

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Blaž Tomažič

Konfucianizem: vpliv na gospodarski položaj Kitajske

Diplomsko delo

Ljubljana, 2013

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Blaž Tomažič

Mentor: izr. prof. dr. Marjan Smrke

Konfucianizem: vpliv na gospodarski položaj Kitajske

Diplomsko delo

Ljubljana, 2013

Konfucianizem: vpliv na gospodarski položaj Kitajske

Ob korenitih spremembah kitajske gospodarske situacije, ki so se začele ob Deng Xiaopingovi odločitvi o usmerjanju Kitajske v kapitalistični sistem, so se številni analitiki znašli pred vprašanjem o vzrokih nenadnega ekonomskega razcveta te države. Ta naloga poskuša analizirati kitajsko tradicijo, posebno konfucianizem, in najti morebitne povezave z razvojem kapitalističnega načina proizvodnje v Ljudski republiki Kitajski. S pregledom religioznih elementov konfucianizma poskuša naloga preveriti Webrovo tezo o neprimernosti te religije kot osnove za nastanek modernega kapitalističnega sistema. Upoštevanje različnih zornih kotov, s katerih je v diplomski nalogi obravnavan konfucianizem, je pripeljalo do kompleksne podobe vloge te tradicije v procesu kitajske modernizacije. Ugotovili smo, da popreproščene enoznačne trditve o njegovi pozitivni ali negativni vlogi v tem procesu niso konstruktivne in da je treba o konfucianizmu razmišljati v kontekstu drugih družbenih dejavnikov – globalizacije, (notranjih in zunanjih) političnih razmer, druge kitajske kulturne tradicije itd. Konfucianizem tako k izgradnji moderne kapitalistične družbe prinaša nekatere pozitivne elemente, vsekakor pa ga ne moremo označiti za najpomembnejši dejavnik modernizacijskih procesov, ki potekajo na Kitajskem.

Ključne besede: Kitajska, kapitalizem, konfucianizem, modernizacija, gospodarstvo.

Confucianism: effect on China's economic position

Since the beginning of economic and political changes in China, which began with Deng Xiaoping's decision to steer China in direction of modern capitalist system, numerous analysts started searching for the cause of these changes. This thesis tries to analyse Chinese traditions, confucianism in particular, and find any links with introduction of capitalist mode of production in People's republic of China. Using an examination of confucian religious elements, we try to verify Weber's argument on confucianism not being a suitable basis for modern capitalist system. Considering various aspects from which confucianism is being adressed in the thesis, we realized the complexity of its role in the process of modernization in China. Unambiguous statements about strictly positive or negative role this tradition had in the mentioned process are not useful or constructive. We also have to take into account other social factors - globalization, external and internal political circumstances, other cultural/philosophical traditions, etc. Confucianism contributes certain positive elements to making of a modern capitalist society, but we should not label it as a sole or the most significant factor of modernization processes in China.

Keywords: China, capitalism, confucianism, modernization, economy.

Kazalo

1	Uvod.....	5
2	Max Weber.....	6
2.1	Weber o konfucianizmu	7
2.2	Kritike Webrovega pristopa	9
3	Glavne značilnosti konfucianizma	10
3.1	Model odličnika.....	14
3.2	Koncept Li.....	16
3.2.1	Sinovska vdanost.....	18
3.3	Centralizem in avtoritarnost	18
3.4	Kolektivizem	20
4	Vrednote na Kitajskem – v tranziciji?.....	22
5	Razvoj kitajskega gospodarstva in družbena neenakost	24
6	Konfucianizem in kapitalizem danes	29
7	Sklep.....	45
8	Literatura	48

1 Uvod

Kitajska je v zadnjih desetletjih v zahodni kolektivni zavesti pridobila status grozeče velesile. Za to obstaja več razlogov – od nepregledne množice kitajskih migrantov, ki se selijo v evropske države v zameno za preseljevanje tovarn ali kar celotnih gospodarskih panog v njihovo domovino, spektakularnih vojaških parad in neomejenih količin najrazličnejših kitajskih produktov. Poleg tega poznamo strašljive zgodbe o totalitarnih metodah tamkajšnjih političnih elit in delovnih razmerah, nevrednih človeka. V vsakem primeru je Kitajska pri nas privzela predvsem pomene, ki so povezani z materialno produkcijo; pa naj gre za izvozno-predelovalne cone, komune in maoizem ali pa, na ravni vsakdanjega življenja, igrače, ki jih pri nas občasno umikajo s polic.

Nihče ne more spregledati izjemnega izvoza najrazličnejših produktov, ki ga beleži največji azijski tiger. Čeprav se je Kitajska navzven tržno odprla relativno pozno – po Tajvanu, Južni Koreji, Japonski in drugih vzhodnoazijskih državah – je s samo količino svojih proizvodov kmalu preplavila mednarodni trg, kar je presenetljiva poteza za ljudsko republiko, ki se je po drugi svetovni vojni zdela gospodarsko in politično izolirana. Ravno ta izolacija je sčasoma pripeljala do današnjega stanja – zaradi želje po gospodarsko močni socialistični državi je Kitajska zavila s socialistične poti. Izkoriščanje človeka po človeku verjetno nikjer na svetu ni tako očitno (in ironično) kot v izvozno-predelovalnih conah ene od zadnjih socialističnih držav.

V nerodnem položaju pa se niso znašle le zahodne kapitalistične države, ki jih socialistična Kitajska – vsaj v gospodarskem smislu – vedno bolj prehiteva. Kitajski delavci so pod vprašaj postavili tudi temelje evropskega družboslovja. Max Weber, ki ga nedvomno lahko štejemo med najvplivnejše avtorje s področja sociologije, je v svoji analizi povezav med religijo in gospodarskimi razmerami omenil tudi Kitajsko in tam prisotni konfucianizem. V nasprotju s protestantizmom ta po njegovem mnenju na gospodarstvo ne deluje spodbujevalno. Zdi se, da je Webrova ocena napačna, saj je Kitajska postala gospodarsko nadvse uspešna država. Vendar pa stanje po drugi strani ni tako preprosto, da bi lahko trdili, da konfucianizem na razvoj kapitalizma vpliva izključno pozitivno. Na Kitajskem sta prisotni še vsaj dve pomembni filozofski tradiciji, daoizem in budizem, kar situacijo postavi v še kompleksnejši položaj. Zaradi združevanja elementov teh treh nauk oz. religij je izločanje in preverjanje izključno konfucianističnih elementov težavno. Empiričnih religioloških podatkov s tega območja je malo, poleg tega pa niso preveč zanesljivi.

Desetletja diskriminatornega odnosa do religije, zapovrh pa še kulturna revolucija v 60. in 70. letih so povzročili prikrivanje verskih prepričanj pri prebivalstvu.

Na drugi strani se je pojavil Maov kult osebnosti, ki se na neki način dopolnjuje s konfucianističnimi idejami o odličniku ali očetu. Ugotovimo lahko le, da je v tako kratkem času (v nekaj več kot 50 letih) skoraj nemogoče izkoreniniti verske prakse in prepričanja, ki vplivajo na vsakdanje življenje posameznika, in da ima konfucianizem posledično še vedno vpliv na miselnost delavcev in gospodarstvenikov Kitajske.

V nalogi bom poskusil odgovoriti na vprašanje o obstoju neposredne povezave med konfucianskimi tradicionalnimi nauki in njihovimi novejšimi različicami ter vzpostavitev moderno kapitalističnega sistema na Kitajskem.

2 Max Weber

Nemški sociolog Max Weber je v začetku 20. stoletja objavil delo *Protestantska etika in duh kapitalizma*, v katerem se je ukvarjal s proučevanjem povezave med religijo in gospodarstvom, natančneje med protestantizmom in modernim kapitalističnim produkcijskim sistemom. Izpostavil je nekatere religiozne elemente, ki so po njegovi teoriji prispevali k razvoju kapitalizma. Mednje sodi pojem poklica, ki izvira iz protestantskega razumevanja izpolnjevanja posvetnih dolžnosti kot edine poti, kako ugajati Bogu. Uspešnost v poklicu je pomenila izpolnjevanje božje volje v skladu z naukom o predestinaciji. Negotovost oziroma napetost glede svoje posmrtni usode so verniki reševali z aktivnim poklicnim udejstvovanjem v tostranskem življenju. Bolj kot so bili posamezniki poklicno uspešni, bolj gotovi so bili o tem, da sodijo med božje izbrance – bogastvo je pomenilo božji blagoslov. Ravno tako je v gospodarskem smislu pomembna posvetna askeza. Versko motivirano samoobvladovanje, ki se je s protestantizmom razširilo prek meja meniškega življenjskega sloga na širše sloje prebivalstva, je postalo osnova za racionalni način življenja. Posvetna askeza je z odrekanjem tuzemskim užitkom omogočila tudi akumulacijo kapitala in posledično reinvestiranje tega kapitala v proizvodnjo. Kot lahko vidimo na tem primeru, so verske zapovedi neposredno vplivale na akcije posameznikov. V *Protestantski etiki in duhu kapitalizma* lahko najdemo trditve, ki smiselno razlagajo razmere v svetu, kjer je prevlada zahodnih držav na številnih področjih še vedno nevprašljiva. Evropski imperiji, še posebej protestantska Velika Britanija, so vladali velikemu delu sveta. Zdi se, da Weber v svoji razlagi te prevlade zahodno kulturo predstavlja kot cilj kulturne evolucije. (Weber 1988)

Za glavno značilnost, ki umanjka drugim kulturam in družbenim institucijam, postavlja racionalno komponento. Trdi, da so (bili) nekateri nastavki kulturnih elementov in institucij prisotni tudi v drugih kulturah (tudi kitajski), vendar pa so brez racionalističnega načina uporabe svojih dosežkov ostali na nižjih razvojnih stopnjah. Ekonomski sistem, ki je v uporabi v določeni družbi, pa sloni ravno na kulturnih in institucionalnih temeljih, ki jih je družba postavila. Tako moderni kapitalizem v protestantskih družbah sloni na racionalni znanosti, zgodovinopisju, umetnosti, arhitekturi, ustavi, strokovnem uradništvu itd., ki so se v evropskih državah oblikovali z zgodovinsko akumulacijo civilizacijskih dosežkov in segajo do antične Grčije in Rima. Vseeno pa je ta vrsta kapitalizma možna šele ob pojavu racionalnosti v vsakdanjem življenju, ki izvira iz protestantskih oz. natančneje kalvinističnih nauk. "Ekonomski racionalizem je namreč odvisen tako od racionalne tehnike in racionalnega prava kot tudi od sposobnosti in discipliniranosti ljudi za praktično racionalni način življenja nasploh. Tam kjer so obstajale zavore duhovne narave, je razvoj racionalnega načina življenja trčil ob resne odpore." (Weber 1988, 17)

2.1 Weber o konfucianizmu

V poznejših delih se je Weber posvetil tudi študijam drugih religij in analizi njihovega vpliva na gospodarstvo. Poleg judaizma, hinduizma, budizma itd. se je nekoliko bolj posvetil ravno konfucianizmu, kar je za potrebe moje naloge posebej pomembno. Prav tako je z mojega vidika zelo zanimiva njegova primerjava med konfucianizmom in protestantizmom. Za oceno stopnje racionalizma pri teh dveh tradicijah je avtor uporabil dve merili – stopnjo, do katere se znotraj religije uporablja magija, in stopnjo skladnosti med religijskimi nauki in svetom oz. odnos religije do tuzemskega sveta. Če primerjamo protestantizem in konfucianizem glede na prvo merilo, lahko opazimo dva nadvse različna načina uporabe magije v religiji. Pri protestantizmu tako naletimo na znamenito "odčaranje sveta", odsotnost vsakršne magije, ki bi imela pozitivno vlogo v strukturi religije. Magijo lahko tu srečamo le v vlogi diaboličnega, v obliki vraževerja, npr. v lovu na čarovnice. Ravno nasprotno pa je pri konfucianizmu široko razširjena "pozitivna" magija, ki je imela veliko vlogo pri načinu razumevanja sveta vsaj pri manj izobraženih slojih. Tako so posamezniki upoštevali nasvete "magov" z različnih področij, ki so jim svetovali pri pomembnih odločitvah. Te vrste verskih praks gotovo omejujejo nastanek racionalnih procedur in navad. Izobraženi del prebivalstva – uradniki – je te tradicije podpiral, za primer naj navedemo spoštovanje do prednikov kot zagotovilo za vzdrževanje pomena svoje avtoritete. Tudi glede na drugo merilo si obravnavani tradiciji nista nič bolj podobni.

Medtem ko pri protestantizmu naletimo na že omenjeno napetost pri dojemanju sveta, je konfucianizem tu naravnano veliko bolj optimistično. Pri tej tradiciji namreč prevladuje prepričanje, da svet oz. kozmos dosega stopnjo popolnosti, posameznikova glavna naloga pa je poskus njenega doseganja, s katerim naj bi se čim bolj približal idealu odličnika. Posameznik naj bi bil vedno nagnjen k pozitivnemu delovanju, medtem ko pri protestantih naletimo na greh, na katerega se mora vsak odzvati z askezo in samonadzorovanjem. Pri konfucianizmu ni napetosti med naravo in svetim, prav tako pri njem ne zasledimo človeških pomanjkljivosti in posledične težnje po odrešitvi. Taka miselnost stoji v nasprotju s puritanskim odnosom do sveta. (Weber 2004, 44)

"Prava pot do odrešitve je bila prilagoditev večnim ureditvam sveta /.../, prilagoditev družbenim zahtevam kolektivnega življenja, ki izvira iz harmonije kozmosa." (Weber 2004, 35)

Obstajajo tudi drugi dejavniki, ki so po Webrovem mnenju ovirali nastanek modernega kapitalizma. Velik pomen lahko pripišemo odnosu pripadnikov konfucianizma do navad, ki jih redno upoštevajo v izogib spremembam, ki bi razburile duhove prednikov. Na enak način lahko razumemo toleranco do monotonosti življenja ter počasen odziv na novosti. Prisotnost magičnega elementa v konfucianistični tradiciji je povzročila strah pred spremembami. Ta želja po ohranjanju kozmične harmonije, nekakšnega statusa quo, za katerega si prizadevajo, se zdi v diametralnem nasprotju z zagriženimi poskusi protestantov, da bi bili v posvetnem življenju uspešnejši ne glede na metode, ki jih bodo uporabili. Konfucianska povezava med magijo ter njenimi "preverjenimi" postopki in navadami je botrovala temu, da so te navade postale nespremenljive. Pri protestantizmu pa je odnos do izprijenega sveta pripeljal do zavračanja tradicije oz. vsaj pomanjkanja spoštovanja do nje. Poskus protestantov, da bi iracionalni svet v skladu z asketsko samokontrolo podredili svojim racionalnim načelom, je v kombinaciji z zavračanjem tradicije omogočil premike v miselnosti in spremljajoči tehnologiji. Tak razvoj dogodkov se na Kitajskem ni zgodil. Nadzor nad samim sabo je pri konfuciancih zajemal le "masko" posameznika z namenom sporočanja uglajenosti in časti, ki ju posameznik poseduje.

Posledica uglajene zunanosti naj bi bilo tudi pomanjkanje zaupanja do drugih, medtem ko so si puritanci med seboj neomejeno zaupali, saj je zaupanje temeljilo na globoki osebnoreligiozni osnovi. To je po Webrovem mnenju izrazito pozitivno vplivalo na gospodarsko sodelovanje.

Kitajskim podjetnikom je manjkal enoten, medsebojno podoben, religiozno motiviran racionalni stil življenja. Stroge zapovedi glede vedenja, odklonilen odnos do sveta in stalna negotovost glede posmrtnega življenja so pri protestantih učinkoviteje povzročili homogenizacijo družbe vsaj na širši ravni kot ohlapnejše, pozitivno naravnane smernice za življenje. Pripadniki konfucianizma so tako večji pomen pripisovali ožjim, družinskim vezem. Navedemo lahko še eno podrobnost, ki jo lahko štejemo med pomembnejše razlike. Medtem ko so protestanti delovali zgolj v okviru svojega poklica, so konfucianci zavračali poklicno specializacijo, katere glavni namen je povečanje učinkovitosti pri poklicu. Posameznik, odličnik, namreč tu ni bil orodje v rokah boga, ki je človeku dodelil delo. Življenjski cilj jim predstavlja harmonija s svetom, ki naj bi jo posameznik vzpostavil in obdržal. Ta dva različna nauka sta po Weberu odločilnega pomena za razvoj modernega kapitalizma – medtem ko protestanti poskušajo čimbolje izvesti in razširiti svoj poklic, konfucianci kapital nalagajo v svoje izobraževanje in izpopolnjevanje osebnosti. (Weber 1959; Weber 2004)

"Tipični konfucianec je svoj in družinski kapital uporabljal za svojo literarno izobrazbo in vadbo za preizkuse ter s tem polagal temelje za superiorno eksistenco, ki je primerna njegovemu statusu." (Weber 2004, 52)

Weber veliko pozornosti nameni vlogi uradnikov, mandarinov, ki so jo imeli pri soustvarjanju družbenih okoliščin. Kot sem že omenil, so mandarini podpirali magijske elemente konfucianizma, ki so dodatno utrdili njihov položaj v družbi. Weber jim ne pripisuje lastnosti, ki bi lahko pozitivno vplivale na razvoj modernega kapitalizma. Mandarini so bili družbena skupina, iz katere so izhajali državni uradniki vseh stopenj, zaradi pismenosti pa so uživali visok družbeni status. Ravno oni so, kot je bilo v nalogi že omenjeno, poskušali vzdrževati svoj privilegiran položaj s pomočjo tradicionalnih nauk. Bili so torej nosilci te tradicije, ki je upravičevala njihov položaj. (Weber 2004)

2.2 Kritike Webrovega pristopa

Webrovo mnenje o konfucianizmu je bilo v obdobju gospodarskega razcveta držav, v katerih je ta filozofska tradicija izjemno vplivna, postavljeno v nezavidljiv položaj. V nasprotju s stanjem v času, ko je Weber zapisal svoje teorije, v obdobju od druge svetovne vojne, tako stališče ne odraža več realne situacije. Ob gospodarskem razvoju Kitajske so se pojavile številne razprave o konfucianizmu, neizogibno se je pojavila tudi kritika Webrovega dela. Marjan Smrke navaja nekaj tipičnih kritik, ki jih lahko zasledimo pri različnih avtorjih.

Shumel Eisenstadt na primer trdi, da je tudi v konfucianizmu prisotno prepričanje o nepopolnosti sveta.

Iz te napetosti, ki jo je Weber spregledal, naj bi po njegovem mnenju izvirala zahteva po askezi, ki vodi posameznika po poti do stanja odličnika. Zavrača torej Webrovo trditev, da ravno pomanjkanje te napetosti med realnim in zaželenim stanjem (harmonijo) onemogoča konfucianizem na poti do glavne vloge v kapitalistični ideologiji. Kot drugi primer kritike Smrke predstavi stališče Petra Ludwiga Bergerja, da se je Weber preveč osredotočal le na konfucianizem uradnikov. Zelo redka besedila se nanašajo na konfucianizem navadnih ljudi, pri katerih so enake "(V)rednostne predstave v obliki delovne morale preprostih ljudi postale osnova modernizacije in razvoja". (Smrke 2000, 136)

Berger izpostavlja delovno etiko, samodisciplino in aktivizem, ki izvirajo iz konfucianističnih tradicij in so se v današnjih razmerah v kitajskem gospodarstvu dobro obnesli. Tako tudi Lee in Wei-ming poudarjata vrednostni sistem konfucianizma, pomembnega pri novi obliki vzhodnoazijskega kapitalizma, ki bo prinesel novo, večjo vlogo konfucianske miselnosti v svetu – napovedujeta širitev konfucianske hierarhalne etike. (Smrke 2000)

Theodore De Bary potrjuje Eisenstadtovo mnenje o "napetosti" med realnim in idealnim stanjem. Weber je po njegovih besedah konfucianca oziroma odličnika predstavljal kot spokojnega posameznika, ki se predvsem prilagaja pravilom oz. obstoječemu redu, spregledal pa je njegovo glavno nalogo – prepoznavanje nebesnih pravil in striktno ravnanje po njih. Tudi De Bary omenja Eisenstadta, ki je v konfucianizmu prepoznal potencial za spremembe (recimo pri uradniku, ki poskuša pozitivno vplivati na vladarja) in ga označil za "tuzemski transcendentalizem". Weber je naklonjenost k spremembam pri proučevanju konfucianizma mandarinov spregledal, saj je trdil, da je ravno ta tradicija kriva za ekonomsko stagnacijo Kitajske. Konfucianec je, kot pravi De Bary, pogosto podajal kritiko družbe ali družbene ureditve. Kritika je lahko temeljila na "preroškem" mnenju posameznika o tem, kako bi morala biti družba urejena. Ta kritika sicer ne prihaja od boga (kot npr. v krščanstvu), ampak od avtoritete neba. Ne glede na to lahko trdimo, da je v konfucianizmu prisoten potencial za spremembe. (De Bary 1988)

3 Glavne značilnosti konfucianizma

Weber je v svoji analizi konfucianizma kot religije, ki ne podpira razvoja modernega kapitalizma, izpostavil tiste lastnosti, ki so se mu zdele ključne. Za širši pogled na to tematiko,

ki bi omogočal utemeljitev drugačnih pogledov na to tradicijo, je treba konfucianizem predstaviti iz drugih gledišč oziroma predstaviti tudi druge lastnosti, ki bi lahko bile ključne za njegov odnos do kapitalističnega načina produkcije.

Število državljanov Kitajske in – poleg drugih geografskih značilnosti – tudi velikost države zagotavljata versko heterogenost tega območja. Konfucianizem, daoizem in budizem, ki so tu prevladujoče verske tradicije, so medsebojno prepleteni – prišlo je namreč do sinkrezije, spajanja različnih nauk in pogledov na svet. Glede razširjenosti teh tradicij so empirični podatki skopi. Med razloge spadajo drugačna (kulturno specifična) definicija religioznosti, dolgotrajen negativen odnos komunističnega sistema do vseh oblik religije (razen kulta osebnosti) in številni sinkretizmi.

Ocene o številu pripadnikov se med seboj močno razlikujejo – od nekaj milijonov do nekaj sto milijonov. Sam se tem podatkom ne bom pretirano posvečal, ker so nenatančni, poleg tega pa so sekundarnega pomena za mojo nalogo. Konfucianizem je religija, stara več kot dve tisočletji, zato zagotovo ne bom mogel natančno opredeliti vseh njenih lastnosti. Osredotočil se bom na religijske elemente, ki bi lahko prispevali k pripravljenosti posameznikov za sodelovanje v modernem kapitalističnem sistemu. (Smrke 2000)

Ob opisu lastnosti te religije je treba izpostaviti dejstvo, da je pojem konfucianizem moderna oznaka, ki naj bi jo uvedli jezuiti na Kitajskem. Kot pravi Arif Dirlik, je povsem umetna – dokler je bil konfucianizem aktiven, namreč ni potreboval oznak, s katerimi bi se omejeval – podobno je pri šintoizmu na Japonskem. Oznaka je povzročila homogenost tradicije in izgubo kompleksne filozofske zgradbe, ki se je strukturirala skozi tisočletja kitajske filozofije. Ta redukcija je povzročila selektivno povzemanje elementov te tradicije, ki vpliva na njeno današnjo obliko. V pozahodnjem enačenju konfucianizma s kitajsko kulturo temelji tudi poenostavljeno razumevanje slednje kot homogene enote. (Dirlik 1995)

Poleg tega je treba omeniti tudi številne razprave, ki prevprašujejo samo filozofsko oziroma religiozno naravo konfucianizma. Nekateri raziskovalci namreč trdijo, da te tradicije sploh ne moremo opredeliti za religijo, saj naj bi šlo le za skupek etičnih načel ravnanja brez kakršnihkoli religioznih vsebin. Po drugi strani pa konfucianizem vsebuje številne elemente, zaradi katerih bi se lahko odločili za zagovarjanje njegove religiozne narave. Berger tako izpostavlja zanimiv način razmišljanja o konfucianizmu: "Obstaja mnenje, da konfucianizem temelji, navkljub večinoma sekularni vsebini, na religioznem pogledu na svet. Po tem mnenju je konfucianizem religija." (Berger 2012, 1)

Berger se s tem mnenjem strinja (navaja npr. religiozni koncept neba ali nebes "tian", ki ga bomo spoznali v nadaljevanju), po drugi strani pa trdi, da "verniki", Kitajci, v konfucianskih naukih večinoma najdejo vodila za družbeno vedenje, ne pa metafizičnih vsebin, glede katerih se pogosto obračajo k drugim religijam – budizmu in krščanstvu. (Berger 2012)

Za potrebe moje naloge je dovolj dejstvo, da ta pravila obstajajo in so družbeno relevantna – pa naj bodo religioznega ali filozofskega izvora, zato se bom raje posvetil analizi konfucianskih naukov in njihovemu vplivu na kitajsko družbeno realnost, omenjeno dilemo pa nekoliko zanemaril.

Konfucianizem (po poimenovanju Kong fuzi – mojster Kong) je poimenovan po Kung Fu Ceju, državnemu uradniku in filozofu, ki se je v provinci Lu rodil leta 551 pred našim štetjem. Do svojega petdesetega leta se je povzpел visoko po lestvici državnih položajev, vse do funkcije ministra. Po padcu v nemilost in odpustitvi s tega položaja je med številne učence, sopotnike pri 14-letnem potovanju, širil svoj nauk, ki pa širšega priznanja ni dobil vse do 2. stoletja pr. n. š., do vladavine dinastije Han. Učil je pravila vedenja, ki vodi k harmoniji, in se osredotočal na tuzemske zadeve – od medosebnih odnosov do političnega sistema in družbene ureditve. V njegovih naukih ne moremo zaslediti obljub o nagradah in kazni v posmrtnem življenju, saj se je bolj posvečal svetu živih. Konfucij je po osebem mnenju v svojih naukih le aktualiziral tradicionalne modrosti in vrednote. Tu se kaže konzervativnost konfucianske miselnosti. Tako je v svojih naukih na primer uporabil koncept neba tian kot izraz naravnega reda, ki se je uveljavil (koncept) že v obdobju od začetka 1. tisočletja pr. n. š. Poleg tega je Konfucij zbiral in urejal nekatera klasična kitajska gradiva in jih uporabil pri svojih naukih – bil je tako posredovalec kot vir konfucianskih naukov, saj je nekatere priredil, druge pa uvedel. (Milčinski 1995; Smrke 2000; Rošker 2006)

"V zgodnjem konfucianstvu /.../ lahko vidimo predvsem poskus duhovne refleksije predkonfucianskih religiozno-socialnih tradicij." (Rošker 2005, 47)

Konfucijeva najpomembnejša intelektualna zapuščina je zbrana v knjigi izrekov *Pogovori*, ki so jo okrog leta 400 pr. n. š. izdali njegovi učenci. Podobno kot pri verskih spisih drugih religij se tudi tu pojavljajo dvomi o avtentičnosti vseh tekstov. Sam Konfucij teh naukov ni opredeljeval kot religijo; v tem smislu so jih pogosto opredelili šele vladarji, ki so jim ti izreki, izvzeti iz celote in makiavelistično reinterpretirani, pomagali pri zagotavljanju

legitimnosti njihove oblasti. Gre za pojav, ki ga lahko v geografski bližini zasledimo pri šintoizmu (kokka šinto) in mnogih drugih religijah.

Verski teksti so pogosto tarča ali orodje vladajočih slojev, ki spreminjajo njihovo obliko in vsebino. Tako so se tudi Konfucijevi nauki ob nastopu dinastije Han razširili v spremenjeni obliki. Konfucianska ideologija izvira iz "štirih knjig" – *Pogovorov, Mencija, Nauka o sredini* in *Vzvišenega nauka*. Zadnja dva vira sta dela knjige *Li ji (Knjiga obredov)*. *Nauk o sredini* se osredotoča na kozmogonične (o nastanku vesolja, sveta) in psihološke teme, *Vzvišeni nauk* pa na napotke pri vzgoji, ki bi pomagala vzpostaviti temelje za harmonično družbeno ureditev. Čeprav je konfucianizem ideologija, usmerjena k tuzemnemu delovanju, vsebuje tudi religiozne elemente. Ti izvirajo iz kulta prednikov, ki se je "prelil" v že omenjeni koncept neba tian. Nebo je po Konfuciju "[N]ajvišji izraz vseh moralno-etičnih in naravnih zakonitosti kozmičnega obstoja". (Rošker 2005, 48)

Za upoštevanje in doseganje teh zakonitosti se je vzpostavil sistem pravičnega vedenja, obred (li). Pod vladavino dinastije Han je konfucianizem dosegel status državne ideologije, po kateri je vladar osrednjega pomena za pravilno delovanje tako družbe kot narave – gre za utemeljevanje družbenega centrizma. V tem obdobju je na konfucianistične ideje močno vplival legalizem, ki je poudarjal pomen centralistične ureditve, ki jo vodi absolutni vladar. Vloga konfucianizma se je od 3. do 8. stoletja n.š. še utrdila – postal je univerzalni kodeks, ki je strogo predpisoval pravila vedenja. Ravno zaradi te preobrazbe v neke vrste pravilnik brez pomembne duhovne vrednosti sta v ospredje stopila daoizem in budizem z manjšo mero racionalnih tradicij, ki sta ponovno spodbudila uveljavitev misticizma.

Na veljavi je ponovno pridobil v obdobju dinastije Song ob koncu 1. tisočletja n.š., ko je filozof Zhu Xi predstavil razširjeno obliko konfucianske ideologije – neokonfucianizem. V tej obnovljeni različici pa ne moremo zaslediti novih duhovnih nauk. "Šlo je zgolj za strukturno vključitev mistike v sistem ortodoksno hierarhične doktrine, s pomočjo katere so neokonfucianci /.../ utrdili tradicionalno etiko." (Rošker 2005, 49)

Xi je v konfucianizem vključil budistične in daoistične lastnosti. V tem obdobju je Zhou Dunyi v konfucianizem uvedel pranačelo, binarni sistem jin in jang, ki izvira iz daoizma. Uveljavil se je koncept energije qi (či), ki danes za zahodnjake pomeni eno od redkih stičnih točk s konfucianizmom. Ta je prevzel vodilno vlogo na področju tradicionalnih nauk, ki so v 14. stoletju postali obvezna učna snov na državnih uradniških šolah. Vse do nastanka Republike Kitajske leta 1911 je konfucianizem ohranil velik vpliv, ki ga je dosegel kot

osnovni nauk mandarinov. Ti so imeli v državi takega obsega odločilno vlogo, zato je tudi nauk, na katerem sta temeljila njihova izobrazba in poslanstvo, ohranjal visok status.

Tako je npr. nasilni prehod med dinastijama Ming in Qing ohranil uporabo konfucianskih naukov v šolah pa tudi uradniški sistem, ki je te nauke spodbujal in širil. Od druge polovice 17. stoletja (od dinastije Qing) naprej je bil konfucianizem zaradi svojih konzervativnih nagnjenj deležen nekaterih kritik. To velja tudi za obdobje pred revolucijo leta 1911, ko je nastala Republika Kitajska. Takrat se je konfucianizem znašel v problematičnem položaju. Birokratska monarhija, v kateri je imel glavno ideološko vlogo, ni izvedla modernizacije, ki bi bila nujno potrebna za boljši položaj Kitajske v primerjavi z zahodnimi državami, prav tako pa ni nudila točke odpora proti imperialističnim težnjam teh držav, ki so Kitajsko spravile v podrejeni položaj. Status te religije v Ljudski republiki Kitajski se je še poslabšal. Kulturna revolucija je bila v veliki meri osredotočena ravno na konfucianizem, poleg daoizma in budizma, ter ostalo kulturno dediščino. Klasična filozofija je bila označena za fevdalistično ideologijo, in zato zatirana. V 20. letih 20. stoletja se je oblikoval novi konfucianizem kot odgovor na protikonfucianistične težnje, ki so se takrat pojavile. Govorimo o podaljšku tradicionalnega konfucianizma, saj so podporniki te ideologije poudarjali tradicionalne vrednote in jim poskušali povrniti stari status. Po drugi strani se je pojavila želja po ponovni uveljavitvi teh naukov, ki bi oblikovali protiutež ideološkemu sistemom zahodnih držav. Vendar pa je ta religija vse do 80. let 20. stoletja ohranila marginalni status, ki se je začel izboljševati šele po koncu Maove kulturne revolucije. Uradni položaj konfucianizma je do danes ostal nejasen, čeprav je v vsakdanjem življenju posameznikov nedvomno močno razširjen. (Dirlik 1995; Milčinski 1995; Smrke 2000; Rošker 2005; Rošker 2006; Sole-Farras 2008)

3.1 Model odličnika

Pri Konfuciju lahko za enega izmed temeljev ideologije označimo model odličnika oz. plemenitnika. Kljub številnim vojnam, ki so se odvijale v njegovem času, je razvil ideologijo, ki je trdila, da je posameznik v osnovi dober. Za svoj osebni razvoj potrebuje zgled, odličnika (junzi), ki mu bo kazal pot do vzpostavitve harmoničnega ravnovesja v življenju. Med svojim večletnim popotovanjem po Kitajski je iskal vladarje, ki bi bili pripravljeni prevzeti to vlogo. Na drugi strani je kot nasprotje koncepta odličnika postavil koncept malenkostneža oziroma divjaka (xiao ren). Ločnica med tema dvema ni določena izključno z družbenim položajem, ampak temelji na stopnji, do katere izobrazba pri posamezniku prevlada nad značajem. V zakup je treba vzeti dejstvo, da je izobrazba v veliki meri odvisna ravno od družbenega

statusa posameznika. Konfucianistični nauk razlaga koncept odličnika kot pozitivni pol v dualistični delitvi na dobre (tiste, ki v svetu ščitijo red, lepoto in harmonijo) in slabe sile oziroma v podobni delitvi na substanci jin in jang.

Temu statusu se posameznik lahko približa, ko doseže osebno popolnost, ko postane junzi. Odličnik predstavlja najvišjo raven osebnega razvoja – tako duhovnega kot fizičnega, malenkostnej pa najnižjo. Weber še posebej izpostavlja pomen izobrazbe – zaželeno je bilo poznavanje literature, pisanje pesmi, recitiranje klasikov, kaligrafija itd. Konfucianska ideja o samo-izobraževanju je sestavljena iz treh stopenj – poznavanja pravilne poti, izvajanja teh pravil v vsakdanjem življenju in občutenja sramote, če se posameznik teh pravil ni držal. Konfucij je uporabil naziv junzi, ki je pred tem obdobjem označeval aristokracijo, zdaj pa je pomenil predvsem osebo, ki je kultivirana, sledi konfucijanskim pravilom, razvija vrline ter se trudi slediti pravilom obnašanja in upoštevati 5 osnovnih kreposti ne glede na posledice.

Po Hosungu Ahnu to pomeni, da je pogosto postavljen v nezavidljivo vlogo kritika družbe, ki se ne ravna po teh pravilih. Za vzdrževanje osnovnih kreposti v družbi naj bi bili pravi konfucianci pripravljene žrtvovati tudi življenje. Koncept odličnika je bil povezan s pojmom poti, ki je v podobnem smislu kot pri daoizmu imel visoko etično vrednost, vendar pa je bil močnejše povezan z izobraževanjem. Znanje in izkušnje so bili označeni kot predpogoj za sledenje poti – za pravilno vedenje. V zgodnjih konfucianskih tekstih je izpostavljeno učenje na napakah in sprejemanje odgovornosti zanje. (Weber 1959; Hwang 1999; Rošker 2005; Ahn 2008; Xie 2011)

Peter Woods poudarja pomen samoregulacije, ki na prvi pogled spominja na protestantsko askezo. Vendar pa gre pri konfucianizmu za širši princip moralnega obnašanja – človek se mora vedno odločiti za etično dejanje, četudi je to v nasprotju z njegovimi interesi. Osnove za samoregulacijo predstavljajo temeljne vrline, po katerih se mora posameznik ravnati. Samoregulacijo doseže s prakticiranjem ritualov, ki vzpostavljajo razmerje med njim in svetim. Konfucij je poleg tega visoko cenil poslušanje glasbe, ki naj bi pomagala pozitivno oblikovati posameznikovo osebnost in spodbudila avtorefektivno ocenjevanje posameznika. Ta je po naravni dober, saj nebo vsakemu človeku podari pozitivne lastnosti, ki pa jih mora človek vzdrževati. Tako je Konfucij razločil prvi in drugi red želja. V prvem so sebične (materialne) želje, v drugem pa moralne (človečnost, pravičnost itd.). Če želi nekdo postati junzi, se mora odpovedovati sebičnim nagibom in izvrševati moralna dejanja. Gre za askezo, ki ni motivirana s strahom pred peklom kot pri protestantizmu, temveč z željo po harmoniji in

osebni dovršenosti. Moralna dejanja posameznik izvaja zaradi morale same, ne zaradi neke zunanje motivacije.

Dora Shu-Fang Dien doda pomembno podrobnost: samoregulacija posameznika ni motivirana s sebičnimi nagibi, temveč je usmerjena h koristi širše skupnosti (odvisno, na kateri stopnji je posameznik dejaven – lahko tudi na ravni države). (Shu-Fang Dien 1999; Uichol in Young-Shin 2000; Woods 2010)

3.2 Koncept Li

Čeprav zahteva glede visoke izobrazbe izloča pripadnike nižjih slojev, je vsak posameznik lahko postal plemenitnik, če je vzdrževal pet osnovnih kreposti. Za najpomembnejšo velja človečnost oz. medsebojna ljubezen, sočutje (ren), poleg te pa še pravičnost (yi), zvestoba (zhong), prizanesljivost (shu) in poštenost (zhi). V konfucianstvu ima osrednji pomen tudi koncept li, ki se nanaša na skupek pravil, ki določajo odnose v družbi, in vključuje zgoraj naštetе vrline. Ta koncept združuje več pomenov, na primer spodobnost, obred, izobrazbo, kulturo, pravilne običaje itd., velja pa za povzetek načel, ki usmerjajo ljudi k dobrim dejanjem. Li ni zgolj zbirka pravil (to velja, če ga razumemo v ožjem pomenu). "Li (je) temeljna, vso stvarnost prežemajoča naravna, racionalno ustrojena zakonitost". (Rošker 2006, 12)

Za osnovni napotek o vedenju lahko štejemo tudi "srebrno pravilo", ki je del koncepta človečnosti (zhong shu) – posameznik naj se obnaša tako, kot želi, da se drugi obnašajo do njega. (Smrke 2000; Rošker 2005; Rošker 2006)

Napotki za vedenje urejajo temeljne odnose v družbi z izrazito patriarhalnega stališča. Tako načelo hsiao, ki zadeva sinovsko lojalnost, ureja odnose do nadrejenih (tudi do staršev) v smislu podrejanja oblasti višjih ravni. Kwang-Kuo Hwang predlaga delitev zapovedi o medosebnih odnosih in vedenju na "etiko za navadne ljudi" in "etiko za učenjake". Prva skupina zapovedi velja za vse ljudi. Po Konfuciju ob začetku interakcije ocenimo svojo vlogo v odnosu po dveh merilih – intimnost/tujost in nadrejenost/podrejenost. Če se v odnosu ravnamo skladno s svojim položajem, tako da bližnjim izkazujemo naklonjenost, nadrejenim pa spoštovanje, se bo v socialnem življenju vzpostavil li – socialni odnosi bodo harmonični. Posebej je opredeljenih pet tipov interakcij – med očetom in sinom, nadrejenim in podrejenim, možem in ženo, starejšim in mlajšim bratom in med prijateljskima. Vsi odnosi razen zadnjega bi morali biti urejeni vertikalno – sinovi, žene, mlajši bratje in podrejeni morajo biti ubogljivi, poslušni in lojalni. Po drugi strani pa morajo biti tisti, ki so v odnosu v

nadrejenem položaju, prijazni in pravični. Za odnose v družini so konfucianisti uporabili že uveljavljeno prepričanje, da je posameznikovo življenje zgolj nadaljevanje življenja njegovih prednikov.

V tej ideologiji je sinovska vdanost do staršev samoumevna in nespremenljiva, saj posameznik brez njih ne bi obstajal. Poleg tega to prepričanje predstavlja temelje za odnos posameznika do lastnega telesa – ker je to "podaljšek" njegovih staršev, mora zanj skrbeti in ga ne izpostavljati nepotrebnim nevarnostim. Ta podrobnost razlaga pomen ukvarjanja z duhovnim in telesnim izpopolnjevanjem. Pomen družinskih vezi je opazen tudi v konfucianskem čaščenju prednikov. Ta del konfucianizma je po besedah Hahma Chaibonga najbolj religiozen del te tradicije, saj vključuje obrede, ki jih je v čast prednikom izvajal vodja družine. Avtor izpostavlja vlogo družinskega vodje in konfucianskega uradnika, ki sta vzporedni (prva v družinskem okolju, druga pa v državnem sistemu), pripadajoči ideološki podlagi (sinovsko vdanost in lojalnost do države) pa označi za pogon celotnega sistema. (Hwang 1999; Chaibong 2004; Rošker 2005)

Hwang poudarja, da je v konfucianizmu poleg razmerja med nadrejenimi in podrejenimi zelo pomemben intimni odnos na ravni družine. Družina, ki je tu razložena z analogijo telesa, je homogena enota, znotraj katere ima vsak član svojo nalogo. Družni jih obveza, da med seboj delijo skupne resurse. Naslednje raven odnosov predstavljajo prijateljstva, sledi pa odnos do ostalih, s katerimi ni globljih socialnih povezav. Hwang pravi, da o zadnjem tipu odnosov v konfucianskih naukih ni povedanega veliko. Ko posameznik potrebuje resurse od osebe, ki ni vključena niti v prijateljske odnose, mora plačilo oz. povračilo posredovati takoj. Odnos je bolj ali manj utilitarističen.

V konfucianizmu lahko zasledimo koncept fen, ki pomeni točno določeno mesto posameznika v hierarhičnem družbenem sistemu. Vsaka stvar, ki obstaja, ima v vesolju določeno mesto. To stanje je razloženo na primeru družine (kar ponovno kaže na središčno vlogo družinskih povezav v konfucianizmu). Ko so stvari oziroma osebe na takem položaju, kot jim pripada, vladata ravnovesje in harmonija. Sklop etičnih pravil, ki velja za "učenjake", je strožji od splošnih pravil. Zahtevana raven etičnega obnašanja se viša s položajem posameznika. Konfucij je od njih zahteval, naj kultivirajo sebe, vodijo svojo družino in narod ter prinesejo mir in ravnovesje v svet. Med učenjaki je za najpomembnejše vodilo poleg običajne sinovske vdanosti veljala zvestoba vladarju. Po Konfuciju so uradniki, ki so bili v stiku z vladarjem, tega morali voditi v skladu s konfucianskimi pravili (in ga, če je bilo potrebno, spravili na

pravo pot), saj naj bi se vladarjev način življenja in njegova etika avtomatsko prenašala na nižje ravni – na celotno prebivalstvo. Vloga učenjakov/uradnikov je bila torej velika, zato so morali brez pomislekov slediti konfucianskim pravilom li.

Konfucij prednosti ni dal samoumevnemu mandatu vladarja, ampak konceptu li, ki so ga izvrševali uradniki. Ob neprimernem ravnanju vladarja bi ga lahko učenjaki odstavili in kaznovali ter popravili napake, ki jih je storil med vladanjem. (Hwang 1999; Uichol in Young-Shin 2000; Cua 2007)

3.2.1 Sinovska vdanost

Seok-Choon Lew, Woo-Yung Choi in Hye Suk Wang izpostavljajo pomen koncepta sinovske vdanosti, ki po njihovih besedah predstavlja religiozno jedro konfucianizma. Kot trdijo ti trije avtorji, ima sinovska vdanost veliko vlogo pri konfucianskem ekvivalentu naukom o posmrtnem življenju v drugih religijah. Smrt tudi tu ne pomeni nujno prekinitive posameznikovega obstoja, temveč mu omogoči vrnitev v prvotno harmonično stanje, če je v tuzemskem življenju dosegel poenotenje s potjo in konceptom li. Pravila li mu tako omogočajo, da se temu stanju približa že v tuzemskem življenju, zato smrt tu ne predstavlja kritične prelomnice, ampak zgolj začetek večnega obstoja. Taka usoda je po nauku namenjena le nekaterim – odličnikom. Za preostale veljajo manj stroga pravila – osnovne kreposti, med katere spada tudi sinovska vdanost. Tu se skriva rešitev vprašanja posmrtnega življenja za ljudi, ki niso dosegli statusa odličnika. Poleg spoštovanja živečih prednikov (staršev) je v konceptu hsiao vključeno tudi čaščenje pokojnikov. To spominjanje, čaščenje, "reprezentacija" namreč zagotavlja njihov večni obstoj. Posameznik torej živi večno, dokler ga njegovi živeči potomci častijo in se ga spominjajo, potomci ga v status večnega življenja postavijo s čaščenjem. Kot trdijo avtorji, je Weber napačno ocenil konfucianizem z mnenjem, da pri tej tradiciji manjka ena od pomembnejših religioznih komponent, in ko je zagovarjal svojo oceno konfucianizma, ki naj bi bil "sekularna prilagoditev na svet". (Lew, Choi in Wang 2011)

3.3 Centralizem in avtoritarnost

Med značilnosti konfucianizma lahko, čeprav ta težnja ni bila prisotna že od začetka oblikovanja nauka, prištejemo tudi centralistični učinek. V prid upoštevanju avtoritete gotovo govori prepričanje konfuciancev o popolnosti sveta. Naloga posameznika je, da se tej popolnosti (s procesom izobraževanja) prilagodi, ne pa da poskuša to stanje spremeniti, npr.

sprejme nadrejeno vlogo vladarja. Po drugi strani pa smo omenili dolžnosti konfuciancev, da tudi skozi nasprotovanje vladarju, če je potrebno, upoštevajo pet osnovnih vrlin.

V obdobju dinastije Han je konfucianizem spremenil to svojo vlogo, potem ko je asimiliral del legalistične tradicije in v večji meri postal naklonjen vlogi centralizirane države, ki podložnike kultivira, po potrebi tudi z nasiljem. V tem obdobju se je na Kitajskem razvil nov uradniško-aristokratski sloj, ki je temeljil na sistemu klanov. Družinske povezave so zagotavljale stabilnost sistema, konfucianizem pa je nudil ideološko podlago, ki je pomen družine uvrščala visoko. Vzpostavil se je sistem vladavine uradnikov, literatov, ki je konfucianistične nauke uporabil za legitimacijo svoje oblasti.

Konfucianstvo je bilo postavljeno v vlogo edine dovoljene ideologije, ki je prevladovala na državnih šolah in tako tvorila temelje tradicije, ki je podpirala položaj vladajočega sloja. Pri oblikovanju te doktrine in posledični utrditvi položaja uradnikov, mandarinov, je sodeloval filozof Dong Zhongshu, ki je predvsem poudarjal že omenjeni model neba kot najvišje možne avtoritete, iz katere izhaja tudi pozicija cesarja. Po Zhongshuju je cesar predstavljal središče univerzuma. Tako on kot njegovi podložniki so bili povezani z naravo (nebo), le da je imel cesar po tej teoriji veliko večjo vlogo v razmerju z naravo (in družbo) kot ostali. Centralistične implikacije ima tudi nauk, da so posamezniki nujno odvisni od neba, saj (podobno kot v primeru odnosa do staršev) izhajajo iz njega. Odvisnost od neba v realnosti pomeni podrejenost nebeškemu sinu, cesarju. "Dong Zhongshu je ponovno okrepil kult neba in njegove mistične povezave s cesarjem." (Rošker 2005, 133) Konfucianizem je v 10. stoletju pod dinastijo Song, v času izoliranosti in šibkosti Kitajske, ponovno postal osrednja državna ideologija. Politična kriza je po obdobju razcveta budizma in daoizma zahtevala strožjo državno organizacijo. Tako se je pojavil konzervativni neokonfucianizem. Ta razen abstraktnih idej, npr. o pranačelu in načelu qi, ni doprinesel novih tuzemsko usmerjenih ideologij. Ohranjal oz. ponovno uvajal pa je tiste, ki so bile prisotne že v zgodnejših oblikah konfucianizma, pred obdobjem prevlade daoizma in budizma. (Smrke 2000; Rošker 2005)

Hwang pravi, da sta avtoritarnost in centralizem v konfucionistični ideologiji temelje našla v sinovski vdanosti, ki je podlaga za avtoritativno moralo. Samoumevno podrejanje osebi, za katero posameznik oceni, da mu je nadrejena, deluje tako v okviru družine kot v vseh drugih družbenih institucijah. Pri tistih, ki so imeli posebej močno izražene "sinovske" lastnosti, so se pojavili tudi nekritičen in nekreativen odnos do učenja, fatalizem, vraževerje, stereotipi in

visoka stopnja konformnosti. Samoumevno lojalnost do nadrejenih bi lahko poskusili razložiti tudi s posameznikovim dojemanjem samega sebe in svoje družbene okolice.

V skladu s konfucianskimi nauki se posameznik ne dojema kot od sveta popolnoma ločena enota, temveč prej kot del tesno povezane družinske mreže odnosov. Družbena identiteta, ki se oblikuje znotraj družine in je od nje odvisna, ima lahko širši obseg. Kot pravi Hwang, se s procesoma modernizacije podeželja in urbanizacije, ki sta na Kitajskem nedvomno prisotna, te mreže spreminjajo. V nasprotju s tradicionalistično identiteto, ki se osredotoča na družino, se moderna identiteta osredotoča na širše organizacije – npr. podjetja in korporacije. Poleg tega Hwang opozarja na pomembno razliko med lojalnostjo in sinovsko vdanostjo – slednja je samoumevna in nespremenljiva, lojalnost do vladarja pa ni skladna z liberalnimi in moralnimi konfucianskimi nauki, ki zahtevajo zvestobo državi, ljudstvu in – kar je najpomembneje – pravilnemu obnašanju li. V toku zgodovine se je ta meja zbrisala, ko so ideologi dinastije Han pomešali našete koncepte, vključili nekatere legalistične nauke in izpostavili zvestobo državnemu vladarju kot najvišjo obvezo konfucianca. (Hwang 1999)

3.4 Kolektivizem

Konfucianizem je s poudarjanjem pomena družinskih vezi položil temelje za razvoj kolektivistične ideologije na Kitajskem. Po besedah Shu-Fang Dienove so zahodni znanstveniki kolektivistične lastnosti vedno pripisovali vzhodnim religijam oziroma naukom. Če definiramo kolektivizem kot postavljanje skrbi za skupnost pred skrb zase, lahko najdemo povezave s konfucianistično miselnostjo – s petimi vrtilinami. Nekatere vzhodnoazijske kulture (tudi kitajsko) lahko v nasprotju z evropsko-ameriškim modelom, ki je definiran kot individualističen, označimo za kulturne modele, ki so naravnani k medsebojni odvisnosti med posamezniki. Kot navaja Shu-Fang Dienova, je Harry Triandis uvedel model vertikalnega in horizontalnega kolektivizma. Na Kitajskem je po njegovem mnenju prevladujoč vertikalni tip, kar pomeni, da se posameznik dojema kot del celote, sprejema pa neenakosti znotraj nje. Tak odnos do sveta in družbe ni v nasprotju s konfucianističnimi nauki, saj ravno ti govorijo o naravnem hierarhičnem družbenem redu, v katerem so podrejeni in nadrejeni položaji samoumevni in pravilni. Pomembna je še ena značilnost kitajske kulture – ob rojstvu je posameznik umeščen v močno povezano družinsko mrežo. Njegov "jaz" se ne oblikuje skozi tako temeljite procese separacije in individualizacije kot v zahodnih družbah. Vzpostavi pa se dvojni model jaza – "mali jaz" je del "velikega jaza", družine oz. države. Akcije posameznika, "malega jaza", so usmerjene k dobrobiti širše skupnosti. (Shu-Fang Dien 1999)

Xing Lu po drugi strani trdi, da se kolektivistične težnje napajajo iz konceptov yi, ki izvira iz konfucianizma in se nanaša na etičnost, dobronamernost in pravičnost, in li, ki izvira iz legalizma, pomeni pa utilitarnost in profit.

Konfucianizem po njegovih besedah nenehno ponavlja pomen družbene harmonije in delovanja v smeri skupnega dobrega. Izpostavlja tudi lojalnost do nadrejenih in pripravljenost žrtvovanja v dobrobit skupnosti. V današnjih razmerah se na Kitajskem sicer pojavlja vedno večja stopnja individualizacije, vendar pa obstajajo bogate ideološke podlage za nadaljnji razvoj kolektivističnega delovanja. Georgette Wang in Zhong-Bo Liu pravita, da je imel kolektivism v nasprotju z individualizmom, ki so ga pogosto povezovali s sebičnostjo in brezbriznostjo, v kitajski kulturi večinoma pozitiven pomen. Pri Kitajcih naj bi bil posameznikov "jaz" nepopolno razvit in zatrt ravno zaradi kulture – želje in nasprotovanje so v imenu družbene harmonije, skupnega dobrega, pogosto nadomestili s prijaznostjo in vljudnostjo. Edward Yui-tim Wong poudarja že omenjeno umeščenost posameznika v družinske mreže, ki pa so se lahko razširile – s sovaščani je bil lahko močno povezan z le malo šibkejšimi vezmi kot družinskimi člani. Močne povezave med družinskimi člani so pomenile tudi sodelovanje pri gospodarskih dejavnostih, recimo pri družinskih podjetjih. Po Keung Ip trdi, da v teh družbah posameznik v smislu, kot ga dojemamo "na Zahodu", ne obstaja. (Lu 1998; Wong 2001; Keung Ip 2009; Wang in Liu 2010)

Četudi se kitajska tradicionalna miselnost in konfucianizem zdita odličen temelj za kolektivno delovanje, se glede dejanskega stanja pojavljajo pomisleki. Spreminjanje demografske podobe Kitajske, urbanizacija in globalizacija so povzročili premik v sistemu vrednot posameznika. Kolektivism, temelječ na konfucianističnih predpostavkah, je uspeval v bolj ortodoksnem socialističnem obdobju. Danes pa se po besedah nekaterih avtorjev v kitajski družbi pospešeno pojavljajo tudi individualistične težnje. Ideološki temelji za kolektivism obstajajo – pri maoizmu, filozofski šoli, ki je veliko svojih nauk "podedovala" od Konfucija, je sicer visoko cenjeno doseganje harmonije, vendar pa je Mozi trdil, da je motivacija zanjo lahko tudi sebična. Konfucij in drugi konfucianski teoretiki prav tako poudarjajo pomen posameznikovega osebnega izpopolnjevanja, kar individualizma ne izključuje. Wong kot primer navaja spreminjanje vrednot pri kitajskih direktorjih – te so v procesu "pozahodnjenja" postale veliko bolj individualistične. (Lu 1998; Wong 2001)

Ugotovimo lahko le to, da ideološki nastavki za kolektivism v konfucianizmu ostajajo prisotni in aktivni, uporabljeni pa so selektivno, v kombinaciji z bolj individualistično

orientiranimi nauki. Proces globalizacije je tako pustil svoj pečat tudi na konfucianski kulturi. Poleg tega je treba poudariti, da gre za kolektivizem, ki nujno priznava pomen hierarhične ureditve (torej vertikalni tip kolektivizma), ne pa za samoupravni oziroma egalitarni kolektivizem, kot bi ga pričakovali na območju naše družbe in kulture.

4 Vrednote na Kitajskem – v tranziciji?

Čeprav bi to poglavje lahko predstavljalo samostojno nalogo, naj na kratko opišem trenutno stanje na tem področju. Raziskovanja kitajskih vrednot so se lotili številni strokovnjaki, vendar jih bom zaradi omejenega prostora omenil le nekaj.

Shalom Schwartz je proučeval vrednote v številnih državah, v svojih raziskavah pa omenja tudi Kitajsko oziroma širše gledano – konfucianistične kulture. Tako ugotavlja, da je v konfucianskih državah v primerjavi z drugimi prisotno visoko vrednotenje hierarhije. Ta vrednota – upoštevanje hierarhije – se ujema s tradicionalnimi konfucianskimi nauki. Enako velja za nizko vrednotenje egalitarnosti družbe, saj smo v poglavju 3.4. ugotovili, da gre na Kitajskem za vertikalni tip kolektivizma, ki odobrava družbene razlike znotraj kolektiva. Kot nazoren prikaz visokega upoštevanja hierarhije na Kitajskem Schwartz navaja visoko stopnjo formalnega in neformalnega družbenega vpliva na institucijo družine. Hierarhija je tu zelo visoko cenjena, saj Kitajci dovolijo poseganje družbenih (beri državnih) institucij v svoje načrtovanje družine. (Schwartz 2006)

Med raziskovalce s tega področja spada tudi Michael Harris Bond, ki je s sodelavci odkril nekaj specifičnih vrednot, povezanih s konfucianizmom, kot so spoštovanje tradicije in hierarhije, skromnost, familizem itd. Te so prisotne tudi v drugih kulturah, vendar pa so na Kitajskem veliko bolj centralnega pomena. Študija, ki jo navaja Barbara Marshall Matthews, se nanaša na študente treh fakultet (gre torej za mlade ljudi). Raziskava je prikazala prisotnost klasičnih konfucianskih vrednot, ki jih uporabniki dojemajo kot splošna življenjska pravila oziroma vodila, vendar pa jih je del študentov, ki večinoma živijo v urbaniziranih modernih območjih, označil za nekoliko zastarele. Ob vse pogostejši prisotnosti stika s kulturo Zahoda so mladi začeli prevpraševati stare vrednote. Kljub temu se osnovni konfucianski ideali niso veliko spremenili, ampak so se zgolj prilagodili novi politični ureditvi. Tako je od začetka liberalnih reform liberalizacija na drugih področjih začela spreminjati družinske vzorce odnosov.

Slabiti so začele "neprostovoljne vezi" – npr. družinske, na pomenu pa so začele pridobivati "prostovoljne" – prijateljske vezi, povezave s sodelavci, kar je morda še pripomoglo k razvoju kolektivizma, saj je raven družine postala nekoliko manj pomembna. Seveda te spremembe niso trenutne in takoj vidne. Zdi pa se, da lahko vsaj v urbaniziranih območjih opazimo oblikovanje nuklearnih družin, ki jih lahko povežemo s procesom modernizacije. Širši zasuk na področju vrednot pa se zaradi močnega odpora proti procesu pozahodnjenja, ki je prisoten med prebivalstvom, morda sploh ne bo zgodil.

Mlajše generacije na Kitajskem naj bi se sicer začele zavedati pozitivnih lastnosti, ki jih prinašajo "zahodne" poslovne prakse in navade, vendar konfucianski ideali še vedno predstavljajo enega izmed najpomembnejših elementov identitete državljanov Kitajske, zato naj še dolgo ne bi šli v pozabo. (Wong, Maher, Evans in Nicholson 1998; Matthews 2000)

Tan Chee Beng trdi, da je družba sicer določena s svojimi vrednotami, vendar pa se te stalno spreminjajo – tako recimo danes mladi Kitajci ne sprejemajo več avtoritarne starševske vladavine. V kapitalističnem sistemu, kot lahko označimo tudi sodobno Kitajsko, se stare vrednote pogosto umikajo novim – tokrat predvsem dobičku. Ob "razočaranju" nad socialističnimi vrednotami (zaradi izkušenj v vsakdanjem življenju) so sicer spet prišli v uporabo tradicionalni nauki – med drugim tudi konfucianizem, vseeno pa je dobiček postal pomemben motiv posameznikov v vsakdanjem življenju. To dokazuje primer vasi Fujian, v kateri so lokalni prebivalci, iščoč dobičkonosne zgodovinske predmete, razkopavali grobnice svojih prednikov in kradli kipe iz lokalnih templjev. Bolj nazornega primera nadomestitve starih vrednot (čaščenje prednikov je centralnega pomena za konfucianizem) z novimi (dobiček kot edina vrednota nove ureditve) si skorajda ne moremo zamisliti. (Beng 2011)

Kitajci naj bi čutili velik prepad med "svojim", kitajskim (kulturnim) svetom in svetom, ki k njim vdira od zunaj. Iz te diskrepance naj bi izvirale spremembe, ki se pojavljajo na področju kitajske kulture in vrednot. Šlo naj bi za prilagajanje, ki naj bi omogočilo lažjo asimilacijo tuje "nove civilizacije". Državna politika odpiranja Kitajske in procesi globalizacije, ki so posledično potekali, povzročajo spremembe tudi pri posameznikih. Še posebej mladi ljudje stare vrednote dojemajo kot preživete. Celotno državo naj bi k spremembam silile tako zunanje (Svetovna trgovinska organizacija, Svetovna banka,...) kot notranje (dohitevanje razvitejših predelov države) "sile", pojavile pa so se razlike v razvitosti posameznih regij (npr. obmorski centri ali revno podeželje). Tako naj bi težko govorili o "Kitajcih" kot enoti, saj gre,

še posebej v času današnje diverzificiranosti, za neuporabno generalizacijo (tako z geografskega in demografskega kot socialnega vidika), orientalizem. (Kulich 2008)

Na splošni ravni lahko ugotovimo, da na Kitajskem še vedno prevladujejo tradicionalne vrednote, ki so ostanek zelo dolgega obdobja hegemonije konfucianizma. Vseeno pa so se zaradi procesov ekonomske liberalizacije začeli širši družbeni premiki, h katerim lahko štejemo tudi spreminjanje vrednot. Te počasi postajajo vse bolj tržno, kapitalistično usmerjene. Čeprav so spremembe počasne – v 30 letih od začetka reform se vrednote Kitajcev namreč niso korenito spremenile –, se to lahko zgodi v prihodnosti.

Procesi globalizacije in uvajanja tržnega kapitalizma gotovo lahko spremenijo družbo v nepovezano maso potrošnikov, vendar se to na Kitajskem verjetno še ni zgodilo.

5 Razvoj kitajskega gospodarstva in družbena neenakost

Pri analizi vpliva konfucianizma na gospodarski sistem Kitajske se ne moremo izogniti pregledu tamkajšnjega gospodarskega razvoja. Posebej se bom osredotočil na obdobje po drugi svetovni vojni, ko se je razvilo socialistično gospodarstvo in sčasoma začelo pridobivati kapitalistične lastnosti.

Mitja Saje med glavnimi značilnostmi kitajskega gospodarstva izpostavlja velikost trga in relativno visoko stopnjo samozadostnosti. Slednja omogoča daljša obdobja izolacije pred zunanjimi vplivi, ki omeji tudi druge spremembe, ki bi se v državo prebile iz tujine. Pred drugo svetovno vojno so po njegovih besedah veliko vlogo v gospodarstvu imeli tujci, poleg tega pa je velika večina prebivalstva živela na podeželju. Urbanizacija je tudi po ustanovitvi Ljudske republike Kitajske zaostajala zaradi strogega nadzora, ki so ga izvajale državne oblasti. Po drugi svetovni vojni so kitajski voditelji uvedli tipično socialistično gospodarstvo – sistem petletk. Prvi cilj je bila obnova države in povečanje obsega težke industrije.

Petletni plan (1953–1957) se je kljub nekaterim uspehom zaradi birokracije in prepočasne gospodarske rasti državnim voditeljem zdel neučinkovit. V tem obdobju so uvedli močno centraliziran birokratski sistem, ki se je obdržal tudi po letu 1957. Poskusili so z maoističnim modelom (veliki skok naprej), v okviru katerega so podeželskim komunam poskusili pridružiti še mestne, vendar ta trend ni postal množičen. Komune so bile nova oblika organiziranja, združevale so približno po 25.000 posameznikov, ki naj bi delovali kot samozadostna skupnost s skupno lastnino. Zaradi neuspehov planskega gospodarstva so leta 1961 uvedli leninistični model, oblikovan po Leninovi novi ekonomski politiki iz 20. let 20.

stoletja, ki je dopuščal večji delež zasebnega podjetništva. Poleg tega so večji poudarek dali potrošniškim proizvodom.

V 60. letih se je zgodila Maova kulturna revolucija, ki naj bi s spremembo družbene nadgradnje omogočila lažji razvoj gospodarski bazi. Revolucija je dodatno omejila gospodarsko izmenjavo s tujino zaradi ideološkega sovraštva do tujcev, hkrati pa je sovraštvo do intelektualcev pomenilo pomanjkanje izobraženih kadrov v prihodnosti. Po Maovi smrti leta 1976 se je začel proces modernizacije gospodarstva, ki ga je tik pred smrtjo predlagal Zhou Enlai.

Odpirati se je začela zunanja trgovina, izvedli so prve študentske izmenjave in Kitajska se je začela odpirati svetovnemu gospodarstvu. Gospodarstvo se je decentraliziralo, zmanjšal se je obseg planskega upravljanja, ljudske komune so začele razpadati. Uvajanje kapitalističnih metod v gospodarstvo so opravičevali z razlago, da je večina gospodarstva še vedno socialistična, ker je država ohranila socialistični način distribucije dohodkov in državno lastništvo produkcijskih sredstev. Realno so podjetja postajala bolj samostojna, povečala se je vloga direktorjev. V začetku 80. let je naraslo število zasebnih podjetij (od približno 100.000 leta 1978 na 17.000.000 leta 1985). V sredini 80. let je država dodatno sprostila cene proizvodov, ki jih je do tedaj v veliki meri določala, da bi tako povečali vlogo trga pri določanju cen produktov. Povečevanje neenakosti in napete gospodarske razmere so ob koncu 80. let pripeljali do zahtev po demokraciji, ki pa so bile hitro zatrte. Od kitajskega socializma je ostalo bolj malo, do demokratizacije sistema pa ni prišlo. V 21. stoletju je Kitajska večinoma neobremenjena s socialističnimi ideološkimi zavorami, država skrbi predvsem za nemoteno delovanje podjetij in gospodarskih procesov. Gospodarstvo se je decentraliziralo, česar za politični sistem ne moremo trditi. Kitajska je država, ki je v veliki meri vključena v kapitalistični način proizvodnje. O tem govorijo podatki o zunanji trgovini – leta 2004 je bila glede na obseg zunanje trgovine na 3. mestu na svetu. Kot pravi Saje, je kitajsko gospodarstvo zaradi same velikosti notranjega trga oziroma števila potrošnikov manj ogroženo s strani zunanjih vplivov, npr. svetovnih finančnih kriz. (Saje 2006)

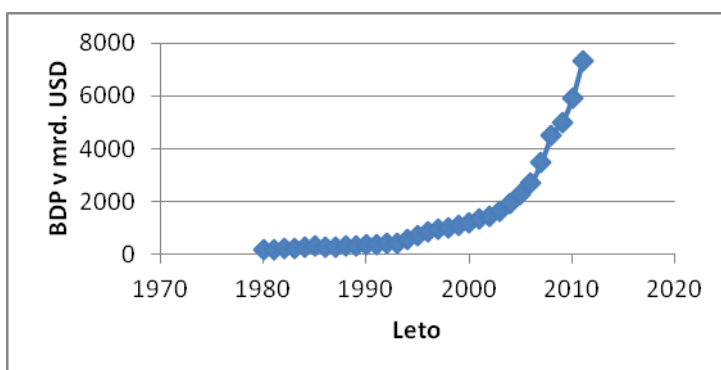
Kitajska je po začetku gospodarskih reform v 80. letih doživela skokovito rast bruto domačega proizvoda (BDP) z 8% do 10% letnega prirasta. Obseg kitajskega gospodarstva se je od konca 70. let 20. stoletja podeseteril, rast pa še ni končana. Povečan izvoz produktov je omogočil kopičenje tujih valut. Zasebni sektor je leta 2007 že obsegal več kot polovico gospodarstva, kar kaže na odkrit prehod iz planskega gospodarstva v tržni kapitalizem.

Predvidljiva posledica takega razvoja je povečevanje družbene neenakosti. Pojavil se je kitajski srednji razred, o katerem še pred nekaj desetletji ni bilo sledu. Po Fritzu Reusswigu in Andreju Isenseeju ravno ta razred še dodatno spodbuja širitev kapitalistične ureditve, saj prinaša množico srednje- in visokokvalificiranih delavcev, poleg tega pa vzpostavlja motivacijo za delovanje v podjetniškem oziroma poslovnem okolju. Tudi na Kitajskem se ne glede na uradno politično usmerjenost države razvija potrošniška družba.. (Reusswig in Isensee 2009)

Xiaodong Zhu ponovno izpostavlja prelomno letnico 1978, ko so nastopile spremembe – med drugim se je začelo obdobje pospešene rasti BDP. Rast je močno preseгла stopnjo 3 %, ki je veljala pred tem obdobjem modernizacije.

Kot navaja Zhu, je med letoma 1952 in 1978 povprečna rast BDP dosegala 3 %, od leta 1978 do 2007 pa kar 8,1 %. V posameznih letih je rast BDP dosegla od 14 do 16 %, kar je skoraj nepredstavljivo visok delež, še posebej v današnjih razmerah. Razlog za tako visoko gospodarsko rast naj bi bilo predvsem povečevanje produktivnosti gospodarstva, ne pa zgolj tuje investicije, ki bi odpirale nova delovna mesta. Hkrati je potekalo premeščanje delavcev s področja kmetijstva, ki je ob povečani produktivnosti potrebovalo vse manj zaposlenih, na področje industrije. Tudi ta proces je prispeval k rasti kitajskega gospodarstva. (Zhu 2012)

Graf 1: Rast BDP na Kitajskem v milijardah USD od leta 1980 do 2011



(Vir: World Bank 2012)

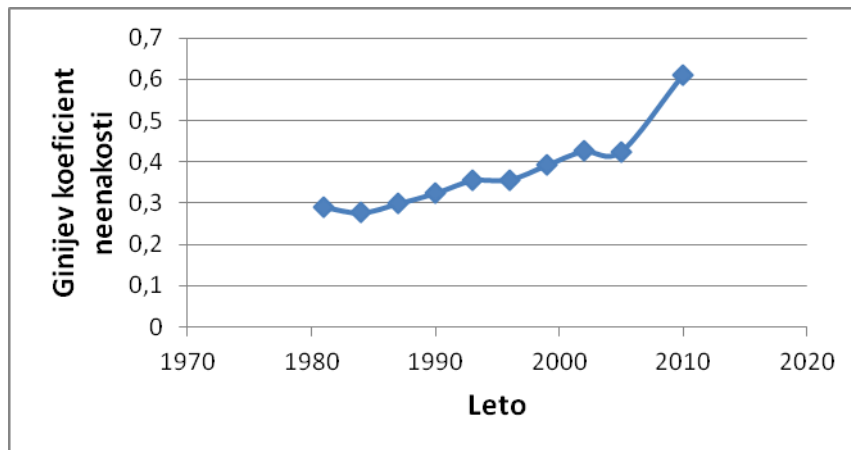
Zgornji graf nam prikazuje osupljivo rast kitajskega BDP od vrednosti manj kot 200 milijard leta 1980 do 7300 milijard leta 2011. Bolj kot sama količina je za primerjavo, vsaj v tem primeru, pomembna rast BDP, po tem merilu pa se Kitajska uvršča v sam svetovni vrh. Trenutno še vedno zaseda drugo mesto na svetovni gospodarski lestvici, vendar bo pri taki gospodarski rasti kmalu prehitela svojo edino tekmico – ZDA. (World Bank 2012)

Raymond Lotta v svojem orisu kitajskega socializma poudarja izjemno družbeno neenakost, ki se je razvila v zadnjih desetletjih. Po eni strani so nekateri kitajski zakonodajalci enormno obogateli, po drugi strani pa je BDP na osebo še vedno manjši kot beloruski in znaša le zelo majhen del ameriškega. V vrhu kitajske komunistične partije so zbrani superbogataši, ki v rokah držijo vso politično moč v tej ljudski republiki. Lotta trdi, da se je kitajski socializem zaključil leta 1976 z začetkom ekonomskih reform. Deng Xiaoping je po njegovih besedah po Maovi smrti odprl pot neokapitalističnim silam, ki niso imele le obstranske vloge pri ustvarjanju kapitalističnega raja za vlagatelje in pekla za delavce.

Ravno poceni delovna sila, njihova glavna konkurenčna prednost, je kitajsko gospodarstvo pripeljala v današnji položaj. Državna politika je Kitajsko postavila v središče svetovnega gospodarstva, ki se po delu vlaganj iz tujine uvršča na najvišja mesta. Večina vlaganj je namenjena panogam, ki ne potrebujejo kvalificirane delovne sile, proizvaja pa produkte, namenjene izvozu. Lotta pravi, da sta k slabemu položaju kmetov pripomogli tudi ukinitvev komun in odtujitev obdelovalne zemlje. To jih je pripeljalo v zelo problematičen položaj, idealen za proces industrializacije in urbanizacije. Obubožana presežna delovna sila je pripravljena sprejeti zelo nizko plačilo za delo, ki včasih vključuje neverjetnih 80 delovnih ur na teden. Tudi to je eden od dejavnikov hitrega kitajskega razvoja. (Lotta 2008)

Za merjenje družbene neenakosti na Kitajskem lahko uporabimo meritve Ginijevega koeficienta. To je statistično orodje, omejeno z vrednostima 0 in 1, kjer koeficient bliže ničli predstavlja območje z visoko enakostjo, koeficient bliže enki pa območja z visoko ekonomsko neenakostjo. Kitajska se je po nedavnih meritvah uvrstila izjemno visoko na mednarodno lestvico. Leta 2010 je namreč Ginijev koeficient po informacijah CHFCS (Chinese Household Finance Survey Center) znašal kar 0,61. Ta meritev je tudi v svetovnem merilu resnično visoka, saj lahko Kitajsko uvrstimo v družbo držav, kot so Kolumbija, Paragvaj, Nigerija idr.. Tako visoka raven koeficienta je sicer redka, vendar pa se občasno pojavlja v "državah v razvoju". Še posebej visoka pa se zdi, če upoštevamo, da so države, pri katerih koeficient preseže vrednost 0,4, že označene za družbe z visoko neenakostjo. Po drugi strani lahko ob podatkih Svetovne banke ugotovimo, da takšna družbena neenakost tu ni obstajala od nekdaj. Na začetku 80. let prejšnjega stoletja je bila raven neenakosti relativno nizka. To dejstvo lahko pripišemo "izravnalnim" politikam, ki so pogosto prisotne v socialističnih državah. Meritve Ginijevega koeficienta sicer niso bile redne, vseeno pa lahko ugotovimo vzorec rasti. (Hu 2012)

Graf 2: Rast Ginijevega koeficienta neenakosti na Kitajskem



(Vira: World Bank 2012; Hu 2012)

Ekonomska neenakost je na Kitajskem torej zelo izrazita, poleg tega pa se vzporedno z naraščanjem BDP še povečuje (ob primerjavi grafov št. 1 in 2). Taka kombinacija pred nami razgali resnico o (neobstoječi) povezavi med gospodarsko rastjo in obljubljeni vzpostavitvijo družbe blaginje, kar na žalost drži tudi v tem primeru. Dobički se torej stekajo v ozko družbeno skupino na vrhu družbene lestvice mimo širše prisotnega sistema redistribucije resursov/kapitala znotraj kitajske družbe. (Hu 2012; World Bank 2012)

Visoko družbeno neenakost lahko danes označimo za eno od pglavitnih značilnosti družb, v katerih prevladuje kapitalistični sistem, še posebej če se pojavljajo elementi neoliberalne ideologije. Ob odsotnosti institucij socialne države se dobički ne razporejajo vzdolž družbenih slojev. Xibai Xu trdi, da se je pred 30 leti na Kitajskem začela tržno orientirana reforma. Vendar pa ekonomska liberalizacija, ki je bistvo te reforme, ni spodbudila tudi liberalizacije na področju politike in upravljanja. Kitajska se je po njegovih besedah spremenila v družbo, v kateri je ena od glavnih značilnosti ekonomska neenakost, saj je kapital pristal v rokah ozke politične elite. Delavci in kmetje pa so na drugi strani kljub rasti BDP ostali brez zemlje in družbene blaginje. Pri reformah je kitajskim oblastnikom svetoval Milton Friedman, ki ga lahko nedvomno štejemo med najpomembnejše zagovornike neoliberalizma. Čeprav je država v nasprotju z neoliberalno ideologijo še vedno obdržala močno vlogo v delu gospodarstva, lahko govorimo o posebni različici takega ekonomsko-političnega sistema. Resda je zmanjševanje prisotnosti države v ekonomiji ena od temeljnih lastnosti te ideologije, vendar pa ne moremo zavreči možnosti kombinacije centraliziranega totalitarnega političnega sistema in gospodarske ureditve laissez faire. (Xu 2011)

Čeprav je Deng Xiaoping, ki je začel uvajati liberalne gospodarske reforme, morda še želel postopoma doseči državo blaginje za vse državljane (po njegovem načelu naj bi obogatitev nekaterih posameznikov na začetku omogočila širitev blaginje med vse ljudi), se to do sedaj zagotovo še ni zgodilo, saj bogataši dobičke praviloma zadržijo zase. Kot pravi Peter Kwong, so kitajski voditelji presenetljivo zgodaj začeli razmišljati o Friedmanovi šokterapiji, le eno leto po neoliberalnih ukrepih Margaret Thatcher v VB in Ronalda Reagana v ZDA. Po Kwongovih besedah je med prve reformistične ukrepe spadala že omenjena ukinitve kmečkih komun. Kmetje so bili takoj prepuščeni silam prostega trga – nizke cene hrane, visoke cene gnojil in semen ter pravice do uporabe vode so ogromno obubožanih kmetov prisilile k selitvi v mesta, kjer so služili kot (izjemno) poceni delovna sila. Tam so na trgu dela predstavljali konkurenco delavcem privatiziranih državnih podjetij. Državni uradniki so se bolj posvetili zaščiti podjetnikov ter spotoma zanemarjali varnostna pravila in pravice delavcev – nesreče pri delu so dosegle visoko raven. Delavske mesečne plače so leta 2003 kljub siloviti gospodarski rasti znašale od 60 do 100 \$, podobno kot desetletje prej. Beng navaja podobno neverjeten primer: delavci neke tovarne v Shenzhenu so mesečno plačo 28 \$ zaslužili z vsakodnevnim 14-urnim delom, ki je trajalo ves mesec brez prostih dni. Skratka, Kitajska je ljudska republika le še po imenu, saj bi bilo ustrežnejše poimenovanje zanjo "Neoliberalna" ali vsaj "Kapitalistična" republika Kitajska. Državo, v kateri vladata skoraj neprimerljiva družbena neenakost ter neoliberalni in totalitarni, praktično sužnjelastniški sistem, je namreč neumestno imenovati ljudska republika. (Kwong 2006; Beng 2011)

6 Konfucianizem in kapitalizem danes

Po pregledu splošnih okoliščin na Kitajskem se lahko osredotočimo na obdobje od začetka uveljavljanja kapitalističnih metod v kitajsko gospodarstvo od 70. let 20. stoletja naprej ter na vlogo konfucianizma pri tem procesu.

Jesus Sole-Farras raziskuje povezavo konfucianizma s "socializmom s kitajskimi lastnostmi", kot je poimenoval današnji kitajski politični sistem. Po njegovih besedah je Deng Xiaoping v 80. letih nedvoumno zaključil fazo maoistične kulturne revolucije in konfucianizmu omogočil ponoven vzpon na njegovo staro mesto – na mesto vladajoče ideologije v svoji najnovejši različici (Novi konfucianizem, poglavje 3). Kitajska komunistična partija je postavila dolgoročni plan razvoja gospodarstva, ki bi do leta 2020 vzpostavil državo blaginje, do leta 2040 pa neke vrste demokratični politični sistem.

Državni voditelji govorijo o služenju svojemu ljudstvu, kar izpolnjuje eno od temeljnih zapovedi konfucianizma. Poleg tega v govorih poudarjajo vrline, ki jih mora človek razvijati, kitajski predsednik Hu Jintao pa je postavil teorijo o "treh harmonijah", ki se jasno nanaša na konfucianske nauke. Glavna lastnost kitajske družbe je, sodeč po zapisih državnih voditeljev, harmoničnost. Sole-Farras izpostavlja zanimivo sociolingvistično posebnost: uporaba besed harmonija in harmoničen je v poročilih o delu vlade skokovito narasla od leta 2004 (enkrat) do leta 2007 (devetnajstkrat). Glede na to, da so govori skrbno načrtovani, lahko sklepamo, da gre za vključevanje drobcev konfucianske ideologije v ideološko celoto trenutnega kitajskega političnega sistema. Harmonična socialistična družba je v kolektivističnem smislu postavljena za najvišjo vrednoto. Načrt, ki ga je kitajska komunistična partija postavila za obdobje do leta 2020, deluje v tem smislu, poudarja pa predvsem gospodarsko blaginjo posameznikov, ki naj bi jo dosegli s tipičnimi orodji (npr. širšo dosegljivostjo potrošniških proizvodov). Glede na take in podobne načrte ter zgodovino razvoja kapitalizma na Kitajskem lahko sklepamo, da se slednji sklada tudi z vizijo kitajskih voditeljev o prihodnosti svoje države. (Sole-Farras 2008)

Če se osredotočimo na izključno ekonomsko sfero, lahko ugotovimo, da konfucianizem ne prinaša izrecnih zapovedi, ki bi segale v gospodarstvo, temveč s splošnimi pravili (recimo o pravilnem vedenju) postavlja temelje oz. smernice za ekonomsko delovanje. Zaradi take nedoločenosti je ta tradicija zmožna podpirati in legitimirati različne ekonomske sisteme. Skozi zgodovino so se take različne povezave večkrat uresničile – tako je v obdobju dinastije Han konfucianizem podpiral liberalno politiko laissez faire kot protiutež legalističnim ambicijam po centralizirani državi. V poznejših obdobjih je ta tradicija delovala konzervativno, saj je nasprotovala zunanji trgovini in promovirala izolacionistično politiko. Ravno tako kot je skozi zgodovino konfucianizem vplival na gospodarski položaj Kitajske, lahko danes govorimo o povezavi med tržnim kapitalizmom in neokonfucianizmom. (Rosser in Rosser 1998)

Kot pravi Dirlik, je vloga konfucianizma po petdesetih letih marginalnega statusa v 80. letih 20. stoletja na Kitajskem spet začela postajati bolj vidna. Kar so nekateri označili za smrt te tradicije, se je izkazalo zgolj za navidezno stanje, ki je nastopilo zaradi modernizacijskih procesov v komunističnem in kapitalističnem sistemu na Kitajskem. Ohranil se je predvsem v vrstah nasprotnikov modernizacije oziroma pozahodnjenja v času Republike Kitajske. Takrat se je pojavil "novi konfucianizem", ki ga lahko označimo za protimodernizacijskega, čeprav je po drugi strani nasprotoval predvsem pozahodnjenju. Vseeno je vse do 80. let ostal marginalna ideologija.

Takrat se je z gospodarskimi in družbenimi spremembami spremenil tudi odnos do konfucianizma, ki je tedaj namesto zaviralca razvoja postal pogon kitajske modernizacije. Med osrednje razloge za njegov vzpon Dirlik šteje odmik od ortodoksnega komunizma po Maovi smrti leta 1976 ter gospodarski uspeh Japonske in malih azijskih tigrov. V teh državah so med dejavnike svojega uspeha uvrstili tudi konfucianizem, kar je povzročilo povečano zanimanje za to tradicijo po vsem svetu. Uspeh teh držav se je pojavil v obdobju stagnacije "starih" industrijskih držav (ZDA, evropskih držav), zato se je pozornost globalnega gospodarstva usmerila tudi na konfuciansko zapuščino. Povezave med slednjo in uspešnimi azijskimi gospodarstvi so najprej izpostavili nekateri ameriški družboslovci, Peter Berger (omenjen v poglavju 2.2.), Herman Kahn in drugi. Konfucianizem je čez noč postal žarišče številnih ekonomskih, filozofskih in socioloških razprav. Na Kitajskem so prvo konferenco o konfucianizmu organizirali že leta 1978, dve leti po smrti pobudnika kulturne revolucije, ki je preganjala vse oblike tradicionalne filozofije in religije. Pri povečevanju tradicionalnih nauk je kmalu sodelovala tudi komunistična partija. (Dirlik 1995)

Kahn trdi, da se je v malih azijskih tigrih oblikovalo posebno razmerje med neokonfucianizmom in gospodarstvom. V primerjavi z Webrovim puritanizmom, pravi, je lahko konfucianizem še uspešnejši pri spodbujanju industrializacije in modernizacije. Pripisuje mu zasluge za razvoj gospodarskega optimizma, predanosti in visokih upravnih sposobnosti v teh državah, izpostavlja egalitarno distribucijo dohodkov in kolektivno delovanje državljanov pri uspešni državni ekonomiji. Kahn svoje analize označuje za neokulturalizem, pri katerem velja, da se je katerakoli tradicija zmožna deloma prilagoditi, deloma pa ohraniti stare modele vedenja in vrednot (kot smo nakazali v poglavju o vrednotah na Kitajskem). Tako lahko vsaka kultura oblikuje svojo izvirno obliko modernizacije. V povezavi z vlogo konfucianizma poudarja dve značilnosti, ki omogočata vključitev teh nauk v moderni kapitalizem: "Oblikovanje predanega, motiviranega, odgovornega in izobraženega posameznika ter povečan občutek /.../ organizacijske identitete in lojalnosti različnim institucijam, tako družini in podjetju kot /.../ vladi." (Kahn v Dirlik 1995, 244)

Berger trdi, da se je na vzhodnoazijskem območju oblikovala kombinacija modernega kapitalizma in kolektivizma. Webrovo teorijo bi lahko popravili s trditvijo, da je kombinacija kapitalizma in individualizma naključna, ne pa edina možna situacija. Berger in Kahn izpostavita tri najpomembnejše konfucianske vrednote, ki pripomorejo pri razvoju modernega kapitalizma.

Sem spadajo visok status izobraževanja in visoka delovna motivacija, postavljanje skupinskih interesov (na osnovni ravni v družinskem okolju, na višji pa v družbi kot celoti) pred osebne koristi in poudarjanje pomena harmoničnih medčloveških odnosov. Slednji obstajajo tako zaradi temeljnega hierarhičnega reda kot zaradi dojemanja odnosov kot komplementarne celote. (Berger in Kahn v Dirlik 1995, 246)

Dirlik predstavi tri tipe razmišljanja o konfucianizmu. Ta je najredkeje obravnavan kot neposredno povezan z modernizacijo Kitajske. Tako desničarski ideolog Chen Li-Fu, ki je deloval v Republiki Kitajski, pravi, da tradicija prinaša alternativo tako komunizmu kot kapitalizmu in odpira novo smer. Le kitajska kultura je po njegovih besedah sposobna ustvariti harmonični svetovni sistem, ki bi prinesel globalno enakost in pravico. Nekoliko manj nacionalistično stališče zavzema Hung – Chao Tai, ki je analiziral "gospodarstva Orienta" in ugotovil, da se od zahodnega tipa gospodarstva ločijo predvsem po orientaciji na človeške čustvene povezave, harmonijo in osredotočenost na skupinsko življenje. Orientalni model predstavlja alternativo weberjanskemu zahodnemu gospodarskemu modelu. Drugi tip razmišljanja o konfucianizmu je zanikanje vsake njegove povezave z modernizacijo. Podpora takemu stališču izvira tudi iz nekaterih empiričnih raziskav, ki so pokazale, da prebivalci vzhodnoazijskih držav konfucianizma ne vidijo kot glavnega razloga za gospodarski razvoj. Tako mnenje Dirlik deloma pripisuje dejstvu, da so nekateri glede vpliva te tradicije skeptični zaradi njene "temne plati" – potenciala za razvoj v ideologijo, ki podpira avtoritarnost in politično zatiranje, kot se je to zgodilo v obdobju dinastije Han. Tretja skupina mnenj o tej povezavi je najbolj razširjena, znotraj nje pa velja prepričanje, da se konfucianizem lahko razvije v silo, ki spodbuja spremembe, vendar pa morajo biti temu naklonjene nekatere okoliščine – npr. lastnosti državnih oziroma družbenih struktur in ekonomska politika. Tudi zgoraj omenjena Kahn in Berger poudarjata pomen okoliščin. Tako analitično stališče je po Dirlikovem mnenju najbolj prepričljivo, ker izpostavlja tudi zgodovinske in socialne okoliščine, družbeni kontekst – čeprav konfucianizem sam po sebi ne spodbuja nastanka modernega kapitalizma, lahko pri uvedbi te družbene ureditve od zunaj pozitivno prispeva k njegovemu razvoju. Temu v prid govori tudi dejstvo, da so konfucianski nauki skozi zgodovino in v različnih državah prevzeli zelo različne vloge glede na okoliščine in se tako tudi sami spreminjajo, pridobivajo različne poudarke. (Dirlik 1995)

Na podoben način tudi Reusswig in Isensee predstavita tri paradigme, znotraj katerih poteka razprava o razlogih za ekonomski uspeh Kitajske. Tako paradigma liberalnih trgov vse zasluge za uspehe kapitalizma v tej državi pripisuje zgolj liberalizaciji kitajskega trga in

izvozni orientiranosti tamkajšnjega gospodarstva. "Revizionistična" državna teorija trdi, da vzrok leži v uspešnem državnem oziroma birokratskem upravljanju gospodarstva, ki ga vodi v smeri zagotavljanja nacionalne gospodarske rasti in moči. Tretja paradigma poudarja vlogo kulture in tradicionalnih vrednot, ki jim pripisuje vzroke za uspeh obeh sfer: kitajskega gospodarstva in državnega upravljanja. Avtorja ne izpostavljata nobene od teh paradig posebej. Podobno kot Dirlik trdita, da gre v realnosti za kombinacijo med njimi, saj trg, državni oziroma birokratski aparat in kultura ne obstajajo kot ločene enote, ampak v medsebojni povezanosti. Tako mnenje se deloma sklada z Webrovim, saj tudi on trdi, da vzroka za določeno stanje ne moremo pripisati zgolj religiji ter da imajo velik pomen tudi drugi dejavniki. (Reusswig in Isensee 2009)

Keung Ip za potrebe proučevanja uvaja idealnotipski pojem "konfuciansko podjetje" (confucian firm) in našteje njegove glavne lastnosti. Poudarja, da v realnosti obstaja veliko različic takih podjetij, ki si delijo osnovne skupne lastnosti. Tako so cilji, prakse in struktura podjetja opredeljeni znotraj konfucianskih pravil ren, yi in li (glej poglavje 3.2.). Z istimi načeli naj bi bili obravnavani vsi, ki so v podjetje vključeni – od lastnikov, dobaviteljev in strank do zaposlenih. To pomeni dovolj visoke plače, primerno delovno okolje, pošteno poslovanje s strankami in dobavitelji, recipročen odnos do skupnosti, v kateri podjetje deluje, itd. Voditelji podjetja za svoj cilj vzamejo model odličnika in tako razmišljajo ter ravnajo. Ves čas bi morali zviševati moralne norme in ponujati zgled drugim članom podjetja, pri interakciji z vsemi vključenimi posamezniki pa bi morali upoštevati srebrno pravilo (zhong shu). Dobičkonosnost takega podjetja je sprejemljiva, dokler pridobivanje kapitala poteka v skladu z načeli ren, yi in li. Pri izbiri ciljev, usmerjenosti in načinu izvedbe projektov se vodstvo odloča v skladu s širšim interesom, v dobro skupnosti. Poleg tega so za ta podjetja značilni kolektivizem (interesi skupine so na najvišjem mestu), osredotočenost na odnose (osebni odnosi so pomembnejši od kvalifikacij in sposobnosti, kar nudi temelje za nepotizem), paternalizem (očetovska vloga nadrejenih, prepuščanje odločanja nadrejenim) in avtoritarna ureditev (voditelj nadzoruje resurse in odločanje). Kombinacija zadnjih dveh lastnosti lahko vodi v stanje, kjer je svoboda podrejenih zatrta, med ljudmi pa prevladujejo odnosi odvisnosti in slepe poslušnosti avtoriteti, kar privede do nekritičnosti. Konfucianizem tako postavlja temelje za pozitivne in negativne lastnosti kitajskega, morda pa tudi globalnega gospodarstva. (Keung Ip 2009)

Lew, Choi in Wang izpostavljajo koncept sinovske vdanosti, za katero trdijo, da spada med najpomembnejše konfucianske nauke. Z ekonomsko sfero se povezuje z značilnimi rituali, namenjenimi spominu na prednike, v tem smislu pa je pomemben tudi familizem (podrejanje osebnih interesov družinskim), ki nudi ideološke temelje za kolektivizem (podrejanje osebnih interesov skupinskim – zajema širšo skupino kot familizem). Sinovska vdanost je kot drugi koncepti in dogodki (npr. rojstvo, poroka in smrt) objektificirana z ritualom. Obredi čaščenja prednikov predstavljajo potrditev izpolnjevanja dolžnosti potomcev – tako z osebne strani kot s strani družbe, hkrati pa potomci s temi rituali pred drugimi potrjujejo svojo pripadnost konfucianizmu. Zaradi teh dveh pomembnih razlogov so rituali neobhodni, čeprav so veliko vredni tudi s finančnega vidika. Finančno breme je po besedah avtorjev veliko, še posebej zaradi dejstva, da mora določena generacija častiti 4 prejšnje generacije. Izpolnjevanje sinovske vdanosti se tako neposredno navezuje na ekonomski status posameznika, ki ob izpadu dohodkov tvega prekinitve večnega obstoja svojih prednikov. (Lew, Choi in Wang 2011)

Cuiping Zhang in Xiaoxing Zhu trdita, da ima konfucianizem nesporno veliko vlogo pri gospodarskem razvoju Vzhodne Azije. Osredotočata se na nekatere osnovne nauke in razlagata posledice njihove aplikacije v gospodarstvu. Tako bi koncept človečnosti moral botrovati dobremu odnosu nadrejenih do delavcev, načelo pravičnosti bi moralo preprečiti "napačne" načine pridobivanja kapitala, poštenost naj bi prispevala k dolgoročnosti poslovnih zvez, izvajanje ritualov pa naj bi povečevalo stopnjo harmonije v podjetju. Avtorja predstavljata analizo miselnosti kitajskih menedžerjev. Tako voditelj podjetja Haier na prvo mesto postavlja zvestobo zaposlenih, ki si jo podjetje pridobi s korektnim ravnanjem – če so delavci na delovnem mestu zadovoljni, bodo bolj motivirani za pomoč strankam. Poleg tega je zanj nadvse pomemben sloves podjetja. Direktor podjetja Lenovo ravno tako izpostavlja sloves, dobro ime, četudi na račun finančne izgube. Podjetje se je osredotočalo na pridobivanje zaupanja poslovnih partnerjev, strank in zaposlenih. Podobne vrednote prevladujejo pri voditeljih drugih podjetij, ki so opisana. Zdi se, da je njihova skupna točka sklicevanje na poštenost in sloves podjetja, ki ga postavljajo celo pred dobiček. Glede zaposlenih pri podjetju Haier lahko iz raziskave avtorjev zaključimo, da delavci pozitivno ocenjujejo ravnanje podjetja – nadrejeni pomagajo pri življenjskih problemih, manj kot polovica delavcev meni, da je denar razdeljen v prid menedžerjev, podjetje pa skrbi za njihov osebni napredek. Zaposleni izkazujejo visoko stopnjo lojalnosti do podjetja, saj bi jih velika večina v njem ostala, tudi če bi od drugod dobila ponudbo z višjo plačo. Delavci večinoma

obravnavajo nadrejene v skladu s statusom in se obnašajo tako, kot jim zapovedujejo konfucianske norme, kar po njihovih besedah velja tudi za nadrejene v podjetju. (Zhang in Zhu 2012)

Edward Romar raziskuje konfucianizem kot poslovno etiko oziroma kodeks. Ti nauki so temelj za razvoj organizacijskega vedenja, ki je usklajen z modernim kapitalizmom, ker se glede na kontekst nanašajo na vsakdanje dogajanje v različnih institucijah in podjetjih. Konfucianizem teoretično zagotavlja dostojen odnos med vsemi člani organizacije, vključno z delavci. Po drugi strani priznava pomen hierarhije in omejene avtonomije posameznika znotraj organizacije, ureja položaj akterjev na vseh stopnjah in omejuje njihov vpliv na celoten proces glede na stopnjo, ki so jo dosegli, ter poudarja doprinos vsakega člana v prid kolektiva in njegov potencial za osebno rast. Romar izpostavlja razumevanje vloge izpolnjevanja nalog vsakega posameznega člana organizacije za doseganje kolektivnih ciljev, odgovornost, ki je prisotna v konfucianski etiki. Ta ureja odnose znotraj hierarhije, ki je še vedno večinska organizacijska oblika podjetij po vsem svetu (v nasprotju z, recimo, samoupravnimi zadrugami). Psihično in fizično nasilje na delovnem mestu, ki je prisotno tako rekoč povsod, je z vidika konfucianizma nemoralno in škodljivo, saj zanika pomen vloge vsakega člana organizacije in negativno vpliva na doseganje skupnih ciljev. Za vzdrževanje hierarhije in občutka pripadnosti posameznikov so pomembni tudi rituali, ki jih je kot enega od pomenov koncepta li visoko cenil sam Konfucij. Pri ritualih so pomembni skupinsko delovanje, pravilno izvajanje nalog udeležencev in skupinska motivacija, pa naj gre za predstavitev novega produkta, poslovilno zabavo ali doseganje točno določenega cilja s skupinskim delom. Ritual skozi reprezentacijo vlog v podjetju lahko poveča učinkovitost zaposlenih tako z njihovo medsebojno povezanostjo kot z večjim občutkom za odgovornost in pripravljenostjo za določen način dela. Konfucianizem prispeva tudi k medsebojno odvisni moderni "mrežni družbi", kjer lahko delujemo le prek povezanosti med različnimi panogami, za katere velja, da vsaka posebej opravi storitev ali ponudi produkt. Dobiček je plod skupinskega dela, saj gre v vsakem podjetju za izpolnjevanje posameznih nalog ob določenem času. Konfucianizem ne spodbuja individualizacije družbe, kot to delajo nekatere druge religije (npr. protestantizem). Kot osnovno vodilo za obnašanje Romar izpostavlja srebrno pravilo (poglavje 3.2.). Ob uporabi tega nauka v vsakdanjih interakcijah v podjetju se povečajo možnosti za oblikovanje učinkovite mreže za doseganje skupnih ciljev. Za tako učinkovitost so pomembni medčloveški odnosi, ki jih v idealnem primeru določa srebrno

pravilo. Urejanje organizacije na tak način se bo v prihodnosti izkazalo za posebej uporabno, saj obstaja vedno večja potreba po visokokvalificiranih ustvarjalnih poklicih.

Tu je po njegovem mnenju agresivno vsiljevanje hierarhičnega reda neuporabno, celo škodljivo, saj s preprečevanjem uporabe novih idej zatira ustvarjalni proces. Čeprav je bil tak odnos morda učinkovit v fordističnem tipu družbe, v postmodernosti ni več primeren. Konfucianizem po Romarjevih besedah postavlja temelje, na katerih lahko sloni uspešno podjetje. Ob upoštevanju tradicionalnih nauk bi voditelji podjetij lahko začeli dojemati družbeno okolje, znotraj katerega delujejo, kot enega od ciljev, ne pa zgolj kot sredstvo za doseganje dobička (npr. prek delavcev). Konfucianizem ponuja ideološki potencial za razvoj visokih moralnih standardov – katerokoli podjetje lahko postane moralni zgled, ne pa vsakokratni prekrškar, kot se pogosto dogaja. Najvišje etične standarde bi morali zavzeti vodilni v podjetju ali organizaciji in se posvetiti učinku podjetja na okolje (tako v ekološkem kot družbenem smislu), ne pa da jih motivira le dobiček. (Romar 2002)

Konfucianizem velik pomen pripisuje družini, ki je osnovna družbena enota (glej 3. poglavje). Odnosi znotraj nje so strogo določeni in postavljeni v središče te religije (npr. sinovska vdanost). Kot pravi Sheh Seow Wah, pa je veliko podjetij na Kitajskem ravno družinskega tipa. To sicer lahko pripelje do konflikta med družinskimi in ekonomskimi interesi podjetja, vendar pa je ta povezava po drugi strani prinesla podlago za boljše odnose do podrejenih v podjetju. Slednji lahko nadrejene dojemajo kot očetovske figure, kar se je po Wahovih besedah v preteklosti pogosto dogajalo. Takrat so bile velikokrat prisotne močne čustvene vezi, ki so povezovale voditelje in njihove podrejene. Konfucianski voditelj namreč s svojim ravnanjem postavlja model, po katerem se orientirajo njegovi podrejene, poleg tega pa zanje skrbi in jih ščiti. Če se podjetje znajde v težavnem položaju, je odpuščanje za direktorja – junzija zadnja opcija, saj naj bi se trudil, da bi obdržal čimveč delovnih mest, ker je moralno odgovoren za svoje podrejene. Podobno ravna ob disciplinskih postopkih, pri katerih se od njega pričakuje, da delavcu ponudi še eno priložnost oziroma ga odpusti le v skrajnih primerih. Ravno tako koncept ren vodilne v podjetju spodbuja, da z vsakim članom ravnajo enako ne glede na status zaposlenih, njihovo inteligenco in sposobnosti. Konfucianski voditelj se posveča moralnemu ravnanju pri sebi, poleg tega pa to pričakuje tudi od podrejenih. Pri izbiranju kandidatov za službo tako ni vedno nujno, da bo izbran najinteligentnejši posameznik, če po mnenju delodajalca ne izkazuje dovolj visokih etičnih standardov. Podobno velja za kandidatove medosebne kompetence, med katerimi je zelo zaželeno sposobnost vzpostavljanja dobrih medosebnih odnosov. Ta je še posebej pomembna, ko gre

za izbiro kandidata za vodilne položaje v podjetju. Za uspešnost podjetja je verjetno ključnega pomena še ena osebna lastnost, ki jo konfucianizem neposredno spodbuja – visoko vrednotenje izobrazbe ter deljenje znanj in kompetenc z drugimi. Visoka stopnja izobrazbe delavcev in nadrejenih v podjetju omogoča boljšo organizacijsko strukturo in izboljša ekonomsko učinkovitost dela, saj povečuje produktivnost in konkurenčnost podjetja. (Wah 2010)

Konfucianizem je skozi svojo 2500-letno zgodovino doživel veliko spremembin je prisoten v številnih različicah. Kot pravi Kim Kyong-Dong, pa je bila večina različnih oblik filozofskega konfucianizma uporabljena med literati in uradniki – podobno kot trdi Weber. Za analizo povezave med to filozofijo in kapitalizmom moramo po avtorjevih besedah proučiti poenostavljene, vulgarizirane, sekularizirane različice konfucianizma, ki so jih uporabljali preprosti ljudje v vsakdanjem življenju (in to počnejo še danes). Po zgodovinskem pregledu kitajskega gospodarstva ne moremo trditi, da konfucianizem sam po sebi spodbuja razvoj kapitalističnega sistema. Čeprav se ukvarja z nekaterimi povezanimi koncepti, kot so disciplina, požrtvovalnost in delavnost, je v realnosti s konzervativnimi idejami pogosto povzročil gospodarsko izolacijo oz. samozadostnost. Kyong Dong trdi, da je šele vdor modernizacijskih procesov, ki so jih s seboj prinesle imperialistične težnje evropskih držav, spodbudil večje spremembe. Tudi na Kitajskem je konfucianizem v 20. stoletju padel s položaja državne ideologije. Po drugi svetovni vojni tako ni bilo oblikovane mreže uradnih institucij, na katerih bi lahko slonel, ravno tako ni bil edini ideološki sistem, ki bi kljub izgubi formalnega statusa prevladoval v vsakdanjem življenju posameznikov. Ohranila se je "nižja" oblika konfucianizma, ne pa "visoki konfucianizem" kitajskih elit iz prejšnjih stoletij z visoko filozofsko vrednostjo. Gre za vrednote posameznikov, ki izvirajo iz tradicionalnih nauk, vendar ni nujno, da zgolj konfucianskih. Po besedah Reusswiga in Isenseeja lahko tradicijo, ki je preživela, poimenujemo "konfucianizem navadnih ljudi" ali "metakonfucianizem". Zaradi številnih sinkrezij na območju Vzhodne Azije je nemogoče točno določiti izvor vsakega izmed teh elementov, kljub temu pa lahko pri večini zasledimo tudi zapuščino oziroma vpliv konfucianizma. Sem sodijo usmerjenost v tostranstvo, pozitiven odnos do sveta, verovanje o (možni) popolnosti človeka, močna medosebna povezanost, visok pomen izobrazbe, discipliniran življenjski stil, spoštovanje avtoritete itd. Avtorja pa opozarjata, da so vsi elementi konfucianizma ob različnem kontekstu lahko zaviralni ali spodbujevalni dejavniki za proces modernizacije. Familizem tako lahko spodbuja družinska podjetja ali pa nepotizem. Zahteve po spoštovanju avtoritete lahko pripomorejo k učinkoviti hierarhični strukturi

podjetja in vsakemu določajo njegovo mesto v organizacijski ureditvi ali pa legitimirajo despotizem.

Takih primerov je veliko. Po Kyong-Dongu konfucianizem v sinkrezi z drugimi filozofskimi in religijskimi sistemi območja Kitajske postavlja temelje za oblikovanje delovne etike, ki omogoča gospodarski uspeh. Zdi pa se, da je sam nezmožen začeti procese modernizacije ali razvoja kapitalističnega sistema. To se zgodi le ob "zunanji intervenciji", pa naj gre za imperialistične evropske države ali namene komunistične partije o izgraditvi uspešnega socialističnega sistema. (Kyong-Dong 1994; Reusswig in Isensee 2009)

Joanna Lam je proučevala delovno etiko, ki temelji na konfucianizmu, in jo postavila v zgodovinski kontekst. Opazujemo lahko torej odnos filozofskih nauk do gospodarskega razvoja, ki je potekal skozi kitajsko zgodovino. Dobiček sta Konfucij in Mencij jasno postavila v sekundarno vlogo – medtem ko prvi pretirano iskanje profita zaznava kot dokaz posameznikove nepopolnosti, ga drugi označuje za nepomembnega v primerjavi z dobronamernostjo in pravičnostjo. Dobiček je torej sprejemljiv, dokler način pridobivanja sredstev ni v nasprotju s tradicionalnimi zapovedmi. V klasičnih naukih lahko najdemo tudi napotke za delovanje vlade, ki bi jih lahko prenesli v delovanje vodilnih skupin v drugih oblikah organizacij. Glavno načelo vladajočih je trud v smeri služenja ljudstvu, cilj pa je bil izboljšati izobrazbeni in materialni položaj podrejenih. V obdobju neokonfucianizma se je zaradi rasti trgovine naglo izboljšal položaj trgovcev, katerih družbeni status je pred obdobjem dinastije Song sodil pod status kmetov in obrtnikov. To spremembo lahko zaznamo tudi v neokonfucianskih naukih. Iskanje materialnih koristi in profit so pri Zhu Xiju ostali v nasprotju z moralnim načinom življenja. Zaradi uspeha trgovskega sektorja je Xi svaril pred padcem v egoizem, bogastvo je v nasprotju z moralnim vedenjem označil za škodljivo, želje pa za prepreke harmoniji v življenju. Vseeno so pozneje tudi trgovci prevzeli njegove nauke – npr. trgovci Hui, ki so ta načela sprejeli iz instrumentalnih vzgibov, saj so jim koristila pri poslovanju. Sem spadajo verodostojnost, poštenost, pravičnost pri pridobivanju dobička itd. Vsaj za primer trgovcev Hui, ki so bili v svojem poklicu zelo uspešni, saj so obvladovali tako kitajski trg kot trgovske stike s tujino, lahko trdimo, da gre za pozitivno povezavo med konfucianističnimi nauki in gospodarskim uspehom. Status trgovskega ceha se je v očeh neokonfuciancev višal z njihovimi poslovnimi uspehi. V 19. stoletju so se zaradi vplivov iz tujine spremenili tudi filozofski nauki, predvsem zaradi potrebe po oblikovanju ekonomskega protipola tujim silam. Namesto skromnosti in odstranjevanja želja (pri Menciju, Konfuciju in

Zhu Xiju) se je v tem obdobju pojavilo pravilo, da naj ekonomska produkcija zadovoljuje potrebe posameznika, katerega moralno vedenje je postalo sekundarnega pomena.

Toliko bolj so se nekateri konfucianci (npr. Kang Youwei) posvečali vlogi vlade v gospodarstvu; ta bi morala zmanjšati svoj vpliv na tem področju in dati prostor zasebnim podjetjem, ki bi izpeljala proces modernizacije. Po drugi strani se je ohranila miselnost o pomenu dobrobiti ljudstva. Sun Yat-Sen, ki ga po osebnih prepričanjih lahko označimo za konfucianista, je poudarjal pomen industrializacije za kitajsko stabilnost. Konfucianci so v tem obdobju poleg osebne rasti izpostavljali industrializacijo in trgovanje z namenom zagotavljanja boljšega položaja kitajskega naroda, ne pa zgolj zaradi profita ali današnjega svetega grala ekonomije – gospodarske rasti. Danes lahko med vplivnejše intelektualce s konfucianističnim ozadjem štejemo Tu Weiminga, ki si v mednarodni skupnosti prizadeva ponovno zvišati status te religije. Izpostavlja nekatere dejavnike delovne etike, ki podpirajo hiter gospodarski razvoj. Za glavno vodilo postavlja idejo o pomoči drugim posameznikom, kar v smislu organske solidarnosti pomaga celotni skupnosti. Konfucianizem naj bi bil zaradi spodbujanja harmonije in visokega vrednotenja skupnosti dober temelj za izboljšano obliko kapitalizma po vsem svetu. Lam povzame glavne značilnosti te filozofije, ki podpirajo razvoj (globalnega) kapitalističnega sistema. Visoko vrednotenje harmonije pri konfucianizmu bi tako lahko pripomoglo k hitrejši premostitvi razlik in posledičnemu lažjemu vzpostavljanju zaupanja med globalizacijskimi akterji. Poleg tega bi lahko taka etika spremenila odnos mednarodnih korporacij do držav v razvoju, ki jih pogosto dojemajo zgolj kot vir dobička, brez pomislekov o družbeni in okoljski škodi, ki ju s svojim početjem morda povzročajo. Tretje pomembno področje, na katerega lahko vplivajo ti nauki, je intelektualna lastnina. Stroga "zahodnjaška" načela, ki pravijo, da jo je treba zaščititi podobno kot materialno lastnino, se ne skladajo s konfuciansko idejo o "enosti" sveta in njegovih prebivalcev.

Vsaka inovacija temelji na akumuliranem znanju prejšnjih generacij, zato si ena oseba (fizična ali pravna) ne more lastiti pravic do uporabe. Visoko vrednotenje izobrazbe pri konfucianizmu nalaga obvezo o širjenju znanja v največjem možnem obsegu, saj je visoka izobrazba ena od pomembnejših vrlin junzija, odličnika. To načelo neposredno zavrača egoistično dojetje avtorskih pravic kot lastnine ene same osebe. V globalnem gospodarstvu bi z upoštevanjem tega pravila omilili omejujoča pravila o uporabi tujih inovacij. Četrto – konfucianizem lahko v današnjem sistemu brezosebne komunikacije na daljavo s svojimi nauki o medosebnih odnosih prispeva načela, ki to komunikacijo olajšajo, npr. poštenost, iskrenost in druga pravila, ki se nanašajo na odnose z drugimi.

Po drugi strani lahko v tej tradiciji najdemo nekatere nasprotno elemente – tveganje, ki je v finančnih poslih stalnica, je v tradicionalnih naukih denimo označeno za problematično. Poleg tega so intelektualci te tradicije pogosto zavračali družbeno neenakost, saj ni jasno, kako se bo konfucianizem odzval na vedno večje razlike v družbenem statusu posameznikov, ki so ravno posledica globalnega kapitalističnega sistema. (Lam 2003)

Min-Ping Huang, Wei-Chun Liang in Chih-Ning Hsin se v okviru proučevanja delovne etike osredotočajo na skupinsko delo, ki v današnjem ekonomskem sistemu hitro pridobiva na pomenu. Sprašujejo se, ali tradicionalne konfucianske vrednote povečujejo posameznikovo, pa tudi skupinsko učinkovitost pri delu. Pri skupinskem delu se namreč kot posebej pomembne izkažejo ravno moralne norme vsakega posameznika, saj se zmanjša pomen formalnih predpisov in prepovedi zaradi povečane avtonomije, ki jo ta skupina uživa. Veliko odločitev o delu skupine prispevajo sami člani – skupini je dodeljena večja pravica samoodločanja pa tudi višja stopnja odgovornosti, da bi s tem zagotovili večjo osredotočenost na cilje brez formalnih preprek. Po drugi strani skupinsko delo poveča stopnjo odvisnosti med člani skupine, zato v ospredje stopijo ravno medosebni odnosi, ki se jim konfucianizem podrobno posveča. Avtonomija ustvari potrebo po oblikovanju samoupravne strukture. V taki situaciji so pomembne vrednote, ki pri posamezniku določajo odnos do dela, sodelavcev, učenja in izobrazbe ter stopnjo samonadzora. Avtorji so z empirično raziskavo, v kateri je sodelovalo skoraj 500 posameznikov iz 70 delovnih skupin, ugotovili, da prisotnost vrednot, ki določajo medosebne odnose (enotnost in harmonija ter trud za dobro mnenje drugih posameznikov o osebi), in vrednot, ki spodbujajo samodisciplino (npr. skromnost in odgovornost ter trdo delo in premagovanje težav), pozitivno prispeva k individualni učinkovitosti. Enako velja za skupinsko delo, če so vse te vrednote prisotne pri več članih skupine. Prva skupina vrednot na skupinski ravni deluje še učinkoviteje, saj poleg dobrih horizontalnih odnosov postavlja temelje za upoštevanje družbene ureditve in recipročnosti. Dodati jetreba, da je visoka stopnja samodiscipline pri posamezniku posebej pomembna pri individualnem delu, medtem ko pri skupinskem delu vsi potrebujejo tako individualne kot družbene norme, ki jim omogočajo vključitev v to skupino in aktivnosti znotraj nje. Zaključimo torej lahko, da konfucianistične vrednote lahko pripomorejo pri delovni učinkovitosti tako na individualni kot skupinski ravni. (Huang, Liang in Hsin 2012)

Reusswig in Isensee uporabita Webrovo (manj znano) mnenje o primernosti Kitajske za prilagoditev na moderni kapitalistični sistem oziroma za prevzeme družbene ureditve.

Tak proces je možen predvsem "zaradi dveh pomembnih značilnosti konfucianizma: pomembne vloge družine in drugih družbenih omrežij za ekonomske transakcije in visoko vrednotenje izobrazbe ter učenja." (Weber v Reusswig in Isensee 2009, 3)

Kot trdita avtorja, je Weber izpostavil nekaj elementov konfucianizma, ki vplivajo na stopnjo prilagodljivosti pripadnikov te tradicije na kapitalistični sistem. Prvič, v konfucianizmu je zapovedana zvestoba vladi oziroma vladajočim (tako družinskim kot političnim avtoritetam). Nekonformistično vedenje je zavrnjeno; posamezniki se obnašajo po pravilih, ki jih te avtoritete določijo, npr. upoštevajo odločitve vlade (kar je v našem primeru še posebej relevantno). Drugič, konfucianizem poudarja meritokratska načela, ki prispevajo k visokemu vrednotenju izobrazbe. Tretjič, delovna etika spodbuja posameznike z zahtevami po izpolnjevanju njihovih "obveznosti" glede na položaj v strukturi, hkrati pa poudarja skromnost. Družbena neenakost (kot posledica delovanja kapitalizma) je sprejemljiva. Četrto, zaradi poudarjanja pomena družine in drugih socialnih povezav je kitajska družba v večji meri odvisna od slednjih kot družbe v "zahodnih" državah. Tesna povezanost članov in nauk o recipročnosti omogočata hitrejšo vzpostavitev zaupanja, ki je za ekonomske odnose osrednjega pomena. Peti pomemben element predstavlja nauk o iskanju harmonije. Ta naloga konflikte potiska v ozadje, vendar pa je po drugi strani lahko izrabljena za opravičevanje kateregakoli političnega ali ekonomskega sistema. Našteti elementi so ob začetku reform v 80. letih ponovno stopili v uporabo. V začetkih (moderne) kapitalističnega sistema namreč ni obstajal sistem državnih institucij, na katerega bi se lahko pri delovanju zanašali podjetja in posamezniki. Oblikoval se je nov sistem osebnih in poslovnih stikov, ki pa ni zgolj kopija omrežja iz katere druge države. Podjetniki so na Kitajskem začeli graditi družbena omrežja, ki so podpirala poslovanje na osnovi zaupanja (temeljila so na razširjeni družini, prijateljih, šoli, fakulteti itd.). Ta sistem pogosto izhaja iz že obstoječih družbenih omrežij, ki omogočajo vzpostavitev zaupanja med akterji – to je namreč v poslovnem svetu učinkovitejše kot uradna pogodba. Gospodarski modeli, ki ne izvirajo iz obdobja komunizma (tudi predkomunistični), so ponovno postali zanimivi za uporabnike. V tem "alternativnem" poslovnem sistemu lahko torej opazimo podobnosti s konfucianskimi nauki, ki medosebne odnose visoko vrednotijo. Posamezniki so te nauke in vrednote uporabili v novi situaciji (ekonomske reforme), vendar vsaj v tem primeru konfucianizem sam po sebi ni bil glavni motor modernizacijskih procesov. (Reusswig in Isensee 2009)

Francis Fukuyama je v svoji študiji vpliva zaupanja na gospodarski položaj družbe proučeval stanje v številnih državah in se med drugim posvetil tudi območju Vzhodne Azije – Kitajski, Japonski, Koreji itd. Izpostavlja nedvomno pomembno povezanost ekonomije s kulturo določene družbe in kot primer navaja odnos do avtoritete v teh državah, saj je ta po njegovem mnenju omogočil razvoj sistema, ki drugod morda ni mogoč. Tudi visoko vrednotenje izobrazbe lahko le pripomore k razvoju ekonomije, še posebej v primeru današnjih velikih potreb po visokokvalificirani delovni sili. Izrazito poudarja pomen zaupanja, ki predstavlja element kulture v družbi in ima pri ekonomskem delovanju posameznikov veliko vlogo. Spontana sociabilnost/družabnost je za ekonomski vidik družbe zelo pomembna, saj ekonomija poteka znotraj družbenih skupin, kar zahteva sodelovanje med posamezniki in podskupinami (v tem primeru družinami). Kitajska spada med družbe, v katerih je stopnja zaupanja majhna. Familizem, ki smo ga že omenili, povzroča vzpostavljanje zaupanja le znotraj ozkih skupin, kot je družina. Z reformami v 80. letih 20. stoletja se je začel ponovno odkrito vzpostavljati tradicionalen odnos do družine, ki ga je komunistični režim poskušal spremeniti. Za njegov najočitnejši poseg lahko štejemo zakonodajo, ki določa (majhno) število otrok v družini, kar neposredno nasprotuje konfucianističnim naukom, ki kot ideal določajo veliko družino s čimveč otroki. Pomen družine je v konfucianizmu postavljen visoko nad vsemi drugimi oblikami družbenih skupin oziroma družbene organizacije. Visoko vrednotenje družinskih povezav lahko – če pogledamo še druge učinke – povzroči pojav nepotizma, še posebej zaradi konfucianskega uvrščanja družine na mesto najpomembnejše skupine, v katero je posameznik lahko vključen. Izjemno visok status družine se je na Kitajskem razvil iz konfucianističnih naukov in specifičnih zgodovinskih okoliščin. Podlaga zanj je, zgodovinsko gledano, samozadostno gospodinjstvo iz srednjega veka, ki je bilo bolj samostojno od enakovredne evropske družbene enote. Prenaseljenost in pomanjkanje resursov sta pripeljala do tekmovalnosti med družinami. Odnos fevdalnih vladarjev do kmetov naj bi bil na Kitajskem še slabši kot v Evropi, kar je pomenilo, da tudi z vrha socialne lestvice družina/posameznik ne sme pričakovati dobrin. Sčasoma se je razvilo načelo o zaupanju, ki obstaja zgolj znotraj ene družine. S takim odnosom se je oblikovala osnova za vzpostavitev določene stopnje avtonomnosti družine. Osredotočenost na družinske vezi povzroča manjšo verjetnost vzpostavljanja medosebnih vezi zunaj družine. Osredotočenost na raven družine se ponavlja v gospodarstvu, saj lahko na Kitajskem zasledimo velik delež družinskih podjetij. Večja podjetja so večinoma ustanovljena in upravljana s strani države, zasebnih podjetij srednje velikosti pa je na Kitajskem manj. Glavni učinek osredotočanja na raven družine je ustanavljanje manjših družinskih podjetij.

To sicer ne pomeni, da familizem zavira celoten proces modernizacije oziroma uvajanja kapitalističnega sistema. Hitra gospodarska rast je lahko prisotna tudi v sistemu, kjer so razvita majhna podjetja. Vseeno je lahko nezmožnost ustvarjanja velikih podjetij odločilna na globalnem prizorišču, saj omejuje število gospodarskih panog, v katerih lahko določena družba učinkovito sodeluje. Majhen obseg podjetij je lahko v nekaterih primerih pozitivna lastnost, saj se lažje prilagajajo potrebam trga. Zaradi majhnega zaupanja do vseh posameznikov, ki niso člani družine, ta družinska podjetja zelo redko doživijo proces institucionalizacije – redko se kot voditelj podjetja uveljavi profesionalni menedžer, "tujec", ki ni član družine. S tem pogosto umanjka učinkovit upravni sistem podjetja, ki je nujno obvezen v primeru širitve. Poleg tega ob smrti ustanovitelja podjetje praviloma enakopravno razdelijo med dediče, razpade (tudi zaradi vpliva konfucianizma na Kitajskem tradicionalno vsak sin podeduje enak delež premoženja). Zaradi majhnosti podjetij in nizke stopnje zaupanja do drugih so težavnejše tudi transakcije v panogi, ki bi recimo znotraj enega samega velikega podjetja ali v družbi z višjo stopnjo zaupanja potekale veliko hitreje. Po drugi strani lahko uspešnost teh majhnih družinskih podjetij spet razlagamo kot vpliv konfucianizma: posameznik, član družine, ima zaradi močnih povezav, ki ga z družino družijo, do nje številne obveznosti. Izpolnjevanje dolžnosti do staršev, bratov in drugih članov, ki je v konfucianizmu temeljno načelo, se v ekonomskem smislu pokaže kot učinkovito sodelovanje družinskih članov. Fukuyama navaja še eno potencialno problematično posebnost, ki omogoča lažje delovanje različnih institucij na Kitajskem – etična načela v konfucianizmu izhajajo iz (harmoničnega delovanja) socialnih institucij, kar onemogoča nastajanje kritike slednjih. Odpor nima nobene druge oporne točke (pri protestantizmu je npr. to neposredna povezava z Bogom, zaradi katere lahko zavračajo Cerkev), na kateri bi lahko temeljil. Tako so zapovedi o dolžnostih člana neke institucije samoumevne in hkrati težko spremenljive. Tudi Fukuyama je, podobno kot mnogi drugi analitiki, mnenja, da tradicionalne kulture Vzhodne Azije, ki jih je oblikoval konfucianizem, niso bile zmožne same začeti procesov modernizacije in uvesti modernega kapitalizma. Ta se je začel razvijati šele, ko je bil "prenesen" iz mednarodnega prostora, zato o njem ne moremo govoriti kot o avtohtonem pojavu. Sočasno z uvajanjem kapitalizma so te družbe sprejele nekatere spremljajoče elemente, npr. lastniške pravice, pogodbe, komercialno pravo itd. (Fukuyama 1995)

Wong, Maher, Evans in Nicholson omenjajo še en element, ki opravičuje neenako delitev virov v kapitalističnem sistemu in odstranjuje točko odpora proti tovrstnim nepravilnostim. Ena od glavnih značilnosti konfucianizma je namreč vzpostavljanje pravičnih odnosov v

skupnosti. Kot smo že omenili (glej poglavje 3.2.), so glavni odnosi po načelih za pravilno vedenje li urejeni vertikalno – s podrejenim in nadrejenim posameznikom. Kot pravijo zgoraj omenjeni avtorji, si v konfucianističnem kulturnem okolju dve osebi v medsebojnem odnosu ne moreta deliti enakega družbenega statusa. Po eni strani tak sistem legitimira in varuje pozicijo družbenih elit, saj ustvarja status quo, po drugi strani pa vpliva tudi na vedenje do drugih držav in tujih korporacij, kar je z vidika moje naloge vsekakor relevantno. Tako naj bi Kitajska in Kitajci v odnosu do tujcev (npr. tujih podjetij) zavzeli prepričanje o svoji superiornosti. V poslovanju s tujimi podjetji naj bi tako pogosto zanemarili načelo recipročnosti, zaradi česar poslovni dogovori velikokrat služijo le njihovim interesom. Kitajski podjetniki zahtevajo stike s predstavniki podjetij, ki po njihovem mnenju zasedajo enakovredno mesto v hierarhični lestvici. Dodaten problem naj bi predstavniki tujih podjetij našli pri vzpostavljanju poslovnih dogovorov, saj naj bi bilo njihovo sklepanje "nezanesljivo". To izvira iz konfucianskega visokega vrednotenja harmonije, ki raje kot neposreden odklonilen odgovor na poslovno ponudbo zahteva izmikanje ali zaigrano strinjanje z njo. V povezavi s tem lahko navedemo še odnos do sklepanja poslovnih pogodb, med katerimi so pisne v kitajskem poslovnem svetu relativno nov pojav. Pogosto se pojavijo naknadne zahteve po spreminjanju pogojev, saj kitajska pogajalska stran pričakuje nadaljnje dogovore. Nespoštovanje dogovorov je še posebej pogosto, če kitajski poslovneži ne popolnoma zaupajo tujim predstavnikom podjetja – bolj kot sama pisna pogodba je pomemben sloves podjetja ali podjetnika; od tega je odvisen uspešen zaključek poslovanja. (Wong, Maher, Evans in Nicholson 1998)

Če povzamemo – nekateri argumenti, ki smo jih tu našli, govorijo v prid pozitivni vlogi konfucianizma pri vzpostavljanju modernih kapitalističnih praks, drugi pa kažejo v nasprotno smer. Tako v prvo skupino spadajo predanost delu, organizacijska identiteta posameznikov, lojalnost družbenim institucijam (tudi podjetjem), visoko vrednotenje izobrazbe, visoko vrednotenje harmoničnih odnosov na delovnem mestu, kar omogoča boljše sodelovanje, "očetovski" odnos do zaposlenih (nesprejemljivost nasilja na delovnem mestu), visoko vrednotenje discipline, skromnost, visoko vrednotenje verodostojnosti in poštenih poslovnih odnosov, kolektivistični nastavki za skupinsko delo, legitimiranje družbene neenakosti in hierarhične družbene ureditve, človečnost v odnosu do sodelavcev in strank, trud za vzpostavitev dobre "zunanje podobe" (slovesa) podjetja, delovna etika, ki poudarja izpolnjevanje posameznikovih dolžnosti itd. V drugo skupino lastnosti lahko štejemo nastavke za avtoritarno ureditev institucij (tudi podjetij), nekritičnost do nadrejenih, zavračanje

nekonformističnega vedenja, paternalizem, nepotizem (ki ustvarja dobre okoliščine za razvoj korupcije), nizko vrednotenje profita (v starejših zapisih), familizem (njegova posledica so zaprti družinski odnosi), pogosta majhna družinska podjetja, redko zaposlovanje "tujih" strokovnjakov (brez družinskih povezav) v teh družinskih podjetjih, nizka stopnja zaupanja zaradi osredotočenosti na raven družine, prepričanje o lastni superiornosti v razmerju do tujcev ali tujih podjetij, nespoštovanje avtorskih pravic, nespoštovanje pogodb, osredotočanje na osebo raven pri poslovanju ipd.

Čeprav dejanske vloge te tradicije v gospodarstvu ne moremo meriti zgolj s preštevanjem njenih religijskih elementov, nam tak pogled ponudi osnovni občutek za potencialne in primanjkljaje teh nauk za sodelovanje v procesih modernizacije. V realnosti vsa pozitivna načela pogosto niso niti približno uresničena – težko bi na primer govorili o očetovskih odnosih do zaposlenih v izvozno-predelovalnih conah. Delitev, ki sem jo izpeljal v svoji nalogi, je zgolj informativna, saj se v realnosti vse te lastnosti prepletajo različno artikulirajo ipd.

7 Sklep

Odgovor na vprašanje, ki sem si ga zastavil na začetku diplomskega dela, ni enostaven. Konfucianizma ne moremo preprosto označiti za katalizator ali zavoro razvoja kapitalističnega sistema. Ob nedvomnih dokazih o vzpostavitvi (neoliberalnega) kapitalizma na Kitajskem (pa naj bodo razlogi kakršnikoli že) lahko le zavržemo trditev Maxa Webra o popolni neprimernosti konfucianskih kultur za vzpostavitev modernega kapitalizma. Po drugi strani pa ne moremo trditi, da velja nasprotno, torej da konfucianizem aktivno podpira nastanek takega politično-ekonomskega sistema.

Na proces modernizacije vplivajo številni dejavniki, nikakor pa ne zgolj religija ali filozofska tradicija nekega območja (kot priznava tudi Weber). Mednje lahko na Kitajskem štejemo globalizacijske procese, ki zajemajo ves svet, zunanje politično-ekonomske razmere (interese drugih svetovnih sil in institucij), ambicije državnega vodstva, težnje prebivalstva po boljšem življenju itd. Naj se zdi še tako neverjetno, kitajskim kmetom se z vključitvijo v (izkoriščevalske) kapitalistične produkcijske procese v neoliberalnem "raju", izvozno-predelovalnih conah, življenjski standard v veliko primerih izboljša. Dejavnikov je torej resnično veliko, vseeno pa lahko, namesto da bi družbene razmere razlagali kot posledico izključno verskih ali filozofskih tradicij, te tradicije proučujemo kot enega od pomembnih spodbujevalcev družbenih razmer in sprememb.

Tradicije z verskim ali filozofskim ozadjem moramo vedno obravnavati v razmerju z drugimi institucijami in idejami, saj ne obstajajo v družbenem vakuumu, temveč v družbi kot celoti med seboj prepletenih elementov.

Konfucianizem se je izkazal kot tradicija, sposobna številnih prilagoditev na vsakršni politični sistem. To mu je navsezadnje omogočilo "preživetje" 2500-letnega obdobja, v katerem so si sledile številne politične spremembe in menjave najrazličnejših režimov – od fevdalnih držav, kitajskega cesarstva in republike do današnjega komunistično-kapitalističnega sistema. V tem dolgem času je konfucianizem, podobno kot številne druge tradicije in religije, doživel veliko verskih "sprijemanj" (sinkrezij) in ideoloških sprememb. Taka prilagodljivost je pač nujna lastnost vsake religije ali filozofske tradicije, ki želi prebroditi težka obdobja, kot je bila maoistična kulturna revolucija.

O samem razmerju s procesom uvajanja modernih kapitalističnih metod v kitajski socializem lahko glede na zgodovino konfucianizma sklepamo, da gre za še eno od številnih preobrazb te tradicije. Od poznih 70. let 20. stoletja tako stopa v službo globaliziranega kapitalističnega sistema, ki je zaradi političnih okoliščin začel "vdirati" v državo.

Poudariti je treba, da gre za prilagajanje na novi sistem, ne pa za spodbujanje njegovega nastanka. Zdi se, da je konfucianizem na nekakšen pasiven način ostal uporaben v skoraj vseh družbenih sistemih zaradi njegove hitre prilagoditve na spremembe ter ohranjanja statusa quo oziroma zelene hierarhične družbene strukture v obdobju, ki je tej prilagoditvi sledilo. Nauk, ki določa osnovna družbena pravila – npr. hierarhično družbeno strukturo, pravila vedenja in zavest o sprejemljivosti družbene neenakosti, je tudi v neoliberalnem kapitalističnem sistemu našel svoje mesto. Neoliberalizem namreč navkljub načelnemu liberalizmu in laissez-faire odnosu do realnosti, še vedno s pridom izkorišča hierarhične strukture, katerim konfucianizem nudi legitimnost. To je še posebej očitno v tovarnah izvozno – predelovalnih con, kjer je zapovedana popolna podrejenost in poslušnost delavcev. Očetovskega odnosa lastnikov podjetja, menedžerjev in delovodij do podrejenih, ki ga konfucianizem zapoveduje, pa na žalost ne zasledimo. Ravno tako ne zasledimo poudarjanja individualnih pravic zaposlenih, realne možnosti iskanja dela na trgu dela z enakimi priložnostmi za vse ter možnosti svobodnega racionalnega ekonomskega delovanja delavcev, ki bi se ravnali v skladu s svojimi interesi. V nasprotju s temi neoliberalnimi ideali je realnost veliko temačnejša in prav nič ne sledi idejam Kung Fu Ceja. Številne tovarne so praktično zapori, kjer delavec oddela svoja najboljša leta, nato pa ga delodajalci brez kakršnihkoli obvez

"odvržejo". Zdi se, da je konfucianizem na Kitajskem uspešen predvsem zaradi všečnosti vladajočemu sloju, ne pa zato, ker bi se izrazito zavzemal za humane odnose med vsemi posamezniki.

Prihodnost konfucianizma na Kitajskem in drugod je torej nejasna. Proces modernizacije, pri katerem konfucianske vrednote in ideali "sodelujejo", se lahko začne počasi obračati proti njim ter s procesi sekularizacije in monetarizacije družbe te vrednote zavrne kot zastarele. Vendar pa so ti procesi počasni, konfucianske vrednote pa trdno usidrane v kitajsko zavest. Nekateri napovedujejo širitev konfucianskih načel poslovnega vedenja po vsem svetu in izoblikovanje globaliziranega sistema poslovne komunikacije, temelječe na konfucianskih načelih, saj naj bi ta prinašala harmonijo in red. Po drugi strani je kot grožnja prisotna zavest o centralistično-avtoritarni plati te filozofije, ki za kapitalistični sistem nikakor ni preveč škodljiva, ampak prej koristna. Ne moremo namreč trditi, da je kombinacija kapitalizma in demokracije samoumevna. To je očitno predvsem na Kitajskem, če seveda preslišimo trditve državne propagande o ohranitvi socialistične, "ljudske", usmeritve. Zaenkrat zmes močne centralizirane države, konfucianskih načel in kapitalističnih metod ob zelo visoki gospodarski rasti na Kitajskem deluje. Konfucianizem je tu prevzel vlogo podeljevalca legitimnosti ekonomski ureditvi, ki povzroča vse večjo družbeno neenakost in katastrofalen odnos do okolja – tako v ekološkem kot družbenem smislu. Čeprav obstaja možnost popolnoma različne artikulacije iste ideologije v različnih družbenih okoljih oziroma ob različnih priložnostih (kot smo to lahko videli v nekaterih južnoameriških državah, kjer je Rimskokatoliška cerkev zavzela socialno-revolucionarno stališče), za konfucianizem tega zaenkrat ne moremo trditi. Zdi se, da je ta tradicija začela izpostavljeni zgolj elemente, ki ugajajo vsakokratni oblasti (opravičevanje hierarhične ureditve, družbene neenakosti, spoštovanje nadrejenih itd.), nekoliko pa je "pozabila" na ideje Kung Fu Ceja in drugih konfucianskih filozofov o vzpostavitvi harmoničnega sistema, ki deluje v dobro celotnega prebivalstva, oziroma o vzgoji posameznikov, ki se brez prevpraševanja nikakor ne udinjajo družbenim elitam, če te ne delujejo v dobro skupnosti. Le upamo lahko, da bomo nekoč priča neselektivnemu izvajanju konfucianskih načel, kar bi pripeljalo do resnično dobro urejene in pravičnejše družbe.

8 Literatura

- Ahn, Hosung .2008. Junzi as a tragic person. *Pastoral psychol* 57: 101–113.
- Beng, Tan Chee .2011. Capitalist market values in East Malaysia and China. *Current sociology* 59 (2): 135–145.
- Berger, Peter .2012. *Is Confucianism a religion?* Dostopno prek: <http://blogs.the-american-interest.com/berger/2012/02/15/is-confucianism-a-religion/> (25. april 2013).
- Chaibong, Hahm .2004. The ironies of Confucianism. *Journal of democracy* 15 (3): 93–107.
- Cua, Antonio .2007. Virtues of junzi. *Journal of Chinese philosophy* 34 (1): 125–142.
- De Bary, Theodore .1988. *The trouble with Confucianism*. Dostopno prek: <http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/debary89.pdf> (20. april 2013).
- Dirlik, Arif .1995. Confucius in the borderlands. *Boundary 2* 22 (3): 229–273.
- Fukuyama, Francis .1995. *Trust: the social virtues and the creation of prosperity*. New York: Free press.
- Hwang, Kwang-Kuo .1999. Filial piety and loyalty. *Asian journal of social psychology* (2): 163–183.
- Keung Ip, Po .2009. Is confucianism good for business ethics in China?. *Journal of business ethics* 88 (3): 463–476.
- Kulich, Steve .2008. Getting the big picture on Chinese values. *Intercultural communication studies* 17 (2): 15–30.
- Kwong, Peter .2006. *The Chinese face of neoliberalism*. Dostopno prek: <http://www.counterpunch.org/2006/10/07/the-chinese-face-of-neoliberalism/> (15. april 2013).
- Kyong–Dong, Kim .1994. Confucianism and capitalist development in East Asia. V *Capitalism and Development*, ur. Leslie Sklair, 87–106. New York: Routledge.
- Lam, Joanna .2003. Confucian business ethics and the economy. *Journal of business ethics* (43): 153–162.
- Lew, Seok-Choon, Woo-Young Choi in Hye Suk Wang.2011. Confucian ethics and the spirit of capitalism in Korea. *Journal of East Asian Studies* (11): 171–196.
- Lotta, Raymond .2008. *China's capitalist development and China's rise in the world imperialist system*. Dostopno prek: <http://www.countercurrents.org/lotta050808.htm> (25. april 2013).

- Lu, Xing .1998. An interface between individualistic and collectivistic orientations in Chinese cultural values and social relations. *The Howard journal of communications* (9): 91–107.
- Matthews, Barbara Marshall .2000. The Chinese Value Survey: An interpretation of value scales and consideration of some preliminary results. *International education journal* 1(2): 117–126.
- Milčinski, Maja .1995. *Kitajska in Japonska: med religijo in filozofijo*. Ljubljana: Trias WTC.
- Min-Ping, Huang, Liang Wei-Chun in Hsin Chih-Ning .2012. Confucian dynamism work values and team performance. *Asian Journal of Social Psychology* 15: 178–188.
- Reusswig, Fritz in Andre Isensee .2009. Rising capitalism, emerging middle-classes and environmental perspectives in China. V *The New Middle Classes*, ur. H. Lange, 119–142, Potsdam: Springer science + Business media B.V.
- Romar, Edward .2002. Virtue is good business. *Journal of business ethics* 38: 119–131.
- Rosser, Marina in Barkley Rosser .1998. Islamic and neo-confucian perspectives on the new traditional economy. *Eastern economic journal* 24 (2): 217–227.
- Rošker, Jana .2005. *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji. Del 1*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- - - - 2006. *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji. Del 2*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- Saje, Mitja .2006. *Sodobna Kitajska: Politični in gospodarski razvoj*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- Schwartz, Shalom .2006. A theory of cultural value orientations. *Comparative Sociology* 5 (2–3): 137–182.
- Shen, Hu .2012. *China's Gini coefficient at 0.61, University report says*. Dostopno prek: <http://english.caixin.com/2012-12-10/100470648.html> (14. april 2013).
- Shu-Fang Dien, Dora .1999. Chinese authority-directed orientation and Japanese peer-group orientation. *Review of general psychology* 3 (4): 372–385.
- Smrke, Marjan .2000. *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Sole-Farras, Jesus .2008. Harmony in contemporary new Confucianism and in socialism with Chinese characteristics. *China media research* 4(4): 14–24.
- Uichol, Kim in Park Young-Shin .2000. Confucianism and family values. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 3(2): 229–249.

- Wah, Sheh Seow .2010. Confucianism and Chinese leadership. *Chinese management studies* 4 (3): 280–285.
- Wang, Georgette, Zhong-Bo Liu .2010. What collective? Collectivism and relationalism from a Chinese perspective. *Chinese journal of communication* 3 (1): 42-63.
- Weber, Max .1959. *The religion of China: Confucianism and taoism*. Glencoe: The free press.
- - - - 1988. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: ŠKUC : Filozofska fakulteta.
- - - - 2004. *The essential Weber: A reader*. London, New York: Routledge.
- Wong, Edward Yui-tim .2001. *The Chinese at work: collectivism or individualism?* Dostopno prek: http://www.library.ln.edu.hk/eresources/etext/hkibs/hkws_0040.pdf (21. april 2012).
- Wong, Yim Yu, Thomas Maher, Neil Evans in Joel Nicholson .1998. Neoconfucianism: the bane of foreign firms in China. *Management research news* 21 (1): 13–22.
- Woods, Peter .2010. *A confucian approach to developing ethical self – regulation in management* . Dostopno prek: http://www98.griffith.edu.au/dspace/bitstream/handle/10072/40042/71443_1.pdf?sequence=1 (25. april 2013).
- World Bank .2012. *China*. Dostopno prek: <http://data.worldbank.org/country/china> (26. april 2013).
- Xie, Wenyu .2011. The concept of junzi in the Zhongyong. *Frontiers of philosophy in China* 6 (4): 501–520.
- Xu, Xibai .2011. *Neoliberalism and governance in China* Dostopno prek: <http://www.sant.ox.ac.uk/esc/docs/XibaiXuNeoliberalismandGovernanceinChina.pdf> (16. april 2013).
- Zhang, Cuiping, Xiaoxing Zhu .2012. Confucianism and market economy. V *Leadership through the classics*, ur. G. P. Prastacos, 255–271. Berlin: Springer – Verlag.
- Zhu, Xiaodong .2012. Understanding China's growth. *Journal of economic perspectives* 26 (4): 103–124.