združil elemente zgodnjega konfucianizma z legalističnima prvinama centralno ustrojenega sistema zakonov ter s sistemom kolektivne odgovornosti oziroma nadzora.

Zavzemal se je za ustanovitev javnih izobraževalnih zavodov in za uvedbo državnih uradniških izpitov. Uvedba slednjih bi zagotavljala, da bi na uradniška mesta postavljali tiste ljudi, ki so za te pozicije v državni upravi resnično sposobni, ne pa da bi uradniške položaje pridobivali na podlagi družinskih zvez in politično vplivnih poznanstev (vpliv legalizma). Smisel javnih izobraževalnih zavodov je bil v tem, da bi ti moralno vzgajali ljudstvo, predvsem pa so bile te institucije namenjene integraciji posameznika s pomočjo indoktrinacije. (Rošker 2005, 131)

#### **4.2.2 Nova državna doktrina – združitev konfucijanstva z legalizmom**

V prvih desetletjih dinastije Han so tvorci nove vladne ideologije med seboj tekmovali, poskušali najti najboljšo interpretacijo stvarnosti, ki bi ustrezala novim političnim razmeram. (Rošker 2005, 131)

Konfucijanstvo in legalizem sta bila dva miselna sistema, ki sta si bila nasprotna v svojih metodah, vendar sta stremela k enakemu cilju. Oba miselna tokova sta si prizadevala, da bi teoretično razložila principe močne centralizirane države. Predstavniki obeh šol so odločilno vplivali na oblikovanje teorije države in prava, na osnovi katere je bila oblikovana praksa državnega upravljanja vse do 20. stoletja. Okrog 1.stoletja pr. n. št. se ti dve filozofski šoli povežeta v edinstveno misel, "hansko konfucijanstvo", ki je od takrat naprej tvorilo temelj državne ideologije na Kitajskem.

Na nadaljnji razvoj in izpopolnitev tradicionalnega kitajskega koncepta državnosti je pomembno vplivalo obdobje prve polovice dinastije Han<sup>8</sup>, in sicer obdobje Vzhodne dinastije Han (Dong Han 东汉; 24–220). V tem je konfucianizem postal državna doktrina, vendar s politično bistvenimi elementi legalizma. Legalistične prvine so v humanistični nauk konfucianizma uvedle temelje restriktivne politike. V bistvu se je v tem obdobju odvil pomemben ideološki boj med zgodnjim konfucianizmom, ki je zavračal kakršno koli obliko despotizma, ter med novo nastalim konfucianizmom, ki je postal ideologija državnega despotizma.

Ko se je konfucianizem utrdil v vlogi državne doktrine in ko mu legalizem ni predstavljal ideološkega tekmeca, so konfucijanci v veliki meri začeli poudarjati in izvajati legalistična načela. Vladarji dinastije Han, ki so se v ideološkem pogledu sicer razlikovali od ideologije predhodnje dinastije Qin (legalizma), so v prakso uvedli številne gospodarske strukture ter z njimi povezane vidike družbene ureditve dinastije Qin. Že v začetku so se lotili poenotenja države, prevzeli so koncept politične enotnosti ter začeli razvijati politično-gospodarski sistem, vse to, kar je bilo že zasnovano in oblikovano v obdobju dinastije Qin.

Dinastija Han je ohranila celotno politično organizacijo dinastije Qin. Prevladovalo je mnenje, da država sama po sebi ni ločljiva od družine (država, družina in individuum so se zopet združili v celoto). Država se je tako lahko vmešavala v oblikovanje in razvoj družin njenih prebivalcev. Tako se je družbena ureditev dinastije Han zelo malo razlikovala od legalistične ureditve družbe. Utemeljitelj “nove” konfucijanske državne doktrine je bil državni teoretik Dong Zhongshu. (Rošker 2005, 131)

#### a.) Vloga posameznika po Dong Zhongshuju 董仲舒 (179–104 pr. n. št.)

Dong Zhongshu velja za utemeljitelja tako imenovane “konfucijanske” državne doktrine. V svojih teorijah je elemente zgodnjekonfucijanske etike in njenih kozmičnih špekulacij združil z legalističnim, centralno ustrojenim sistemom zakonov in kolektivne odgovornosti oziroma kontrole. Celotni teoretični koncept organizacije družbe je pri njem temeljil na premisi medsebojnega vpliva med človekom in naravo (nebom). Tako je nastal celovit, vseobsežen sistem ustrežanj med kozmičnimi elementi in vsemi pojavnimi oblikami in lastnostmi človeške družbe. S tem je Dong Zhongshu odločilno vplival ne samo na neposredno politično

---

<sup>8</sup> Obdobje dinastije Han se deli na dve obdobji: obdobje Zahodne dinastije Han (206 pr. n. št.–9 n. št.) in obdobje Vzhodne dinastije Han (24–220)

dogajanje svojega časa, temveč tudi na celotno kitajsko miselnost kasnejših obdobj. (Rošker 2005, 132)

Pojma človeka in narave je strnil tako, da je poskušal naravoslovne pojave razložiti v njihovem odnosu do človekovega bivanja in obratno. Nebo in zemlja zanj nista zgolj materialna, temveč tudi etična, hierarhično ustrojena celota. Pod premiso medsebojnega vplivanja med človekom in naravo (nebom) je izgradil celovit teoretični koncept organizacijske družbe. (Rošker 2005, 132)

Položaj posameznika v družbi je videl kot živeč sestavni del kozmične in socialne enovitosti; kljub temu pa je zagovarjal, da je posameznik primarno odvisen od narave (neba 天). Ker naj bi nebo ustariło človeka, je le-ta tudi svojo naravo prejel od njega. Zato svoje usode v bistvu ne more spremeniti. Bil je mnenja, da človeška narava vsebuje zametke dobrega, prav tako pa v sebi nosi tudi čustva, ki ga vselej premamljajo k hudobiji. Človek ni samo izključno dober, razpolaga zgolj z zasnovo, ki mu dobroto omogoča, razvijanje in kultiviranje te zasnove pa je po volji neba. Človek, ki skrbi za svojo moralno neoporečnost, s tem izpolnjuje smisel neba. V ta namen pa je potrebno, da se pokori zakonom in predpisom.

*“Bistvo posameznika imenujemo njegovo naravo. Le-te pa ni moč izpopolniti brez učenja. Človeška koprnenja imenujemo čustva; le-teh pa ni mogoče nadzorovati brez predpisov.”*  
(Forke v Rošker 2005, 132–133)

Človek je odvisen od neba, v družbeni stvarnosti pa s tem tudi od nebeškega sina, torej od cesarja. Dong Zhongshu je ponovno okrepil kult neba in njegove mistične povezave s cesarjem. (Rošker 2005, 133)

Etični vidiki Dongovih državnih teorij so povzeti po nauku o “treh bistvenih faktorjih” (san gang 三綱) in “petih osnovnih pravilih” (wu chang 五常).

Trije bistveni faktorji pomenijo tri vrste medčloveških odnosov, ki so bili po njegovem mnenju osnovni:

- vladar – podložnik,
- oče – sin,
- moški – ženska.

K petim osnovnim pravilom pa sodijo:

- ren 仁 (človečnost),

- yi 义 (pravičnost),
- zhi 智 (modrost),
- li 礼 (obred, ritual, nrvnost),
- xin 信 (zaupanje).

Iz petih osnovnih vrlin je sestavljena krepost posameznika, iz treh bistvenih faktorjev pa etika celotne družbe. Gangchang 纲常 je v tradicionalni Kitajski označevalo moralo oziroma splošne moralne zakonitosti. Kdor ne ravna v skladu z njimi, razbije harmonični medsebojni vpliv yina in yanga. Po njegovem mnenju mora posameznik svojo naravo vestno razvijati v smeri, ki jo nakazujejo moralni zakoni, saj le-ti tvorijo osnovo kulture in civilizacije. (Rošker 2005, 133)

#### b.) Vloga posameznika po Bao Jingyanu 鲍敬言 (okrog 250–330)

Anarhistični mislec Bao Jingyan v duhu klasičnega daoizma vidi kulturo kot največje zlo človeštva. V svojih delih se je zavzemal za iskanje resničnega, naravnega stanja, katerega priporoča zlasti pripadnikom višjega sloja, knezom in uradnikom. V najstarejših obdobjih človeške družbe le-ta še ni bila razslojena, zato tudi naj ne bi poznala vladarjev in podložnikov. Ljudje naj bi bili takrat veliko srečnejši kot kasneje, v “civiliziranih časih”. (Rošker 2005, 158)

Nasilje in prednost po njegovem takrat nista predstavljala ključnih vrednot, zato ni prihajalo do vstaj in ostalih nesreč. Nihče ni potreboval orožja, utrdb ali vojaških jarkov.

*“Med vsemi je vladala čudovita harmonija in druga drugo so pozabila v daotu.”*

Med ljudmi je vladala iskrenost, nihče ni razmišljal o zvijačah in intrigah. Kadar so bili siti, so bili zadovoljni in nihče ni imel potrebe po tem, da bi to, kar je imel povedati, zavijal v visokoteče, umetelne besede. Ljudstvu ni nihče odžiral prihodkov s tem, da bi moralo plačevati tribute. Nihče jih ni mučil s krutimi kaznimi. Vsa tovrstna nesreča se je nad ljudi zgrnila šele kasneje, takrat ko sta se izgubila dao 道 in de 德 (pot in krepost), torej šele takrat, ko sta se na svetu oblikovali kultura in morala. Odkar obstajajo vladarji in uradniki, je ljudstvo zatirano in izkoriščano. (Rošker 2005, 159)

### 4.2.3 Budizem

Obdobje dinastije Tang 唐 (618–907) je bilo na področju tradicionalne kulture in miselnosti eno najbolj živahnih ter navzven odprtih obdobji kitajske zgodovine. Duhovna atmosfera, ki je prevladovala v tem obdobju in ki je bila delno pogojena tudi z odpiranjem trgovskih poti, ki so Cesarstvo sredine povezovala z deželami Osrednje in Jugovzhodne Azije, je spodbujala raziskovanje in integracijo (sinizacija in integracija) v novi kitajski miselnosti, sprva tujih idej in idejnih sistemov. Značilen za to obdobje je tudi nesluten razvoj ljudskih religij, zlasti ljudskega daoizma. Ta je v svoji novi, z elementi nekitajskih miselnih sistemov oplemeniteni podobi nastopil ne zgolj kot formalno in institucionalno ogrodje popularnih verovanj in ritualov, temveč tudi v vlogi nove, precej vplivne filozofske šole, znane pod imenom Šola misticizma (Xuan xue 玄学). V teh treh stoletjih se je budizem 佛家 na Kitajskem dokončno zakoreninil in doživel svoj največji vzpon in razvoj. (Rošker 2005, 160)

Budistična religija in filozofija izvirata iz Indije in sta na Kitajskem sprva veljali za tuj, težko razumljiv in sprejemljiv nauk. V kasnejših stoletjih je budizem pomembno vplival na nadaljnji razvoj kitajske filozofije, kulture in civilizacije. (Rošker 2005, 160)

Indijski budizem se je v 2. stoletju pred našim štetjem razcepil v dve šoli, ki sta poslej znani kot šoli Velikega in Malega kolesa (mahayama – 大乘, hinayama – 小乘). Severna, mahayanska šola je znana tudi pod nazivom “sanskrtski budizem”, kajti njen kanon je napisan večinoma v sanskrtu, medtem ko so se pripadniki južnega budizma v glavnem posluževali jezika pali. Na večino področij Vzhodne Azije, vključno s Kitajsko, se je budizem razširil v obliki mahayamske šole, ker je ta šola imela “socialno komponento”, ki naj bi bolj ustrezala tradicionalnim družbenim ustrojem Vzhodne Azije (družba pomembnejša od posameznika). Tehravadski oziroma hinayanski budizem se je namreč osredotočal predvsem na osebno razsvetljenje posameznika. (Rošker 2005, 164)

Budistični, v glavnem mahayamski, nauk se je na Kitajskem razširil v 4. stoletju našega štetja, zlasti v okviru naslednjih šol: Ju she zong 俱舍宗, Cheng shi zong 成实宗, Fa xiang zong 法相宗, San lun zong 三论宗, Hua yan zong 花言宗, Tian tai zong 天台宗, Lu zong 律宗, Jing tu zong 净土宗, Zhen yan zong 真言宗. Od teh šol oziroma usmeritev sta se po drugem večjem pregonu budistov leta 845 – bolj iz političnih kot iz vsebinskih razlogov – ohranili

zlasti dve, namreč tako imenovana Šola čiste zemlje (Jing tu zong 净土宗) in Šola chan budizma (Chan zong 禪宗). (Rošker 2005, 164–165)

#### **4.3 Družbenopolitične značilnosti obdobja (novi vek; 960–1911)**

Konec dinastije Tang 唐 (618–907) ter obdobje petih manjših dinastij, ki so prevladale po njem, zaznamuje predvsem:

- čas gospodarskega propada,
- notranjih bojev za oblast,
- nenehne bitke v zunanji politiki,
- področja, ki so jih Hankitajci osvojili v Osrednji Aziji, so bila ponovno izgubljena,
- povezavo z Zahodom so onemogočile vojske nomadskih plemen (pomorski promet je sedaj kitajski državi predstavljal edino možnost trgovskih, s tem pa tudi kulturnih stikov z bolj oddaljenimi področji).

Obdobje vladavine Song 宋 (960–1280) predstavlja predvsem čas bojev hankitajskega prebivalstva proti nomadskim plemenom severa in severozahoda. To obdobje zaznamuje politična šibkost kitajskega dvora, istočasno pa tudi razvoj kulture, zlasti slikarstva. (Rošker 2005, 179)

Velikansko kitajsko cesarstvo se je za časa dinastije Song ponovno združilo v mogočno centralno upravljano državo. Sledili sta dinastiji Yuan 元 (1280–1368), ko so Kitajcem slabo stoletje vladali Mongoli, in Ming 明 (1368–1644). Obdobje zadnje dinastije Qing 清 (1644–1911), ko so Kitajcem vladali Mandžuri, je zlasti v drugi polovici tega obdobja, še posebej pa v 19. stoletju, zaznamovano s številnimi družbenimi nemiri, kmečkimi upori, vojnami in z vse večjo prisotnostjo tujcev. Šibki vladni administraciji, nesposobnosti vladanja, načrtovanja vojaških operacij, vsesplošni korupciji ter izolacionizmu v odnosih s tujimi vladaми gre pripisati levji delež krivde za končni razpad dinastije Qing leta 1911. S tem se ni končala samo mandžujaska nadvlada, ampak je tudi dejansko napočil konec zadnje dinastije starodavnega Cesarstva sredine.



#### 4.3.1 Politična filozofija (novi vek; 960–1911)

Zaradi nestabilnosti splošnega političnega položaja so prevladujoče ideologije na področju filozofske miselnosti ter religioznih praks pričele negirati budizem, pa tudi daoistične ter druge ljudske religije. Potreba po popolni reorientaciji kitajske države in njene vladajoče kulture se je najprej pokazala v restriktivno-konzervativni miselnosti novih predstavnikov najortodoksnejše in najmanj tolerantne konfucijanske doktrine.

Obdobje vladavine Song 宋 pomeni ponovni razcvet kitajske filozofije in rojstvo neokonfucijanstva. Ta idejni sistem je bil pogojen z izjemno vplivnim ponovnim razcvetom starokitajske kulture. V tem ponovnem vzponu starokitajske miselnosti vidimo renesanso konfucianizma in njegovih tradicionalnih vrednot. (Rošker 2005, 179)

#### 4.3.2 Neokonfucijanstvo (Xin ruxue 新儒学)

Neokonfucijanstvo je duhovna tradicija Kitajske od 11. do 17. stoletja. Pojmujejo jo kot intelektualni odgovor na chan budizem<sup>9</sup> in daoizem v konfucijansko orientirani kitajski družbi.

Izhodišče konfucijanstva je samooblikovanje, vzgoja samega sebe, ki nujno vodi k družbeni odgovornosti, kajti proces oblikovanja samega sebe v konfucijanstvu se vrši v družbenem kontekstu. Tu ne gre za podrejanje družbi, stremljenje posameznika, da bi ji ustrezal in bil v skladu z njenimi normami, ampak je prej poudarek na izpopolnjevanju in izboljševanju samega sebe, ki je mogoče samo na osnovi truda vsakega posameznika in ni toliko odvisno od zunanjih okoliščin. To postane glavno izhodišče neokonfucijanskega načela človeka. Zmožnost izpopolnjevanja samega sebe pa ne pomeni, da lahko posameznik popolnoma svobodno oblikuje svojo naravo. Pomeni, da sta njegova lastna moč in energija vir razvoja in realizacija njegovih potencialov, kar vse ni odvisno od volje neke višje sile. Življenjski smisel si človek sam ustvari oziroma ga spozna ob izvrševanju svoje najvišje naloge, ki je v realizaciji samega sebe. Temeljni smisel življenja je v vsakdanji človeški eksistenci in od človeka se ne pričakuje, da bi se moral soočiti z zadevami, ki presegajo človeške zmožnosti. Človek postane človek v resničnem pomenu besede skozi proces samouresničevanja, v

---

<sup>9</sup> Chan pomeni meditacijo in chan budisti želijo čim več časa preživeti v tem stanju. Chan budisti uporabljajo tudi uganke, imenovane koani. Namen koanov je nasprotovati ustaljenim logičnim miselnim vzorcem, tako da vidijo prek vnaprej ustvarjenega mnenja in s tem dosežejo razsvetljenje. Sveti spisi so za chan manj pomembni kot za druge vrste budizma. ([www.religijje.com](http://www.religijje.com))

katerem pride do izraza prava humanost, ki je inherentna človeku. Biti človek oziroma postati tisto, kar naj bi človek bil, pa vključuje neprenehni proces samooblikovanja. Neokonfucijanstvo imenujejo tudi šolo človekove narave in usode. Osnova neokonfucijanstva je v ukvarjanju s človekom, od koder pa preide na celoten kozmos. (Milčinski 1988, 43–44)

Doprinos neokonfucijanstva k razvoju kitajske miselnosti ni toliko vsebinske kot formalne narave. Neokonfucijanski sistem je prav zaradi svoje vseobsežne sistematike, ki je znala v svoj ustroj vključiti prav vse bistvene in ključne vidike materialne ter duhovne kulture (v svoj vseobsežni filozofski sistem je vključilo tudi bistvene elemente daoizma in budizma, s čimer je povzročilo nekakšno “pokonfucianjenje” tovrstnih miselnosti. Posledica tega procesa je bila seveda tudi v “razelektrenju” oziroma odvzemanju uporniškega naboja nevedenima smerema, ki sta poprej v svoji vlogi konkurence konfucijanstvu predstavljali faktor političnega ogrožanja), etike in politike, po svoje sokriv za vseobsežno stagnacijo kitajske miselnosti v naslednjih obdobjih. Prezem neokonfucijanskih miselnih ustrojev je omogočal zgolj še reprodukcijo, ne pa tudi ustvarjalnega zagona, kakršen pogojuje nove miselne smernice in sisteme. (Rošker 2005, 180)

Posebnost tradicionalne kitajske filozofije je tudi strukturno holističen pogled na svet, temelječ na razmerjih binarno antagonističnih pojmov (binarne kategorije). Proces vzajemne interakcije protipolov, ki tvorijo te binarnosti, se kaže v načelu komplementarnosti. V tradicionalni Kitajski je prevladoval holističen pogled na svet (enotnost človeka in narave 天人合一), tj. pogled, ki ne ločuje med dualizmi materije in ideje, niti med katerimi koli ostalimi dualističnimi konotacijami, ki izhajajo iz te osnovne razmejitev<sup>10</sup>. Ta holizem pa v sebi nikakor ni bil nerazčlenjen, v njem ni šlo za takšno vrsto celostnosti, v kateri bi bilo enostavno vse povezano z vsem in v kateri se ničesar ne bi dalo ločiti od česar koli drugega. Prav nasprotno: tradicionalni kitajski holizem je bil logično urejen v smislu razmeroma strogih binarno-opozicijskih vzorcev. Binarne kategorije predstavljajo eno temeljnih posebnosti tradicionalne kitajske filozofije. Pri tem gre za vrsto dualnosti, ki se kar najbolj realnemu stanju stvarnosti poskuša približati prek relativnosti, izražene skozi odnos med

---

<sup>10</sup> Sem sodijo: razločevanje med subjektom in objektom, substanco in pojavnostjo, stvarnikom in stvarstvom itd. (Rošker 2011)

dvema opozicijskima pojmomoma.<sup>11</sup> To, kar kitajske binarne kategorije razločuje od tradicionalnih zahodnih dualizmov, je načelo komplementarnosti, ki predstavlja osnovno metodo njihovega delovanja. (Rošker 2011)

Binarne kategorije so torej strukturni vzorci binarnih opozicij, ki pa se razlikujejo od modelov kartezijskega dualizma. Slednji so namreč povezani z dialektiko, ki temelji na odnosu med vzajemno izključujočima se protipoloma teze in antiteze, med katerima vlada nasprotje, ki je hkrati tudi protislovje. Iz napetosti, ki jo to protislovje ustvarja, oziroma iz vzajemnega izničenja teze in antiteze se ustvari sinteza. Model načela komplementarnosti, kakršen se je razvil in prevladal znotraj kitajske idejne tradicije, pa temelji na neprotislovnem nasprotju med dvema protipoloma, ki se vzajemno ne izključujeta, temveč dopolnjujeta in sta drug od drugega odvisna. V tovrstnem modelu ne najdemo sinteze, ki bi v sebi ohranjala “pozitivne” elemente prejšnjega stanja, medtem ko bi “negativne” odpravila. (Rošker 2011)

Najpomembnejše specifične značilnosti komplementarnih razmerij so torej neprotislovnost nasprotij, soodvisnost in enakovrednost obeh protipolov ter njuno vzajemno dopolnjevanje. To dopolnjevanje je tudi razlog za dejstvo, da noben od obeh protipolov ni primaren: njun obstoj je opredeljen z njuno vzajemno interakcijo, ki presega omejene konceptualizacije časa in prostora. (Rošker 2011)

Ko so bili krščanski misijonarji v 17. stoletju soočeni s filozofijo neokonfucijanstva, ki je temeljila na bipolarnem videnju sveta, sestavljenega iz nečesa, čemur so kitajski filozofi rekli qi 气, in urejenega v skladu z nečim, čemur so rekli li 理, je bilo zanje dokaj naravno, da so v konceptu qi videli materijo, v konceptu li pa idejo. Pri konceptu li ne moremo govoriti o ideji ali principu v “zahodnem” smislu, temveč prej o strukturi ali o strukturnem vzorcu, ki je seveda lahko tudi abstraktne, v nekem smislu “idejne” narave. Ko gre za pojem qi, se na osnovi podrobnejšega poznavanja neokonfucianizma pokaže, da pri njem le stežka govorimo o materiji v zahodnem pomenu te besede. Neokonfucijanci so namreč ta pojem definirali kot nekaj, kar ni nujno snovno, saj je iz qija ustvarjen tudi zrak in celo vakuum (velika praznina 太虚, taixu). Gre torej za koncept, ki bi ga še najlažje opredelili kot tvornost oziroma potencial, ki omogoča oziroma deluje v smislu tvornosti:

---

<sup>11</sup> Najbolj znane binarne kategorije: yinyang 阴阳 (prisojnost in osojnost), tiyong 体用 (organ in funkcija), mingshi 名师 (koncept in stvarnost), liqi 力气 (struktura in tvornost), benmo 本末 (korenine in vrh). (Rošker 2011)

“Qi kondenzira in se raztaplja v veliki praznini. To lahko primerjamo z raztapljanjem ledu v vodi.” (Rošker 2011)

Koncept li je pojem, ki označuje strukturo, strukturalni vzorec ali strukturalno urejenost stvari. Li kot celota je kozmični vzorec, ki določa linije, vzdolž katerih se giblje tako narava kot tudi človek. Te strukturalne linije so linije odnosov, ki opredeljujejo sfero idej in sfero pojavnosti in hkrati omogočajo vzajemno usklajevanje binarnih opozicij s komplementarnimi funkcijami ter njihovo spojitve s kozmično celoto, v kateri je vse povezano z vsem. Li in qi sta torej komplementarna koncepta, katera si lahko predočimo kot strukturalni in tvorni potencial. Oba sta imanentne narave in se torej lahko udejanjata tako v sferi idej kot tudi v sferi pojavnosti. (Rošker 2011)

Li kot strukturalni princip je torej potencial, ki v neokonfucijanski tradiciji ne more obstajati brez svojega protipola tvornosti in vendar gre pri tem binarnem paru za koncepta, ki nista primerljiva s konceptoma ideje in materije, saj se oba lahko pojavljata znotraj obeh sfer oziroma v obeh oblikah. Ta binarni koncept se od dualističnega modela materije in ideje razlikuje tako po svojem ustroju kot tudi po svoji funkciji. (Rošker 2011)

#### a.) Vloga posameznika po Cheng Haotu 程颢 (1032–1085), Cheng Yiju 程颐 (1033–1107)

Neokonfucijanska filozofa Cheng Hao in Cheng Yi (1033–1107) razvijata koncept načela 理 (li) in veljata za začetnika osrednjega obdobja neokonfucijanske filozofije. Cheng Yi velja za začetnika šole, večinoma znane pod imenom Šola principa 理学 (li xue); Cheng Hao pa za predhodnika šole, znane kot Šola duha 心学 (xin xue). (Milčinski 2005, 29)

Pri bratih Cheng 程 se qi kot tvorni potencial konkretizira v brezštevilnih elementih čutno-zaznavnih pojavnosti, katere je možno kategorizirati v dualnih protipolih yina in yanga 阴阳, četudi ga pogosteje uporabljata kot dualni protipol pranačela dao.

Mojstra Cheng pravita:

*“To kar ima obliko, je tvornost, tisto kar je nima, pa je Pot (dao).”*

Dao in qi sta torej dojeta kot protipolarna koncepta, ki izražata različne pojavne oblike bivanja. Na tej konceptualno abstrahirani ravni nista dojemljiva; vendar se dao udejanja kot li,

katerega konkretne manifestacije se občutijo v učinkih strukture narave, medtem ko je qi v glavnem prisoten znotraj pojavnega sveta kot tisti potencial, ki strukturi vdahne življenje. (Rošker 2011)

Cheng Yi poudarja, da sta oba koncepta, tako li kot qi, realna. Vendar je qi kot manifestacija vsega konkretnega neobhodno povezan s strukturnimi vzorci, ki so izraženi v konceptu li. Njuno medsebojno razmerje je komplementarno; a medtem ko principa li ne moremo neposredno zaznati<sup>12</sup>, lahko princip qi dojamemo v njegovih nešteti materializiranih oblikah pojavnega sveta:

*“Kjer je struktura, tam je tudi tvornost. In kjer je tvornost, so tudi množice (stvari).”* (Rošker 2011)

Pri obeh bratih Cheng je torej tvornost razdeljena na dva osnovna momenta, katera Cheng Yi imenuje yin in yang, ki tako pri njem postaneta bipolarna osnova pojavnega sveta. Yin in yang kot izraza osnovne strukture materialnega sta torej, tako kot qi, nujno povezana z osnovnim načelom idejnega, torej z daom:

*“Brez yina in yanga ni daota. A yin in yang skupaj tvorita potencial tvornosti, ki se udejanja v zunanjih oblikah (pojavnosti), medtem ko je dao najvišja praznina, ki je nad oblikami (pojavnosti)”*<sup>13</sup>. (Rošker 2011)

Učinke daovega delovanja je mogoče zaznati in dojeti tudi v svetu pojavnosti, saj so vselej povezani s temeljnimi paradigmami narave, ki jih filozofi obdobja dinastije Song večinoma enačijo s strukturo neba (天理):

*“Daotova zavest (daotovo bistvo) je struktura neba 道心天理.”* (Rošker 2011)

---

<sup>12</sup> Manifestacijo tega pojma je možno dojeti s pomočjo razuma. Li namreč poimenuje določeno temeljno strukturo, ki je lastna tako strukturnim vzorcem narave kot tudi delovanju strukturno urejenega razuma. (Rošker 2011)

<sup>13</sup> Neokonfucijanski termin xinger shang 形而上 (nad oblikami) se nanaša na entitete, ki nastopajo izven pojavnega sveta, medtem ko označuje njegov protipol xinger xia 形而下 (pod oblikami) neposredno dojemljive objekte sveta pojavnosti. (Rošker 2011)

Brata Cheng pa se razhajata pri vprašanju samokultivacije – Cheng Hao poudarja predvsem vlogo notranjega spoznanja in intuicije, njegov brat Cheng Yi pa eksterno pot razširjanja znanja in spoznavanja principov. Ta razlika že nakazuje kasnejšo delitev neokonfucijanstva.

Najvišje kozmično načelo, ki preveva vse obstoječe in hkrati iz njega izhaja, je li 理 (razum, zakonitost/-i, absolutna ideja) neba oziroma vsega sveta. Cheng Hao je bil mnenja, da izven lija ni nič resničnega. Ves konkretni svet, vidni torej, ni realen na tak način, kot se nam kaže. Svet, kakršnega zaznavamo, je zgolj nenehno nastajanje in spreminjanje. (Rošker 2005, 193)

Kot pripadnik klasične konfucijanske tradicije istoveti Chang Hao svoj pojem razuma (li) s pojmom neba (tian 天), torej najvišjega konfucijanskega kozmičnega načela, katerega občasno poimenuje tudi z besedo dao 道. Že v Cheng Haotovi filozofiji se nakazuje strukturna povezanost zakonitosti vseobsežnega principa li 理 ter konkretnega človeškega mišljenja (in s tem jezika). Cheng Hao se v svoji monistični filozofiji opira na holizem kitajskih klasikov in ga na svoj način še radikalizira, s tem da poudarja apriorno enost človeka, neba in zemlje (tianren heyi 天人合一). Kljub temu pa človek te svoje enosti z nebom in vsem obstoječim ne more prepoznati, če ni kreposten. Človeška krepost se manifestira v soskladju z daom, ki Cheng Haotu predstavlja najvišje načelo družbene etike. Prepoznavanje neba oziroma strukture kozmosa je torej neobhodno povezano s prepoznavanjem človeka in strukture družbe. (Rošker 2005, 194)

Bistvo oziroma novost Cheng Yijevega nauka je vsekakor v tem, da je v ontološkem pogledu izrecno izhajal iz dualističnega principa ločevanja ideje in materije. Cheng Yi izhaja iz tradicionalnih predpostavk binarno strukturiranega holizma (enote vseh relativnosti) in uči, da vse stvari nastopajo v bipolarnih parih, med katerimi vlada komplementarno nasprotje:

*“V principu ni ničesar, kar ne bi imelo para; če obstaja yin, obstaja tudi yang, če obstaja dobro, obstaja tudi zlo, če obstaja pravilno, obstaja tudi napačno in če ni enega, tudi drugega ni.”* (Rošker 2005, 194)

K takšnim parom šteje na primer tudi nebo in zemljo ter moškega in žensko. Razloga za etično nekorektno vedenje ljudi po Cheng Yiju ne gre iskati v njihovi zlobi ali naravno

pogojeni hudobiji, temveč v nevednosti. Tako kot predstavlja dao 道 v okviru kozmogonije klasičnega daoizma po eni strani vseobsežno pranačelo, ki se po drugi strani imanentno konkretizira v posamični entiteti vsega obstoječega, je neokonfucijanski li 理 tisti temeljni princip daa, ki na obeh omenjenih ravneh omogoča konkretne manifestacije obstoja in delovanja te esence bivajočega.

Četudi je dao kot osnovno metafizično načelo abstraktne narave in ga človek s svojimi omejenimi čutili torej ne more neposredno zaznati, pa možnost njegovega prepoznavanja ni zgolj intuitivno, temveč tudi razumsko pogojena. Brata Cheng sta bila mnenja, da je sposobnost logičnega sklepanja ključna lastnost, ki razlikuje človeka od živali. (Rošker 2005, 195–197)

#### b.) Vloga posameznika po Zhu Xiju 朱熹 (1130–1200)

Bistveni del Zhu Xijevega nauka tvorijo metafizične teorije. Le-te v okviru Zhu Xijevih interpretacij tvorijo osnovo etične utemeljitve sistema, na katerem je temeljila organizacija družbe in države. Šele ta osnova je sploh omogočila naraščajočo ideologizacijo politike, ki je od 11. stoletja naprej predstavljala bistveno specifično značilnost strukture kitajske državnosti. (Rošker 1994, 37)

Zhu Xi se je v največji meri ukvarjal z izdajanjem, reinterpretacijo ter komentiranjem konfucijanskih klasikov. Zelo obširno se je ukvarjal s pojmom daa, ki je zanj, tako kot za večino ostalih konfucijancev, predstavljal najvišji npravstveni zakon.

Objektivna vrednost daa je izpeljana iz objektivne vrednosti osnovnega principa “Li 理”, ki tvori osrednji pojem Zhu Xijeve filozofije. Njegova formalna pojavna oblika na npravstveno-etičnem področju se izraža v konceptu “obrednosti” (li 禮). Le-ta predstavlja celovit sistem osnovnih pravil praktične morale. Ta pravila seveda vsebujejo objektivno kakovost, tako kot je objektivni tudi obstoj osnovnega principa “Li 理”. Obrednost predstavlja formalni del etičnih aspektov, ki so vsebovani v “Lijih” ljudi.

*“Narava človeka je skupek objektivno obstoječega Lija. Tako vsebuje tudi moralna načela. Sem sodijo: človečnost, pravičnost, nравnost/obrednost/ in modrost.”* (Rošker 1994, 37)

Najpomembnejša krepost je krepost človečnosti oziroma vzajemnosti (仁), kajti iz nje so izpeljane tudi vse ostale kreposti:

*“Takoimenovana človečnost je duh neba in zemlje, ki ustvarja vsa bitja in vse stvari.”* (Rošker 1994, 37)

Feng Youlan<sup>14</sup> nadaljuje: “Li je sicer večer in tvori celoto in vendar ga najdemo v prav vsakem posamezniku.” Zato so ljudje po Zhu Xijevem mnenju sicer različni, vendar njihova različnost ne izhaja iz njihovih individualnih zasnov v zahodnem smislu, temveč je določena predvsem na podlagi njihovega socialnega položaja. V skladu s to klasifikacijo obstajajo tudi različne vrste nравstvenih oz. obrednih pravil, po katerih naj bi se posamezniki ravnali:

*“Knez nosi v sebi nравstveni princip kneza, podložnik pa nosi v sebi nравstveni princip podložnika.”* (Rošker 1994, 37)

Zhu Xiju je bilo samo po sebi umevno, da tudi država oz. njena organizacija poseduje svoj lastni Li, ki preveva vse obstoječe.

*“Vsaka stvar ima svoj lastni Li. Država in družbena ureditev pri tem nista izjemi. Država je urejena, kadar njena vlada deluje v skladu s tem Lijem. Če temu ni tako, pride do nemirov.”* (Rošker 1994, 37)

Obravnavana poglavja kitajske filozofije in zgodovine se nanašajo na vlogo posameznika v kitajski skupnosti kot individuuma in kot sestavnega dela celote. Skozi zgodovino Kitajske je bil posameznik obravnavan ne samo kot neločljivi delec celote, ampak tudi kot samostojni

---

<sup>14</sup> Feng Youlan (1895–1990): avtor pomembnega dela Zgodovina kitajske filozofije. Svoj filozofski sistem, v katerem želi oživiti Zhu Xijevo neokonfucijanstvo, utemelji na neokonfucijanski filozofiji s prvimi evropske filozofije. Po vzoru Aristotelovih štirih vzrokov postavi štiri koncepte, ki naj razložijo konkretno in posamično eksistenco: princip li, materialno silo qi, dao, dinamično silo, ki združuje li in qi, ter veliko celoto, ki predstavlja združujoči princip bivajočih entitet. Med kulturno revolucijo je Feng nato prisiljen zaničati konfucijanske ideje, po izteku revolucije pa spet pridobi profesuro in ponovno izda Zgodovino kitajske filozofije. (Milčinski 2003, 38)



subjekt, katerega vloga je naravno in hierarhično določena in katerega naloga je le-to najboljše kar se da tudi izpopolnjevati.

Različni pogledi in teorije obravnavanih filozofov konfucianizma, daoizma, moizma in legalizma oblikujejo filozofske poglede, ki po njihovem mnenju vodijo k oblikovanju harmonične skupnosti, primerne takratnim političnim razmeram in času, v katerem so delovali ter svetovali.

#### **4.4 Družbenopolitične značilnosti obdobja (obdobje Republike Kitajske in zgodnjega komunističnega gibanja; 1911–1949)**

Ko se je Puyi 溥仪, zadnji kitajski cesar, javno odpovedal prestolu, je kot prvi predsednik nove, začasne vlade svoj uradni položaj nastopil dr. Sun Yatsen 孙逸仙<sup>15</sup>. Za predsednika republike je bil imenovan general Yuan Shikai 袁世凯, ki pa je leta 1916 umrl. Njegovi smrti je sledilo obdobje notranjih bojev za oblast, ki je trajalo 12 let in je znano pod imenom “doba vojaških mogotcev (jun fa 军伐)”. V to obdobje sodita tudi dva dogodka, ki sta bistveno vplivala na nadaljnji potek kitajske zgodovine: gibanje 4. maja leta 1919 in ustanovitev kitajske komunistične stranke. Gibanje 4. maja je bilo uperjeno proti odločbam mirovne konference v Versaillesu, zahtevalo je vrnitev Kitajske Kitajcem, boj za narodne pravice ter kazni za kolaboracioniste. Četrtomajsko gibanje je imelo tudi širše posledice, sprožilo je namreč številne nove duhovne smernice in kulturni preporod. Vse več intelektualcev se je zavzemalo za dosleden prelom s starodavno kitajsko tradicijo, zlasti s konfucijanskimi vrednotami. Velik vpliv na razvoj Kitajske je v tem obdobju imela tudi oktobrska revolucija, ki je pomembno vplivala na rojstvo Komunistične partije Kitajske ali KPK (Zhongguo gongchandang 中国共产党), ki je bila ustanovljena leta 1921 v Shanghaiju. (Rošker 1992, 168–175)

Sicer pa je ta čas zaznamovan predvsem s številnimi krvavimi pretresi. Samovoljni interesi posameznih generalov, ki so skušali razširiti svojo oblast, so privedli do tako imenovane prve revolucionarne državljanske vojne, ki je trajala od leta 1919 do 1929. Proti interesom vse vplivnejših generalov se je postavila nacionalistična stranka (Guomin dang 国民党), s katero se je leta 1923/24 prvič povezala tudi komunistična stranka. Ker pa sta imeli stranki različne

---

<sup>15</sup> Dr. Sun Yatsen je kantonska izgovorjava imena dr. Sun Yixian 孙逸仙. Gre za “očeta Republike Kitajske”.

interese, njuno medsebojno sodelovanje ni dolgo trajalo. Po smrti dr. Sun Yatsena je njegovo mesto prevzel Jiang Jieshi 蒋介石<sup>16</sup> ter že leta 1927 premagal najnevarnejše generale. Istega leta je prišlo do spora med nacionalistično in komunistično stranko, kar je privedlo do tako imenovane druge revolucionarne državljanske vojne, ki je trajala do leta 1937 in zahtevala milijon življenj. Vojno na Kitajskem so izkoristili tudi Japonci, ki so leta 1932 zasedli območje Mandžurije in tam ustanovili nekakšen japonski protektorat. Vse več Kitajcev je zahtevalo ponovno združitev kitajskih sil v boju proti japonski invaziji. Z ustanovitvijo protijaponske fronte se je začelo tretje obdobje krvavih bojov, doba protijaponske vojne, ki je trajala od leta 1937 do 1945. Do miru na Kitajskem pa ni prišlo niti po kapitulaciji Japonske 2. septembra 1945, saj se je še istega leta vnel oborožen spopad med pripadniki komunistične in nacionalistične stranke, ki se je razvil v štiri leta trajajočo državljansko vojno. Slednja se je končala z zmago komunistov in ustanovitvijo Ljudske republike Kitajske ter pobegom Jiang Jieshija na otok Taiwan (Rošker 1992, 168–175)

#### **4.4.1 Politična filozofija – propaganda ideologije (obdobje Republike Kitajske)**

V obdobju republike, ko si je vladajoča nacionalna stranka prizadevala izgraditi moderno nacionalno državo, je Jiang Jieshi s pomočjo propagande poskušal ljudstvu posredovati ne samo določeno politično mnenje, temveč tudi nov sistem vrednot in novo kulturo. Jiang je poskušal elemente te nove etike, ki je ustrezala nastajajočemu kapitalizmu, povezati z določenimi vidiki konfucijanskega nauka. V ta namen je uvedel nadzor nad mediji in leta 1934 ustanovil takoimenovano gibanje “novega življenja”. To gibanje je delovalo s pomočjo obsežnega omrežja 1300 lokalnih društev, ki naj bi med ljudstvom razširjale 96 “osnovnih predpisov” te prenovljene morale. Sem sodijo na primer naslednja pravila: jej neslišno, drži se pokončno, ne kadi, ne pljuvaj, bodi hiter, uporablaj domače proizvode ... Vendar se nacionalistična propaganda ni mogla pohvaliti s posebnim uspehom. Gibanje “novega življenja” je popolnoma propadlo, kajti ljudstvo v njem ni videlo ničesar, za kar bi se lahko navduševalo. Osrednji vzrok za neučinkovitost nacionalistične propagande, ki naj bi med ljudstvom širila lojalnost do vlade in vladajoče stranke, je bil podoben kot ob koncu monarhije: načela, ki jih je propaganda poskušala vcepiti ljudstvu, niso ustrezala dejanskim pogojem družbe, ki je ječala pod bremenom socialnih razlik in naraščajoče bede med ljudstvom. (Rošker 1992, 51)

---

<sup>16</sup> Na zahodu bolj znan pod imenom Chiang Kaishek.

#### **4.5 Družbenopolitične značilnosti obdobja (socialistično obdobje LRK 1949–1979)**

Leta 1949 je KPK v boju za politično oblast na Kitajskem premagala nacionalistično stranko, vzpostavila osrednji nadzor nad celotno državo in 1. oktobra 1949 na Tian'anmenu slovesno razglasila ustanovitev LRK. Prva leta njenega obstoja so bila zaznamovana s permanentno revolucijo, razrednimi boji ter s serijo kampanj, katerih namen je bil zatreti politične nasprotnike (kapitaliste, veleposestnike, uradnike in vojaško osebje bivše nacionalistične vlade). Po ustanovitvi LRK je začel takratni predsednik države Mao Zedong obsojati imperializem in poudarjati, da mora Kitajska kot njegovo protiutež izbrati socializem. Pričelo se je tesno sodelovanje s Sovjetsko zvezo, posledično je Kitajska sprejela njeno osnovno ideološko vodilo: marksizem – leninizem. (Saje 1999, 54)

Do konca leta 1952 so na Kitajskem izvedli tudi zemljiško reformo, z njo veleposestnikom zaplenili 43 odstotkov obdelovalnih površin ter jih razdelili kmečkemu prebivalstvu. Istega leta je Mao objavil, da naj bi tranzicija Kitajske v socializem bila izpeljana s pomočjo centraliziranega gospodarskega sistema in državne planske komisije. Temelj socialistične družbe je v tem času predstavljala industrija, zlasti težka, posledica pa je bila stagnacija kmetijstva, saj je industrijska rast temeljila na vse večjem obdavčevanju kmečkega prebivalstva. (Saje 1999, 54)

Leto 1957 je Kitajsko zaznamoval še en pomemben dogodek. S tako imenovanim gibanjem “naj cveti sto cvetov in naj tekmuje sto šol” (bai hua qi fang, bai jia zheng ming 百花齐放, 百家争鸣) je obstoječa oblast nakazala novo politiko, ki naj bi dopuščala večjo svobodo mišljenja. Toda ko so intelektualcem dopustili to možnost, je njihov odziv ušel izpod nadzora in začeli so kritizirati sistem. Oblasti so gibanje zatrle, odpadnike pa strogo kaznovale.

Leta 1958 je prišlo do “velikega skoka naprej” (Dayuejin 大跃进) in v tem obdobju je prišlo do najobsežnejše mobilizacije ljudskih množic v kitajski zgodovini. Ustanovljene so bile ljudske komune. Namen “velikega skoka naprej” je bil, da naj bi množice delavcev povečevale industrijsko in kmetijsko proizvodnjo, s čimer bi dosegli relativno samozadostno kitajsko gospodarstvo. Ta politika je v letih 1959 in 1960 privedla do resnih težav pri oskrbi, v manj razvitih območjih pa celo do množične lakote. “Veliki skok naprej” se je končal z ideološkim razcepom vodstva KPK. Mao je bil zagovornik takojšnje, spontane revolucije, njegovi ideološki nasprotniki (Liu Shaoqi, Zhou Enlai, Deng Xiaoping) pa načrtovane in postopne revolucije. Leta 1959 se je Mao umaknil iz javnega političnega življenja, novi predsednik LRK pa je postal Liu Shaoqi. V zgodnjih šestdesetih letih je novi vladi uspelo

stabilizirati gospodarski položaj. Kmetijstvo, ki je bilo do takrat popolnoma podrejeno industriji, je zopet postalo vodilna gospodarska panoga. (Saje 1999, 54)

Po koncu “velikega skoka naprej” so si Mao in njegovi podporniki prizadevali za ponoven prevzem oblasti, posledica česar je bila tako imenovana “velika proletarska kulturna revolucija” (Wenhua Dageming文化大革命), ki je trajala od leta 1966 do 1976. Aktivna faza se je sicer zaključila že leta 1969, a je bila kulturna revolucija glavna tema kitajske politike do smrti Mao Zedonga leta 1976.

Po Maovi smrti in po političnem padcu njegovega ideološkega naslednika Hua Guofenga je na Kitajskem prišlo do bistvenih sprememb. Osrednja politična osebnost tega časa je bil Deng Xiaoping, ki se je v zgodnjih osemdesetih letih začel zavzemati za gospodarsko modernizacijo in izvajanje politike odprtih vrat. Kitajsko je želel preoblikovati v socialistično tržno ekonomijo. Dengova politika je v prvih letih pokazala nekaj vidnih uspehov, vendar so se posledice njenih prenatrpanih ukrepov kazale tudi v vse večjem številu nezaposlenih. Kitajsko od srede osemdesetih let dalje vse bolj zaznamuje samovolja birokracije, ki temelji na podkupovanju, ter neprestano poglobljanje socialnih razlik med prebivalstvom. Kmečke družine v boju za golo eksistenco preplavljajo že tako prenatrpana mesta, v delovni proces je vključene vse več mladine, zaradi česar posledično narašča tudi nepismenost, splošno nezadovoljstvo pa se kaže tudi med izobraženim prebivalstvom, ki vidijo edini izhod iz krize v spremembi zakrnele politične ureditve. (Saje 1999, 54)

#### **4.5.1 Politična filozofija – propaganda ideologije v LRK**

Po prevzemu oblasti v državi so imeli komunisti veliko možnosti propagiranja lastne ideologije:

- oprli so se na tradicionalne, že preizkušene metode državne konfucijanske indoktrinacije,

kot tudi na:

- sodobne oblike propagande z uporabo centraliziranih medijev.

Pri tem so preizkušali tako izkušnje poražene nacionalne stranke kot tudi izkušnje množične politične propagande, kakršno so uporabljali v SZ. Pred prevzemom oblasti so dve desetletji

delovali na podeželju, kjer so si v boju proti nacionalni stranki pridobili nemalo dragocenih izkušenj na področju množične propagande. Prav izkušnje na področju aktiviranja množic sodijo med najbolj značilne kreacije kitajskih komunistov, čeprav velja poudariti, da so se pri tem seveda opirali na tradicionalne "organske" povezanosti podeželskih skupnosti, ki tvorijo enega najbolj bistvenih elementov konfucijanske socialne etike in družbene organizacije. (Rošker 1992, 51)

Takoj po zmagi KSK je vlada poddržavila vse množične medije in jih razširila po vsej deželi:

- Ustvarila je centraliziran medijski sistem, katerega srce je predstavljal propagandni oddelek centralnega komiteja KSK (vsaka raven partijske organizacije, od državne, prek provincijske do okrožnih, je bila zastopana s partijskim časnikom. Odločilne smernice za vse te časnike pa je postavljalo osrednje partijsko glasilo – Renmin ribao (Ljudski dnevnik)).
- Partijski časniki so se pri tem opirali še na časnike posameznih množičnih organizacij (sindikati, zveze mladine, poklicna združenja, vojsko in podobnih javnih institucij, ki so se obračali na posamične skupine bralcev. Te časnike so urejali partijski komiteji in oddelki, ki so bili pristojni za ustrezne ustanove).
- Pomembno vlogo je pri tem dobilo tudi radijsko omrežje. Nadzor nad njim je bil v rokah osrednje Ljudske radijske postaje pekinškega radia, ki je na ta način svoj program lahko oddajal v vsa glavna mesta provinc, kjer so ga prevzele tudi manjše lokalne postaje (notranja in zunanja poročila, sestavljena v prestolnici, so poslušali v vseh, še tako oddaljenih kotičkih države).
- Zelo velik propagandni pomen na podeželju pa je imel tudi takoimenovan sistem žičnih oddajnikov (vsaka navadna radijska postaja po vseh mestih in manjših trgih je osrednje državne in provincijske programe oddajala po žicah do zvočnikov, ki so bili nameščeni v vseh vaseh in celo v vseh delovnih enotah (tovarnah, šolah, pisarnah)). Ta sistem je vlada utemeljevala z dejstvom, da želi možnost informiranja zagotoviti tudi posameznikom, ki ne razpolagajo z radijskim sprejemnikom. Seveda pa je ta sistem po drugi strani predstavljal tudi totalitarno sredstvo "pranja možganov", kajti noben posameznik se ni mogel izogniti poslušanju tovrstnih "informacij", s katerimi so ga zasipali ti javni, na vsakem vogalu nameščeni zvočniki, katerih ni bilo mogoče izključiti. Leta 1964 je na Kitajskem obstajalo prek 2000 tovrstnih postaj za žično oddajanje, na podeželju pa so našli prek 6 milijonov zvočnikov.

- Na podoben način je bila organizirana tudi centralna filmska industrija. Da bi tudi kmetom omogočala ogled filmov, ki dvigajo “moralno zavest” posameznika, je vlada ustanovila premične ekipe, ki so potovale po vsej deželi z nalogo, da predvajajo filme in s tem razširjajo vladajočo ideologijo na način, ki je atraktiven in dostopen tudi posameznikom v najbolj oddaljenih vasicah. Zato je v “socialistični morali”, s katero so bile zgodbe teh filmov prežete, opaziti ogromno elementov tradicionalne konfucijanske etike: tako je ta morala poudarjala nrvnost in spolno vzdržnost, podrejanje osebnih, egoističnih interesov interesu skupnosti, lojalnost partiji in Mao Zedongu, ki je tako prevzel vlogo tradicionalnega “nebeškega sina”, spoštovanje in poslušnost do starejših, katere so poslej največkrat utelešali izkušeni veterani iz obdobja borbe proti Japoncem in kasneje proti nacionalni stranki, ter nego “pravilnih” odnosov med člani skupnosti. Pri tem je razmerje med partijo in posameznikom nadomestilo tradicionalno razmerje med vladarjem in podložnikom, razmerje med funkcionarjem in poslušnim proletarcem pa tradicionalno razmerje med očetom in sinom.
- Propaganda je bila organizirana tudi na osnovi sosedstev. V vsaki ulici je bila oseba, ki je bila zadolžena za moralno neoporečnost in nemoteno delovanje socialnega sožitja vseh njenih prebivalcev. Ta kontrolna institucija, katere začetki segajo v tradicionalno Kitajsko, obstaja na Kitajskem še danes, v obdobju največjega razcveta množične propagande pa je imela funkcijo aktiviranja omenjenih študijskih skupin tudi na najbolj neposrednih nivojih zasebne sfere posameznikov. (Rošker 1992, 51)

KSK je kot prva vlada moderne Kitajske ljudstvu ponudila celovito in vseobsežno ideologijo. Konfucijansko obarvana načela marksizma-leninizma in njihova terminologija so se v tem obdobju razširila po vsej deželi. Pojmi kot “imperializem”, “dialektika”, “razredni boj”, “nasprotja” itd. so dejansko postali del ljudskega izrazoslovja. Svetovni nazor, ki naj bi predstavljal podlago teh pojmov, je ljudstvo brez kritičnega prevpraševanja sprejelo. Seveda se je maoistom to posrečilo samo ob sočasnem izvajanju do popolnosti razvite “negativne propaganda”, ki se je izražala v absolutni cenzuri in zatiranju vseh, tudi najbolj nedolžnih intelektualnih odstopanj od ideološke ortodoksije. Zato tudi ni naključje, da je ideologija kitajskega komunizma vseskozi poudarjala pozitivni pomen tradicionalne legalistične doktrine, tistega nauka torej, ki se je že skoraj dve tisočletji poprej zavzemal za odstranitev vseh nelegalističnih idejnih sistemov. Omenjen sežig vseh nelegalističnih knjig, ki ga je leta 213 pr. n. št. izvedel Qin Shi huang 秦始皇 oz. njegov kancler Li Si 李斯, je s svojim

uničenjem vseh pismenih virov najzgodnejšega izročila kitajski kulturi povzročil neprecenljivo škodo. Podobno lahko trdimo tudi za ekscese kulturne revolucije, katere ikonoklastična zagnanost se ni ustavila niti pred najdragocenejšimi spomeniki tradicionalne "fevdalistične" civilizacije. (Rošker 1992, 51)

Po končani kulturni revoluciji, po Maovi smrti in s postopnim gospodarskim odpiranjem Kitajske navzven je vlada pod vodstvom Deng Xiaopinga morala odstopiti od najbolj rigoroznih propagandnih sredstev, kajti njihova oblika ni ustrezala vladajoči, spremenjeni politični liniji. Tako so povsod prisotne zvočnike polagoma nadomestili reklamni panoji, ki naj bi vzgojili nov tip potrošnika, Maove radikalne parole pa so zamenjali Dengovi izreki o "iskanju resnice v dejstvih", ki so v svoji abstraktni neoprijemljivosti predstavljali fleksibilnejšo možnost prirejanja posamičnih interpretacij aktualnim političnim potrebam. Dengova linija je propagirala materialno blagostanje in razvoj samoiniciativnega posameznika, kar je bilo v nasprotju s konfucijansko doktrino, zato se je njegova ideologija zlasti na podeželju le počasi uveljavljala. Največje nasprotovanje ljudskih množic pa je izzvala vse ostrejša kampanja populacijske politike, po kateri naj bi vsak zakonski par lahko imel samo enega otroka, kar je bilo v očitnem nasprotju s tradicionalnimi interesi agrarne socialne strukture. Razširjanje željene samoiniciative posameznika, ki naj bi bilo v prid razvoju zelenega poltržnega gospodarstva, pa je Dengovi vladi ušlo z vajeti leta 1989 ob obsežnih političnih demonstracijah na Trgu nebeškega miru (Tian an men 天安门), katerih zahteve po demokraciji in svobodi posameznika so bile zadušene v krvi. Odtlej si kitajska vlada poglobljeno prizadeva elemente ideologije, ki so potrebni za gospodarsko odpiranje države, posredovati v paketu konfucijanskih kreposti poslušnosti in podrejanja posameznika avtoriteti države. (Rošker 1992, 53)

Ena od nadaljnjih značilnosti moderne kitajske propagande je tudi v tem, da je za svoje cilje vselej uporabljala tudi sredstva umetnosti. Medtem ko je že tradicionalno cesarstvo, zlasti v obdobjih političnih kriz, poudarjalo politični pomen vsakršne literature in se je zato književna ustvarjalnost le redko lahko izognila okvirom političnih interpretacij, je uradna slikarska umetnost monarhije vsaj občasno predstavljala tudi prostor svobodnejšega izražanja zavesti in prostor, kjer se je bilo brez neposrednih sankcij mogoče izogniti statični omejenosti čiste formalnosti, ki je v sklopu konfucijanistične obrednosti vselej imela politično funkcijo. Po drugi strani pa je v tradicionalni monarhiji poleg uradne umetnosti, ki je predstavljala faktor sooblikovanja in ohranjanja etablirane konfucijanske kulture, vseskozi živela tudi populistična

inačica ljudske umetnosti, ki se je laže izmaknila nepopustljivim vajetim državne ortodoksije. Mao Zedong je sklenil tudi tej "propagandni nedoslednosti" narediti konec. To mu je delno tudi uspelo, in sicer ne z uporabo metod tako imenovane negativne propagande, torej z zatiranjem in prepovedmi ljudskega ustvarjanja, temveč z njeno "pozitivno" integracijo v paleto načel socialistične doktrine. Pojem "množic" in premisa, po kateri ima edina veljavna Resnica korenine prav v nepokvarjeni zavesti teh množic, je pri tem igral odločilno vlogo. S taktičnim uvajanjem te premise je Mao posamezniku (kot sestavnemu delu te "množice") več ali manj onemogočil oblikovanje vsakršne kritične miselnosti. Kitajski kmet in delavec sta bila namreč prvič postavljena v vlogo ustvarjalnega dejavnika, ki sooblikuje družbo, državo, in s tem po tradicionalnih načelih organske povezanosti posameznika s svojim socialnim in materialnim okoljem ves kozmos. (Rošker 1992, 54)



## 5 SODOBNA KITAJSKA IN INDIVIDUUM

Stiki Kitajske s tujimi deželami so poleg možnosti učiti se od tujih dežel, spoznati in prevzeti znanja na področju od gospodarstva, politike, ekonomije, znanosti ipd. Kitajski prinesli tudi zahodne definicije pojmov, kot so individuuum, individualizem, kolektivizem – pojme, ki jih podrobneje obravnavam v naslednjih poglavjih.

V času velikih gospodarskih odkritij v 16. stoletju se je zanimanje Evrope za Kitajsko povečalo. Leta 1557 so mesto Macao zasedli Portugalci in ga spremenili v svojo kolonijo. V drugi polovici 16. stoletja so začeli prihajati Španci, Angleži, Nizozemci in Francozi, sledili so prvi krščanski misijonarji. Evropske velesile, z Veliko Britanijo na čelu, so si prizadevale dobiti nadzor nad kitajskim tržiščem, vendar pa je kitajsko cesarstvo videlo sebe kot samozadostno in nobena angleška diplomatska misija ni imela večjega uspeha. (Saje 1997)

Kot omenjeno, so stiki s tujimi deželami Kitajski prinesli možnost učiti se od drugih dežel na različnih področjih. Vrste prenosov in prilagoditev po zahodnih vzorcih, ki jih je Kitajska “posvojila”, in sicer najprej na znanstvenem in političnem področju, so ji omogočili prednost, ki jo strateško uporablja, kar lahko vidimo povsod v mednarodnih odnosih. (Prvan 2007, 19)

Kitajska počasi in neizogibno postaja eden od novih svetovnih “voditeljev”. Pot, ki jo ubira, ni domišljavo prizadevanje za uveljavitev, temveč vztrajno, postopoma, milo in navidezno nebogljeno prodira do vloge enega izmed svetovnih voditeljev. S kitajskega stališča svet namreč ne počne drugega, kot da je spet našel običajni tok razvoja. Smo samo na koncu dolge zgodovinske epizode, ki jo zaznamuje nepričakovano navdušenje nad evropsko kulturo, in prišel naj bi torej trenutek, ko je treba oživiti preteklo zgodovino. Ne smemo namreč pozabiti, da je bila Kitajska do 14. in 15. stoletja enako – in celo bolj – tehnično razvita kot Evropa (o tem pričajo džunke, smodnik, tiskarstvo itd.).

Močna dolgoletna tradicionalna kitajska kultura in na drugi strani hitra ekonomska rast Kitajske, ki ji zagotavlja pomembno vlogo na trgu svetovne ekonomije in gospodarstva, seveda odpira tudi vprašanja človekovih pravic, svobode individuma, političnega sistema države in na splošno vprašanja moralnih smernic, ustvarjenih predvsem v Zahodnem svetu. Kitajska ponuja ilustracijo hitrega vzpona v mednarodni trgovini, ekonomiji, a počasnega

napredka glede delavskih in človekovih pravic. V tem pogledu za vzpostavitev tradicionalne delavske ali meščanske baze niti ni bilo časa. (Prvan 2007, 19)

Po drugi strani bi lahko trdili, da je Kitajska veliko bolj odprta in posamezniku naklonjena kot marsikatera druga država. Dejstva, na katerih temeljijo zakoni, so podprta z zaščito individuma – na Kitajskem je razlog nacionalna varnost. Kaj je pomembnejše, ali posameznik ali nacionalna varnost, je stvar debate in odločitev vsake države oziroma skupine ljudi. (Prvan 2007, 19)

Ohlapni, razpravljivi zakoni dopuščajo posamezniku več naravne svobode. Z nešteti zakoni, ki jih sprejemajo države modernega sodobnega sveta (države prvega sveta), vse v imenu zaščite posameznika, gre v bistvu samo za odvzem svobode – država sprejema odločitve v imenu posameznika. Z vsakim naknadno sprejetim zakonom nam je odvzet del svobode oziroma svobodne individualne odločitve.

Treba se je zavedati, da Kitajci nikoli niso poznali istega koncepta individuma, kot ga poznajo države Zahodnega sveta. Še zmeraj, predvsem v ruralnih predelih Kitajske, naletimo na dogovorjene poroke, ljudje delajo za plačo, ki v modernem svetu ni vredna žepnine.

Poleg tega gledati na drugačno kulturo iz perspektive naših moralnih vrednot in smernic življenja ni verodostojno. Določeno kulturo je treba proučevati objektivno, če je to sploh mogoče, kljub temu pa jo docela razumeti verjetno ni mogoče nikoli, kajti okolje, izkušnje in sam politični sistem so tisto, kar oblikuje posameznika, njegovo razmišljanje in kreira način življenja.

Kitajska je država, ki v imenu nacionalne varnosti cenzurira medije, nadzoruje telekomunikacije ... Sodobne države modernega sveta sprejemajo več in več zakonov v imenu zaščite posameznika, kar nam pa seveda še ne daje pravico, da sodimo, kaj je pravilno, posamezniku in državi bolj naravno. Kitajska se je pripravljena učiti od modernih držav, ko pride do ekonomije, in obratno: zahodne države bi se morale biti pripravljene učiti od Kitajske, ko pride do moralnih vrednot.

## 6 KOLEKTIVIZEM – INDIVIDUALIZEM

### 6.1 Človekove pravice

Sodobna družba postavlja na najvišje mesto posameznika in njegovo avtonomijo in svobodo. Eden njenih osnovnih družbenih ciljev pa naj bi bila zaščita posameznikovih individualnih pravic in svoboščin. Na drugo stran se postavlja Ljudsko republiko Kitajsko, deželo, ki zaradi drugačnega filozofskega in zgodovinskega ozadja, ekonomskih in družbenopolitičnih pogojev v sedanjosti dojema pojem človekovih pravic v skladu s svojo zgodovino, tradicijo in filozofijo.

V sodobnih zahodnih družbah je posameznik že dolgo časa dojet kot avtonomen in svoboden individuum, ki naj bi tako tudi funkcioniral in deloval v širši družbi ter državi, medtem ko je na Kitajskem vedno bil razumljen kot človek, čigar delovanje je bilo določeno z njegovo družbeno vlogo in je bilo nanjo tudi vezano. Še več: konfucianizem zagovarja tudi prisotnost družbene in moralne hierarhije v družbi. V času prevlade konfucianizma ni prišlo do razvoja naravnega kot tudi ne pozitivnega prava, kajti pravno urejanje družbenih odnosov je bilo neznano.

V zgodovini je prihajalo do konfrontacij Kitajske z Zahodnim svetom na področju merjenja vojaške in gospodarske moči, hkrati pa je pravzaprav že od nekdaj prihajalo do konflikta dveh popolnoma in že v osnovi drugačnih miselnih sistemov. Tako Kitajska kot Zahod sta sebe videla kot enkratna in superiorna v svetu: zdaj in v vsej svetovni zgodovini nasploh. A vendar so bili na Kitajskem postopoma in pod pritiski Zahoda prisiljeni sprejeti moderne ideje Zahodnega sveta. V teh dramatičnih razmerah se je morala Kitajska od Evrope učiti na gospodarskem, tehničnem in znanstvenem področju, se pravi na področjih, kjer je Zahod prevladoval. S tem so seveda v ta prostor prišle tudi človekove pravice v svoji zahodni različici. Kitajska jih je interpretirala v skladu s tradicionalno konfucijansko miselnostjo. Pojem pravice je postal potemtakem sprejet kot sredstvo zaščite naroda in ne posameznika, človekove pravice pa tako postanejo v tem prostoru sprejete kot sredstvo države same in ne kot nekaj, kar bi lahko bilo uperjeno proti državi ali družbi. Liu Huaqiu 刘华秋, vodilna oseba takratne kitajske delegacije, je na svetovni konferenci Organizacije združenih narodov (OZN) za človekove pravice leta 1993 dejal:

*“Koncept, imenovan človekove pravice, je produkt zgodovinskega razvoja. Tesno je povezan s sociološkimi, političnimi in ekonomskimi razmerami v specifični zgodovini, kulturi in vrednotah določenega naroda. Različne zgodovinske stopnje so bile potemtakem deležne tudi raznolikosti v razvoju in težnjah po človekovih pravicah. In*

*tako različne države z različnimi kulturami tudi različno razumejo pojem človekovih pravic. Zato ne moremo in tudi ne smemo kar preprosto sklepati na en sam, vseobsegajoč standard ali model človekovih pravic kot edini možen, ki naj bi veljal povsod in v vseh državah in s čimer naj bi se države tudi strinjale.” (Prvan 2007, 19)*

Ob vsem tem se postavlja vprašanje, koliko oziroma če sploh je ideja o tako imenovanih človekovih pravicah, rojenih na Zahodu, mogoče prenesti v tako drugačen prostor, kot je to Kitajska, in pri tem seveda od te dežele pričakovati tudi izvajanje teh v praksi in po zahodnih merilih. Najprej si moramo postaviti vprašanje, kaj sploh človekove pravice v današnjem tako imenovanem Zahodnem svetu so oziroma kaj naj bi v neki idealni različici predstavljale. Dandanes so človekove pravice na Zahodu definirane kot univerzalne, individualne, prirojene in predržavne pravice, ki pripadajo vsakemu posamezniku zaradi preprostega dejstva, ker je človek. Njihova univerzalnost pa naj bi temeljila na tem, da veljajo za vse ljudi, in sicer na enaki osnovi. V vsakem človeku naj bi obstajala enaka narava, iz katere pravice izhajajo oziroma na katero se navezujejo. Zgodovina, ki pripada določeni družbi, raznolikost pogledov, ki izvirajo iz različnih svetovnih kultur, določa raznolikost kultur, družb, političnega sistema in nenazadnje samega razmišljanja. Težko je namreč kar nekritično ter brez kakršnih koli podvprašanj sprejeti dejstvo, da naj bi zahodni model človekovih pravic bil enak univerzalnemu. (Prvan 2007, 19)

“Humanizem je moč razumeti na več načinov. Lahko ga razumemo kot ljubezen do človeka, do soljudi, kot ljubezen, ki temelji na predpostavki, da smo vsi enakega rodu. Lahko ga razumemo tudi kot spoštovanje človečnosti, kot zavest nedotakljivosti tistega temeljnega dostojanstva, ki ga zasluži vsako človeško bitje že samo s tem, da je na svetu in s tem osmišljeno.” (Rošker 2005, 175)

Koncept humanizma se vselej nanaša na razmerje med posameznikom in družbo. Kadar govorimo o humanizmu znotraj evropske tradicije, so temeljne pravice posameznika (v prikazu demokratičnih družb) kvantitativno določljiv koncept pravičnosti. To razmerje med posameznikom in družbo je urejeno z dogovorom, konvencijo in zakonom. (Rošker 2005, 175)

V indoevropskem kulturno-jezikovnem krogu se koncept temeljnih individualnih pravic često enači s konceptom človeških pravic. V kolikšni meri gre pri konceptu človeških pravic za zahodni koncept?

Od krščanske religije, kolonialnih jezikov, zahodne znanosti in tehnologije, torej vsega, kar sodi k zahodni civilizaciji, se v precejšnji meri zaradi finančne moči, nadzora svetovnega kapitala, praviloma vse obravnava kot nekaj univerzalnega. Sprejemanje zahodnih razvojnih vzorcev (na primer pojmov “modernizacije”, “napredka” itd) kot univerzalnih vzorcev pripelje do sprejemanja modelnega značaja zahodne zgodovine kot tudi kulture. Kot pravi Jana S. Rošker: “Zahod se v tem smislu dojema kot neke vrste kristalizacijska točka za najzgodnejšo samouresničitev človeštva. Ena od posledic tovrstnega dojetja je tudi nekritično sprejemanje dejstva, da je zahodni model človeških pravic enak univerzalnim človeškim pravicam.” (Rošker 2005, 175)

Etične komponente razmerja med posamezniki in državo so zakoličene z aksiomom svetosti človeškega življenja, ki mora biti v vsaki skupnosti zaščiteno (nedotakljivost telesa in duha). Podobne koncepte humanizma najdemo tudi v kitajski tradiciji, najdemo jih kot sestavni del vseh filozofskih šol, vključno z državnostvornim konfucianizmom. Če si pogledamo *ren* 仁 kot termin, ki predstavlja etično premiso nedotakljivosti človeškega dostojanstva in je eden izmed bistvenih komponent konfucijanske filozofske misli, ta koncept v kitajski tradiciji predstavlja pozitivno vrednoto neformaliziranih družbenih skupnosti. Poleg tega pomeni vrednoto, na katere etični osnovi mora biti “zasnovana” vsaka vlada. V primeru, da je kateri od tradicionalnih cesarjev s političnimi dejanji, ki niso bila v skladu s to etično premiso, deloval, je izgubil nebeški mandat (Tian ming 天命), je ta moralni diskretiv često predstavljal pomemben vidik uporov ob padcu posamičnih dinastij. Četrtojulijski dogodki iz leta 1989 (Kitajska Ljudska osvobodilna vojska krvavo zatire demonstracije v Pekingu, v katerih večina kitajskih državljanov ne vidi kršitev človeških pravic, kakršne dojemamo mi, temveč vidi predvsem izgubo nebeškega mandata sedanje vladne garniture. (Rošker 2005, 176)

V zameno za zaščito, ki nam jo nudi država kot pripadnikom družbe, moramo v določenih situacijah tudi sami biti pripravljeni žrtvovati naša življenja in osnovno človeško dostojanstvo. Kot pravi Jana S. Rošker: “Svetost človeškega življenja, ki je po eni strani etična podlaga vseh civiliziranih socialnih interakcij, je v tem kontekstu lahko žrtvovana na oltarju vrednot, ki jih določa država. In v skladu s to premise se je ob četrtojulijskih pokolih obnašala tudi kitajska država.” (Rošker 2005, 176)

Različne države, različne kulture imajo različne vrednote, pravice, ki so za njih temeljnega značaja. Človeške pravice niso univerzalna entiteta, ki bi jih bilo moč meriti z enotnimi kriteriji, na primer pravica individuuma da ostari in umre v krogu svojih bližnjih in ne v kateri od za to predvidenih institucij). Če bi bila ta pravica definirana kot ena temeljnih človeških pravic, bi se v ohranjanju in zaščiti teh pravic večina socialnih sistemov tako imenovanega tretjega sveta odrezala veliko bolje kot zahodne države (če samo pogledamo Kitajsko, kjer je osnovna enota družina in različne generacije živijo skupaj pod eno streho ter mladi skrbijo za svoje ostarele starše). Politična, gospodarska in ekonomska moč omogoča zahodnim državam nastopati v vlogi razsodnika vsega preostalega sveta. Večina sodobnih kitajskih filozofov vidi v propagiranju koncepta človeških pravic in ideje klasičnega evropskega humanizma predvsem propagiranje vrednot Zahodne civilizacije.

Človeške pravice niso univerzalna entiteta, ki bi jo bilo moč meriti z enotnimi kriteriji. Gre za pravni koncept, ki pogosto ne upošteva dovolj specifične situacije, v kateri je obravnavan. Kriteriji oziroma konkretno definiranje človeških pravic se vzpostavljajo na podlagi zahodnega sistema vrednot. Tako je poudarek v diskurzu človeških pravic vse od sprejetja Splošne deklaracije leta 1948, vseskozi na ohranjanju in zaščiti državljanskih in političnih pravic, s čimer se je lahko pohvalila večina zahodnih držav, in manj na ohranjanju in zaščiti socialnih in ekonomskih pravic, ki so tvorili ideološki temelj držav realnega socializma. (Rošker 2005, 177–178)

## **6. 2 O individualizmu in človekovih pravicah**

Ko govorimo o individualizmu ter kolektivismu, se je treba zavedati, da na tem področju Zahod omenjena termina razumeva drugače kot Kitajska. Individualistično usmerjen in oblikovan Zahod je po mnenju mnogih kot neke vrste protipol kolektivistično usmerjeni Kitajski. Dojemanje položaja posameznika na Kitajskem, kjer ta ne nastopa kot samostojen in avtonomen subjekt, pač pa se lahko uresniči le v širšem sklopu družbe kot take, bi na Zahodu verjetno poimenovali kolektivnost v konceptu človekovih pravic. Na drugi strani pa imamo potem tako imenovan individualistični koncept, ki sicer ne zanika posameznikove družbene funkcije, a vendar postavlja v središče posameznikovo popolno svobodo in avtonomijo. In tukaj se znova poraja vprašanje, ali lahko in ali je sploh možno soditi oziroma kategorizirati pojme, ki jih Zahod razumeva drugače, kot jih razumeva Kitajska. (Prvan 2007, 19)

Na Kitajskem naj bi bil namreč individualizem kot tak do precejšnje mere nedoumljiv pojem. Toda tudi kolektivizem, ki ga želi Zahod tej deželi nenehno vsiljevati, nekako ni ravno temelj kitajske družbe. Gre za kategoriji, ki ne moreta opisati dejanske stvarnosti na tem področju. Gre namreč za kategoriji, ki sta v popolnosti zahodnega izvora. Prof. dr. Jana Rošker v svojem delu *Zmajeva hiša* omenja družbe, med katere spada tudi kitajska in v katerih *“si vsak posameznik prizadeva najti svojo enkratno, a vendar skupno pot”*, kajti čim boljši in popolnejši je razvoj posameznega člana organske celote, tem skladnejše in bogatejše je življenje vse skupnosti, to pa pozitivno odseva tudi v življenju vsakega posameznika. (Prvan 2007, 19)

Človekove pravice nikakor niso samoumevna sestavina Zahoda. V mnogih izročilih, ki jih danes štejemo kot teme naše kulture, najdemo koncepte, ki so v popolnem nasprotju z načeli človekovih pravic. Ob vseh vzvišenih potezah, ki so lahko spomenik humanosti človeka, se vleče še senca političnega nasilja, nestrpnosti itd. (Svetlič 2009, 225)

Hermenevtika razkrinka naivnost tako imenovane maksimalistične koncepcije človekovih pravic, ki zahteva, da (zahodne) človekove pravice veljajo, metaforično rečeno kot *“original”*, ki se lahko širi v druge kulture le na en način: prek verodostojnih kopij. Kulturnemu imperializmu se izognemo takoj, ko prepoznamo temeljno maksimo hermenevtike: človekove pravice so odprt pojem, ki nima vselej iste vsebine. Pojem, ki ga je treba vselej znova napolniti s pomočjo interpretacije. (Svetlič 2009, 227)

*“Če se vsakdo odtuji v celoti, so vsi v enakem položaju, in če so vsi v enakem položaju, nima nihče interesa, da bi ga slabšal drugim. In nazadnje, če se nekdo preda vsem, se ne preda nikomur.”* (Rousseau v Svetlič 2009, 135)

Človek je svoboden v tem, da lahko naredi, kar ga je volja. Svoboda ni ohranjena, ker je investirana v objektivno nujnost, pač pa zato, ker nihče ni postavljen nad posameznega člana družbe. (Svetlič 2009, 136)

Kot rečeno, je posameznik v kitajskem miselnem okviru člen organske celote, neločljivi del skupnosti. V okviru kitajske tradicije in kulture posameznik vselej občuti močno identično povezanost z vsem obstoječim in ga zato ne moremo označiti niti kot individualista in tudi ne kot kolektivista v zahodnem pomenu teh besed.

Začetki tako imenovanega zahodnega pristopa k človekovim pravicam segajo v Evropo, in sicer v obdobje zgodnje modernizacije, natančneje v 17. stoletje.

Pojmi individualizma kot takega in s tem povezane želje ter hotenja posameznika po samoodločanju in svobodi prodrejo na Kitajsko šele konec 19. stoletja oziroma močneje šele v začetku 20. stoletja. Kitajska se namreč v tem obdobju prvič prične odpirati Zahodnemu svetu. Ideja človekovih pravic pa je verjetno v tem prostoru postala pomembna iz zelo podobnih razlogov kot na Zahodu. Do takrat je bila Kitajska soočena z despotskimi režimi, toda njeno ozadje je bilo precej drugačno od tistega na Zahodu. Uradno stališče Ljudske republike Kitajske iz tega obdobja, torej postopnega prihajanja tako imenovanih zahodnih človekovih pravic v ta prostor, lahko povzamemo v le nekaj kratkih načelih:

- pravica do obstoja in do razvoja,
- poudarek na pomembnosti kolektivnih pravic pred posameznikovimi pravicami,
- poudarek na pomembnosti ekonomskih, kulturnih in socialnih pravicah pred političnimi.

S tem ko se Kitajska začne odpirati svetu in začne vse bolj prevzemati kapitalistični način proizvodnje, vpliv socializma kot državna ideologija izgublja svojo pomembnost. S kapitalističnim načinom proizvodnje pa seveda začnejo z Zahoda na Kitajsko pritekati tudi ideje demokracije in človekovih pravic, ki posamezniku kot delu družbe pripisujejo osrednjo vlogo. (Prvan 2007, 19)

Postopne spremembe, torej od kolektivne k individualni zavesti, so vodile državo tudi v spreminjanje načina tehnologije v uradnih in pravnih dokumentih, namesto izrazov, ki so jih uporabljali prej, tj. "ljudstvo" in "množice", so pričeli uporabljati termin "državljeni". Torej se je treba zavedati, da kadar govorimo o nasprotju med kitajskimi in zahodnimi koncepti pojmovanja človekovih pravic, znotraj teh dveh družb obstajajo različni in med seboj popolnoma in v osnovi nasprotujoči si pogledi na človekove pravice. (Prvan 2007, 19)

Skozi zgodovino sta bila tako Zahod kot Kitajska podvržena spremembam v načinu dojemanja in udejanjanja človekovih pravic. Pogled nanje in z njimi povezan odnos med Zahodom in Kitajsko je verjetno velikokrat pretirano poenostavljen.



*“Zahod naj bi po teh prepričanjih poudarjal univerzalno in abstraktno naravo posameznikovih civilnih in političnih pravic, socialne pravice pa naj bi bile neuniverzalnega in drugotnega pomena. Kitajska pa naj bi, po prepričanjih zahodnega sveta, ravno obratno poudarjala socialne in ekonomske pravice, toda pravice naj bi bile osnovane kolektivno, bile naj bi neuniverzalne in podrejene suverenosti države.” (Prvan 2007, 19)*

Trenja, ki se oblikujejo med enim in drugim blokom so kljub dejstvu, da želi Zahod vsiljevati svoje poglede popolnoma drugačnemu azijskemu svetu, lahko obravnavana kot pozitivna stvar. Poleg želje po modernizaciji se je prebudilo tudi zavedanje tega, da morajo tudi v tem prostoru obstajati človekove pravice, seveda pa se je treba zavedati, da bodo človekove pravice v azijskem prostoru definirane pod nekoliko drugačnimi in kitajskemu svetu lastnimi pravili. Vladajoče elite zato danes nekoliko lažje sprejemajo povezavo med človekovimi pravicami in demokracijo, o kateri se razpravlja in piše na mnogih forumih v zvezi z mednarodnimi človekovimi pravicami, čeprav v osnovi zavračajo politične vdore Zahoda v njihovo zasebnost. Zahodni model ne more biti tisti in edini pravi, po katerem naj bi se ravnale vse druge države. Znotraj vsake države so namreč med seboj konfliktni in nasprotujoči si pogledi, torej razlike med teorijo in dejansko prakso. V tovrstnih primerjavah moramo zato paziti tudi na potencialne pasti kulturnega imperializma, torej vsiljevanja vrednostnih standardov določene družbe drugi družbi, v konkretnem primeru torej tako imenovanega imperializma človekovih pravic. (Prvan 2007, 19)

Zahod, kjer je definicija posameznika drugačna kot na primer na Kitajskem, verjetno težko razume družbo, v kateri posameznik ni bil svoboden pri svojem odločanju in delovanju. Družbo, kjer je bilo vse v posameznikovem življenju vezano na njegov družbeni položaj, ki je predstavljal tudi natančno določene oblike delovanja. Prihajajoč iz popolnoma drugačne kulture, je verjetno tudi težko razumeti, da nekomu namesto pravic pripadajo dolžnosti, tako do samega sebe, do družine, drugih ljudi, družbe in države. Država kot taka v starokitajski miselnosti ni obstajala zato, da bi zaščitila interese posameznega človeka, temveč je država obstajala le zaradi dejstva, ker so posamezniki žrtvovali lastne interese za njen obstoj. Ko torej govorimo o individualizmu, na katerem je osnovana ideja človekovih pravic na Zahodu, se je treba zavedati, da v kitajski miselnosti ne zavzema takega mesta, kot ga ima na Zahodu. V konfucijanski družbi namreč za posameznika in njegove želje, ideale, hotenja in pravice,

kot jih je razumel Zahodni svet, praktično ni bilo prostora. Danes postaja vse bolj jasno, da gre v primeru Kitajske in Zahoda za dva dejansko zelo različna svetova.

Če želimo razumeti situacijo določene dežele, moramo poznati zgodovino in tradicijo le-te, jo proučevati in jo vsaj poskušati razumeti brez predsodkov in kulturnih zamejitev.

### **6.3 Koncept avtonomije (kulturna pogojenost dojetanja – interpretacija ankete)**

Anketa, ki je nastala pod vodstvom prof. Jane S. Rošker, mi pomaga pri pojasnjevanju in služi za boljši vpogled in razumevanje različne interpretacije besede *avtonomija* pri podobni populaciji, vendar različnih kultur in družbenih razmer, to je sodobne srednjeevropske (50 študentov Oddelka za pedagogiko Filozofske fakultete v Ljubljani ter 50 študentov pedagoškega inštituta Univerze Dunaj) oz. kitajske družbe (103 študentov Pedagoške fakultete Hsinchu na Taiwanu). Anketa je bila izvedena pozimi leta 1994, in sicer pri obeh populacijah istočasno. Sama se bom osredotočila predvsem na del, ki omenja posameznika in družbo, ter na interpretacijo le-tega. (Rošker 2005, 187)

Pri enem izmed vprašanj komparativne ankete, v katerem je bila navedena vrsta binarnih nasprotij, so se anketiranci morali pri vsakem od njih odločiti za tisti pol dihotomije, ki se jim zdi bolj pomemben. Pri nasprotju “posameznik – družba” je 78 % srednjeevropske populacije anketirancev kot pozitivnejši dejavnik izbralo “posameznika”, 62,71 % kitajske populacije pa je bilo mnenja, da je pozitivnejši člen nasprotja “družba”.

Rezultati pričujoče ankete izpostavljajo dejstvo, da je razumevanje besede *avtonomija* v srednjeevropskem kulturno-jezikovnem kontekstu tesno povezano s pojmovanjem svobode v smislu nevmešavanja, medtem ko se dojetanje njegovega uradnega sinonima v kitajščini (*zilu*), torej v kitajskem kulturno-jezikovnem kontekstu, večinoma navezuje na pomenski sklop “samooomejevanja” v smislu samonadzorovanja oziroma samorestrikcij. (Rošker 2005, 187)

Za boljše razumevanje različnega dojetanja iste besede je treba razumeti razvoj razmerja med posamezniki in družbo v obeh obravnavanih jezikovno-kulturnih krogih. (Rošker 2005, 187)

Pojma zakona kot kriterija družbenih razmerij ne moremo dojemati ločeno od družbenega sistema, v katerem nastaja in deluje. Razmerje zakona in družbe, katero ureja, pa je zopet

vselej povezano s specifičnim ustrojem in naravo institucionalizacije obravnavane družbe. Treba je definirati glavne značilnosti oziroma osnovne kriterije socialnih odnosov v okviru teorije države. (Rošker 2005, 188)

Pri raziskovanju kitajske tradicije pa moramo upoštevati dejstvo, da koncepta teorije države ne moremo obravnavati popolnoma ločeno od ostalih družboslovnih disciplin, temveč lahko značilnosti te najširše družbene institucije dojemamo samo v sklopu celovitosti vseh materialno-duhovnih struktur civilizacije. Pri tem gre za eno temeljnih značilnosti, po katerih se tradicionalna kitajska percepcija in interpretacija stvarnosti razlikuje od evropske. Za slednjo je namreč značilna stroga klasifikacija posamičnih vsebinskih področij in obravnavanje le-te v sklopih standardiziranih pojmovnih kalupov (kategorij). Temelj jasno razmejene discipline teorij države v Evropi je pojem individuuma, ki se je pojavil že v antiki, kot osnova in sestavni del dualizmov grškega racionalizma. Država kot najvišja oblika družbene institucije se v tradicionalni Evropi namreč izpostavi kot pravno-političen mehanizem, izpeljan iz individualnih potreb posameznikov. Takšno razumevanje je možno na podlagi pojmovne ločitve subjekta in objekta. Pri tradicionalnem evropskem razumevanju zakona gre za urejanje razmerja med subjektivno pojmovanim posameznikom in objektivno pojmovano družbo. Vse vplivne teorije države predstavljajo namreč poskus realizacije ideje "pravičnosti" s pomočjo pravno določljivih objektivnih norm – pravic in dolžnosti vseh posameznikov. V kitajski tradiciji se ideja o izenačitvi in pravičnosti v družbi večinoma ne udejanja s poskusi konstituiranja mehanističnih pravnih konceptov. Najvplivnejše ideologije tradicionalne kitajske družbe so kot merilo socialnih konvencij definirale pojma obrednosti (li 禮) in pravičnosti (yi 義). Za razliko od zakona (fa 法), ki je v funkciji pravnega kriterija socialnih razmerij popolnoma prevladal samo v kratkem obdobju dinastije Qin 秦 (221 pr. n. št.–206), pojma obrednosti in časti ne temeljita na natančno definiranih, za vse člane družbe splošno veljavnih, "objektivnih" predpisih, temveč predstavljata ponotranjen sistem etičnih načel, ki se prilagaja danim situacijam znotraj konkretnih socialnih kontekstov. Pomemben faktor v procesu tovrstnega prilaganja predstavlja tudi etično kultivirana, subjektivna presoja posameznikov. Ta interpretacija ne izhaja iz determiniranega položaja posameznika v družbi, temveč iz njegovih individualnih kvalit. V nasprotju z legalističnim pojmom demokratičnega prava je ta vedenjska etika služila predvsem kot orodje, ki naj bi posameznikom pomagalo spoznavati smisel in konkreten ustroj hierarhičnih razlik med posamičnimi osebami, stopnjo in funkcijo njihovega socialnega položaja ter njihovo družbeno vlogo glede na starost in spol. (Rošker 2005,189)

Samorazumevanje posameznikov znotraj družbe, ki tvori podlago tovrstnim socialnim konvencijam, se ne vzpostavlja kot individualistična zavest, temveč kot zavest individualizacije. (Rošker 2005, 189)

V nasprotju z individualizmom, katerega temeljna značilnost je poudarjanje in pozitivno vrednotenje domnevnih tipičnih lastnosti posameznikov v nasprotju s kolektivnimi oziri in dolžnostmi, predstavlja individualizacija proces identitete posameznika kot organskega dela kozmične – s tem pa tudi družbene – Celote. Samorazumevanje posameznika v okviru takšnega videnja stvarnosti nikoli ne izhaja iz pojma individuma, ločenega od kozmične in družbene enotnosti. Tovrstno samorazumevanje posameznika, kljub velikemu poudarku splošnih, družbenih ozirov, ki je v njem brezdvomno prisoten, nikakor ne gre enačiti s principom kolektivizma. Pri slednjem gre namreč za nasprotni pol individualizma kot mehanične ideologije, katere temelj je dihotomija med posameznikom in družbo. V individualizacijskem kontekstu posebnosti posameznika namreč ne moremo razumevati kot nekaj, kar bi bilo tuje splošni celovitosti skupnosti, temveč prej kot posebno razmerje mešanja ali diferenciacije tistih funkcij in sposobnosti, ki so same po sebi univerzalnega značaja. V tovrstnem samorazumevanju sta posameznik in družba medsebojno v komplementarnem odnosu, kadar pa se izrecno izpostavi vprašanje o tem, kateri od obeh komplementarnih dejavnikov je pomembnejši, bodo vse najvplivnejše vzhodnoazijske državne doktrine (zlasti seveda konfucianizem) postavili splošno pred posebnosti, družbo pred posameznika. (Rošker 2005, 190)

## **7 ZAKLJUČEK**

V diplomskem delu sem skušala objektivno predstaviti prisotnost oziroma neprisotnost vloge posameznika skozi različna časovna obdobja. Dojemanje posameznika in njegova vloga v družbi ter državi je na Kitajskem razčlenjena v obliki vloge posameznika kot pomembnega delca celote, skupnosti in ne toliko kot pomembnega individua. V okviru kitajske tradicije in kulture tako posameznik občuti močno identično povezanost z vsem obstoječim. Dojemanje posameznika na Kitajskem se uresniči v širšem sklopu družbe.

Zahodne družbe na najvišje mesto postavljajo posameznika, njegovo avtonomijo ter svobodo, medtem ko ima Kitajska popolnoma drugačno filozofsko in zgodovinsko ozadje, ter dojema pojme, kot so individuum, individualizem, kolektivizem, človekove pravice v skladu s svojo zgodovino, tradicijo ter filozofijo. Posameznik na Kitajskem šteje kot pomemben del skupnosti in ne toliko kot individuum.

Skozi celotno zgodovino političnega in filozofskega sistema Kitajske se posameznik pojavlja v vlogi sestavnega dela skupnosti. Poleg daoizma in moizma sta trajen vpliv na idejni razvoj Kitajske v največji meri imela konfucianizem ter legalizem, ki sta bili prevladujoči državni doktrini.

V konfucijanstvu je hierarhija strogo določena, v legalizmu je absolutni vladar, ki so mu vsi podrejeni. Legalistična elementa sta sistem skupne odgovornosti in ovaduštva, ki se kasneje pojavita tudi v konfucijanski miselnosti. V legalizmu je element pravičnosti viden v tem, da zakoni veljajo za vse enako, v konfucijanstvu je pravičnost vezana na določen sloj. Prenovljeno konfucijanstvo v obdobju dinastije Han prevzame precej legalističnih prvin, ki so prvotno razmeroma humanističen nauk postavili na temelje restriktivne politike. (Saje 1994, 7)

Konfucianizem daje pomen in smisel človeškemu obstoju v okviru medosebnih odnosov na tem svetu, poudarja, da je človek relacijsko bitje s pravicami in dolžnostmi. Človek se mora vesti in delovati glede na njegov položaj, pojmovan z vidika vloge, ki jo izvršuje, in položaja, ki ga ima v družbenih mrežah. Konfucijanci sprejemajo družbo kot razredno formacijo, ki jo oblikujejo ljudje med seboj v določenem odnosu. Razmerja med pripadniki različnih razredov tvorijo družbo kot celoto. Družba bo harmonična, v kolikor se bo vsak vedel in deloval v skladu s svojo vlogo, ki jo zaseda v družbi.

Daoizem se osredotoča na individualno življenje in mir. Kot način življenja ta sistem temelji na enostavnosti, spontanosti, mirnosti ter izogibanju vsemu, kar ni v skladu z naravo.

Pomemben je koncept nedelovanja, napotek vladarju, naj se čim manj dejavno vmešava v družbo in politiko. Daoizem poudarja celoto (človeško življenje je del večnih kozmičnih premen). Daoizem je ljudem nudil duhovno izpopolnitev.

Moizem se osredotoča na vseobsegajočo ljubezen odvisno od Neba, ki kot najvišje božanstvo vsem ljudem nudi pravičnost. Moisti so tudi mnenja, da ima vsak človek pravico in dolžnost postati gospodar svoje usode, seveda z moralno omejitvijo volje Neba. Moizem kritizira razkošje – česar ljudje ne potrebujejo, je odveč tudi za višji družbeni sloj.

Legalizem trdi, da je človek po naravi slab, za učinkovito delovanje družbe in države je potrebna državna prisila in stroge kazni. Funkcija državljanov je omejena na vlogo kolesc v državnem ustroju, ljudstvo je orodje v rokah vladarja. Osnova družbene ureditve je zakon (kazensko pravo). Legalizem se zavzema za absolutizacijo vladarjeve oblasti in popoln nadzor posameznika. (Saje 1994, 7)

Vloga individuuma v kitajski zgodovini je prepletena z družbeno političnimi in filozofskimi usmeritvami proučevanega obdobja. Za arhaično dobo velja obdobje prvih urbanih civilizacij v začetku 2. tisočletja pred našim štetjem do nekako 8. stoletja pred našim štetjem. Sledi obdobje antične Kitajske, ki je trajalo do 2. stoletja pred našim štetjem, ko je bila Kitajska razdrobljena na številne države, v katerih je po sorodstveni hierarhiji vladalo rodovno plemstvo. Pojavijo se številne filozofske šole, ki jih je rodila kriza tedanjega rodovnega sistema in so med seboj tekmovala po ustreznosti teorije tedanjih družbenih razmer. Na prelomu iz 3. v 2. stoletje pred našim štetjem se dežele kitajskega kulturnega kroga združijo v enotno cesarstvo in začne se dolgo obdobje cesarstev s cesarskimi birokratskimi vladami, vse do zadnje mandžurske dinastije, ki je vladala do začetka 20. stoletja. To obdobje imenujemo obdobje tradicionalne Kitajske.

Za tradicionalno obdobje je značilno, da je Kitajska zgodaj doživela viden razvoj sistemskih in institucionalnih oblik organizacije družbe, gospodarski napredek, tehnična odkritja ter razcvet kulture in umetnosti. Sistem tradicionalne kitajske družbe je dosegel stopnjo polne razvitosti na temeljih neokonfucijanske državne doktrine v obdobju dinastije Južni Song. Stabilni neokonfucijanski model tradicionalne družbe je prekinila stoletna mongolska okupacija. V tem času so se odprle nove poti v svet, izboljšale so se prometne povezave, in sicer tako na Kitajskem kot z zunanjim svetom. (Saje 1994, 7)

Po osvoboditvi izpod vladavine Mongolov (1368) se je politika naslednje dinastije Ming usmerila v konzervativizem in restavracijo nekdanjega modela pravoverne neokonfucijanske družbe. Politika dinastije Ming je bila zazrta v preteklost in ni zaznavala aktualnih potreb časa, proti koncu dinastije pa je tradicionalni družbeni sistem počasi že začel razpadati.

Poslednja dinastija, mandžurska dinastija Qing, je sicer ta proces začasno ustavila, restavriralna pravoverno neokonfucijansko državo in ohranjala videz mogočnega tradicionalnega cesarstva vse do nasilnega vdora zahodnih držav. Poslednja tradicionalna dinastija na Kitajskem sočasno sovpada s procesom porajanja moderne Kitajske. (Saje 1994, 8)

Kot je dejal Bhikhu Parekh (1997, 501), organiziranost določene države nikoli ni naključna in tudi ne pomeni poljubne, spreminjajoče se množice posameznikov. Različne družbe človeka različno opredeljujejo in individualizirajo. Treba je upoštevati specifiko same države, njene tradicije, zgodovine ter filozofskega in političnega sistema.

Različne politične in kulturne preteklosti narekujejo ter sooblikujejo različne dejanskosti, kot tudi to, da je brez poznavanja teh preteklosti, daljnjih ali bližnjih, težko obravnavati katero koli področje določene države in kulture.

Kitajska idejna tradicija interpretira pojme, kot so individuum in človekove pravice, v skladu s tradicionalno konfucijansko miselnostjo; pojem pravice je sprejet kot sredstvo zaščite naroda in ne posameznika, človekove pravice pa kot sredstvo države same in ne kot nekaj, kar bi bilo lahko uperjeno proti državi ali družbi.

Pričujoča raziskava je zato potrdila hipotezo, zastavljeno na začetku diplomskega dela, po kateri "pojmovanje individuma kot nedeljivega člana celote (skupnosti) sodobni Kitajski zagotavlja ohranitev tradicionalnih vrednot, kontinuiranost tradicije in nenazadnje služi tudi kot mehanizem političnega nadzora ter kontrole".

## **8 POVZETEK V KITAJSKEM JEZIKU**

## 简述儒家、道家、墨家和法家

在中国历史上，个人的权利和作用与特定时代的政治和哲学氛围紧密相关。虽然中国历史上有各种各样的学派，但由于时间的限制，我们只讨论古代中国最重要的四个学派，即儒家、道家、墨家和法家。它们都是从战国时期左右发展起来的，其中有的还对现代中国产生了很大的影响。

在中国哲学学派中，对古代中国产生影响最大的一个学派是儒家。基于儒家文化系统之下的个人权利、权力和社会义务，都取决于他的社会、政治和家庭的地位，引用孔子的言论，我们可以概括为：“君君，臣臣，父父，子子”。儒家很重视社会阶层和言行规训。总之，儒家认为，为了维护社会和谐稳定，每个人的言行都应该与他自己的地位和身份相吻合。如果个人的言行符合他的身份，那么中国就会创造和谐稳定的社会环境。孔子，孟子，荀子是儒家最重要的代表人物。

墨家的创始人是墨子（也叫墨翟，约在公元前468年—前376年）。墨家特别强调，所有中国人应该“兼爱”，即完全的博爱，这是一种普遍的爱，是理想化了的人与人之间的一种平等关系；墨家提出“非命”，即通过努力奋斗掌握自己的命运；墨家提倡“节用”，即节约以扩大生产，反对奢侈享乐生活；墨子提出“尚贤”，即推选有才华，能力强的人当官，以能力来选用人才，而不是优先选用家人和朋友，可以说墨子反对中国人“走后门”的习惯。墨家还提出“尚同”，即上下一心为人民服务，为社会兴利除弊。——

有一说法为“上同”，认为天子是百官之首（“天子”，就是指皇帝、也称皇上或陛下，意思是皇帝是天下最大的官，是所有官员中最大的首领），所有官员都服从皇帝，而老百姓服从官员。在春秋战国之际，墨学与儒学并称显学。可惜从秦统一六国以后到清朝的两千年里，墨学进入最低潮的时期，基本上处于停滞阶段。

道家，先秦时期（公元前220年）的一个思想派别，以老子、庄子为主要代表。道家的思想崇尚自然，有辩证法的因素和无神论的倾向，同时主张清静无为，反对斗争。道家重视个人的和平、朴素生活。“道”、“无为”就代表自然追求。如果人人都跟着自然的道路走，和平、和谐就会自然产生。“无动为动”的概念也非常重要，尤其对统治者来说，统治者的政策应该顺应自然；老子觉得最好的官员会让人民以为他们处于自治之中，即有自主权进行自我统治。道家重视人和自然双方的和谐。阴阳概念非常重要。道家会让信徒感到精神被净化了。根据道家思想，个人的生活目标应该处于适应自然



和超越自然世界之中. 道家信徒，重视将自己塑造成像水一样, 能以柔克刚。到现在还有道家信徒。

在战国的最后时期, 商鞅和韩非创立了“法家”。法家认为，人性趋利避害，即人的本性就是倾向于做出对自己有利的行为，而避开对自己有害的事情。因此，法的作用是约束百姓的行为, 而君王拥有权势可以惩罚违法之人，可以奖赏顺服王法的人。在法家思想中，个人的权利比较少, 政府把人民看做社会工具。维护社会秩序的根本是法( 刑事司法)。法家强调统治们有完全的政治和社会权力, 老百姓(即人民) 只能接受政府的控制。法家也重视阶层的差别, 高层有高层的权利, 底层也有底层的相对较少的权利。从历史上来看，法家的强调通过严格处罚来统治社会的思想，对中国后来的封建社会产生了深远的影响。

总而言之，在中国历史上，个人一直认为他自身只是宇宙整体中一个很小的组成部分，人的独立没有国家乃至整个宇宙的和谐整体重要。纵观中国政治和哲学的历史，个人似乎只是社会组成中的微不足道的一小部分。历史上出现了各种各样的学派, 并且都不同程度上促进了社会经济、政治的发展; 每个学派的思想赋予个人不同的权利，而个人的作用始终都是为了促进国家的发展，以及维护国家的整体大局和国家自身的团结。简言之，除了儒家和法家，这两个占主导地位学说以外, 还有道家和墨家也给人民的生活方式和文化产生了极大的影响。

## 9 LITERATURA

- Byok - Kook, Kim. 1996. Konfucianstvo proti demokraciji: *Teorija in praksa* 33(1): 119-138.
- Cheung, 1985. *Lunyu*. Dostopno prek: <http://www.confucius.org/lunyu> (10. februar 2011).
- Gray, John. 1993. *Post-liberalism: Studies in political thought*. New York in London: Routledge.
- He, Zhaowu. 2008. *An Intellectual History of China*. Beijing: Foreign language press.
- Marx, Karl in Engels Friedrich. 1950. *Izbrana dela*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 1979. *Izbrana dela*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Milčinski, Maja. 1988. *Konfucijeva zapuščina človeštvu*. V *Konfucij, Pogovori*, ur. Jože Moškrič, 5-77. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- 2005. *Štiri knjige, Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- 2005. *Mali slovar azijskih filozofij*. Dostopno prek: [www.fi.zrc-sazu.si](http://www.fi.zrc-sazu.si) (12.julij 2010).
- Miller, David. 1998. *Political philosophy*. Dostopno prek: [www.rep.routledge.com](http://www.rep.routledge.com) (22.september 2010).

Parekh, Bhikhu. 1994. The Cultural Particularity of Liberal Democracy. V *Prospects for Democracy*, ur. David Held, 156-175. Cambridge: Polity Press.

Prvan, Mia Dora. 2007. *Gradnja mostov na področju človekovih pravic: zahod in Ljudska republika Kitajska*. Dostopno prek: [www.monde-diplomatique.si](http://www.monde-diplomatique.si) (15.marec 2010).

Rošker, Jana S. 1995. *Za zidovi varnosti in hrepenenja: koncept države v kitajski tradiciji*. Radovljica: Didakta.

---1996. *Metodologija medkulturnih raziskav*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za azijske in afriške študije.

---2005a. *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji. Del 1, Od protofilozofskih klasikov do neokonfucianstva dinastije Song*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

---2005b. *Na ozki brvi razumevanja: medkulturna metodologija v sinoloških študijah*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za azijske in afriške študije.

---2011. *Li: Struktura kot temeljna epistemološka paradigma tradicionalne kitajske filozofije*. Ljubljana: ZIFF (v tisku).

Saje, Mitja. 1994. *Obdobje Qing – zgodovina Kitajske – Od tradicionalne do moderne dobe*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.

---1997. *Obdobje Yuan in Ming – zgodovina Kitajske – Tuji osvajalci in trdnost tradicionalne ureditve*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.

Svetlič, Rok. 2009. *Filozofija človekovih pravic*. Koper: Založba Annale.

