

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE
KARDELJEVA PLOŠČAD 5

KAJA MANNDIČ

MENTOR: red. prof. dr. IGOR LUKŠIČ

KONCEPT POSAMEZNIKA V POLITIČNI FILOZOFIJI ZAHODA IN VZHODA

MAGISTRSKO DELO

Ljubljana 2007

KAZALO

1. UVOD.....	3
1.1. Hipoteza	4
1.2. Metode analize	5
2. ZGODOVINSKA KONSTRUKCIJA RAZUMEVANJA ODNOSA POSAMEZNIK - DRŽAVA	5
2.1. Koncept posameznika v evropski politični filozofiji	5
2.1.1. Moderna politična misel	6
2.1.2. Koncept posameznika v ameriški politični filozofiji	17
2.2. Koncept posameznika v vzhodni politični filozofiji	22
2.2.1. Koncept posameznika v kitajski politični filozofiji	22
2.2.2. Koncept posameznika v japonski politični filozofiji.....	29
3. METAFORA(E) ZA POSAMEZNIKA.....	38
3.1. Metafora(e) za posameznika v zahodni politični filozofiji	38
3.1. 1. Posameznik kot atom.....	38
3.1.2. Posameznik kot celica	42
3.2. Metafora(e) za posameznika v vzhodni politični filozofiji	47
3.2.1. Posameznik kot celica	47
3.2.2. Posameznik kot atom.....	49
4. DRŽAVA IN POSAMEZNIK.....	52
4.1. Odnos država-posameznik v zahodni politični filozofiji.....	52
4.2. Odnos država-posameznik v vzhodni politični filozofiji	56
4.2.1. Odnos država-posameznik v kitajski politični filozofiji	56
4.2.2. Odnos država-posameznik v japonski politični filozofiji.....	66
5. ODNOSI MED POSAMEZNIKI.....	78
5.1. Odnosi med posamezniki v zahodni politični filozofiji	78
5.2. Odnosi med posamezniki v vzhodni politični filozofiji	87
5.2.1. Odnosi med posamezniki na Kitajskem	87
5.2.2. Odnosi med posamezniki na Japonskem	94
6. DELI IN CELOT.....	102
6.1. Razumevanje razmerja del in celota v zahodni politični filozofiji.....	102
6.2. Razumevanje razmerja del in celota v vzhodni politični filozofiji.....	107
7. SKLEP.....	116
8. SEZNAM LITERATURE.....	123

1. UVOD

20. stoletje je bilo najbolj burno stoletje v svetovni zgodovini. Svet je doživel dve svetovni vojni in še dolgoletno hladno vojno. Poleg tega je tehnološka revolucija omogočila neverjeten napredek, ki je poleg ZDA in Evrope zajel tudi Vzhodno Azijo. Ta trend se v 21. stoletju nadaljuje, kar pomeni novo razvojno stopnjo in kaže na možen preobrat v središču ekonomske moči (Joung-Jin 2003: 560). Tako se je svet znašel v globalni družbi 21. stoletja. Globalizacija, ki je na pohodu, ima tako dobre kot slabe strani. Dostopnost informacij in zavest o planetarni povezanosti ljudi so vsekakor pozitivni aspekti. Negativni se kažejo skozi močno vlogo multinacionalk, ki imajo podporo vlad razvitih držav. Multinacionalke negativno vplivajo tako na nacionalne politične filozofije, identitete, kot tudi na socialne standarde. V stoletju globalizacije je prišlo do močnega širjenja vpliva ZDA, ki želijo svetu vsiliti svojo vizijo svetovne prihodnosti. Zahvaljujoč globalni komunikacijski mreži, se ameriška politična filozofija želi predstaviti kot globalna. Tako ameriška politična filozofija in masovna kultura dominirata svetu brez prave konkurence. Na svetovno tržišče prihaja večinoma ameriški filmski in TV program, ameriška glasba, hrana in nenazadnje angleški jezik, ki je že postal svetovni. Politična in kulturna dominacija se naslanjata predvsem na ekonomsko, vojaško in tehnološko dominacijo, ki ji konkurirata le Japonska in Nemčija.

V stoletju globalizacije se ustvarja medsebojna odvisnost med družbenimi skupinami, pri čemer je identiteta posameznika pogojena z zunanjim svetom. Izbiro posameznika omejujejo čas, prostor, njegov družbeni status in politični položaj. Kljub medsebojni povezanosti in odvisnosti družbe različno opredeljujejo in individualizirajo posameznika. Te družbe različno pojmujejo tudi svobodo, enakost, pravice, lastnino, pravičnost, zvestobo, moč in oblast. Tako obstajajo sistemi oblasti, ki temeljijo na močnem čutu za skupnost, in drugi, ki posameznika opredeljujejo kot temeljno enoto družbe (Parekh 1996: 510-512).

Liberalna politika na zahodu razume razmerje med posameznikom in državo na mehanski način. Posameznik je pred državo. Država je nujno zlo, ki nastane z mehanskim seštevkom posameznikov in ozemlja. Za liberalca je osnovni cilj oblasti, da ustvari in vzdržuje sistem pravic in svoboščin.

Na Kitajskem ima na odnose država-posameznik velik vpliv konfucijanska tradicija, ki poudarja kolektivno naravo pravic posameznika. Posamezniki oz. ljudstvo, ki imajo v državi vse pravice, si prizadevajo ustvariti komunistično družbo enakopravnega ljudstva, v kateri bo vsak posameznik delal po svojih zmožnostih in bil udeležen v blaginji po svojih potrebah.

Čeprav je na Japonskem industrializacija privedla do individualizacije družbe, je država še vedno pred posameznikom. Družbene obveznosti posameznika niso določene. Nedoločenost družbenih obveznosti se izraža v konceptu, imenovanem wa, kar pomeni harmonijo in skladnost. Harmonija države ni neka mehanična operacija, ki bi temeljila na razumu in bi jo vodili enaki posamezniki, neodvisni drug od drugega. Gre za harmonijo, ki ohranja integriteto koncepta posameznika znotraj družbe in temelji na dejanjih, ki so v skladu z njegovim statusom.

Posameznik in njegov položaj v politični skupnosti sta temeljni cilj preučevanja v moji nalogi. Raziskala bom koncept posameznika na zahodu in vzhodu. V osrednjem delu se bom posvetila raziskovanju koncepta posameznika v zahodni tradicionalni in sodobni politični filozofiji ter koncepta posameznika v ameriški tradicionalni in sodobni politični filozofiji. V tem sklopu bom predstavila tudi nekaj različnih pogledov na človeško naravo, saj je ta temelj koncepta posameznika v družbi. Na vzhodu bom izpostavila posameznika na Kitajskem in Japonskem. Pozornost bom posvetila posamezniku, razmerju posameznik-država in razmerju posameznika do posameznika v tradicionalni in v sodobni politični filozofiji. V sklepnih besedah bom povzela ugotovitve s stališča postavljene hipoteze. V okviru magistrskega dela, želim potrditi ali ovreči postavljeno hipotezo o različnosti koncepta posameznika na vzhodu in zahodu.

1.1. Hipoteza

Posameznik na zahodu se razlikuje od posameznika na vzhodu. Razlika je v tem, da je posameznik na zahodu razumljen kot nedeljiva enota, ki mehansko tvori politično skupnost. Na vzhodu pa je posameznik razumljen iz skupnosti, kot njena sestavina.

1.2. Metode analize

Pri analizi koncepta posameznika v družbi bom uporabila politološki, pravni in filozofski pristop. Postavljeno hipotezo bom preverjala teoretično. Pri tem bom uporabila raziskovalne metode:

1. analizo primarnih virov;
2. analizo sekundarnih virov, t.j. z analizo dostopne literature bom skušala raziskati koncept in vlogo posameznika v družbi. Uporabila bom dela različnih avtorjev ter dostopne internetne strani;
3. deskriptivno metodo za ugotavljanje značilnosti posameznika v različnih državah na vzhodu in zahodu. Ker je posameznik skupek družbenih in političnih razmerij, bom ugotavljala razlike.

2. ZGODOVINSKA KONSTRUKCIJA RAZUMEVANJA ODNOSA POSAMEZNIK - DRŽAVA

2.1. Koncept posameznika v evropski politični filozofiji

Zahodna politična filozofija se je razvila iz grško-rimske tradicije. Na podlagi normativnega urejanja družbenih odnosov v Grčiji in Rimu, so se misleci ukvarjali s konceptom posameznika v družbi, predvsem s pravom in naravo političnega posameznika (Choi Joung-Jin 2003: 561).

Stara grška civilizacija in vse druge družbe, ki so obstajale pred sodobnim časom, so pojmovale skupnost kot temelj vsake družbe. Človek je bil neločljivi del družbe in narave. Posameznik je bil povezan z določenim področjem in s tem tudi z določenimi pravicami (Parekh 1996: 499).

Platon in Aristotel sta analizirala koncepte države in posameznika, ki sta po njunem mnenju temeljila na naravi in pravičnosti. Po Platonu krepost posameznika in skupnosti determinira modrost. Edini zakoni, ki so popolni, so zakoni, ki vzgajajo.

Temeljni problem je bila pravična država. Za Platona je bila pravičnost v tem, da ima vsakdo svoje in da vsak dela svoje. Če vsi stanovi ostanejo na svojem delu, uveljavljajo pravičnost, s čimer je pravična tudi država. Zmeda med stanovi pa privede do zmede v državi. Po Platonu je država nastala iz potrebe ljudi, kajti noben posameznik ne more zadostiti samemu sebi.

Aristotelova znanost politike ima dva dela:

- etiko, ki se ukvarja s krepostmi posameznika in
- politiko v ožjem smislu, ki se ukvarja z državnimi ustanovami.

Po njem je skupnost sestavljena iz razmerij. Vladanje in pokoravanje sta nujna, kajti vsak posameznik je sestavljen iz duše, ki po naravi vlada, in telesa, ki se pokorava. Glede na to, da je vsaka družina del države, je bilo po njem nujno vzgajati otroke za dobre državljane, ki znajo vladati in se pokoravati. Najpomembnejšo vlogo pri vzgoji otrok imajo ženske.

2.1.1. Moderna politična misel

Moderna politična znanost je utemeljena na svobodnem posamezniku. Začenja se z zahtevo po preučevanju tega, kar je dejansko res (Lukšič 1997: 12). To, kar je res, je najprej naravni posameznik. Za to moderno politično življenje je bila značilna absolutistična nacionalna država. Nacionalna država posameznika pripozna ne le kot podanika, temveč ga upošteva kot pripadnika naroda, upošteva njegov jezik, kulturo in druge različnosti. Vsaj v nekaterih dimenzijah ga pripozna.

Najvidnejši predstavnik politične misli tega časa je bil Machiavelli. Preučeval je goli mehanizem državne oblasti. Politiko je izločil iz drugih kategorij (verske, moralne ali socialne narave) in jo obravnaval tako, kot da je sama sebi namen. Po njem se politični in socialni odnosi odvijajo v sferi, ki je ločena od etike. Pripadajo sferi koristnosti in se nanju ne nanašata moralni kategoriji dobrega in zla. Politiki je pripisoval veljavo umetnosti vladanja, ohranitve in povečanja držav. Njegova stremjenja so bila usmerjena k ustvarjanju učinkovite državne oblasti. Ukvarjal se je tudi s položajem posameznika v družbi. Predpostavljal je, da je človeška narava egoistična in da morajo biti zato tudi stvarna družbena gibalna egoistična. Po njem je

vladar zakonodajalec, ki vpliva na razvoj nacionalnih značilnosti ljudstva in pri tem vtisne pečat svoje osebnosti celotni družbi in ne samo državnosti (Alatri 1980: 32).

Od 17. stoletja so filozofi, na primer Hobbes in Locke, socialni dogovor osnovali na naravnem pravu (Mc Keon 1968: 465). Hobbes se je ukvarjal z vprašanji izvora človeške družbe. Njegova filozofija je temeljila na ponovnem ovrednotenju vsega, kar se lahko dojame z občutki ter na mehanistični in materialistični koncepciji. Menil je, da materialni svet, v katerem se odvijajo dogodki, ni nič drugega kot mehanski sistem, v katerem je možno vse, kar se dogaja, dokazati z geometrično natančnostjo gibanja teles. Ukvarjal se je z vprašanji izvora človeške družbe z željo, da obnovi moralna načela v politiki. Tako je odkril, da je po eni strani vsakemu posamezniku prirojeno hrepenenje, »da zahteva le zase rabo navadnih stvari, in željo, da bi se izognil nasilni smrti, ki je najhujše zlo narave« (Alatri 1980: 51). Izvor človeštva je iskal v naravi, kjer se drug ob drugem nahajata nagona nezaupanja in samoohranitve. V prvotni družbi je bil človek človeku volk. Dokler je posameznik živel brez ene skupne oblasti, ki bi ga držala v strahu, je živel v stanju, ki se imenuje vojna. To je vojna, v kateri je vsak posameznik proti vsakemu drugemu posamezniku. Dokler traja tako stanje, ni varnosti (Hobbes 1966: 108). Če se je hotel posameznik izogniti smrti, je moral iskati sožitje z drugimi posamezniki. Tako je prišlo do družbene pogodbe (Alatri 1980: 52). Ta vsebuje dva pomembna elementa:

- odrekanje in nepreklicen prenos naravnih pravic na suverena in
- absolutno pokornost suverenu, kajti s prenosom so bili posamezniki vezani na tistega, na katerega so prenesli svoje naravne pravice (Hobbes 1966: 113).

Posamezniki so z družbeno pogodbo želeli zavarovati svoje življenje, dobrine in prirojene pravice. Z medsebojno pogodbo so pooblastili vladarja, da jim vlada, se odpovedali svojim naravnim pravicam in oblast prenesli nanj. Vladar jim je bil zato dolžan zagotoviti svobodo. Ko so prenesli svoje naravne pravice na suverena, brez njegovega soglasja jih niso mogli prenesti na nekoga drugega, kajti po Hobbesu se suverena oblast ne more izgubiti (Hobbes 1966: 154).

Liberalna politična doktrina je oblikovana v delu Johna Locka. Svobodo posameznika je vezal na lastnino. Menil je, da sta ekonomski in politični položaj posameznika rezultat njegove delavnosti in sposobnosti materializiranja njegovih

umskih in fizičnih sposobnosti. V naravnem stanju se zaradi teh sposobnosti posamezniki delijo na dve skupini: razumni in slaboumni (Ravlič 2001: 7). Locke je menil, da naravno stanje ne pomeni »vojne vseh proti vsem«, temveč stanje popolnega ali vsaj relativno popolnega miru. V tem stanju imajo posamezniki naravne in neodtujljive pravice, med katerimi je prva po vrsti, lastninska pravica. Kadar posamezniki sklenejo, da iz naravnega stanja preidejo v družbeno stanje, to storijo zaradi zavarovanja svojih pravic, ki so obstajale individualno še pred nastankom družbe. Te pravice, ki jih je Locke imenoval lastnina, so bile pravica do življenja, svobode in premoženja. Posamezniki so na podlagi družbene pogodbe pooblastili vladarja, da jim vlada in prenesli del svojih pravic nanj, vendar so imeli pravico, da se mu uprejo, če krši njihove naravne pravice. Tako po Locku politična družba pomeni le kodifikacijo zakonov, ki so bili posamezniku prirejani v naravnem stanju s pomočjo državnega sistema (Alatri 1980: 59-60). Politična oblast se mora izvajati iz njenega izvora, zato je potrebno preučiti, v kakšnem stanju so vsi ljudje po naravi. To je po Locku stanje popolne svobode in enakosti. V takem stanju je izvajanje naravnega zakona v rokah vsakega posameznika (Lukšič 1997: 13). Po Locku obstajata dve vrsti oblasti: zakonodajna in izvršilna. Prva je pomembnejša, čeprav ni neomejena, saj zakoni ne smejo omejevati naravne pravice. Izvršilna oblast je zaupana vladarju, ki naj skrbi za korist ljudstva. Zakonodajna in izvršilna oblast morata biti ločeni. Prav tako je sklenil, da morata država in cerkev delovati ločeno, čeprav je menil, da je potrebno razglašati sožitje različnih ver in medsebojne strpnosti (Alatri 1980: 61).

Kant je nadaljeval s tradicijo ljudske volje in menil, da država funkcionira skozi zakone (Mc Keon 1968: 465). Zagotovitev posameznikovih pravic s pomočjo prava, je možna le z omejitvijo svobode vsakega posameznika, pod pogojem, da se ta omejitev ujema s svobodo vsakega drugega posameznika, kolikor to dopušča univerzalni zakon (Alatri 1980: 152). Po Kantu je državljani tisti, ki uživa svobodo in neodvisnost, kot mu jo zagotavlja ustava. Vendar je državljani lahko le posameznik, ki ima nekaj premoženja in se sam preživlja. To je za Kanta aktivni državljani, ki ima pravico razpravljati o javnih zadevah in pravico, da voli. Ostali so državni varovanci in so izključeni iz javnih zadev. Država funkcionira skozi zakone in predstavlja vrhunec utrditve konsenza. Menil je, da pravna država zagotavlja existenco individualnih svobod in izvajanje pravic. Državlani so dolžni upoštevati zakone, na

katere so pristali (Mc Keon 1968: 467-471). Nedotakljivost zasebne sfere se izraža v tem, da morajo državljani spoštovati samo tisti zakon, na katerega so pristali. Država, ki je dobra za državljane, ne more temeljiti na dobroti vladarja, temveč na pravni ureditvi. Pogoji za obstoj pravne države, ki ureja odnose med posamezniki, ob upoštevanju enakosti, so, da morajo vladajoči upoštevati zakone ravno tako, kot tisti, katerim vladajo. Na ta način so vsakomur zagotovljene pravice, kar pomeni, da se takšen posameznik čuti popolnoma svobodnega. Kant je menil, da je republikanska ureditev edina zakonita in kot taka tudi sprejemljiva. Odklanjal je pravico posameznika do upora, četudi vladar prekorači pooblastila (Alatri 1980: 154). Priznaval je delovanje mehaničnih zakonov v naravi le zato, ker jim je bog v začetku vdahnil avtarkijo in samozavest. Tako je v zahodni civilizaciji le začetna kreacija božje delo. Ostalo mišljenje, se je začelo odvijati skozi mehanične zakone. Fizika je postala prva znanost in forma zavedanja moderne, kajti ona »določa, kaj je realno in s tem, kaj je narava, ki predvsem kot materija določa samo sebe z mehaniko svojih sil« (Lukšič 1997: 12). Tako sta politična znanost in fizika refleksija istih družbenih razmer, saj govorita o isti družbi.

Za Hegla je bila najvišja sinteza na političnem področju država. Posameznik ni imel pristopa do univerzalnega duha, razen s posredovanjem organske celote, katera predstavlja narod, ki je našel svojo istovetnost v državi. Država izraža osebnost posameznika. Duh naroda, ki deluje prek posameznikov, je ustvarjalec morale, zakonov, religije in umetnosti. Narod in država imata etično naravo. Tako država ni umetna tvorba, ni pasiven organizem za izvajanje obstoječih pravic posameznika, temveč gonilna sila, ki sprošča energije posameznikov. Te se zlivajo v državnem in nacionalnem bloku. Kritiziral je naravno pravo, individualistični liberalizem ter poudarjal dejstvo, da je psihološki ustroj posameznika tesno povezan z ustrojem države. Zakoni, običaji in institucije ter moralne presoje odražajo miselnost nekega naroda. Intelektualni in moralni razvoj posameznika je, po njem neločljiv od razvoja družbe, v kateri je državljani in pripadnik določenega razreda (Alatri 1980: 162-163). Heglova dialektika ima svoj vrhunec v absolutni vrednosti in absolutnem spoznanju ter se razvija v smeri vseobsežnega končnega cilja (Milčinski 2001: 10).

Moderna politična znanost in moderna politika razumeta razmerje med posameznikom in državo na mehanski način. Posameznik je pred državo. Osnovni

cilj oblasti je, da ustvari in vzdržuje sistem pravic in svoboščin. Koncept svobode in svobodne volje posameznika, najdemo v konceptih človeške narave Milla in Marxa.

Po Millu vladavina ne obstaja samo zaradi zagotovitve virov, temveč tudi zaradi sebičnosti posameznika. Sebičnost je temeljni zakon človeške narave. Edini način za zaščito pred uporabo moči je vzpostavitev vladavine. Ker je menil, da narod sam ne more vladati niti ne more sam kontrolirati tistih, ki vladajo, je videl edino rešitev v izbiri predstavnikov, ki bodo izvajali kontrolo. Ti bodo vladali v splošnem interesu le, če bodo interesi državljanov hkrati interesi celotne skupnosti. Ker je človeška narava sebična bodo tisti, ki imajo oblast, tlačili tiste, ki je nimajo. Pravica glasu pomeni moč in tudi samozaščito posameznika. Predstavniška vlada je po Millu idealna vlada, saj povečuje socialno korist in pri tem varuje materialne dobrine (Ravlič 2001: 21-46). Družba lahko funkcionira le, če je posameznik izurjen, da skrbi za lastno delo, in če je racionalen egoist. Po Millu zgodovino predstavlja izmenjava naravnih in prehodnih obdobj. V naravnem stanju je obdobje stabilnega in skladnega razvoja. V družbi prevladuje občutek skupnosti, deluje skupen koncept družbenih obveznosti in je splošno sprejeta intelektualna avtoriteta. V taki družbi vladajo najbolj sposobni. Za prehodno obdobje je značilno pomanjkanje moralnega konsenza. Instituciji cerkve in države ne dohajata socialnih sprememb in ne zagotavljata moralnega konsenza, kajti moralnih pravil ne sprejemajo vsi. Pojavljajo se tudi novi voditelji. Iz spopada med novimi in starimi avtoritetami, ki pomeni prehodno stanje, se ustvari novo naravno stanje. K izgradnji novega, naravnega stanja, morajo prispevati vsi člani družbe (Mill 1988: 19).

Millov cilj, je bil počasna transformacija družbe na vseh stopnjah. To spremembo naj bi izvedli svobodni posamezniki, ki naj bi s pomočjo svoje svobode prišli do boljšega razumevanja samih sebe, svojih omejitev, potencialov in okolice. Zanj je bilo osnovno gibalno sprememb intelektualni naboj in ustvarjanje idej. Menil je, da posameznik lahko doseže individualno svobodo. Stremljenje k moralni svobodi, privede do spremembe značaja posameznika. To je po Millu avtonomni posameznik, ki ga določajo okoliščine, izobrazba in izkušnje (Smart 1983: 37-43). Ravno individualnost, je eden pomembnih dejavnikov človeške sreče in poglobitni dejavnik tako individualnega kot tudi družbenega napredka. Možnost svobodne izbire posamezniku omogoča, da razvije lastne sposobnosti in svoje življenje naredi

kakovostno in izpopolnjeno, s čimer ustvarja tudi družbeni napredek. Svoboda posameznika je pogoj družbenega napredka. Brez svobode ni možnosti dognanja novih resnic, novih idej in znanja, ki so pogoj vsakršnega napredka.

V človeški naravi obstaja specifična težnja, da posameznik sam izbira življenjsko pot, da lahko doseže največ, kar je sposoben. Osnovno vprašanje, pri tem je kako zaščititi individualnost pred velikim pritiskom javnega mnenja. Po Millu ima posameznik pravico do absolutne neodvisnosti. Je neomejeni gospodar nad seboj, svojim telesom in dušo. Svoboda posameznika se lahko usklajuje s socialnimi obveznostmi, ki jih predpisujejo zakonske in moralne norme, ali s prepričevanjem. Tako pravila zakona kot pravila mišljenja nujno vključujejo določeno stopnjo omejitve svobodnega delovanja individuuma (Ravlić 2001: 52-58). Da bi bila država svobodnjaška, se mora opirati na svobodno družbo. Mill je videl nevarnost le v tem, da bi v svobodnjaški družbi lahko prišlo do tiranije večine, saj ta nevarnost lahko izhaja iz zakonodaje, kakor tudi iz vsiljevanja volje večine pod pritiskom javnega mnenja (Alatri 1980: 182).

Marx je koncept človeške narave obravnaval skozi veliko družbeno spremembo. Nikoli ni govoril o abstraktnem posamezniku. Govoril je o resničnem aktivnem posamezniku in o prenehanju odtujenosti človeka od samega sebe. Vse to bi se moralo dogajati v okviru pravične družbe (Forbes 1983: 21-27). Marx je ugotovil, da v liberalni družbi manjkajo osnovni pogoji za enakost možnosti. Vsak posameznik, kljub pridnosti in sreči, ne more pridobiti statusa lastnika. Tako javnost ni splošno dostopna in odprta za vse (Lukšič 1994: 139). Konkurenca med kapitalisti prej ali slej pahne delavce v beraštvo. Celo tako družbeno stanje, ki je najbolj ugodno za delavca, privede do njegove izčrpanosti, zgodnje smrti in ponižanja v stroj-hlapca kapitala (Marx 1969: 256).

Marx ni govoril samo o politični revoluciji, temveč tudi o spreminjanju socialne strukture s strani posameznika. Komunizem je po njegovem posledica ukinjanja zasebne lastnine. Individuum je družbeno bitje.

»Feuerbach razrešuje religiozno bistvo v človeško bistvo. Toda človeško bistvo ni nekak abstraktum, prebivajoč v posameznem individu; v svoji dejanskosti je skupek družbenih razmerij.

Feuerbach, ki se ne spušča v kritiko tega dejanskega bistva, je zato prisiljen:

- 1. Abstrahirati od zgodovinskega poteka in fiksirati religiozno čustvo zase ter predpostaviti abstraktno – izolirano - človeški individuum.*
- 2. Bistvo je lahko zato razumljeno le kot »rod«, kot notranja, nema, množstvo individuov naravno povezujoča občnost«(Marx, 1971: 358).*

Zato je uresničevanje njegovega življenja, hkrati uresničevanje in potrjevanje družbenega življenja. Individualno in družbeno življenje posameznika nista različna, saj se dopolnjujeta. Čim kvalitetnejše je individualno življenje, tem bolj kvalitetno je tudi družbeno življenje posameznika. Posameznik je poseben individuum. Prav zaradi te svoje posebnosti je tudi resničen individuum skupnosti. Poseben individuum je zato, ker ga njegova posebnost dela za individuum in dejansko individualno družbeno bitje (Marx 1969: 331-336). Marx je trdil, da je zgodovina vseh družb zgodovina razrednega boja. Zanj je bila zgodovina predvsem zgodovina produkcijskih odnosov in vseh superstrukturnih pojavov teh odnosov: religije, morale, prava, ideologije, političnih oblik in državnih institucij. Ostro je nasprotoval liberalnemu pojmovanju, da je država vidik stvarnosti, v katerem se individualni interesi združujejo v splošni interes. Zatrjeval je, da je država institucionalna oblika, ki jo vladajoči razred zgradi in prikroji tako, da lahko izvaja lastno razredno nadvlado (Alatri 1980: 195). Zasebna lastnina je po Marxu materialni in čutni izraz odtujenega človeškega življenja. Pozitivna odprava privatne lastnine je pozitivna odprava vsakega odtujevanja in vrnitev človeka v družbeno bivanje, ki je hkrati njegovo človeško bivanje. Družbeni značaj po Marxu je obči značaj vsega gibanja, kajti tako kot družba producira človeka kot človeka, tako družbo producira človek (Marx 1969: 337). Marxov nauk je materialističen, življenje, tako kot zgodovina, pa je dialektično. Dialektika zgodovine je v tem, da produkcijske sile pogojujejo družbena razmerja, ki porajajo nove potrebe in nova sredstva, ki navsezadnje terjajo nove družbene odnose. Produkcijski način je razmerje med produkcijskimi silami in družbenimi razmerji. Vsakem produkcijskem načinu ustrezajo določene superstrukture. Človekova zavest je zgodovinsko odvisna od naravnih okoliščin ljudi, kajti ni zavest tista, ki določa bit, temveč bit določa zavest. Da bi zagotovili prehod iz enega tipa družbene strukture v drugega,

je potrebno, da produkcijski odnosi pridejo v nasprotje s produkcijskimi silami oz. produkcijski odnosi začnejo ovirati razvoj produkcijskih sil. Takrat produkcijske sile terjajo nove produkcijske odnose. Vendar to ni dovolj za vzpostavitev novih produkcijskih odnosov. Potrebno je, da se tega zaveda tudi razred, ki ima največ škode od tega nasprotja. Kapitalizem je razdelil posameznike na lastnike proizvodnih sredstev in delavce, ki so prisiljeni prodajati svojo delovno silo za preživetje. Teh je v kapitalistični družbi čedalje več. Z razlastitvijo in podružbljevanjem produkcijskih sredstev bo (ozaveščeni) proletariat izvedel socialistično revolucijo (Alatri 1980: 195-197).

Od 17. stoletja dalje je zahodno družbo zaznamovala liberalna politična ideologija. Liberalizem se je pojavil v Angliji kot program in gibanje odpora absolutistični oblasti, z zahtevo po svobodi vesti, verski toleranci in ustavnem zagotavljanju drugih individualnih pravic. Liberalni program je zahteval spremembo vladajočih struktur in vzpostavitev oblasti, ki bo garantirala svobodo in pravice posameznika skozi vladavino prava, delitev oblasti in svobodo tiska. Pri tem je bila dolžna zavarovati posameznika (Ravlić 2001:7). Individualizacija je po eni strani pomenila dezintegracijo obstoječih družbenih oblik. Te so se vse bolj kazale kot neustrezne družbene kategorije, kot so razred in socialni status, spolne vloge, družina ali sosedstvo. Po drugi strani pa je individualizacija postavljala pred posameznika nove zahteve preko trga delovne sile in državnih institucij, nove vrste nadzora in omejitev, kajti zakoni in predpisi ustvarjajo okvir, v katerem se odvija družbeno mišljenje, načrtovanje in delovanje (Beck, Beck Gernsheim 1996: 817).

Pojem demokracije kot enakost pogojev je v liberalizmu oblikovan v 19. stoletju, ko so se liberalne vlade morale opredeliti do zahtev delavskega razreda za politično in socialno enakost, saj je liberalizem zahteval svobodo, demokracija pa enakost (Ravlić 2001: 8). Individualizacija se je pojavila z demokracijo, kajti ob nastanku demokratičnih družb posamezniki najbolj težijo k osamitvi. Demokracija navaja ljudi, da se ne zbližujejo, kajti demokratična revolucija pripravi ljudi na to, »da se izogibajo drug drugemu in znotraj enakosti ohranijo sovraštvo, ki ga je vzbudila neenakost« (Tocqueville 1996: 109). V liberalizmu gre za spoštovanje posameznika in prepričanje, da mora človek sam razvijati svoja nagnjenja in sposobnosti. Najbolj očitna posledica sproščanja liberalnih energij je izjemen razvoj

znanosti. Pot svobodni uporabi znanja je utrla industrijska svoboda. Temeljno načelo liberalizma je svoboda in prepričanje, da je treba urejanje skupnih zadev prepustiti spontanim družbenim silam z uporabo čim manj prisile. Vendar se je zgodila pomembna sprememba v idejnih tendencah. Socializem je izpodrinil liberalizem kot doktrino, saj ob tem času ni bilo več zanimanja, kako na najboljši način izrabiti spontane moči svobodne družbe. »Človeštvo se vse bolj žene za tem, da bi urejalo celoto svojega družbenega življenja, pa čeprav ni nikoli poskušalo ustvariti druge narave« (Mannheim v Hayek 1991: 33).

Socializem, ki je za liberalne mislece ena največjih groženj za svobodo, se je oblikoval kot reakcija na liberalizem in pri ljudeh dobil močno podporo. Po Hayeku je bila za socializem svoboda misli eden ključnih virov zla. Socializem omejuje individualno svobodo in dela iz posameznikov gole številke, ne da bi jim pripisal vrednost. Močan val demokracije, ki je privedel do marčne revolucije, je prisilil socializem v »zavezništvo z demokracijo«. Tako naj bi prihajajoči socializem prinesel ekonomsko svobodo, brez katere dosežena politična svoboda nima pomena. Obljuba o večji svobodi je postala eno najučinkovitejših orožij socialistične propagande. Tako je večji del inteligence sprejel socialistične ideje. Preden je »človek lahko resnično svoboden, mora biti zlomljen despotizem fizične zahteve in sproščene morajo biti ovire ekonomskega sistema« (Hayek 1991: 379). Po Hayeku to ni bila pot v svobodo, temveč v hlapčevstvo.

Prepričanje, da je skozi marxizem možno ustvariti družbo svobode in enakosti, je privedlo do oblikovanja totalitarnih sistemov v Nemčiji in Rusiji. Kako je bistvo socializma boj za večjo enakost in varnost, je le-ta postal »sinonim za odpravo zasebne iniciative, privatnega lastništva produkcijskih sredstev in za sistem planskega gospodarstva«, ki ga uravnava centralni plan. Ravno plansko gospodarstvo in sistem centralnega planiranja, ki prinaša nov princip družbene organizacije, po Hayeku, uničuje vse dobrobiti liberalizma od svobode do demokracije. V planskem gospodarstvu ni svobodnega tržišča in tudi ni konkurence, ki koordinira človeško ustvarjalnost. Poleg tega konkurenca, kot »načelo družbene organizacije preprečuje oblasti, da nasilno posega v gospodarsko življenje« (Hayek 1991: 47). Planiranje vodi v diktaturo, saj parlament ni zmožen narediti vseobsežnega gospodarskega načrta. Po Hayeku se z upravljanjem ne

smejo ukvarjati politiki, temveč izvedenci, saj parlamenti postajajo neučinkoviti v državah, kjer je gospodarstvo centralno planirano. Tudi demokracija, ki je začela verjeti v planiranje, izgublja svojo moč (Lukšič 1997: 165). Demokracija ni jamstvo za individualno svobodo. Zato se lahko v posebni obliki ohrani tudi v totalitarnih režimih. »Zato je resnična diktatura proletariata lahko demokratična, vendar bo ob uvajanju centralnega ekonomskega planiranja, najverjetneje morala vsakršno individualno svobodo poteptati veliko bolj grobo, kot je to kdaj koli storila kaka avtokracija« (Hayek 1991: 80).

V socializmu je na udaru tudi individualizem, saj mora posameznik v svojo vrednostno lestvico vključiti celotno družbo. Po Hayeku je to nemogoče, saj ima posameznik omejene imaginativne možnosti in zato v svojo vrednostno lestvico vključi le svoje potrebe in manjši del potreb drugih. Prav tako mora biti posameznik končni razsodnik glede svojih ciljev. Družbeni cilji se ujemajo s stališčem velikega števila posameznikov, vendar so po Hayeku ti cilji velikokrat sredstvo, da se različni posamezniki uporabijo za različne namene (Hayek 1991: 70). Po Hayeku, je socializem nastal po načrtu, za katerega je odgovoren »nepravi razum« in se zavzema za »pravilno uporabljen razum«. Pri tem zanemarija dejstva, da »so socialistične ideje in socialistična misel ravno tako daleč od tega, kar je prinesel socializem, kot so liberalistične ideje daleč od tega, kar je prinesel liberalizem« (Lukšič 1992: 1-2).

Kot odgovor na neoliberalizem se je na začetku devetdesetih let 20. stoletja oblikoval komunitarizem. Oblikovan je kot tretja pot, ki poudarja vlogo družine, partnerstvo med civilno družbo in državo, vzpostavlja vlogo etike v politiki, izpostavlja pomen vrednot in poudarja politiko kot polje angažirane javnosti, zlasti mladine. »Tradicionalni komunitarizem se je navduševal nad socialnimi vezmi tradicionalne male skupnosti in nastopal proti procesu individualizacije« Novi komunitarizem nasprotuje avtoritarizmu in neenakopravnosti. Poudarja odgovornost skupnosti za posameznika. V devetdesetih letih prejšnjega stoletja so se nad komunitarizmom navdušili demokrati v ZDA in laburisti v Veliki Britaniji. Ameriški komunitarizem se zavzema za ravnotežje med pravicami in obveznostmi na ta način, da bosta avtonomija in skupno dobro v ravnovesju. Azijska različica komunitarizma pa poudarja družbeno harmonijo in se zavzema za omejevanje

svobode posameznika, saj po njihovem mnenju, zahodno razumevanje svobode vodi v anarhijo (Lukšič 2004: 223-224).

V moralni filozofiji komunitaristi izpostavljajo družbeno solidarnost, ki temelji na normah in vrlinah. »Komunitaristi so prepričani, da je predpostavka individualizma, to je racionalni posameznik, napačna« (Lukšič 2004: 227). Zato menijo, da je razumevanje posameznika možno le z »upoštevanjem njegove umeščenosti v družbo, kulturo in zgodovinski kontekst« (Lukšič, 2004: 227). Normativno pa komunitaristi trdijo, da je skupnost dobro, kateremu se posamezniki ne bi smeli nikoli odreči. Komunitaristi skupnost razumejo kot porabo, v kateri si posamezniki prizadevajo za vzajemno korist (Avineri 2004: 5 in 7). Moralna forma je tista, skozi katero se konstituira skupnost v komunitarizmu. Komunitaristi izpostavljajo družbeno solidarnost, ki temelji na normah in vrlinah. Tako je komunitarizem edini, ki je v sodobni družbi ponudil sprejemljivo skrb za skupno dobro (Lukšič 2004: 229).

Atenska demokracija je pojmovala posameznika kot neločljivi del družbe in narave, ker je bil povezan z določenim ozemljem in določenimi političnimi pravicami. V fevdalni družbi ni obstajal koncept posameznika in njegovih vrednot, prepričanja ali interesov. Posameznik je bil del neke skupine, združene na določeni stopnji družbenega sistema (družine, vasi, lokalne skupnosti ali socialnega razreda). Tako posameznik v fevdalizmu ni bil absolutni posameznik. Njegovo življenje in identiteta sta bila pogojena z naravo in socialnim položajem skupine, katere član je bil. Ta identiteta se je prenašala iz generacije v generacijo in ni obstajala možnost, da bi ta, že določen status posameznika bilo možno spremeniti tekom življenja. Z zlomom fevdalne politike in oblikovanjem kapitalistične družbe, je prosta izbira posameznika dobila pomembno mesto. V obdobju razsvetljenstva, so razglašeni svoboda posameznika in njegove naravne pravice (Premur 2005: 3).

In kaj je posameznik v moderni državi? Najprej je človek, bitje, v katerem prepoznamo neprimerljivo dostojanstvo, ki je zmožno svobode. Sama svoboda posameznika po Heglu predstavlja svet duha, tako da duh ne obstaja brez svobode oz. posameznika. Tako je duhovno področje posameznika in udejanjanje svobode smiselno zgolj kot koncept udejanjanja posameznikove svobode (Kršič 1999: 51-52). Posameznik je po eni strani človek, identičen z ostalimi, v svojih načelih

eksistence in po drugi strani drugačen od vseh ostalih, prav v svoji eksistenci, v svojem jazu (Polin 1968: 483). V liberalizmu se posamezniki med seboj razlikujejo, torej je osnova za opredelitev individualnosti ločenost od drugih (Parekh 1996: 500). Po liberalnem pojmovanju, je posameznik lastnik samega sebe in ima možnost izbire. Ta možnost pogojuje ločenost od predmeta izbire, med katere sodijo tudi življenjski cilji in vrednote. Posameznik se mora nujno odtujiti od svojega dela, spretnosti in zmožnosti, pri čemer se ne sme odtujiti od samega sebe. Ta odtujenost pri liberalnem posamezniku posledično privede do notranje razdvojenosti (Parekh 1996: 500). Upoštevan v svojih pravicah je posameznik le abstraktno in delno bitje. Po liberalnem pojmovanju je postavljen pred družbo in zato je tudi svoboda postavljena pred moralnostjo. Posamezniki v liberalizmu imajo različne vrednote in cilje. Morala pa prihaja na površje skozi sekundarne in vedenjsko nadzorovane vrline, ki narekujejo, kako slediti ciljem, ki jih je posameznik sam izbral. S stališča morale ima posameznik interes, da zaščiti svojo neodvisnost od drugih posameznikov in hkrati živi v miru, upoštevajoč pravice drugih posameznikov (Parekh 1996: 501).

2.1.2. Koncept posameznika v ameriški politični filozofiji

Splošna lastnost ameriške politične filozofije, je skrb za posameznika. To je radikalni individualizem, ki vztraja, da realnost živi v posamezniku, v posamezni stvari, dogodku ali osebi. Skrb za posameznika je splošna sestavina ameriškega mišljenja in problem socialnosti, metafizike, religije ali morale, skratka vsega, kar bi hotelo zajeti odgovoren segment ameriškega mišljenja, navdihniti življenjsko sposobne reakcije ameriških ljudi ali pomembno vplivati na naravo njihovih institucij. Ta filozofski individualizem, ki je del ameriškega mišljenja in temperamenta, ki odkriva toliko nacionalnega značaja in je temelj demokratičnih institucij, ima jasne korenine v zgodovini starega sveta in je prenesen k ameriški populaciji v večjem delu kot britanska dediščina. Ta dediščina je bila puritanizem, »common law« - t.j. pravni sistem, ki temelji na precedensih, empiričnih metodah in nominalistični metafiziki tradicionalne britanske filozofije.

Do pred kratkim je »common law« dominiral v ameriškem pravnem sistemu; superiornost zakona je bila razumljena kot sestav naravnih pravic, ki jih zagotavljata večni razum in volja superiorne moči v državi. Za Američane je bila to volja ljudstva. Zakon je branil svoboščine posameznikov. Varoval je njihove pravice, jim dal postavo na sodiščih in v političnem življenju, v družbi in ljudstvu ter varoval posameznike in njihovo lastnino. Kadar je bil zakon prilagojen v bolj dovzetnega za spreminjajoče se socialne okoliščine, so bile posameznikove svoboščine in pravice že teoretično varne. V praksi pa temu ni bilo vedno tako.

Ameriška filozofija se že desetletja ukvarja s problemi človeške eksistence s praktično nalogo približevanja dobremu. Pri tem je njen poudarek na zdravem razumu, svetovljanstvu in ravnanju z deli, raje kot s celoto. Jefferson je Lockovo psihologijo, metafiziko in socialno teorijo združil z radikalnim individualizmom in ustvaril podlago klasične ameriške politične teorije. Ta določa, da je država neorganska pogodbeno entiteta, ki jo sestavljajo posamezniki, katerih svobodo varuje, a ni njen vir, in da je vlada na oblasti s konsenzom ljudstva. Ta filozofija obravnava družbo kot mehansko konjunkcijo drugače nepovezanih posameznikov in prav tako ne upošteva njihovega živega organskega odnosa do drugih in do socialne celote. Z višanjem kompleksnosti družbe je njen negativizem nadomestil bolj pozitivni koncept konstruktivne funkcije vlade. Predvsem je bila glavni varuh ameriškega individualizma proti absolutni ali totalitarni državi.

V času razcveta ameriške politične misli, ki je bil hkrati čas sužnjelastništva in državljanske vojne, sta bila Whitman in Emerson predstavnika literarnega izražanja ameriškega individualizma. Predmet Whitmanovega interesa je bil pomen in usoda Amerike, a primarni objekt njegovega zanimanja je bil posameznik - navadni človek, enak vsakemu drugemu.

Pod vsemi, posamezniki!, je rekel.

Prisežem, da zame ni dobro nič, kar ignorira posameznika.

Amerika so posamezniki.

Edina vlada je tista, ki si vzame čas za posameznike.

Cela teorija stvarstva je usmerjena proti enemu samemu posamezniku,

TEBI (Mc. Murrin 1968: 487).

Whitman je na eni strani poudarjal individualizem in na drugi pomen solidarnosti. »Njegove pesmi so poskušale med ljudmi sejati ravno ideje in vrednote »komunalnega individualizma«, ne zgolj zaradi spoznanja, da je, kljub-vsem splošnim zakonom-to velika zakonitost narave, pač pa tudi kot zdravilo za izravnalne želje demokracije« (Walt v Marshall v Vodovnik 2006: 152).

Sovraštvo do države in politike je gojil predvsem zaradi krivic, ki jim je bil priča. Tudi Emerson je poudarjal, da je posameznikova krepost v njegovi lastni individualnosti. »Kar moram narediti,« je rekel, »je vse, kar me zadeva, ne, kar ljudje mislijo«. Posameznik se najde v svoji lastni ustvarjalnosti, v svoji lastni svobodi, samozadostnosti, ki je nasprotje konformizmu« (Mc. Murrin 1968: 489).

Borden Parker je preučeval trčenje absolutnega z ameriškim individualizmom. Svet obstaja za vsa bitja. Ta morajo biti dojemana kot osebna, kot sveta osebnost, saj je le v dejstvu osebnosti možno najti ključ, ki odklepa paradoksične in metafizične skrivnosti. Le osebnost kot ultimativna realnost lahko preseže kontradikcije enotnosti in mnogoterosti statične biti in procesa postajanja, transcendence in imanence. Bog kot božanstvena oseba je oboje, stvarnik in temelj za svet, vključno s končno individualno osebnostjo. Posamezni človeški osebek ni v nobenem absolutnem smislu neodvisen in samozadosten, saj je njegova eksistenca odvisna od boga, edine popolne in perfektne osebnosti, neskončnega bitja in temelja vse realnosti. A posameznik je kljub vsemu resničen, center resničnosti in center vrednosti, z avtentično svobodo in samoodločnostjo.

Henry David Thoreau je bil zelo kritičen do države in njenih institucij. Izražal je željo po poenostavitvi družbe in osvoboditvi posameznika. Svobode ni omejeval le na sfero politike, temveč jo je razširil na ekonomsko, družbeno in moralno sfero.

Spraševal se je:

»Ali je to dežela svobodnih? Kaj pomeni, da si svoboden pred kraljem Georgem, če še vedno ostajaš suženj kralja Predsodka? Kaj pomeni, da si rojen svoboden, vendar ne živiš svobode? Kakšna je vrednost politične svobode, razen sredstva za doseganje moralne svobode?« (Thoreau v Woodcock v Vodovnik 2006: 148).

Po njem je bila najboljša vlada tista, ki najmanj vlada. Prav tako je kritiziral zakone in čezmerno spoštovanje le-teh. Osvoboditev iz tiranije je videl v državljanski nepokorščini. Poskušal je ostati zvest svojemu individualizmu in prepričanju o

potrebi nesodelovanja v političnem življenju ali kakršnem koli organiziranem političnem gibanju. Filozofski individualizem ima največ podpore v ameriški filozofiji. Na področju individualnega pragmatizma, pa posebno mesto pripada Johnu Deweyu, ki je eden največjih zagovornikov pravega individualizma. Čeprav je njegova moralna filozofija v principu nasprotovala kakršnemu koli absolutizmu, je Dewey spremenil posameznikovo svobodo v absolutno vrednoto. Bolj kot kdor koli drug je simboliziral idejo liberalne ameriške družbe, popolno obveznost do vrednosti posameznika, razuma in demokratičnih procesov, vere v kapaciteto inteligentnih ljudi z dobrimi nameni, da dosežejo dobro družbo skozi instrumentaliteto znanstvenega znanja. Vztrajal je pri konceptiji individualne osebe, ki jo opisuje v organskem socialnem kontekstu, saj ni nobene posamezne osebe v popolni abstrakciji od družbe.

Filozof William James je bil predan zagovornik posameznika v ameriški družbi. Sovražil je vse, kar je nasprotovalo avtentičnemu življenju posameznika, kar koli je zanimalo realnost osebnega upanja in veselja, trpljenja, neuspeha, izgube in obupa. Konceptu metafizičnega absolutnega je nasprotoval, ker je verjel, da uničuje pomen originalnosti in heroizma, moralne spontanosti in svobode, da se norčuje iz razlikovanja med dobrim in zlim. James je trdil, da univerzum pravzaprav ni univerzum ampak multiverzum. Vse, kar je treba narediti, je rekel, je, da se ozreš okoli sebe. Svet je zbirka stvari, od katerih je vsaka realna: predmeti, dogodki in osebe. Vse, vključno s človeškim posameznikom, je povezano z vsem drugim z vezmi, ki so med stvarmi in dogodki in preprečujejo, da bi eno požrlo drugo in na koncu bilo to samo požrto od nekega monstruoznega absolutnega. Celo bog se mora sprijazniti z dejstvom posameznika in njegove moralne svobode. Čeprav je James priznal, da hrepeni po enotnosti z božanskim, je tudi vztrajal, da bog ni nekaj brezčasnega, nepremičnega, absolutnega, suveren stvarnik, ki ustvarja iz nič. Za Jamesa sta dobro in zlo resnična, saj ima posameznik svojo moralno svobodo in moralno odgovornost in bog ni v nekih daljnih nebesih. Bog se trudi s svetom, kjer moralne odločitve končnega človeškega bitja dejansko nekaj pomenijo, ne le v človeški zgodovini, ampak tudi pri stvareh, kot je vprašanje življenja in smrti sveta. To je zanj pravi individualizem. Američani so prepričani, da je na nek način dobro posameznika povezano z dobrim vse družbe in dobrim kulture in da zato prizadevanje za dobro posameznika ne pomeni le sledenje njegovim interesom in

izboljšanje njegovega življenja, ampak tudi grajenje socialnega reda z vrednotami kohezije, integritete in korektnosti, ki so potrebne za njegovo zdravje in varnost, in morajo prežemati življenje svobodnih ljudi. Prav tako morajo prinesiti tudi duha, moč in cilj, brez katerih ne more nobena civilizacija z gotovostjo gledati v prihodnost. V skrbi za posameznika je temeljna naloga doseganje in ohranjanje svobode, saj le v svobodi posameznik lahko ostane oseba.

Ker je svoboda tako esencialna za pomen posameznika, se ne more z ničimer primerjati, soditi ali meriti. In tako je na nek način nemogoče definirati nek koncept svobode. A če je ne moremo popolnoma razumeti, jo še vedno lahko dosežemo v kontekstu žive izkušnje in tako jo lahko intimno spoznamo kot sam temelj osebnega življenja. Ni nek abstraktni absolut, ki kontrolira naše misli in določa naše ideale in ki bi ga spoznali skozi razum in meditacijo. Poznamo jo, bolj kot si jo lastimo, tako da živimo z njo, brez nje, tako da smo svoboda in do neke mere smo tudi kultivirali praktično modrost, s katero jo lahko zaznamo in smo hvaležni njenim različnim oblikam (Mc. Murrin 1968 :500).

Svoboda je nekaj, kar se mora neprestano znova priboriti v bitki človeštva, institucij in narodov, kreiranih zaradi nestrinjanja, različnih idej in socialnih sil, ki jih hranimo s konfliktom moralnih idealov človeškega razuma in strasti. Na vprašanje, kaj je svobodni človek, dobimo sestavljen odgovor. Posameznik upravičeno verjame v realnost svobodne volje in globok pomen koncepcije svobode, ki se nanaša predvsem na razumnost človeka, kjer je svobodni človek tisti, ki na nek način premaga svet in vzpostavi v njem samem moralno avtonomijo skozi razumevanje sveta in razumevanje svoje lastne vpletenosti vanj. Poleg naravne svobode volje in svobode, ki pride od vrednot in modrosti, so tudi svobode od omejenosti in svobode pozitivnega delovanja. Osnovano lahko govorimo o večih svobodah: intelektualni, moralni, politični, socialni in religiozni. Čeprav se na nje sklicujemo kot na splošne in abstraktne, abstraktne svobode pravzaprav ne obstajajo. Obstajajo le specifične konkretne svobode, ki pripadajo posamezniku kot lastnosti njegovega uma, volje in duše, saj so bile zapisane v zakone njegove družbe ali v družbene navade in običaje. Lahko pa so preprosto na neštete načine vpeljane v družbeno institucionalno življenje. So svoboda, da prideš in greš, svoboda volilne pravice, svoboda da častiš ali ne častiš, svoboda govora, pisanja in branja in nenazadnje svoboda, da ti sodijo tebi enaki ljudje. Svobode posameznika niso bile zlahka dosežene in nekatere sploh niso bile dosežene. Vedno obstaja nevarnost, da jih

posameznik izgubi zaradi brezbržnosti in zanemarjanja ali, da jih bodo močne politične tiranije uničile. Na eni strani je posameznik, ki je stalno v nevarnosti zaradi teh socialnih in psiholoških sil, velikih in manjših, ki na različne načine preprečujejo doseganje polne osebnosti. Na drugi strani pa je tendenca ameriškega ljudstva, kljub iskreni skrbi za posameznika, da omeji svoje koncepcije individualizma na esencialno politično in ekonomsko področje in ob tem zanemari intelektualne, moralne in spiritualne dele pravega individualizma. V naraščajoči mehanizaciji družbe obstaja resna nevarnost za posameznika, če ji bo dovoljeno nadzirati življenje človeka do zadnje podrobnosti in ga tako oropati njegove svobode v lastnih zadevah in svobodne kreativne interakcije z življenjem okoli njega. Nevarnost je tudi v rastoči kompleksnosti družbe, ki bo morda proizvedla toliko vdorov v njegov prostor in čas, da bosta uničeni samota in zasebnost, na katerih človeško dostojanstvo temelji. Nevarnost je tudi v močnem ameriškem komercializmu, ki tako pogosto krši dostojanstvo osebe, ter v velikosti in grobosti velikih korporacij, tako javnih kot zasebnih, ki pogosto zlorablajo posameznika, da postane le številka in ne ime, statistika in ne oseba. Nevarnost predstavlja tudi velikost ameriških mest, gromozanska moč države in vsaka neosebna, razčlovečevalna sila, ki lahko organizira, omeji in dirigira življenje posameznika ter tako uniči njegovo iniciativo in kreativnost. Ta ga tako reducira na povprečnost, erodira njegove svobode in razvodeni njegovo osebnost (Mc. Murrin 1968: 489-501).

2.2. Koncept posameznika v vzhodni politični filozofiji

2.2.1. Koncept posameznika v kitajski politični filozofiji

Kitajska miselnost se je oblikovala v obdobju dinastije Zhou (1066-221 leta pr.n.št.), v t.i. zlati dobi kitajske filozofije, ko je nastalo devet filozofskih šol, ki so pogojevale njen razcvet¹. Prvič se je pojavila beseda *han ren*, ki označuje Kitajce kot

1. Devet šol (jiu liu): konfucianizem (ru jia), daoizem (dao jia), legalizem (fa jia), moizem (mo jia), šola imen (ming jia), šola naravne filozofije (yinyang), šola strategov (zongheng), šola agronomov (nong jia) in šola drobnih izrekov (xiaoshuo jia).

civilizacijsko skupnost. Novo nastajajočo civilizacijsko skupnost sta povezala tudi skupni jezik in pisava, ki so jo vladarji te dinastije sprejeli od predhodne dinastije Shang. Plemena, ki so premagala dinastijo Shang in ustanovila dinastijo Zhou, so religijo, ki je temeljila na čaščenju plodnosti in bila značilna za agrarne civilizacije, zamenjali z religijo neba, ki je častila kult sonca in zvezd. Od dinastije Shang je nova dinastija prevzela t.i. kult prednikov, ki je v celotni kitajski zgodovini pomenil osnovo religioznih predstav in temelj kodeksa socialne etike. Kult neba so povezali s sistemom družine. Tako je najvišji vladar postal *Nebeški sin* (Tian zi), kar je opravičilo njegovo absolutno oblast v novi nomadski kulturi (Rošker 2005: 43).

Najpomembnejše teorije države na Kitajskem so nastale v obdobju dinastije Dong Zhou od leta 771 do 221 pr.n.št. in obdobju dinastije Qin od leta 221 do 206 pr.n.št. V teh obdobjih se je razvila konfucijanska filozofska šola², ki je odločilno vplivala na kitajsko miselnost (Rošker 1995: 7). Tudi ostale filozofske šole, ki so se oblikovale še v starem veku (od 2. tisočletja pr.n.št. do 207. leta pr.n.št.), so imele pomemben vpliv na tradicionalno kitajsko miselnost.

Med najpomembnejša filozofska dela tega časa sodijo: Knjiga pesmi (*Shi Jing*), Knjiga dokumentov (*Shu jing*) in Knjiga premen (*Yi jing*) (Rošker 2005: 33). Vse tri knjige sodijo med Pet klasičnih del konfucijanstva (*Wu jing*). Knjiga pesmi je ne samo najstarejša zbirka kitajskih pesmi, temveč je odločilno vplivala na oblikovanje in ohranitev večtisočletne kitajske politične filozofije. V njej so navedene metode za vodenje države, ki so določene s pojmi *li* in *yue*. Pri tem *li* pomeni obrede, nrvnost, spodobnost, vljudnost, ceremonije, pravilne običaje, življenjska pravila, čaščenje, praznike in pravila vedenja, ki urejajo družbeni položaj posameznika ter odnose med posamezniki. Pomeni tudi zunanjo urejenost narave, čeprav nima značaja je zunanja manifestacija pravičnosti *yi* (Milčinski v Konfucij pogovori 1988: 21). *Yue* pomeni notranjo harmonijo narave, ima občutke in je zunanja manifestacija človečnosti (*ren*). V zasebnem življenju se je bilo potrebno prizadevati za pravičnost in človečnost, v političnem življenju pa za obrednost in glasbo.

2. Od šestega stoletja pred našim štetjem je razvoj kolektivnega sistema družbenih razmerij zaznamovala vrsta različnih filozofskih pristopov, ki še danes predstavljajo temeljne smeri kitajske filozofije. Filozofija je v kitajski civilizaciji zavzemala mesto, katero je moč primerjati z mestom religije v drugih civilizacijah.

Družbena in politična filozofija konfucijanstva je bila konzervativna in tudi revolucionarna. Konzervativna zato, ker je bila v resnici filozofija aristokracije, revolucionarna pa zato, ker je na nov način pojasnjevala to aristokracijo. Obdržala je razliko med posameznikom višjega reda in malega človeka, vendar ta razlika ni temeljila na poreklu, temveč na individualni vrlini in obdarjenosti. Na ta način so tudi pripadniki nižjega sloja lahko zasedli ugledne in visoke položaje v družbi (Ju-Lan 1971: 250).

Na Kitajskem je šola konfucijanstva bolj poznana kot *nauk izobražencev (ru xue)*. To je filozofski sistem, ki ga je ustanovil Konfucij v obdobju zahodne dinastije Zhou (Rošker 1995: 16). Ponovni razcvet je doživel v obdobju dinastije Han, vendar je bil takrat že prežet z elementi legalizma. Konfucijanstvo je formuliralo dojemanje družbe kot organske celote, koncept univerzalne ljubezni in sistem čustvenih vezi znotraj družine. Poudarjalo je red v družbi in aktivno življenje. *Dao* je v konfucijanstvu pomenil sistem moralnih vrednot, eno, ki je začetek vsega in tisto, k čemer se vse razvija (Milčinski v Konfucij 1988: 36). Daoizem je razumljen kot življenjska filozofija, ki dejansko soglasje z *Daom* razume kot umikanje posameznika iz družbe in prepuščanje naravnemu vplivu kozmosa (Milčinski 1999: 61). Klasika daoizma Laozi in Zhuangzi nista priznavala hierarhične strukture oblasti v kozmosu. V svojem delu *Dao de jing* je Laozi predstavljal naravo kot brezvladno. Tudi Zhuangzi je v delu *Klasik dežele južne rože* ugotovil brezvladje kot eno osnovnih značilnosti narave. Človek se mora zgledovati po nebu in zemlji, ki pri daoistih dobita pojem narave. Obstaja pa vseobsegajoča sila *Dao*. *Dao* ni vladar, on ne deluje in nima oblike. Lahko ga posredujemo, ne moremo pa ga obdržati (si ga prilastiti). Lahko ga dosežemo, a ne moremo ga videti z očmi. Sam v sebi ima svoje korenine in izvor. Že pred nastankom neba in zemlje je obstajal, trdno in nespremenljivo od najstarejših dob. Ustvaril je duhove in demone, svetnike in vladarje, nebo in zemljo« (Zhuangzi 2004: 315). Menil je, da sta »nebo in zemlja, objektivno obstoječe strukture oblasti, duhovi in demoni pa samo aspekti različnih konkretnih pojavov, ki so povezani z nedojemljivim in nepredvidljivim *Daom*« (Rošker 1995: 89). Kljub temu je *Dao* v svojem bistvu brezvladen. Za Zhuangzija ne narava in ne družba nista hierarhično urejeni, temveč sta način, kako ubežati neoprijemljivosti kozmosa. Ni priznaval podrejanja, prevlade, nadzora in poslušnosti (Rošker 2005: 83). Za daoiste je monarhija kot oblika družbenega vladanja predstavljala nekaj apriori danega. Laozi je na temelju osrednjega daoističnega

nauka *wu_wei*, ki pomeni nedelovanje, svetoval vladarjem, da vladajo z nedelovanjem. Kritiziral je tako daoistične kot legalistične koncepte (krepost in zakon), misleč, da so se ohranili le z obredi. Zanj je idealni vladar tisti, ki ne deluje in se ljudstvo samo razvija, ne opravlja ničesar in ljudstvo živi v blagostanju, nima želja in ljudstvo ostane skromno in nepokvarjeno (Rošker 1995: 90). V svojem nauku je priznal obstoj oblasti, vendar bi z nedelovanjem le-ta odpravila samo sebe. Kasnejši daoisti so njegov nauk nekoliko spremenili, in sicer, da je nedelujoč lahko samo vladar skladno z zahtevami *Daa*, ljudstvo pa mora ostati aktivno. Zhuangzi nikoli ni zavračal ali zagovarjal družbene ureditve. Izpostavil pa je «tezo o absolutnosti *Daa* in relativnosti njegovih aspektov» (Rošker 1995: 92). Predstavljal si je družbeno realnost kot enega od nepomembnih aspektov *Daa*. Zanj je bil zgolj resnična, vseobsegajoča vseprevevajoča celota. Za oba klasika daoizma je bila idealna oblika družbene ureditve brezvladna družba. Zagovarjala sta stanje brez kulture, ker med ljudmi še ni bilo socialnih in političnih razlik. Menila sta, da so v pradavnini ljudje živeli v skladu z *Daom* in da so zato vsi posedovali resnično krepost. Zaradi tega niso potrebovali ne obredov in ne predpisov, da bi se izognili konfliktom. Razpad prvotne harmonije so povzročili vladarji s svojim delovanjem. Ko se je to zgodilo, so ljudje potrebovali obrede, predpise, strogo določene socialne položaje, pravične kreposti, da bi z njihovo pomočjo zopet vzpostavili prvotno harmonijo. Šele takrat, ko je bila izgubljena harmonija in so se pokazale slabosti, so se pojavile dobrota, človečnost in pravičnost. To je pomenilo, da oblast v svojih ukrepih ne upošteva *Daa* in njegovega celovitega delovanja. Vse stvari imajo različno naravo, zato je delovanje političnih in socialnih institucij uničujoče, ker imajo za merilo samo dobro in zlo. Zato je doseganje enakosti v družbi z odpravo obstoječih razlik v nasprotju z naravo. Idealna družba za daoiste bi bila »majhna dežela z majhnim številom prebivalcev. V njej bi bilo mogoče doseči, da se ljudje ne bi posluževali nobenih iznajdb, četudi bi te prihranile na desetine, celo stotine opravil. Ljudstvo bi raje dvakrat umrlo, kot da bi se odselilo. Ljudje razen vozlov in vrvic ne bi poznali nobene pisave. Bili bi zadovoljni s svojo prehrano, zadovoljni s svojimi oblačili in srečni v svojih običajih« (Hou Wailu v Rošker 1995: 97). Laozi je menil, da se taka družbena ureditev lahko doseže samo z vrnitvijo k naravnemu stanju. Osnova za tako vrnitev so preprost duh, naravnost, nesebičnost in brezželjnost (Rošker 1995: 97). Zhuangzi je kritiziral družbeni napredek, kajti vsak nov dosežek privede do nove odvisnosti, vendar v svojih delih ni navedel nobenega

ukrepa, da bi idealno družbo tudi ustvarili. V njegovi filozofiji se čuti odpor do kakršne koli nadvlade, bodisi človeka nad človekom, bodisi človeka nad naravo.

Konfucijanske vrednote pa so popolnoma zavrgli predstavniki mojistične in legalistične šole. Koncept *univerzalne ljubezni (jian ai)* najbolj znanega predstavnika te šole Mo Dija je zavračal konfucijanski koncept *xiao* in sistem čustvenih vezi znotraj družine. Menil je, da taka ljubezen povzroča pristranost. Zavzemal se je za nepristranost, ki je izhajala iz absolutne avtoritete države. Nadrejeni so tisti, ki odločajo, kaj je dobro in kaj slabo. Podrejeni so dolžni te odločitve sprejeti. Tako je mojistična teorija države slonela na zvestobi vladarju oz. višji politični instanci, ki je pomembnejša od družinskih vezi. To je bila prva teorija v kitajski zgodovini, ki ne samo da je ločevala državo od družine, temveč je družino postavila v podrejeni položaj. Za mojiste je bila osnova za vrednotenje različnih pojavov znotraj družbe načelo koristnosti. Tako je po teoriji Mo Dija družba strogo hierarhična. Menil je, da ima vladanje in podrejanje relativno naravo, kajti vsak vladar ima nad seboj močnejšega vladarja, nad cesarjem pa je samo še nebo. Na ta način je »vsak vladar nekemu podrejen in vsak podložnik nekemu vlada« (Rošker 1995: 72). Tako imajo podrejeni dolžnost, da poslušajo in da so zvesti, vendar, če se nadrejeni zmoti, imajo pravico biti nezadovoljni. Po njegovi teoriji državi vladajo gornji sloji, nižji sloji pa morajo biti pokorni. Pri izbiri posameznikov za visoke državne položaje je Mo Di menil, da ni pomembno, kateremu družbenemu sloju pripada posameznik, temveč je pomembna primernost. Poudarjal je materialni blagor državnih uradnikov kot sredstvo, ki nudi motivacijo in potrebno avtoriteto za vestno opravljanje dela. Mojistična teorija se ni nikoli uveljavila kot državna doktrina.

Legalistično politično filozofijo, ki je zagovarjala ločitev zasebne in javne sfere, podreditev nramnosti, obrednosti in družine, so predstavniki legalistične šole v obdobju dinastije Qui udeležili v praksi (Rošker 1995: 65). Shang Yang se je v svoji totalitaristično-centralistični doktrini zavzemal za razbijanje sistema velikih družin in realizacijo sistema denunciacije. Omejil je oblast očeta v družini. Velike družine so se morale razdeliti na toliko samostojnih družin, kolikor je bilo znotraj velike družine poročenih parov. Vsaka posamezna družina je morala samostojno plačevati davke. Tiste, v katerih je živel več kot en odrasli moški, so morale plačevati dvojne davke. V sistemu kolektivne odgovornosti, ki ga je uvedel, je pet družin sestavljalo eno

skupino, deset skupin pa združenje. Vsak član združenja je imel dolžnost, da nadzoruje ostale člane. Za nezvrševanje dolžnosti ga je doletela grozovita smrt. Za zvestobo je bil nagrajen, če je lastnoročno likvidiral tistega, ki si je to zaslužil.

Izhodišče neokonfucijanske družbe glede položaja posameznika je izpopolnjevanje in izboljšanje samega sebe. Le to je predvsem odvisno od samega posameznika in ne toliko od zunanjih okoliščin. To pa ni pomenilo, da lahko posameznik popolnoma svobodno oblikuje svojo naravo (Milčinski v Konfucij 1988: 43). Medčloveška razmerja so v neokonfucijanstvu dojemali kot inačici principov *yjina in yanga*. Tako ta dva principa določata razmerja med očetom in sinom, vladarjem in podložnikom, moškim in žensko. Vsa ta razmerja so hierarhična in naravno pogojena. »Nebeški sin prejema ukaze od neba, vse dežele ga prejemajo od nebeškega sinu, sinovi od očetov, podložniki od knezov in ženske od moških« (Hou Wailu v Rošker 1995: 67).

Z letom 1911 se je končala vladavina dinastij in je bila ustanovljena prva republika. Po vseh državljanskih vojnah in odkritih bojih lokalnih oblastnikov za oblast, se je z letom 1927 začelo obdobje vladavine nacionalistov, ki jih je vodil Jiang Jieshi (Chiang K'ai-shek). Vlada nacionalne stranke (*Guomin dang*) je začela Kitajsko močno odpirati navzven. Država je zunanjepolitično in ekonomsko postajala vse bolj odvisna od Japonske in zahoda (Rošker 1992: 86). To se je kazalo tudi skozi sprejemanje zahodnega pravnega reda. Nastali so prvi pisani zakoni, in sicer ustava, civilnopravni zakonik, kazenski zakonik, zakon o pravnem postopku, zakon o kazenskem postopku ter gospodarski zakon (Grasmann 1988: 433). Civilnopravni zakonik je nastal v letih 1929-31. Najbolj revolucionarna značilnost tega zakonika so določbe o popolni enakosti med spoloma. Ta popolna enakost je bila zlasti pomembna v določbah o dedovanju, po katerih so dedni upravičenci, žensko sorodstvo (agnacija) dedovali enake deleže kot moško sorodstvo, ki so bili dedni upravičenci (kognacija) (WU 1968: 402-403). Poleg tega je v letu 1930 nastal zakon o zemljiški knjigi in leta 1932 zakon o pravnem postopku. Oblast je želela uvesti institucionalno delitev oblasti.

Sprejemanje zahodnega pravnega reda je bilo le formalno. Kitajci so vedno imeli odpor do zakonov, pravosodnih organov in institucij. Zato pravniki niso imeli ugleda.

Kitajci so se izogibali sodišč in so spore v glavnem reševali izvensodno. V tradicionalni kitajski pravni teoriji je bilo izdajanje pisnih zakonov vprašljivo, ker se v njih ni moglo upoštevati vseh aspektov družbenih situacij. Taka miselnost je bila ukoreninjena tudi zato, ker so bili sodniki, mandarini ločeni od ljudstva in njegovih življenjskih razmer in z ljudstvom niso tvorili pravne skupnosti (Grasmann 1988: 430-431). Čeprav se je pravo razvilo po zahodnem vzoru je bil na kitajskem vedno v ospredju kazenskopравни značaj prava. Samo pravo je vedno imelo vertikalni značaj. Že prvotni zakoni so urejali razmerja med državo in posamezniki.

Vse do Mao Zedungove smrti leta 1976 je prevladovalo vertikalno pravno mišljenje. V tem obdobju so zakonodajo na Kitajskem, ki jo je sprejela vlada Guomindanga, razglasili za neveljavno in neuporabno. Bilo je nekaj poskusov, da bi prevzeli nekatere modele pravnih institucij iz Sovjetske zveze. Izdali so ustavo po njenem vzoru. Vsi ti poskusi niso zagotovili pomembnejšega razvoja na tem področju. Mao Zedung je uveljavljal svoje zamisli in ukinjal redke poskuse liberalizacije (Grasmann 1988: 435-437). Prekinil je zakonodajno dejavnost ter upošteval samo predpise za zagotavljanje javnega reda in predpise, ki so bili usmerjeni proti korupciji in gospodarskemu kriminalu.

Družbeno življenje je bilo urejeno v ljudskih komunah. V letu 1957 se je na Kitajskem začelo gibanje *Sto cvetov in sto šol* (*Bai hua qi fang, bai jia zheng ming*), s čimer so nakazali večjo pravico govora (tudi morebitne kritike sistema). Ko je zadeva ušla iz rok in se je v časopisih vsul plaz najrazličnejših kritik, so po nekaj mesecih ponovno zaostriili nadzor in kaznovali odpadnike. Že v naslednjem letu so s politiko velikega skoka naprej (*dayuejin*) želeli pospešiti gospodarski razvoj, vendar je ta poskus propadel in prinesel katastrofalne posledice zaradi zgrešenega koncepta Mao Zedunga, ki je zavračal racionalno gradnjo gospodarske strukture na načelih uspešnosti in učinkovitosti. Vztrajal je, da je možno s političnimi kampanjami, ki mobilizirajo množice, narediti uspešne premike. Večjo pozornost so posvečali izobraževanju. Dobrim dijakom, ki so končali šolo, ni bilo potrebno iti na podeželje, kot je bila dotedanja praksa, temveč so lahko študirali naprej. Poleg tega so v ljudskem kongresu izpostavljene kot cilj štiri modernizacije: kmetijska, industrijska, znanstveno-tehnološka in vojaška. Kot pogoj za njihovo izvedbo je navedel spremembo politike in uvoz tuje tehnologije (Saje 1999: 54-64).

Ob koncu 70-ih let dvajsetega stoletja se je začel proces posodabljanja in liberalizacije. Začelo se je obdobje socializma s kitajskimi posebnostmi, kar pomeni socializem s tržno ekonomijo. Kot prioriteto nalogo KPK-ja in države so določili razvoj proizvodnih sil in večanje materialnega bogastva. To sta dva pogoja za vzpostavitev komunizma, v katerem bo vsak posameznik delal po svojih sposobnostih in bo udeležen v blaginji po svojih potrebah (Deng 1987). Reforme so spremenile dotedanja razmerja v državi in prinesle nove vrednote. Nekateri družbeni sloji so obogateli. Prišlo je do decentralizacije odločanja, uvajanja novega pravnega reda, zmanjšal se je vpliv KPK-ja, zmanjšal se je upravni aparat, vojska je pridobila nov položaj in hitreje so se prevzemale nekatere zahodne navade. Reforme so dajale videz, da gre za politiko odpiranja države in poskuse uvajanja demokracije, vendar je Deng zagovarjal socializem s kitajskimi posebnostmi. V strahu pred prehitrim odpiranjem in hitrimi reformami, ki so privedle do hitrega vdiranja zahodnih navad, so reforme v osemdesetih letih upočasnili. Menil je, da je za »kljubovanje neprimernim ideološkim vplivom zahoda, potrebno razvijati socialistično duhovno civilizacijo« (Saje 1999: 66-71).

Po več kot 30 letih izgradnje Kitajske socialistične države so se zgodile politične demonstracije na Trgu nebeškega miru (*Tian an men*). Zahteve demonstrantov po demokratizaciji in svobodi posameznika je kitajska vlada preslišala. Z namenom zaščiti državnega in družbenega sistema je v državno ideologijo znova vključila elemente konfucijanske kreposti, poslušnosti in podrejanja posameznika avtoriteti države. Ponovno so organizirali študij vladajoče ideologije na delovnih mestih, v vseh državnih in socialnih ustanovah (Rošker 2000: 17). Vlada je nadaljevala z načrtanimi reformami, vendar je uvedla strogo zaupnost političnih razprav in ni dovolila komentiranja delovanja države in partijskih organov. Kljub vse večji kompleksnosti in rasti gospodarstva je državni nadzor izredno velik. Cenzuro izvajajo tudi na področju kulture in novinarstva. Država ima monopol nad nadzorom tiska. Novinar lahko razkriva resnico le, če je ta v skladu z interesi centralne oblasti (Baković 2004).

2.2.2. Koncept posameznika v japonski politični filozofiji

Po legendah *Kôjiki in Nihôn shu*, je bila prva prazgodovinska skupnost v severni in vzhodni Japonski Jômonska skupnost (Džamonska), ki jo je možno razdeliti na več

jomonskih obdobj. Prvi prebivalci skupnosti so bili Ainu, kavkaško ljudstvo, ki je bilo pozneje odrinjeno na sever glavnega otoka in še pozneje na Hôkaido (Pareti 1971: 10). Japonske otoke so naselila plemena iz Sibirije, Koreje in Južne Kitajske. V obdobju prve znane skupnosti na Japonskem se je oblikovala t.i. lovska družba. Moški so lovili in obdelovali polja, ženske so vzgajale otroke. Prebivali so v naseljih, ki so jih sestavljale napol v zemljo vkopane hiše, pokrite z dračjem. Po načinu pokopavanja svojih mrtvih je možno sklepati, da so se že v tem obdobju pri posameznikih začela porajati religiozna čustva.

Okoli leta 300 pr.n.št. je na otoku Kyūshū nastala nova, višje razvita skupnost Yayoi. To kulturo so ustvarili priseljenci s Kitajske, ki so s seboj prinesli odkritja, umetniške in tehnološke zaklade. Poleg tega je bilo trgovanje s Kitajsko vse večje in kitajski dvor je odpošiljal vse več trgovcev in popotnikov na Japonsko. V Yayoyski skupnosti so pridelovali zelenjavo in pijačo iz soje. V tem obdobju je riž postal najpomembnejša poljščina. Živel so v hišah z več sobami, kjer so otroci in starši spali ločeno (Bizalion v Velike kulture sveta 1999: 299-302). Med plemeni so bile pogoste vojne, kar je imelo za posledico bogatenje zmagovalnih plemen in zaslužnjevanje poražencev. Začelo se je razslojevanje družbe na bogatejše in revnejše. Iz obdobja Yayoi izhaja običaj, ki je zapovedal, da se morajo revnejši umakniti s ceste, ko prihaja bogatejši in se mu tudi prikloniti (Henshall 1999: 9-11).

V 4. stoletju pr.n.št. je Yayoysko skupnost spodrinila kofunska doba. V tem obdobju so imeli na Japonskem neomejeno oblast vojščaki, ki so bili opremljeni s kovinskimi prsnimi oklepi, sulicami in meči. To obdobje je po legendi Kôjiki zaznamoval tudi zelo čaščen cesar Nintoku, ki je podanikom določal davke in tlako na poseben način. Če je ugotovil, da gre ljudstvu slabo, ga je za nekaj let osvobodil plačevanja davkov in tlake. Ko je slabo obdobje minilo, mu je le-te zopet naložil (Bizalion v Velike kulture sveta 1999: 313).

V 5. stoletju pr.n.št. so medsebojni boji malih državic privedli do prevlade države Yamato. Državo je vodil cesar, ki je bil v japonskih legendah neposredni naslednik Amaterasu, boginje Sonca.

Cesarski rod naše dežele, ki izžareva svojo luč čez ta svet, predstavlja naslednika boginje, ki

sije na nebu. V skladu z zapovedjo, ki jo je dobil od te boginje, da naj vlada vse večne čase, dokler obstajata nebo in zemlja, je cesarski rod izbran zato, da neomejeno vodi narod - do konca dni in dokler bo obstajalo vesolje. Tak je prvi temelj naše poti (Motoori Norinaga v Bizalion v Velike kulture sveta 1999: 317).

Kljub povzdigovanju cesarja in priznavanju njegove božanskosti pa mu ni uspelo zagotoviti samostojnega vodenja države. Velikim družinam je uspelo postopoma prevzeti državne posle in vodenje države. Tako se je vzpostavil sistem dualne oblasti in dvotirnih ukazov. Osrednja oblast se je težko uveljavila. Japonska je imela v 200 letih 16 vladarjev, med njimi osem žensk. Šele leta 592 sta cesarica Suiko in princ regent Shôtoku Taishi uveljavila centralno oblast. Vladar je uradno dobil naziv »nebeški cesar« (Bizalion v Velike kulture sveta 1999: 317- 318).

V obdobju dinastije Meiji je namesto fevdalne države nastopila pravna država zahodnega tipa. Začeli so z evropeizacijo japonskega prava, da bi lahko končali trgovske pogodbe, ki so jim jih po letu 1858 vsilile ZDA, Rusija, Velika Britanija, Francija in Nizozemska. Te pogodbe je Japonska občutila kot nacionalno ponižanje. Postopoma so začeli prevzemati evropsko zakonodajo. V letu 1870 so ukinili sistem razredov in od leta 1873 začeli z rekrutiranjem za vojaške poklice. Ti niso bili več dedni. Nošenje dveh mečev od leta 1871 ni bilo več obvezno in je bilo leta 1876 tudi ukinjeno. Ugodnosti, kot so dedovanje grba, družinskega imena ali posedovanje jahalnega konja, so bile potem dostopne vsem (Penge 1990: 158). Začeli so s prevajanjem francoskega civilnega zakonika, vendar ne brez težav. Osnovna težava je bila v tem, da niso poznali besed, kot je pravica ali obveznost. Le-te so si morali šele izmisliti, ker dotlej niso obstajale. Tako so pojem pravice imenovali *kenri* in obveznosti *gimu*. Do leta 1872 so pripravili vrsto zakonikov. Leta 1882 so izdali kazenski zakonik in zakonik o kazenskem postopku, leta 1890 pa zakon o ureditvi sodišč in zakon o pravnem postopku. Čeprav je izdajo civilnega zakonika spremljal veliki odpor, je bil le-ta sprejet v letu 1898, prav tako kot trgovski zakonik (Grassman 1998: 446). Sprejetje zakonikov je vplivalo na spremembo javnopravne strukture na Japonskem. Tako je bila v letu 1871 razglašena svoboda obdelovanja zemlje, naslednje leto pa svoboda prodaje zemljišč. Leta 1889 je cesar izdal ustavo, ki je bila veljavna do leta 1946. Država je bila razdeljena na okraje, z občinskimi statuti pa so posodobili organizacijo uprave. 10. avgusta 1945 leta je Japonska sprejela sklepe Potsdamske konference in 2. septembra istega leta podpisala kapitulacijo.

Politične posledice kapitulacije so bile:

- Japonska je izgubila suvereniteto in prišla pod zavezniško vojaško upravo;
- japonska vlada je sprejela obvezo uničenja vojaškega materiala in razorožitev vojaških formacij;
- cesar se je odrekel največji oblasti v državi in se 1. januarja 1946 pred japonsko javnostjo odrekel svoji božanskosti;
- država je začela garantirati osnovne politične pravice;
- prepovedano je bilo državno financiranje šintoistične veroizpovedi.

Pod pritiskom ZDA je leta 1946 Japonska dobila novo ustavo, ki je sledila dvema temeljnima političnima ciljema: zagotavljanju zunanjega miru in oblikovanju notranje parlamentarne demokracije. V 9. členu ustave je bilo zapisano:

Iskreno stremeči k pravičnosti in redu novega mednarodnega miru se japonski narod za vedno odreka vojni kot suvereni pravici nacije in uporabi sile kot sredstvu reševanja mednarodnih konfliktov. Da bi dosegli ta končni cilj, ne bomo nikoli več razpolagali s kopenskimi, pomorskimi ali zračnimi vojaškimi silami kot tudi ne z drugim vojaškim potencialom (Kevenhöfster 1993:13-14).

Na Japonskem je po izvedenih reformah za demokratizacijo glavni trend postala industrializacija (Ferfila 1997: 352). Na novo so uredili upravno organizacijo in uradniško pravo ter pristojnost in postopek upravnih sodišč. Korenito so spremenili sodni sistem in izdali nove policijske predpise (Grasmann 1988: 450).

Pod vplivom konfucijanstva in daoizma, ki sta se na Japonsko razširila iz Kitajske, so razmerje med državo in posamezniki razumeli kot odnose harmonije. Poleg konfucijanstva, sta poglobiten vpliv na oblikovanje politične filozofije na Japonskem, imeli tudi šintoizem in budizem.

Prvotna religija na Japonskem je bila šinto. Pomenila je pot boga, *kami no michi*. Ta vera je naravnana na čaščenje kamijev, naravnih sil in božanstev, ki so jih povezovali z naravnimi objekti, skupnostmi in celo posamezniki (Milčinski 1999a: 299-300). Po mitologiji so japonski otoki stvarstvo kamijev. Cesarska družina je neposredna potomka boginje sonca Amaterasu, ki je kot vrhovno božanstvo

postavila cesarsko družino za vladarje. Pod sončno boginjo, ki je imela poglobitni oltar, so se vrstila nižja božanstva. Sveta literatura šinto religije sta kroniki *Kôjiki in Nihôn shu*, v katerih je zapisana uradna mitologija in razne molitve (*norito*). Obredi iz obdobja Ehgi shiki so se ohranili v Obredniku in zapisih pri velikih oltarjih (Gottschalk 1972: 144-145). Kamije častijo v svetiščih. Javna čaščenja opravljajo šintoistični duhovniki, ki tudi berejo molitve, opravljajo darovanja in izvajajo obrede očiščevanja. Osrednje verovanje v šintoizmu gre kamijem. Posamezniki v njih vidijo univerzum, ki preko kamijev nastaja in se vzdržuje. Kamije verniki spoznajo preko molitve in obredne dejavnosti. Z molitvijo priznavajo in potrjujejo odvisnost človeških bitij od teh božanskih sil. Če jih v molitvi prosijo, jim kamiji pomagajo, da ohranjajo svojo srečo.

Kamiji pri ljudeh izzivajo strahospoštovanje, oboževanje lepega in dobrega. Označujejo rast, rodnost, produktivnost, različne naravne pojave in objekte: veter, grom, sonce, gore, reke, drevesa, različne živali. V šintoizmu obstaja prepričanje, da kamiji delujejo v sozvočju (Milčinski 1999a: 301). Pri tem niso nikoli ločeni od kozmosa. Vse življenje, rast, srečo, kreativnost, kot tudi trpljenje in uničenje ustvarjajo v kozmični harmoniji. Ko je kozmos izpolnjen s kamiji, prihaja svet iz kaosa v urejenost in iz konflikta v harmonijo. Vse, kar obstaja, živi v harmoniji. Celoten univerzum je sveta skupnost živih bitij. Ta vidni svet je edini, ki je dostopen ljudem. Kamiji in ljudje, delajo napake in doživljajo neuspehe. Neuspeh in smrt sta del porajanja življenja.

V šintoistični religiji ni iluzij o posmrtnem življenju. Kot potomci nebeških kamijev so ljudje polni slabosti in neuvidevnosti do drugih ljudi, so nepopolni in omejeni. Od tod izhaja potreba obrednega duševnega in fizičnega očiščevanja, ki vodi k boljšemu in popolnejšemu življenju (Milčinski 1999a: 303).

Japonsko pojmovanje ritualnega onečiščenja so zapisali že v kronikah *Kôjiki in Nihôn shi*. Onečiščenje, *kagare*, je bilo nalezljivo in potrebno ritualnega očiščevanja. Različne vrste *kagareja* so imele velik vpliv na družbeno in tudi versko življenje posameznikov (Koyama 2004: 4).

V starem veku so menili, da je *kagare* pri prvookuženemu najtežji in ker se prenaša

šele pri četrtem okuženem, ni več nalezljiv. Kagare lahko izzove smrt ljudi ali šestih vrst živali, porod ljudi ali šestih vrst živali, prekop umrlega, splav, nosečnost, požar, pokop. Okuženi se je moral umakniti v izolacijo, ki je trajala različno dolgo, odvisno od vrste kagareja. Če je denimo umrl »glava« hiše, je bil to težek *kagare*. Če je umrl kakšen drug član družine, *kagare* ni bil tako težek. V družbi so obstajali tudi določeni ljudje, *hōmeni*³ ali *dōjiji*⁴ ki so lahko prišli v stik s *kagarejem* in pomagali pri očiščenju. Po prestani izolaciji in očiščenju od *kagarea* je posameznik zaživel novo življenje (Koyama 2004: 11-19).

Zgodnji budizem je, v času princa regenta Shōtokuja, postal religija aristokracije in je skorajda zasenčil šintoizem. Tako se je šintoizem začel zlivati z budizmom in začela so nastajati številna šintoistično budistična svetišča, kjer so pri oltarjih postavljali združeno duhovščino (*shaso*) (Gottschalk 1972: 145). Oživitev šintoizma so v petnajstem stoletju povezali z obnovitvijo božjih cesarjev. V knjigi *Jino shotoki* je avtor Katabatake obrazložil edinstvenost Japonske kot dežele bogov (*manijev*). Tej posebni deželi vladajo le neposredni potomci boginje Amaterasu. Tako je cesarska družina posedovala tri zaklade: ogledalo, ogrlico in meč, ki so bili simboli sonca, lune in zvezd. Predstavljali so bistrournost, dobrohotnost in moč. Te kreposti je Japonska podedovala po sončni boginji. Če država želi biti uspešna, mora spoštovati šintoistična načela in potomce sončne boginje. Prizadevali so si doseči enotnost dežele pod božjimi cesarji. Spojili so šintoistični, budistični in konfucijanski nauk in ga predstavili kot izročilo šintoizma. Tako je dvorni plemič Kaneyōshi istovetil budistično kozmično dušo z individualno šintoistično. Zatrjeval je, da je veliko število šintoističnih kamijev, v resnici manifestacija individualne duše kami. Dolžnost posameznika in japonskega ljudstva je, da živita skladno

3. Hōmeni nižji uradniki pri kebishijih, so bili bivši kaznjenci, vendar so po prestani kazni lahko postali nižji uradniki za odstranjevanje trupel z ulic Kyota. Kako je v tem času zločin bil kagare so homini bili s samim činom zločina povezani z njim. Niso se mogli več okužiti s kagarejem, kajti sam čin zločina jih je spremenil v neljudi. S kagareom so se lahko okužili le ljudje.

4. Zato so pri očiščevanju od kagarea lahko sodelovali tudi dōjiji. Ti so celo življenje imeli status otroka, čeprav so se lahko poročali in imeli družine. Ker niso nikoli odrasli in so vedno razumljeni kot otroci, niso bili človeška bitja, temveč so obravnavani kot srednji spol. Oboji, ker so razumljeni za neljudi, so lahko kršili različne verske prepovedi, denimo glede oblačil, glede pričeske, ki je označevala status posameznikov in niso bili kaznovani kot odrasli ljudje (Koyama 2004: 11-19).

s šintoističnimi načeli, kajti s tem se dosega enotnost posameznika s kozmičnimi kamiji po božjem cesarju. To je tudi pravi šintoizem, pot boga (Gottschalk 1972: 173-174). Šintoizem, je bil s svojim kultom prednika in religioznim spoštovanjem cesarja (*tennô*) dolgo časa dominanten. Po letu 1945, ko cesar nastopa le še kot simbol nacije in enotnosti države je izgubil vodilni položaj verskega poglavarja. Prav tako je z ustavo prepovedano financiranje šintoističnih hramov iz državnih sredstev. Zaradi tega je prišlo do zmanjšanja števila vernikov šintoistične verske usmeritve *tenri-kyô*. Kljub temu je 90% Japoncev šintoističnih vernikov. Velika večina so hkrati budistični verniki. Za šintoizem lahko rečemo, da je prej socialna etika notranjega sveta kot veroizpoved. Je filozofija oboževanja narave in kulta prednikov. Japonci živijo po šintoizmu, ki predstavlja njihovo osnovno mišljenje. Šintoizem je tudi tisto kar Japonec dejansko čuti. Nobeni veri ni uspelo spodriniti ali nadvladati šintoizma.

S šintoizmom in socialno etiko konfucijanstva je povezan japonizirani budizem. V njegovem središču je spoštovanje Bude Amide. Istočasno predstavlja kulturno osnovo gospodarske etike, usmerjene na delo in rezultate dela, še posebej na način, ki prihaja do izraza v zen-budizmu. Budizem je razdeljen na številne sekte. Te delujejo tudi politično preko budistične stranke *kômeitô*. Budistične sekte: *jodo*, *zen*, *shingon*, *nichiren*, *tendai* i *hokke* štejejo več milijonov verujočih (Kevenhöfster 1993: 30). Budizem zgodnejše dobe, iz časa regenta Shotokuja, je bil zelo pomemben za kulturni razvoj. V tem času so se elementi budizma prepletali z elementi konfucijanstva. Tako je bilo občudovanje budizma neločljivo povezano z občudovanjem lepote. Uveljavil se je kot religija aristokracije, vendar je bil bolj kulturn in estetski kot religiozen. Budistični duhovniki so imeli pomembno vlogo, saj so budistični templji bili lastniki zemlje in so imeli vojaško moč. Budistični nauk je temeljil na napovedovanju, njegov cilj pa je bil zdravljenje in preprečevanje nesreč. Verjeli so, da napovedovanje lahko prepreči sušo, poplave in nasploh obvaruje ljudi. V te namene so koristili konfucijansko knjigo *Yi jing*. Na začetku 12. stoletja je bil novi budizem, ki ga je uvedel Shirnan, zelo spremenjen. Namen vere je postal olajšanje duše posameznika, ki trpi z občutkom krivde. Tako se je budizem iz aristokratske pretvoril v religijo ljudstva. Shirnanove ugotovitve so bile, da človek ni popoln in kot takšen dela napake. Po njem so vsi ljudje slabi (zli). Te slabosti posameznik ne more prevladati z močjo, temveč in edino tako, da verjame v Budovo ljubezen. Vse temelji na pristni veri in pri tem je iluzija največja modrost.

Posameznik se mora zavedati krivde, kajti to zavedanje je globoko povezano s samozavedanjem (Kôsaka 1968:366). Poglavitno obeležje budizma sta sočutje in ljubezen.

V zen budizmu je končni smoter meditacije (*satori*), »razsvetljevanje in doživetje čiste zavesti kot take, brez mentalnih in telesnih objektov, videnje svoje prave narave« (Milčinski 1992: 28). To je budistična usmeritev, katere cilj je budnost, prebujenost in razsvetljevanje. Po nauku zena sta prebujanje Bude in njegov nauk dostopna vsakemu posamezniku. Do prebujanja privede osebna izkušnja. Popolnost zena je v tem, da posameznik živi spontano in naravno vsakdanje življenje. Zen budizem je religija, ki usmerja posameznika, da gre vedno naprej in se ne obrača nazaj. Če se enkrat odloči za zen, je ravnodušen tako do življenja kot do smrti⁵. Zen je religija volje. Njegov nauk temelji na samoodrekanju in naslanjanju na sebe samega. Zen poudarja enostavnost in kontrolo, polno samozavest v vsakem trenutku ter umirjenost, ko se posameznik sooči s smrtjo (Višnjić 2003: 83-91). Budizem izhaja iz življenja in nauka Bude shâkyamunija, ki je dosegel razsvetlitev (*bodhi*) ali *nirvâno* (osvoboditev). Nato je druge poučeval o svoji *dharmi* (resnici). Osvoboditev verniki dosežejo že za življenja, v trenutku, ko dojamejo, da je svet (*samsâra*) sam po sebi kraljestvo *nirvâne*. Na Japonskem se je udomačila veja budizma *mahâyânâ*, ki preučuje pot *bodhisattve*. Ta pot pomeni, da so vsa bitja potencialno Bude. Pot se dosega z doživljanjem praznine (*sûnuâta*), prosvetljevanja (*bodhi*), izpolnjevanja modrosti (*prajñâpâramitâ*) in sočutja (*karunâ*) (Milčinski 2001: 157-158).

POVZETEK

Pred moderno, so vse družbe pojmovale skupnost kot temelj družbe. Posameznik je bil razumljen kot del družbe in narave. Z nastankom absolutistične države, se je okrepila državna oblast. Istočasno z nastankom državne birokracije so se okrepili pojmi, kot so narod, država in vladar. Najvidnejši predstavnik politične misli tega časa je bil Machiavelli. V 17. stoletju sta Hobbes in Locke družbeno pogodbo

5. To učenje Zena pa je dajalo japonskim samurajem podporo tako v moralnem kot filozofskem smislu.

osnovala na naravnem pravu. Po Hobbesu so posamezniki, da bi zavarovali svoja življenja, sklenili družbeno pogodbo. Odpovedali so se svojim naravnim pravicam in jih prenesli na vladarja, ki jim je bil dolžen zagotoviti svobodo. Četudi tega ni storil, posamezniki niso mogli dobiti nazaj svojih naravnih pravic. Po Locku, so posamezniki prešli iz naravnega v družbeno stanje zaradi zavarovanja svojih pravic: lastnine, pravice do življenja in svobode. Na vladarja so prenesli le del svojih pravic in če ta ni vladal skladno z družbeno pogodbo, so imeli posamezniki pravico, da se mu uprejo. Kant je menil, da država skozi zakone zagotavlja individualne svobode in izvajanje pravic. Zato so državljani dolžni upoštevati zakone, na katere so pristali. Moderna politična znanost razume razmerje med posameznikom in državo na mehanski način. Posameznik je pred državo in država obstaja zgolj zato, da varuje pravice posameznika. Za Milla je individualnost pomemben dejavnik posameznikove sreče in poglobitni dejavnik družbenega napredka. Za Marxa posameznik ni bil abstraktni posameznik, temveč aktivni posameznik, ki je družbeno bitje. Od 17. stoletja dalje, je zahodno družbo zaznamovala liberalna politična ideologija, ki je zahtevala svobodo posameznikov. V liberalizmu je oblikovan pojem demokracije, ki je zahteval enakost pogojev. Temeljno načelo liberalizma je svoboda posameznika in prepričanje, da je treba urejanje skupnih zadev prepustiti spontanim družbenim silam, z uporabo čim manj prisile. Kljub temu je socializem spodrinil liberalizem kot doktrino. Po Hayeku, je bila za socializem svoboda misli eden ključnih virov zla. Socializem omejuje individualne svobode in dela iz posameznikov gole številke, ne da bi jim pripisal vrednost. V dvajsetem stoletju, se je oblikoval komunitarizem, kot tretja pot, ki je poudarjal državno skrb za posameznika. Za ameriško politično filozofijo je značilen radikalni individualizem.

Kitajska je imela več tisočletij svojo predstavo družbenega reda, ki je temeljila na ideji kozmičnega reda. Na oblikovanje in razvoj kitajske politične misli, so imele poglobitni vpliv filozofske šole. Konfucijanstvo je pomenilo temeljno socialno in politično ideologijo. Predstavljalo je politično doktrino, ki se je ukvarjala s politiko in etiko. Konfucijanska filozofija je temeljila na identiteti posameznika, družbe in države. Daoizem je predstavljal pomembno komponento v konfucijanski teoriji države in vladanja, saj je pomenil sistem moralnih vrednosti. Mojistična in legalistična filozofska šola, sta le za kratek čas izpodrinili konfucijanstvo in v kitajski družbi

poskušali oblikovati novi socialni in politični ideologiji. Legalizmu je to tudi uspelo v obdobju dinastije Qui. V prvi republiki, ki je bila ustanovljena s padcem zadnje kitajske dinastije, so želeli individualizirati posameznika in v državi uveljaviti zahodno pravo ter zahodne norme obnašanja. Čisto nasproten je bil odnos do posameznika v obdobju druge republike. V ospredje odnosa države do posameznika in tudi odnosov med posamezniki, je ponovno stopila kolektivizacija, čeprav kolektivizacija socialističnega tipa in uveljavljanje novih vrednost.

V Japonski tradicionalni skupnosti, so odnosi med državo in posamezniki temeljili na filozofiji konfucijanstva, ki je bila državna ideologija. Poleg konfucijanstva, ki so ga prevzeli iz Kitajske, se je kot državna vera, uveljavila šinto vera in postala vodilo vladanja in podrejanja. Cesar, kot naslednik boginje Amaterasu, je imel neomejeno pravico vladanja. Predstava družbenega reda je temeljila na ideji kozmičnega reda in vsesplošne harmonije. Šinto vera je pot boga, *kami no michi*. Ta religija je naravnana na čaščenje kamijev, naravnih sil in božanstev, ki so jih povezovali z naravnimi objekti, skupnostmi in celo posamezniki. Osrednje verovanje v šintoizmu gre kamijem. Posamezniki v njih vidijo univerzum, ki preko kamijev nastaja in se vzdržuje. Japonci živijo po šintoizmu, ki predstavlja njihovo osnovno mišljenje. Šintoizem je tisto, kar Japonec dejansko čuti. Budizem zgodnejše dobe se je uveljavil kot religija aristokracije. V 12. stoletju se je iz aristokratske religije pretvoril v religijo ljudstva. Konfucijanstvo je predstavljalo način življenja ter sistem družbenega in političnega nadzora. Njegova etika je imela velik vpliv na politično in socialno življenje, zlasti v samurajskem obdobju. Njegova etika in filozofija sta prispevali k zakoniku vojščaka.

3. METAFORA(E) ZA POSAMEZNIKA

3.1. Metafora(e) za posameznika v zahodni politični filozofiji

3.1. 1. Posameznik kot atom

V zahodni politični filozofiji je metafora za posameznika atom. Atom je najmanjši del

snovi in zato temeljna enota. Atomi so gradniki molekul in snovi kot take. Pri kemijskih reakcijah se ohranjajo. Pojem atom izhaja iz antične Grčije. Atomos pomeni nedeljiv. Prisoten je predvsem v delih Demokrita, Levkipa in Lukrecija. Ideja grških filozofov atomistov je bila, da je snov zgrajena iz atomov. Znanstveno je atom dokazan konec osemnajstega stoletja (Atkins 1995: 11).

V sodobnem, liberalnem razumevanju politike, je za razumevanje pojma posameznika potrebno izhajati iz teorije individualizacije. «Moderna politika se je začela prav s politično emancipacijo, ki jo je utrdila francoska revolucija, to je z aktom pripoznavanja posameznikov kot državljanov, kot točk, ki tvorijo državo» (Lukšič 1997: 15). Posameznik je pripoznan kot atom, t.j. najmanjši delec snovi ali element družbe, ki »samo sebe razume skozi naravo in naravoslovje« (Lukšič 1997: 15). Kot tak se povezuje z drugimi posamezniki, ne da bi spreminjal identitete. Tudi v zvezah ostaja nespremenjen. Če mu zveza ne ustreza, gre v drugo zvezo, kljub temu da je tudi v zvezi njegov edini pravi položaj absolutna osama, ki zagotavlja njegovo avtonomijo in neodvisnost. »Vse zveze so nasilne, nezaželene in instrumentalizirane s cilji in interesi« (Lukšič 1997: 15). Tega si posameznik, atom, ne želi. V zvezo ga sili naravna sila preživetja. Tako je zanj država nujno zlo, vendar mora obstajati, da ljudje lahko preživijo. Po Barberu je »politična doktrina liberalizma zgrajena na predteoriji materializma, ki skozi predstavo atomizma vzpostavlja posameznike kot fizična bitja, to je med sabo ločene, integralne, samozadostne enotne delce ali atome. Gibanje posameznikov je jasno določljivo z vektorsko vsoto.« (Barber v Lukšič 1997: 16). Vsi posamezniki se obnašajo po istih, od njih neodvisnih zakonih. Zato so vedno zamenljivi s katerim koli drugim posameznikom. Posameznik ne more v istem času zasedati prostora, ki ga zaseda drug posameznik, ne le kot fizična oseba, temveč tudi kot državljan. Po novih dognanjih, za katere je zaslužna fizika, so znanstveniki razmišljali o posameznikih kot delcih, atomih. »Ker se gibljejo v fizičnem času in prostoru, tem rečem vladajo zakoni fizične mehanike. Celo subjektivni jaz in njegove imaginativne in racionalne sposobnosti zadobijo konkretno, objektivno rečevost, ki jim dopušča (reducirati) vstop v jezik fizičnega gibanja« (Barber v Lukšič 1997: 17).

Določanje političnega koncepta posameznika, v zahodni civilizaciji, temelji na mitu o absolutnem posamezniku, ki ga opisuje Rousseau (Polin 1968: 477). Posameznik predstavlja zadnjo in neizpodbitno enoto vsake družbe. V Heglovih *Osnovnih črtah*

filozofije prava, pa posameznik, kot jedro strukture predstavlja točko, okrog katere se vse vrte in ji je dodeljena glavna vloga, od začetka do konca, t.j. do države (Kršič 1999: 59).

Liberalno razumevanje politike se je oblikovalo na temeljnem konsenzu, ki ga predstavljajo tako newtonska sistematično deduktivna razlaga klasične mehanike, kot tudi izkušnje s srednjeveško in kraljevo oblastjo. Za liberalizem je posameznik ireduktibilno bitje, znanstvena enota družbe. Tako je temelj liberalizma individualizem, ki predpostavlja posameznika, ki se jasno loči od drugih posameznikov in narave. S tem je tudi določena identiteta posameznika (Lukšič 1997: 14). Individualizacija je stvar družbene pogodbe, kajti vsakemu posamezniku eksistenca pogojuje nerazdružljivo povezavo z drugimi posamezniki in naravo.

Liberalizem opredeljuje posameznika kot samostojno bitje, ki se od zunanjega sveta ločuje s svojim telesom (Parekh 1996: 499). V kolikor se meje ločitve zabrisujejo ali prekrivajo z drugimi, se liberalni posameznik čuti ogroženega (Lukšič 1997: 14). Zato je osnovna skrb liberalnega posameznika, kako ohraniti svojo ločenost in ne dovoliti, da v njegovo osebno življenje pridejo drugi posamezniki. V liberalizmu je posameznik lastnik samega sebe. Ima pravico izbire tako vrednot kot življenjskih ciljev in nenazadnje samega načina svojega življenja. Zato je njegova življenjska ideja samozaprte, v katerem je temeljen racionalni pogled in hladen razum. Ne prepušča se globokim občutkom in emocijam, saj ga te delajo ranljivega in se kot neskladne z hladnim razumom ne podrejajo njegovemu nadzoru lastne osebnosti (Lukšič 1997: 14).

Posameznik kot državljan je točka brez razsežnosti, kot fizični posameznik pa je pripoznan kot atom. Tako je nastopanje posameznika v liberalni družbi dvojno. Kot državljan nastopa kot abstraktno bitje in v civilni družbi kot fizična oseba. Po Foucaultu je posameznik kot državljan svoboden in enak vsem ostalim državljanom v tem, da je točka brez razsežnosti. Te enakosti pa ni več, ko posameznik nastopa v civilni družbi kot živi individuum. Neenakost se lahko rodi, ko je posameznik postavljen v prostor sveta vsaj z eno razsežnostjo, npr. z barvo kože, spolom, bogastvom ali versko pripadnostjo (Lukšič 1997: 20).

Po Heglu je posameznik ne glede na to, ali nastopa kot abstraktno (pravno) bitje

ali kot konkretna oseba (moralno bitje), zmeraj en in isti posameznik. Njegov posameznik ni eno, kar je ločeno od celotnega zunanjskega sveta in bi bilo le z analizo možno dognati, kje je resnica (na kateri strani). Posameznik je po Heglu že vsa resnica, kajti mimo posameznikove resnice druge resnice ni. Poleg tega je posameznik le nekdo v razmerju do nečesa, saj posameznik ni nekdo, ki bi bil že od samega začetka na sebi izoblikovan. Posameznik postane dejanski posameznik ravno skozi to, da vstopa v razmerja z drugimi posamezniki, ne glede na to, v kakšni obliki: kot oseba, subjekt ali konkretna oseba (Kršič 1999: 53). Posameznik je na sebi in iz sebe, ko samega sebe realizira kot svobodnega posameznika, šele v razmerju in je na nek način samo to razmerje. Bistvo posameznika je, da vselej deluje. Vedno deluje kot umno in svobodno bitje, kot duhovno bitje in del občestva, je del skupnosti oz. družbe, v kateri ima svoje pravice in svoje dolžnosti. To je pravzaprav izbira, v kateri se nahaja dejanska svoboda posameznika. Druga opcija svobode je svoboda posameznika, ki je izločen iz občestva. Ta svoboda v resnici ni svoboda, ker se posameznik sebe ne zaveda. To ni opcija »lepe duše«. Lepa duša je nezadovoljna z vsem, kar jo obkroža, ker si želi zadržati celoto, ne da bi izgubila kateri koli njen del. Njeno mesto v skupnosti pa je rezultat lastnega nedelovanja, le da sama tega noče in ne more uvideti. To za Hegla ni svoboda. Biti svoboden pomeni izbrati in izbirati. Posameznik kot umno in svobodno bitje, se mora zavedati, da povsod obstaja neka svobodna izbira (Kršič 2000: 65-67).

Svoboda posameznika se nikoli ne nanaša neposredno na svobodo drugih ljudi, pač pa na lastno možnost, da deluje na predmete, ki niso nosilci pravic (na stvari), kar predstavlja izstopni korak iz sebe v zunanost, da bi potem zopet prišel nazaj v sebe (Kršič 1999: 54).

Konkretni posameznik je v vsej svoji odličnosti posameznik, ki obstaja zaradi notranje dolžnosti. V njegovih delih, sta smisel in svoboda identificirana zanj in za druge, čeprav sta zelo individualna. Posameznik ni nikoli popolnoma edinstven, v samoti in le sam zase. Ima možnost, da postane popoln posameznik le z drugimi, ki jim z medčloveškimi odnosi, razumevanjem in sprejemanjem, omogoči, da se uglasijo z njim. To je posameznik s smislom. Torej, če posamezniku dopustimo njegova načela in pravice, bo prispel do konkretnega obstoja le, če bo uspel izpolnjevati svoje dolžnosti do sebe in drugih. Posameznikov obstoj je vedno izziv

in posameznik se mora neprestano braniti od znotraj in od zunaj. Permanentni vir človeškega obstoja izhaja iz posameznikov samih (Polin 1968: 483).

3.1.2. Posameznik kot celica

Anatomija je veda, ki preučuje človeški organizem tudi kot celoto, v kateri se organi in sistemi organov razvijajo in funkcionirajo v medsebojni odvisnosti in vzajemnem delovanju. Spremembe enega organa ali funkcionalnega sistema, povlečejo za seboj manjše ali večje spremembe v celotnem organizmu.

Celica je osnovna enota zgradbe živih bitij. Osnovna dela celice, brez katerih njen obstoj ni možen, sta njeno telo in jedro. Jedro celice je zelo pomembno za njeno funkcijo in se vedno postavlja tam, kjer je proces v celici najaktivnejši. V kolikor funkcije celice zahtevajo povečano aktivnost jedra, le-to poveča svojo površino, tako da spremeni obliko in se razdeli na več segmentov. Celica enoceličnih organizmov kaže vse lastnosti, ki karakterizirajo živo bitje. Ima sposobnost, da izvrši izmenjavo materije, da reagira na dražljaje, tako da jih prenaša ali izvrši kretno in nenazadnje, da raste z delitvijo in daje nove celice. Ta delitev omogoča zamenjavo starih izrabljenih celic pri večceličnih organizmih. Celice večceličnih organizmov pa ne kažejo vseh življenjskih lastnosti v enaki meri, ker izvršujejo le eno od življenjskih funkcij. Celice se morfološko diferencirajo⁶. Združene diferencirane celice človeškega telesa, ki imajo iste morfološke in fiziološke lastnosti, ustvarjajo tkiva (Bošković 1979:3-4).

Vse družbe, ki so obstajale pred sodobnim časom, so pojmovale skupnost kot temelj vsake družbe in posameznika kot neločljivi del družbe in narave. Tako je bil posameznik razumljen kot celica družbe. To razumevanje je v moderni družbi zamenjalo razumevanje posameznika kot atoma, najmanjšega samostojnega elementa družbe. Kljub temu je razumevanje posameznika kot celice družbenega organizma vedno prisotno v zahodni politični filozofiji.

6. Z morfološko diferenciacijo nasproti njenemu fiziološkem delovanju se iz prej nediferenciranih celic ustvarjajo epitelne, podporne, mišične in živčne celice.

Tako se je v petdesetih letih 20. stoletja začela razvijati obča teorija sistemov. Po njej je sistem celota, sestavljena iz delov. Vendar je, zaradi strukturiranega relacianiranja delov v delujočo celoto sistem več kot le vsota svojih delov⁷ (Škerlep 1996: 273). V sedemdesetih letih dvajsetega stoletja je Humberto Maturana, čilski biolog in nevrolog, razvil teorijo biološke evolucije in človeške družbe. Tako je njegova teorija kognicije, socialnih sistemov in komunikacije zanimiva za družboslovje. Maturana je avtopoietične⁸ sisteme opredelil kot samoreferencialno zaprte sisteme, ki s »produkcijo lastnih sestavin sami sebe reproducirajo« (Škerlep 1995: 772). Kot avtopoietične sisteme je opredelil zgolj celice in organizme. Celice so po njem avtopoietični sistemi prvega reda, organizmi, v katere vključuje tudi posameznike, pa so avtopoietični sistemi drugega reda. Bazirajo na množstvu celic in tvorijo samoreferencialno celoto. To je sklenjen avtopoietični sistem. »Bistvena značilnost celic kot organizmov je, da na temelju materije in energije, ki jo dobijo iz okolja, avtonomno proizvajajo svoje sestavine na samoreferencialni zaprt način, to je tako, da so pri produkciji svojih sestavin determinirani izključno s svojo avtopoietično organizacijo in ne z inputi iz okolja« (Škerlep 1995: 771). Sestavine avtopoietičnega sistema so dinamične in vpletene v mrežo organiziranih medsebojnih razmerij. Pri tem organizacija ni entiteta, ločena od sestavin, temveč je konstitutivno prisotna v načinu dinamičnega relacianiranja sestavin in dinamičnih interakcij. Avtopoietični sistemi so interakcije sestavin, ki jih usmerja organizacija. Celota obstaja le v tekočih interakcijah delov, tako kot deli obstajajo le v organizaciji. Sistemi tako ustvarjajo svoje lastne komponente, istočasno organizirajo sami sebe in usmerjajo lastne procese (Škerlep 1996: 773). Skupnosti se vzpostavljajo kot skupnosti organizmov iste vrste. Po Maturani je za socialne sisteme odločilna »vzajemna ontogenetska strukturalna uglasenost«. To uglaseno vedenje je Maturana označil s pojmom konsenzualno področje, ki se vedno vzpostavlja tako s prirojeno kot s pridobljeno zgodovino udeležencev

7. Da je sistem celota, ki je več od vsote svojih delov, je možno ilustrirati z mehanično uro. Ura sama po sebi ni mehanični sistem, ampak je mehanični sistem ura, ki teče. Sestavljena je iz delov, ki so med seboj v organiziranih relacijah, ki omogočajo, da ura deluje kot organizirana celota.

8. Beseda avtopoiesis, ki se jo je izmislil Maturana, sestoji iz dveh pojmov: avtos, ki pomeni tisto, kar se imenuje-samo) in poiein, kar pomeni proizvodnjo. Tako je »avtopoiesis organizacijska oblika sistemov, ki so mreže produkcije lastnih sestavin, pri čemer slednje vzpostavijo s svojo interakcijo mrežo, ki jih producira in pri tem določi mejo« (Rigeras Vetter v Škerlep 1995: 771).

interakcij. Iz socialnih strukturalnih uglasenosti se v človeških socialnih sistemih razvijajo stabilni vzorci vedenja. Ti vzorci so kulturna tradicija. Posamezniki so individualni opazovalci, samoreferencialno zaprti v svoje področje. Istočasno so člani skupnosti, ki usklajujejo svoja vedenja in so del konsenzualnega področja skupnosti. Maturana v opredelitvi geneze posameznika izhaja iz teze, da so ljudje družbena bitja in da jih vključenost v vzajemno kongnitivno koordinacijo konstituira kot ljudi.

Luhmann je v svojem delu *Soziale Systeme* občo teorijo sistemov prevedel v teorijo socialnih sistemov in jo poimenoval obča teorija socialnih sistemov. To teorijo je apliciral na tri različne vrste sistemov: organizmi, psihični sistemi in socialni sistemi. Socialne sisteme je opredelil kot tri različne sisteme: interakcijske sisteme, sisteme formalne organizacije in družbo kot celoto. Ti sistemi po njem tvorijo posameznikovo družbeno eksistenco, ki razpade na sistem bioorganizma, psihični sistem in socialne sisteme, v katerih posameznik kot družbeno bitje sodeluje. Socialni sistemi se po Luhmannu reproducirajo v mediju smisla, izključno prek »komunikacijskih procesov, v katerih tečejo koordinacije delovanj, ki funkcionirajo kot elementi vsakokratnega socialnega sistema« (Škerlep 1996: 275). Torej je socialne sisteme opredelil kot komunikacijske sisteme, ki bazirajo na čistih komunikacijah, in meje družbe kot meje vseh možnih komunikacij. Družbo razume kot vseobsegajoč, operativno zaprt sistem smiselnih komunikacij. Socialni sistemi so sestavljeni iz veriženja enot komunikacij v procese, preko katerih potekajo operacije socialnih sistemov.

Elementarna enota komunikacije sestoji iz komunikatorjevega izbora komunikacije, ki jo hoče sporočiti, njegovega sporočanja, tj. izbora načina sporočanja le-te, ter recipientovega razumevanja, tj. recipientovega izbora informacij iz komunikatorjevega sporočanja. Če v aktu sporočanja manjka katera koli od treh selekcij, potem po Luhmannu ne moremo govoriti o komunikaciji (Škerlep 1996: 282).

Do končne sinteze enote komunikacije pride šele z razumevanjem. Struktura socialnih sistemov ima funkcijo, da naredi verjetno permanentno spreminjanje in ponovno odkrivanje selektivnih usklajevanj, ki producirajo vzajemno učinkovanje informacij. Po Luhmannu je komunikacija več kot zgolj vsota individualnih sporočanj. Osredotočenost pozornosti udeležencev komunikacije na določeno

informacijo pomeni selekcijo, ki reducira nedoločeno kompleksnost sveta. Samoorganiziranje vsakega socialnega sistema razvije lasten konsenz med udeleženiimi akterji. Ta konsenz predstavlja strukturo medsebojnih pričakovanj, preko katerih poteka samoreferenca socialnega sistema. Začetna situacija v socialnem sistemu je nedoločena. Struktura vzajemnih pričakovanj se razvije postopoma, kar za udeležence pomeni večjo možnost predvidevanja vedenja drugih udeležencev in s tem večjo gotovost. Socialni sistemi vzpostavijo v procesu komunikacije delovanje udeležencev v vzajemni uglasenosti. Ta uglasenost pa ni posledica konsenza med udeleženci, temveč to delovanje predstavlja odziv na delovanje drugih udeležencev.

Rawls posameznika kot celico družbenega organizma oblikuje skozi teorijo pravičnosti. Urejena družba je po njem oblikovana tako, da zagotavlja dobrobit svojih članov z učinkovitim delovanjem javnega sprejemanja pravičnosti. Vsi posamezniki sprejemajo iste principe pravičnosti. To pravičnost zadovoljujejo osnovne institucije družbe. Pri tem je pravičnost oblikovana skladno z idejo družbe. V dobro urejeni družbi, v kateri je pravičnost javno sprejeta, posamezniki dejavno delujejo skladno s principi pravičnosti.

Ideal vsakega posameznika je možno razložiti v kontekstu ciljev in smotrov združenj. Sčasoma posameznik zgradi koncept celotnega sistema sodelovanja v združenju in cilje, katerim on kot posameznik lahko vedno doprinese. Istočasno se zaveda, da imajo tudi drugi posamezniki različne zadolžitve, ki so odvisne od njihovega mesta v shemi sodelovanja. Ko je posameznik sposoben prijateljskega čutenja je tako kot ostali posamezniki pripravljen živeti skladno s svojimi dolžnostmi in obveznostmi. Med njimi se vzpostavljata prijateljska vez in zaupanje. Nujno je, da ta vzajemnost povezuje vsakega in vse člane družbe.

V družbenem sistemu, ki je urejen na principih pravičnosti, je sprejemanje dobrega drugih in upoštevanje tistega, kar oni delajo, kot element osebnega dobrega, močan občutek. To je možno le zaradi vzajemnosti, ki je razumljiva že iz samih principov pravičnosti. S tem se pri posamezniku utrjuje občutek lastne vrednosti kot osnova za ljubezen do človeštva (Rawls 1997: 501).

Naslednji fazi oblikovanja posameznika kot celice družbenega organizma se

odvijata skozi moralnost avtoritet in moralnost združenj. Rawls izpostavlja družino kot osnovno strukturo dobro urejene družbe, kjer je legitimna avtoriteta staršev nad otrokom. Od njiju otrok sprejema družinske dolžnosti, ki so odrejene s principi pravice. Na ta način se pri otroku oblikuje tudi moralnost avtoritet, ki sestoji iz skupka predpisov. Vezana je na posameznike, ki jim otrok zaupa. Tako otrok pridobiva vrline in tudi hibe. Vrline, ki se cenijo, so: ubogljivost, ponižnost in vdanost avtoritetam. Otrok mora delati tisto, kar se od njega pričakuje brez vprašanj, kajti neizvrševanje tega ustvarja pomisleke, nezaupanje, aroganco in sumničavost. Hkrati mora biti moralnost avtoritet podrejena principom pravičnosti, kajti le ti lahko določajo, kdaj so zahteve ali omejevanja upravičeni. Družina je majhno združenje, v katerem vlada določena hierarhija.

Druga faza moralnega razvoja posameznika je moralnost združenj. Le ta po svojih standardih odgovarjajo posameznikovi vlogi v različnih združenjih, katerim pripada. Ko so zveze enkrat vzpostavljene, je posameznik pripravljen doživeti tudi izkušnjo in občutek krivice, kadar mu ne uspe izpolniti svojega dela dolžnosti. Ta občutek vsak posameznik izkazuje na specifičen način, s prizadevanjem, da popravi povzročeno škodo, z javnim priznanjem, da je povzročil škodo, ali s sprejemanjem kazni in obsodbe. Obstoj teh lastnosti pri posamezniku kaže na trdnost prijateljskih zvez in vzajemnega prijateljstva. Združenja posameznikov se priznavajo kot pravična in zagotavljajo, da imajo vsi njihovi člani korist od svojih dejavnosti. Istočasno vedo, da izpolnjevanje njihovih del predstavlja korist za vsakega posameznika. Vzajemne posledice tega, da vsak opravlja svojo dolžnost, postanejo sčasoma tako močne, da privedejo do neke vrste ravnotežja (Rawls 1997: 477-479). S stališča pravice ni potrebno, da so presoje vsakega posameznika brezpogojno spoštovane. Prav tako ni možno, da bi vsak posameznik prosto oblikoval svoja moralna prepričanja.

Nam ni treba dobesedno spoštovati vesti posameznika. Potrebno je, da ga spoštujemo kot osebo in to delamo na ta način, da omejujemo njegova dejanja, kadar se to izkaže za nujno, in na način, ki ga dovoljujejo principi, ki sta jih sprejeli obe strani. V prvobitnem položaju se stranki strinjata, da sta odgovorni za izbrano razumevanje pravice. Tudi ni kršitve avtonomije, dokler se principi pravičnosti pravilno zasledujejo (Rawls 1997: 519).

V moderni dobi komunitarizem razume posameznika kot sestavni del družbe. Ne da bi pozivali nazaj k formam kolektivizma, so komunitaristi s svojo kritiko liberalizma

želeli doseči, da bi pluralizem interesov in identitet nadgradili in uveljavili na področju vrednot. Tako je za komunitariste osnovna predpostavka liberalizma, racionalni posameznik, ki svobodno izbira, napačna. Razumevanje posameznika ni možno brez razumevanja njegove umeščenosti v družbo (Lukšič 2004: 27). Po Taylorju je posameznik »družbena oz. politična žival« in kot tak ne more biti samozadosten. Svoboden posameznik na zahodu je to, kar je, le po zaslugi celotne družbe in civilizacije (Taylor 2004: 43). Za komunitariste je skupnost dobro, h katerem bi morali posamezniki stremeti. Individui določajo družbene vezi in so konstituirani s skupnostjo, kateri pripadajo. Zato pri posamezniku ne more biti primat jaza nad njegovimi cilji.

Novo razumevanje individua zahteva nov koncept skupnosti. Komunitaristična skupnost je več kot gola družba. Je enota, katere člani so individui. To članstvo ni niti umetno niti instrumentalno, ampak ima lastno intrinzično vrednost. Ker posamezniki vrednote, ki jih imajo na splošno, in pojmovanje pravičnosti posebej pridobe v svojih skupnostih, ni mogoče, da bi bilo to pojmovanje univerzalno in absolutno (Avineri 2004: 4).

Komunitaristi trdijo, da posameznik osebno avtonomijo lažje doseže znotraj skupnosti. Tudi svojo identiteto lahko ohrani le znotraj družbe. Skupnost je za komunitariste potreba, v kateri si posamezniki prizadevajo, da bi eksistirale različne dejavnosti, institucije in celo norme, kajti komunitarizem je politika skupnega dobrega (Avineri 2004: 11).

Identiteta avtonomnega posameznika zahteva družbeni okvir, »npr. tak, ki v nizu najrazličnejših praks pripoznava pravico do avtonomnega odločanja in zahteva, da mora imeti posameznik besedo pri presojanju javnih zadev« (Taylor 2004: 47). Svoboden posameznik, nosilec pravic, lahko svojo identiteto pridobi le v okviru razvite družbe. Zato pa ima dolžnost, da ustvarja, obnavlja in ohranja družbo, kajti njegova identiteta je mogoča le v družbi.

3.2. Metafora(e) za posameznika v vzhodni politični filozofiji

3.2.1. Posameznik kot celica

Vzhodna politična filozofija pojmuje skupnost kot temelj družbe in posameznika kot

neločljivi del družbe in narave. Zato je na vzhodu temeljna metafora za posameznika celica.

Kitajsko pojmovanje posameznika je izredno zapleteno. Za Kitajce je družina »neuničljiva skupnost, ki prednike in potomce združuje v živ organizem« (Parekh 1996: 499). Posameznik je le celica tega organizma. Ta celica živega organizma sama pa nima take koristnosti, kot jo ima celota. V daoizmu najdemo več misli, ki to pomembnost za ohranjanje in koristnost celote, potrjujejo. »Blato se uporablja za izdelavo sten, vendar je votlost stene tista, ki postane koristna«. Ali: »Vrata in okna se uporabljajo za izdelavo sob, vendar je praznina sobe tista, ki postane koristna« (Young-Jin 2003: 564).

Koncept posameznika v kitajski politični filozofiji je možno ponazoriti tudi s pojmom individualizacija. Ta pojem ni identičen pojmu individua kot samostojnega subjekta, temveč temelji na organsko univerzalističnem pojmovanju sveta. Skladno s takšnim pojmovanjem je » vsak posameznik živeč delec kozmične in socialne enovitosti, ki v svojem bistvu povezuje vso dejansko naravo in vse oblike družbenega« (Rošker 1995: 28-29). Daoistična misel obravnava posameznika kot mikrokozmos. Tako kot vsak del hierarhično urejenega univerzuma reproducira celoto, tudi posameznik, mikrokozmos, ustreza makrokozmosu, katerega načrt reproducira človeško telo (Milčinski 1992: 17).

V obdobju legalistične politične filozofije, ki je družbo dojemala mehanistično, je bil posameznik osebnost s pravico do zadovoljevanja kakršnih koli potreb. Razumljen je bil kot potreben sestavni del državnega stroja (Rošker 1995: 24).

Po kitajskem organsko-univerzalističnem dojemanju stvarnosti je posameznik razumljen kot celica v živem organizmu, ki deluje kot sestavni del tega organizma. Je tudi organski sestavni del kozmične celote, ki v svojem bistvu zajema tako celotno naravo, kot tudi vse elemente družbe. Skladno s tem samorazumevanje posameznika ni izhajalo in tudi ne izhaja iz pojma individuuma, ločenega od kozmične in družbene celote, temveč se razume kot celica, ki tvori organsko celoto z njegovim socialnim okoljem. Življenje posameznika, *ming* in njegova usoda sta odvisna od volje neba. Temu posameznik ne more ubežati. Kljub temu mora

posameznik aktivno sodelovati v oblikovanju svojega življenja (Milčinski v Konfucij 1988: 22). Primarno je odvisen od narave oz. neba. Nebo je tisto, ki je ustvarilo človeka in mu dalo življenje (Rošker 1992: 18 in 1995: 28). Posameznik je po Dong Zhongshu delo narave. Svojo naravo (usodo) je sprejel od neba in nanjo ne more vplivati. Ker je nebo pravično, tudi človek ceni dobro in odklanja slabo. Vendar posameznik lahko samo neguje dobroto, ne more pa je spreminjati, prav tako svoje telo. Poleg tega ima človek čustva, ki ga vedno znova vabijo k hudobiji. Moder posameznik zna upravljati s svojimi čustvi in brzdati sovraštvo. Tako kot ima nebo yin in yang, tako ima človeško telo čustva. Teh čustev ni mogoče nadzorovati brez predpisov in vzgoje. Samo z vzgojo človek skrbi za svojo moralno neoporečnost (Rošker 1995: 28-29).

Samouresničitev ali nega osebnosti (*xiu shen*) posameznika je bila eden temeljnih idealov kitajske skupnosti in osnova za doseg ideala osebnosti. Le-ta je enako veljala za cesarja in za navadnega človeka. »Individualizacija« ali izpopolnjevanje osebnosti na Kitajskem ni imela pomena, kakršnega poznamo na zahodu, temveč je pomenila popolnejšo izpolnitev kolektivnih določitev človeka (Rošker 1995: 8). To je bila pravica in dolžnost posameznika, da razvija tiste posebnosti svojega značaja, ki jih družba in posebej on sam, čuti kot svoje prednosti. Te posebnosti posameznika pa niso v nasprotju z organsko substanco skupnosti, temveč si posameznik prizadeva najti svojo pot, ki je hkrati tudi skupna pot družbe (Rošker 1995: 19). Temelj samouresničitve je moralni um, ki je bistveni del vsakega posameznika. Tako *ren* ni bil le vrlina, temveč tudi razum, ki ima za osnovo človečnost in je identičen kozmičnemu razumu (Milčinski v Konfucij 1988: 23). Glede na to, da je individuum celota, sestavljena iz univerzalnih faktorjev, lahko posebnosti vsakega posameznika privedejo le do večje socialne učinkovitosti. Posameznik si prizadeva čimbolj izpolniti svoj socialni namen.

3.2.2. Posameznik kot atom

Čeprav je temeljna metafora za posameznika na vzhodu celica, je v novi dobi na Japonskem industrializacija pogojila atomizacijo posameznikov. Kljub poskusom atomizacije posameznika na Japonskem še danes ni moč govoriti o individuumu, ki

bi bil enak individuumu na zahodu.

Po nihônjinron⁹ je vsak posameznik edinstven in ni prostora za koncept posameznika, ki bi bil enak drugemu posamezniku (Takeyôshi 1968: 440). Problem iskanja zadovoljstva s seboj kot atomom je pri posamezniku na Japonskem blokiran z vrednotami in idejami o Japonski kot posebni deželi, ki so jo ustvarili bogovi. Središče tega sistema vrednosti je bil cesar (Visočnik 2004: 48).

Hitra industrializacija in demokratizacija družbe po eni strani individualizirajo posameznika. Silijo ga, da postane atom. Družbene norme, ki so še zelo žive, ga silijo, da bo še naprej celica družbenega organizma. Posameznik na Japonskem je zaradi tega »razdvojena osebnost«, ki je pod različnimi kulturnimi vplivi ter pod vplivom nasprotij med tradicionalnimi obrazci obnašanja in razvojnimi zakonitostmi moderne industrijske družbe. Ti različni vplivi izhajajo iz tradicionalne družbene ureditve in moderne dobe. Individualno, edinstveno razmišljanje in samosvoja dejanja so zato pogosto »nezaželeno odstopanje« od splošno priznanih družbenih norm (Kevenhöffster 1993: 21).

Tudi na Kitajskem poskusi individualizacije posameznikov niso nikoli zaživel. Prvi poskusi so znani še iz obdobja dinastije Qui, ko je bil legalizem družbena ideologija. S prizadevanjem po ločitvi javne in zasebne sfere ter z razbijanjem velikih družin, so si legalisti prizadevali narediti iz posameznikov samozadostne delce družbe. Vsak član združenja je tako dobil nalogo, da kontrolira vse druge člane. V obdobju prve republike so z uvedbo institucionalne delitve oblasti in s sprejemanjem zahodnega pravnega reda, ki je zapovedal enakost med spoloma, poskusili tudi z individualizacijo posameznikov. Vzhodna miselnost ne sprejema individualizacije, tako da so do sedaj, vsa prizadevanja v tej smeri ostali le poskusi.

POVZETEK

V zahodni civilizaciji je temeljna metafora za posameznika atom. Posameznik-atom

9. Nihônjinron pomeni »teorijo o Japoncih, ki se navezuje na zvrst literature in tok idej, ki domnevajo, da je Japonska različna od vseh družb (Visočnik 2004: 48).

se povezuje z drugimi posamezniki, vendar ne spreminja identitete. Tudi v zvezah ostaja nespremenjen. V liberalizmu je osnova za opredelitev individualnosti ločenost od drugih. Tako je posameznik v liberalizmu, s svojim telesom ločen od drugih. Nastopanje posameznika v liberalni družbi je dvojno: kot državljan je točka brez razsežnosti, enak vsakemu drugemu posamezniku, kot fizična oseba pa je pripoznan kot atom.

Kljub temu obstaja na zahodu več teorij, ki razumejo posameznika kot celico družbenega organizma. V osemdesetih letih dvajsetega stoletja je Maturana oblikoval avtopoietične sisteme. Sestavine teh sistemov so dinamične in vpletene v mrežo organiziranih medsebojnih razmerij. Celota obstaja le v interakcijah delov in deli obstajajo le v organizaciji. Posamezniki so individualni opazovalci samoreferencialno zaprti v svoje področje. Istočasno so člani skupnosti.

Luhmann je ustvaril občo teorijo socialnih sistemov. Po njem socialni sistemi tvorijo posameznikovo družbeno eksistenco. Meje družbe je opredelil kot meje vseh možnih komunikacij, kjer do končne sinteze pride šele z razumevanjem. Socialni sistemi vzpostavljajo, v procesu komunikacije, delovanje udeležencev v vzajemni uglašenosti.

Rawls posameznika kot celico družbenega organizma oblikuje skozi teorijo pravičnosti. V dobro urejeni družbi vsi posamezniki sprejemajo iste principe pravičnosti in delujejo skladno s temi principi.

V zahodni politični filozofiji komunitaristi razumejo posameznika kot sestavni del družbe. Posameznik je družbeno bitje. Čeprav komunitaristi ne težijo h kolektivizaciji posameznikov, menijo, da posameznik osebno avtonomijo lažje doseže znotraj skupnosti. Tudi svojo identiteto lahko ohrani le znotraj družbe. Skupnost je za komunitariste potreba, v kateri si posamezniki prizadevajo, da bi eksistirale različne dejavnosti, institucije in celo norme, kajti komunitarizem je politika skupnega dobrega (Avineri 2004: 11).

Za Kitajce je posameznik celica živega organizma. Živi organizem je družina, ki kot povezana, neuničljiva skupnost združuje prednike in potomce. Posameznik je

pomemben za ohranjanje in koristnost celote, sam pa nima take koristnosti. Zaradi popolnejše izpolnitve kolektivnih določil, je posameznik bil (in je), obvezan razviti tiste posebnosti svojega značaja, ki jih družba in posebej on sam, čuti kot svoje prednosti. Posameznik je celota, sestavljena iz univerzalnih faktorjev. Posebnosti vsakega, lahko privedejo do večje socialne učinkovitosti.

Na Japonskem je industrijska doba pogojila atomizacijo posameznikov. Kljub poskusom atomizacije, na Japonskem še danes ni moč govoriti o individuumu, ki bi bil enak individuumu na zahodu. Problem iskanja zadovoljstva s seboj kot atomom je pri posamezniku na Japonskem blokiran z vrednotami in idejami o Japonski, kot posebni deželi, ki so jo ustvarili bogovi. Hitra industrializacija in demokratizacija družbe po eni strani atomizirata posameznika. Družbene norme, ki so še zelo žive, ga silijo, da bo še naprej celica družbenega organizma.

Na Kitajskem je bilo nekaj poskusov »atomizacije« posameznika, vendar njihova miselnost ne sprejema tega pojma. Atomizacija je uspevala le kratek čas.

4. DRŽAVA IN POSAMEZNIK

4.1. Odnos država-posameznik v zahodni politični filozofiji

Liberalizem je oblika individualizma. V njem so družba, država in ekonomija razumljeni kot mehanska vsota akcij posameznikov. V liberalizmu se je razvila sistematično profesionalna intelektualna ideologija, znana pod imenom metodološki individualizem, kot edini način, na katerega lahko razumemo posameznika in njegove relacije z drugimi posamezniki. S to politiko liberalci branijo pravice med seboj različnih posameznikov, kajti biti posameznik pomeni biti drugačen (Dunn 1979: 32-35). Liberalizem torej razume družbo kot mehansko konjunkcijo drugače nepovezanih posameznikov in ne upošteva njihovega živega organskega odnosa do drugih in do socialne celote.

Liberalna država je vidik stvarnosti, v katerem se individualni interesi združujejo v splošni interes. Oblast in nadzor sta v posesti države. Zato se je treba bati in se ji upirati (Lukšič 1994: 89). Liberalizem je zahteval vzpostavitev oblasti, ki bo

garantirala svobodo in pravice posameznika skozi vladavino prava, delitev oblasti in svobodo tiska, kajti v liberalizmu je posameznik pred državo. Država je nujno zlo, ki ima osnovno nalogo, da varuje pravice posameznika. Ideja liberalne države temelji na suverenosti. »V liberalni tradiciji obstajata ločeni sfera države in sfera civilne družbe. Država, ki skrbi za red, se konstituira z volitvami. Le izvoljeni imajo legitimno pravico nastopati v imenu države. Posameznik v liberalni državi sam skrbi za svoje blagostanje« (Lukšič 1994: 98).

Glede na pomembnost vlade in načina izgradnje svobode posameznika v družbi sta nastali dve osnovni struji v liberalnem političnem gibanju in sicer klasični in moderni liberalizem (Premur 2005: 1). Klasični liberalizem je kot ključni instituciji, na katerih temelji družba, izpostavil svobodni trg in družino. Kot najbolj pomembno je izpostavil svobodo posameznika. V klasičnem liberalizmu, se je oblikoval pojem javnosti in pomembna razlika med javnim in zasebnim. »Pojem javnosti je legitimacija liberalne revolucije: osvoboditve posestnikov lastnine (tudi delovne) od nadoblasti fevdalnega zemljiškega posestnika in cerkve« (Lukšič 1994: 135). Na javnosti temelji tudi politična organizacija: moderna država s predstavniškim parlamentom in vlado ter neodvisnim sodstvom. Javno sfero določata vlada in njena konstitucijska vloga. Zasebna sfera je zasebna pravica posameznika in je zaščitena in neodvisna od države. Civilna družba je definirana kot interakcija med ekonomijo in državo. Sestavljena je iz intimne sfere, sfere socialnih gibanj in oblik javne komunikacije. Civilno družbo omejuje samo državna oblast z zakoni (Curtin 1997: 25).

Državo kreirajo posamezniki. Le ta obstaja samo zato, da služi njihovim potrebam in interesom. Ker vladavina nastaja z družbeno pogodbo, mora biti vladajoča avtoriteta legitimna, pravična in sprejemljiva v očeh posameznikov. To pomeni, da državljani nimajo obveznosti podrejanja in sprejemanja kakršne koli vlade in vladanja. Država udejanja interese svojih državljanov in deluje kot nevtralni arbiter, kadar posamezniki ali skupine posameznikov pridejo v konflikt. Ukrepi države morajo biti nepristranski in v interesu vseh (Premur 2005: 4).

V modernem liberalizmu naj bi imela država nekatere značilnosti civilne družbe. Tako država temelji na interesih in njena vrednost je formalne narave. Vendar je država tudi prisilna in obvezujoča ustanova. Kot prisilna ima moč nad življenjem in

smrtjo svojih državljanov. Obvezujoča je zato, ker vsak z rojstvom na njenem ozemlju, postane njen državljan. Državljan kot tak ne more kar zapustiti države in tudi tujci lahko vstopijo v državo le z njeno privolitvijo. Država je formalna in abstraktna. V njej se od posameznikov pričakuje, da nastopajo zgolj kot državljanji ter izpolnjujejo pravice in obveznosti, ki jih določa država v skupnem interesu. Tako sta abstraktna država in abstraktni državljan dva dela ene celote. Prednostni cilj državne oblasti je, da ustvari in vzdržuje sistem pravic in svoboščin. Od države se ne pričakuje, da bi zastavljala družbene, gospodarske in politične cilje in jim sledila, saj želijo državljanji sami izbirati cilje, katerim bodo sledili. Za obsežne gospodarske reforme, ali ustvarjanje »bolj človeške družbe« liberalne vlade ne morejo pridobiti soglasja državljanov. Ustvarjanje »bolj človeške družbe« bi pomenilo kršitev človekovega dostojanstva in enakosti tistih državljanov, katerih interesi bi postali manj pomembni. Liberalna država ne more izvajati gospodarskih reform, ker ni dejanski lastnik sredstev. Upravičena je le do deleža lastnine državljanov, ki ji je dodeljen z njihovim soglasjem, za izvajanje zakonitih in kolektivno dogovorjenih dejavnosti (Parekh 502: 503).

Liberalna družba je organizirana skozi koncept pravice. To je družba, v kateri vsi sprejemajo in vedo, da tudi vsi drugi sprejemajo iste principe pravice. Družbene, politične in socialne institucije ter način, ki jih veže kot en sistem korporacije, so javno znani, da zadostijo tem principom. Državljanji imajo efektivni čut za pravico, to je čut, ki jim omogoči razumevanje in uporabljanje principov pravičnosti in večinoma tudi delovanje istih principov (Rawls 1993: 201-202). V liberalni državi so sodišča ohranila svojo neodvisnost v razmerju do politične moči. Nad to močjo vzdržujejo zakone in pravico ter se, če je potrebno, uprejo tudi »razlogu države« (Reason of state), ko presodijo da je neutemeljen ali ob napačnem trenutku. Posamezniku ostaja omogočeno, da se pred svojevoljnimi ali celo licemerskim pritiskom države brani s pomočjo vseh oblik svobode, s čimer država priznava posameznikovo pravico do pritožbe, pa čeprav proti državi sami (Mc Keon 1968).

Vendar moderna liberalna družba ni produkt konsenza avtonomnih agentov, temveč zrcali razporeditev vpliva in moči različnih skupin v njej ter konvencije in navade ekonomskih in političnih dejanj, katerih se udeležujejo člani skupin. Distribucije niso funkcije dosežkov posameznikov, v nekakšni »naravni loteriji«, temveč njihove moči argumentov, v določeni strukturi ekonomskih in političnih relacij. Večja funkcionalna

različnost organizacijskih struktur, ki jih generirajo moderne ekonomije, ne prinaša osvobajanja posameznikov in izboljšanja njihove kapacitete za dojetanje in akcijo, temveč služi izpolnitvi osebnih motivacij in ciljev. Akomodacija rezultatov med delom, družino in dolžnostmi posameznika do države, ne temelji na posameznih racionalnih odločitvah, ampak na relativni prisilni moči in emocionalni navezanosti, ki jo generirajo te različne sfere njegovega življenja (Bellamy 1992: 249).

Za zaščito posameznikov in doseganje socialne pravičnosti, so se z nastopom socialne države oblikovale korporativne strukture. Po letu 1978 se je korporativizem »splazil v samo jedro družbe in politike zahodnih demokracij« (Lukšič 1994: 42). Korporativna država je administrativna institucija korporativnega telesa (naroda), ki ima nalogo, da skrbi za skupne interese in izvaja kolektivne nacionalne politike za dosego kolektivnih nacionalnih ciljev. »Država ni ločena od ljudi, niti jim ni nadrejena; je organizirano ljudstvo. Ideologija enotnosti in kolektivnosti teži k oblikovanju harmonije med ljudmi« (Lukšič 1994: 92).

Zakoni demokracije na splošno težijo k dobrobiti največjega števila državljanov. Tako ljudstvo skrbno varuje svoje pravice in svojim predstavnikom ne dovoljuje, da bi se oddaljili od tistega, kar je njihov interes ter da njihovi interesi pridejo v nasprotje z interesi množice. Na svetu ne obstaja politični model, ki bi enako spodbujal rast in blaginjo za vse družbene sloje, ki sestavljajo konkretno družbo. Zato naloga demokracije ni, da zagotavlja blaginjo vseh, temveč da podpira blagostanje večine (Tocqueville 1996: 32-33). Klasični liberalizem je poudarjal svetost zasebne lastnine, svobodo trga in odgovornost posameznika za lastno usodo. Tako je ekonomska svoboda postala sinonim za varovanje lastninskih pravic posameznika. Poleg ekonomske svobode, ki pomeni svobodno delovanje trga, sta v modernem liberalizmu poudarjeni še politična in individualna svoboda posameznika. V ospredju vseh svobod, se nahaja posameznik. Politična svoboda je območje, v katerem posameznik lahko deluje, ne da bi ga drugi ovirali. Individualna svoboda pa je svoboda izražanja, veroizpovedi, vladavina prava in omejeno poseganje države. Vse te svobode, so med seboj močno povezane, kajti sprejemanje ekonomskih odločitev v družbi je bolj odvisno od političnih odločitev v družbi kot od ekonomske in civilne svobode posameznika.

Osnovna načela demokracije, ki so ukoreninjena v ustavnem sistemu demokratičnih držav, so v neoliberalizmu izgubila svojo moč. Temeljne doktrine so se spremenile in postale celo zatirane. V današnjih uradnih dokumentih, ko se govori o osebi, se ne misli več na njene pravice, temveč oseba pomeni na splošno posameznika, vejo, partnerski odnos, združeno skupino, društvo, posest, trust, korporacijo ali druge organizacije, ne glede na to ali so organizirane v skladu z zakonom ali ne. Te korenite spremembe, v razumevanju človekovih pravic in demokracije niso posledica zakonodajnih odločitev, temveč sodnih odločitev in strokovnih interpretacij.

Korporacije, ki so pridobile pravice osebe so nesmrtni, neprecenljivo bogate in močne. S tem se je razvrednotilo tradicionalno razumevanje pravic, ki je bilo vezano na posameznika. Prav tako so se razvrednotila tržna načela in spremenilo se je razumevanje tržne demokracije. Razumevanje demokracije je naslednje: nadzor z vrha navzdol in javnost, ki igra vlogo opazovalca in ne sodeluje pri oblikovanju odločitev (Chomsky 2005: 100-111).

Nov fenomen v modernih državah je pogost pojav gibanj trdnega odpora. Posebej v državah, kjer so posameznikove pravice nekaj čisto vsakdanjega, je ta način odpora vedno mogoč in je najboljši dokaz, da kljub moči države posameznik ostaja ne le nepredvidljiv, ampak tudi vsemu navkljub nezlomljiv. V kolikor je najboljša garancija posameznikovih svoboščin v svobodnih državah, v eksistenci liberalizma in v navadah, ta garancija najde svoj izvir v naravi človeka in človeških skupin. Zahodne demokracije so od takrat socialne demokracije. Liberalne demokracije trdijo, da ni nič doseženo, razen v državi in skozi njene institucije. Vse pride od posameznika in mora biti vse doseženo zanj (Mc Keon 1968).

4.2. Odnos država-posameznik v vzhodni politični filozofiji

4.2.1. Odnos država-posameznik v kitajski politični filozofiji

Kitajska je imela več tisočletij svojo predstavo družbenega reda, ki jo je razvijala brez zunanje vpliva, vse do konca vladavine dinastije Qin v 19. stoletju. Ta

predstava je temeljila na ideji kozmičnega reda in nespremenjenih pravilih, po katerih se gibljeta nebo in zemlja. Čeprav se ljudje o svojem vedenju odločajo sami, pa mora to biti usklajeno z naravnim redom. Ta usklajenost omogoča harmonijo in s tem naravni red in mir. Neobstoje harmonije privede do nereda, ki se kaže v obliki katastrof, poplav, bolezni in slabih letin. Red v družbi se je ohranjal z obredi, ki so predpisovali način obnašanja ljudi (Grasmann 1998: 429).

Kitajske teorije države temeljijo na organsko-univerzalističnem dojemanju stvarnosti. Tako je družba urejena kot organska celota. »Država je osnova provinc, province so osnova družin, družine so osnova ljudi in ljudje so osnova posameznikov« (Rošker 1995: 3). Takšna organizacija družbe je nujno zahtevala specifično razdelitev pristojnosti. Šlo je za t.i. stopničasto odgovornost. Vsakemu posamezniku v družbi, od cesarja do navadnega državljanu, so pripadale določene odgovornosti. Izpolnjevanje le-teh privede do pozitivnega razvoja celotne skupnosti. Zatorej tradicionalna Kitajska ni poznala cesarskih ukazov. Čeprav je cesar veljal za Nebeškega sina, so bile njegove odredbe načelne in splošne narave. To naravno in primarno sožitje v družbi je predstavljalo tudi odnos med vladarjem in ljudstvom. »Vladar ima do svojega ljudstva enake dolžnosti, kot jih nraavnost pripisuje posameznemu državljanu, hkrati pa mora biti istemu ljudstvu tudi za vzor« (Rošker 1995: 11).

Kdor z odredbami vodi in s kaznimi ureja, bo videl, da se mu ljudstvo izmika in da nima vesti. Če pa vodiš s silo svojega bistva, naslanjajoč se na nraavna načela, boš videl, da ljudstvo ne ukrepa le iz slabe vesti, ampak sledi prepričanju (Konfucij 1988: 87). Ali: Kdor je sam, kot se spodobi, mu ni treba ukazovati pa stvari le gredo. Kdor pa ni, sam kot je treba, ta lahko ukazuje, kolikor hoče; poslušali ga pa ne bodo (Konfucij 1988:167).

Oblast so na Kitajskem utemeljevali kot naravno kvantiteto, ki je sestavni del celotne kozmične ureditve. Ta je ponotranjena, tako v družbi kot tudi znotraj vsakega posameznika. Zaradi takega dojemanja narave, je država lahko v svojih začetkih funkcionirala kot neinstrumentalizirana in hkrati zagotavljala posameznikom občutek socialne varnosti (Rošker 1995: 12).

V prvem kitajskem cesarstvu, ki je bilo ustanovljeno 256. leta pr.n.š., je konfucijanstvo predstavljalo državno ideologijo in od takrat je v tradicionalni Kitajski pomenilo temeljno socialno in politično ideologijo. Bilo je politična doktrina, ki se je

ukvarjala s politiko in etiko. Za konfucianiste je družba razredna formacija, ki jo tvorijo posamezniki, pripadniki različnih razredov. Med njimi se ustvarjajo različna razmerja, ki tvorijo družbo kot celoto (Milčinski 1988: 35). Eden osrednjih zgodnjekonfucijanskih konceptov je bil koncept neba (*tian*)¹⁰, ki je najvišji izraz naravne urejenosti in najvišja božanstveno vladajoča sila. V cikličnem letnem času je združeval kult prednikov s tradicionalnim poljedelskim kultom. Njegove družbene funkcije so se kazale v obredu. Vse te elemente so konfucianisti v obdobju dinastije Han etično utemeljili in iz teh kozmično-etičnih sintez je nastala državna teorija. Konfucij je kultu neba pripisoval velik pomen. Nebo, kot najvišji vladar je zanj pomenilo tudi »najvišji izraz moralno-etičnih in naravnih zakonitosti kozmičnega obstoja«. Vsako dejanje neba poteka skladno z Daom, ki ureja življenje in bit družbe in posameznika (Rošker 2005: 48).

Konfucijeva filozofija je temeljila na identiteti posameznika, družbe in države. Sam koncept identitete je slonel na mogočni državi, okrepljeni z družinskimi in emocionalnimi vezmi. Mengzi je poudarjal pomembnost človekove socialno-politične aktivnosti v odnosu do drugih dveh sil. Z njo je stremel k vzpostavitvi trdne in varne družbene ureditve (Rošker 1995: 16). Po Konfuciju je vsaka oblast, ne glede na to ali je naravna ali družbena, vzpostavljena na temelju hierarhij. Družina, ki je manifestacija kozmične enovitosti, je bila naravno dana struktura oblasti v tradicionalni Kitajski (Ju-lan 1971: 33).

Najvišje načelo konfucijanskega urejanja družbenih razmerij je bil pojem *ren*, ki je vseboval vsa temeljna načela nravnosti, ki usmerjajo posameznike k dobim dejanjem. Njegov najosnovnejši pomen je bil »ljubiti ljudi« in jim v težavah pomagati. Aktivni del načela *ren* je bil pomagati drugim, pasivni del pa ne storiti drugemu, česar ne želiš, da drugi stori tebi. *Ren* je bil za Konfucija največje moralno načelo (Milčinski 1999: 53). Načelo *li* je bilo načelo družbenih razmerij in neodvisnega življenja v družbi. Tradicionalne družbene odnose je razdelil v skupine in več stopenj nadrejenosti in podrejenosti: odnos med vladarjem in podložnikom, očetom in sinom, starejšim in mlajšim bratom, možem in ženo, dvema prijateljema. Prvi trije so družinski odnosi. Preostala dva, čeprav nista družinska odnosa, se lahko

10. V zgodnjekitajski misli je bil *tian* najvišja vladajoča sila. Kasneje so konfucijanisti ta pojem razumevali v trojnem razmerju: nebo, zemlja in človek.

opredelita z družinskimi termini. Tako je odnos vladarja in podložnika možno razumeti kot odnos očeta in sina ter odnos med dvema prijateljema kot odnos starejšega in mlajšega brata (Ju-lan 1971: 33). Te vrednote je začel utemeljevati filozof Yu Xiong v predkonfucijanski dobi. Po njem je pomembno, da ljudstvo v zameno za odvzeto svobodo dobi socialno varnost. Najpomembnejša vloga vladarja (oblasti) pri tem je, da skrbi za ljudstvo in ga ščiti. Tako vlada ni neposredno izvrševala oblasti nad ljudstvom, temveč mu je dajala zgled, kar je ustrezalo tako kozmičnemu, kot zemeljskemu redu. Znotraj družbene organizacije, so imeli pomembno mesto klani. Država je bila organsko povezana s klanskimi strukturami in sistemom družbenih položajev. Bili so del kozmičnega reda in kot taki imeli urejevalno vlogo (Rošker 1995: 64).

»Koncept strukturne izenačitve države in družine so prevzeli konfucianisti in mu pripisali funkcijo osnovne idejne komponente, svoje ideologije države« (Rošker 1995: 63)¹¹. Za Konfucija je krepost spoštovanja starejših in nadrejenih (*xiao*), predstavljala predpogoj družbenega življenja, ki zagotavlja red in varnost. Varnost pa je pomembnejša od osebne svobode. *Xiao* je bil izraz spoštovanja vseh, ki tradicionalne vrednote posredujejo kasnejšim rodovom. Na temelju te univerzalistične enovitosti države, družine in posameznika, je nastala tudi njegova teorija popravljanja imen (*zheng ming lun*). V tej teoriji je videl izključno etični princip (Forke v Rošker 1995: 22). Menil je, da obsežna odstopanja med nazivi, ki jih nosijo posamezni ljudje in pomenijo njihovo socialno stanje, življenjsko pot ali dejansko vedenje, povzročajo težave. Zato se je zavzemal, da vladar dejansko zaživi kot vladar, podložnik kot podložnik. To bi zagotovilo idealne družbene razmere (Rošker 2005: 53). Filozof Xunzi je nadalje razvijal teorijo popravljanja imen (*zhen ming*). V njej ni videl izključno etičnega principa, temveč tudi načelo logične racionalnosti.

Imena se uporabljajo za označevanje dejstev; po eni strani so potrebna za ločevanje vrednega od nevrednega, po drugi za razlikovanje enakega od drugačnega. Če je razlika med vrednim in nevrednim jasna in, če je enako ločeno od skupnega, potem človeška volja ne trpi zaradi nesporazumov in mogoče se je izogniti nesrečnemu otežkočanju ali

11.V kitajščini je termin država sestavljen iz besede, ki pomeni dežela, in besede, ki pomeni družina ali dom (*guojia*).

omejevanju dejanj (Forke v Rošker 1995: 22).

Za Konfucija je bil kriterij izbire državnih uradnikov etični kodeks (Rošker 1995: 53). Konfucianizem je kot državna ideologija razvijal in ohranjal socialno etiko ter razširjal moralno prakso. Posameznike je prepričeval, da je nujno spoštovati državno avtoriteto in ji biti zvest. Zato je bil idealno sredstvo državne propagande. S pomočjo konfucijanstva, se je vpliv države razširjal na vse družbene sfere. Tako so že v 17. stoletju organizirali javna predavanja¹², kjer so poudarjali vidik konfucijanskega nauka, spoštovanja in poslušnosti do avtoritete (Rošker 2000: 15). Predavanja so bila namenjena povprečnežem, ki niso sodili ne med *junzi* in ne med *xiao* (Rošker 2005: 54). Teme predavanj so bili članki, ki jih je napisal cesar. Tako so morali v letu 1652 vsi državljani cesarstva na teh predavanjih preučiti šest predpisov, ki jih je objavil cesar:

- bodi poslušen do svojih staršev,
- spoštuj starejše in nadrejene,
- neguj dobre odnose s sosedi,
- poučuj in pravilno vzgajaj svoje sinove in vnuke,
- pusti vsakemu možnost, da v miru dela za preživetje,
- nikoli ne bodi nepravilčen (Rošker 2000: 15).

Mengzi je, v obdobju vojskujočih se držav nasproti krutega vladanja knezov, postavil svoje načelo dobrohotnega vladanja. Po tem načelu je pogoj za uspešno vladanje dobrohotnost vladarja, ki ljubi svoje ljudstvo, izkazuje človečnost in poudarja pravičnost. S tem si pridobi naklonjenost ljudstva. To pomeni tudi voljo neba, kajti nebo je kozmično načelo, ki vse obstoječe smiselno povezuje. Glas ljudstva bi moral imeti prevladujočo težo pri vladarjevem odločanju. Tako je v deželi najpomembnejše ljudstvo, sledijo sile, ki odločajo o rodovitnosti zemlje in letini. Vladar je najmanj pomemben. Če ni sposoben braniti svojega ljudstva in svoje radosti deliti z njim, potem mora ljudstvu vrniti vsa pooblastila (Milčinski 1988:17-18). Lahko obstajata dve vrsti vladavine. Ena vlada vceplja ljudem strah in pridobi njihov denar, druga seže ljudstvu v srce, mu vceplja ljubezen in pridobi njihova srca (Mengzi 1988: 153). Teorijo države so predstavniki legalistične šole, sicer za kratek čas, pa vendarle, udeležili v praksi (Rošker 1995: 65). Zasnove te teorije, ki se je v

12. Predavanja je prvi organiziral mandžurski cesar. Izvajana so bila dvakrat na mesec, vodili so jih lokalni uradniki v sodelovanju z lokalnimi veleposestniki.

obdobju dinastije Qui uveljavila kot državna doktrina, so: ločitev zasebne in javne sfere, podreditev nrvnosti, obrednosti in družine. Vladar je bil izenačen z državo (Rošker 1995: 66). Temelj urejanja družbenih razmerij pri legalistih je bil pojem *fa*, ki je popolnoma nasproten pojmu *li*. Predstavljal je pravo in napisane zakone. Legalisti so poudarjali normirana pravila in izrecno formulirane zapovedi in dovoljenja. Izhajali so iz načela enakosti in enakega obravnavanja (Grasmann 1998: 432). Upravljanje legalistične države sloni na načelu, da je treba ljudem onemogočiti, da delajo slabo. Tisti, ki upravlja z zemljo, izkorišča večino. Pri tem se ne ozira na kakršno koli vrlino, temveč na zakon. Vladar vlada z zakonom in avtoriteto. Pri tem ni nujno, da razpolaga s posebno sposobnostjo oziroma vrlino ali da vlada s kakšnim posebnim primerom lastnega dobrega vedenja. Vladar mora imeti moč nagrajevanja in kaznovanja, ker tako lahko ne naredi nič in nič ne bo ostalo nenarejeno (Ju-Lan 1971: 190-193).

Od začetka vladavine dinastije Han je legalizem zamenjalo neokonfucijanstvo, ki je postalo uradna državna ideologija. To novo državno doktrino je oblikoval filozof Dong Zhongshu in jo prilagodil novonastalim pogojem. Po tej doktrini, je narava neločljivo povezana z zgodovino in etičnimi zakonitostmi. Posameznik (in tudi vladar) je odgovoren tako za delovanje države kot tudi narave (Rošker 2005: 49). V ospredju je ostal pojem *xiao*, ki je kot pojem absolutne poslušnosti prestavljal teoretično zasnovo tudi v legalistični državni doktrini (Hou Wailu v Rošker 1995: 67). V njegovem konceptu sta država in družina postali dva dela kozmične celote. Povezal je legalistični centralno strukturirani sistem zakonov in medsebojnega nadzora s konfucijansko etiko in pojmom *tian xia*, kar pomeni vse pod širnim nebom. V konceptu države po Zhongshuju je čutiti močen vpliv med posameznikom in naravo oz. nebom. Ustvaril je sistem, ki je temeljil na povezanosti med kozmičnimi elementi in vsemi lastnostmi človeške družbe, kar je imelo odločilni vpliv na kitajsko miselnost ne le v njegovem času, temveč tudi v kasnejših obdobjih. Na ta način sta bili zopet povezani narava (družina) in družba (država). «Triada nebo, zemlja in posameznik tvori osnovo vsega obstoječega. Nebo in zemlja nista le materialna, temveč tudi etična in moralna, hierarhično ustrojena celota» (Rošker 2005: 132). Pri tem je bila zelo velikega pomena vloga cesarja, ki je postal središče celotnega univerzalizma. Knjiga dokumentov je vsebovala le opise vloge vladarja, njegove funkcije in njegov družbeni položaj. Vloga ljudstva ni bila omenjena, zato

so odnos med vladarjem in podložnikom razlagali filozofi. Mengzi je obstoj vladarja in podložnikov razlagal s potrebo po delitvi dela, kajti eni delajo z duhom, drugi z telesno močjo. Tisti, ki delajo z duhom, vladajo (Rošker 1995: 69). Menil je, da nihče nima moralne pravice prevlade nad drugim posameznikom. Po njem je oblast zaželena ali celo nujna samo v okviru institucij. Kadar se oblast in vladanje institucionalizirata, se za blagor vseh ustanovi država. Takšna država prevzame vlogo posrednika med različnimi socialnimi sloji. Država je za Mengzija nekaj božanskega. Strukturirana je tako, da vključuje družbeni položaj vseh državljanov, kar se lahko enači z kozmičnim redom (Rošker 1995: 70). Xunzi je dejal, da se najidealnejša družbena ureditev lahko doseže z uvajanjem in ohranjanjem socialnih slojev, kajti »nebo ni ustvarilo ljudstva zaradi vladarja, temveč je postavilo vladarja zaradi ljudstva« (Forke v Rošker 1995: 71). Filozofi, ki so ustvarjali državno doktrino v času dinastije Han, so koncept družbene organizacije zgradili na ideji medsebojnega vpliva med človekom in naravo. Tako je Zhu Xi »oblast utemeljeval kot nekaj naravno danega« (Rošker 1995: 73). Osrednji pojem njegove teorije države je princip *li*. Tako je tudi cesar *li* v vlogi vladarja.

V obdobju prve republike si je vladajoča nacionalna stranka z odpiranjem zahodu prizadevala ustvariti novo politično filozofijo in nov sistem vrednot. Tako so novo etiko, ki je ustrezala novonastalim kapitalističnim razmeram, poskušali povezati s konfucijansko filozofijo. Ustanovili so gibanje novega življenja, ki naj bi preko 1300 lokalnih društev, ljudstvo seznanjalo z 96 osnovnimi predpisi te nove morale¹³. S temi predpisi je vlada želela okrepiti lojalnost ljudstva do vlade in vladajoče stranke, vendar jih ljudstvo ni sprejelo (Grasmann 1988: 435). Oblast si je prizadevala spremeniti kulturne, sociološke in zgodovinske vrednote. Vse skupaj je z vdorom zahodnega kapitala vplivalo tudi na spremembo politične filozofije na Kitajskem (Rošker 1992: 83). Sprememba političnega sistema in uvajanje institucij po zahodnem vzoru: policije, vojske, t.i. svobodnih podjetjih ter povečevanje zahodnih vrednot, predvsem materialnih dosežkov, je po mnenju tedanjih intelektualcev, vplivalo na nižanje življenjske kakovosti in manjšanje notranje svobode kitajskega prebivalstva (Rošker 1992: 86). Z ustanovitvijo Ljudske republike Kitajske ni več šlo

13.V predpise nove morale so med ostalim spadala pravila: jej neslišno, drži se pokončno, ne kadi, ne pljuvaj, bodi hiter, uporablaj domače proizvode (Rošker 2000: 15).

za uresničevanje harmonije in kozmičnega reda, temveč za izgradnjo ljudske države po lastni izbiri in z lastnim delom. Temeljni poudarek v odnosu posameznik država je bil na vzgoji. Le s pravilno vzgojo je možno doseči poistovetenje države in posameznika (Grasmann 1988: 435). V ta namen je nova oblast obudila podeželske skupnosti in poddržavila množične medije. Ustvarila je centralizirani medijski sistem, v katerem je osrednje mesto zasedal propagandni oddelek KSK. Vsaka raven partijske organizacije je bila zastopana s partijskim častnikom. *Renmin ribao* (*Ljudski dnevnik*), osrednje partijsko glasilo, je dajal smernice vsem časnikom. Poleg tega so se strankarski časniki opirali na časnike sindikata, zveze mladine, poklicnih združenj, vojske, ker so bili le-ti namenjeni določenim skupinam bralcev. Nad radijskim omrežjem, je imela nadzor osrednja ljudska radijska postaja pekinškega radia. Program, ki ga je oddajala v vsa glavna mesta provinc, so prevzemale manjše lokalne postaje. Poročila o notranjih in zunanjih dogodkih, oblikovana v prestolnici, so na ta način poslušali po celi Kitajski. Poseben način indoktrinacije prebivalstva je bil sistem žičnih oddajnikov. Vsaka, tudi najmanjša radijska postaja, je osrednje in provincijske radijske programe oddajala po zvočnikih, nameščenih v vaseh, tovarnah in šolah. Takih postaj je bilo v letu 1964 več kot 2000, zvočnikov pa je bilo več kot 6 milijonov. Takšen sistem oddajanja je vlada utemeljevala s tem, da želi zagotoviti dostop do informacij tudi tistim, ki radijskega sprejemnika nimajo. Na podoben način je delovala tudi filmska industrija. Zaradi dvigovanja posameznikove moralne zavesti na podeželju, je vlada ustanovila premične ekipe, ki so predvajale filme po vsej deželi. Na ta način, so razširjali vladajočo ideologijo in socialistično moralo. Ta nova morala je vsebovala številne elemente tradicionalne konfucijanske morale. Poudarjala je nrvnost, spolno vzdržanost, podrejanje osebnih interesov interesom skupnosti, lojalnost komunistični partiji in Mao Zedungu. V tej morali je samo razmerje med vladarjem in podložnikom zamenjalo razmerje med partijo in posameznikom. Prizadevanja vlade za mobilizacijo ljudskih množic in najrazličnejše kampanje (kampanja za študij Mao Zedungovih idej, za učenje Li Fenga, za kritiko Konfucija), so bile uspešne in učinkovite (Rošker 2000: 16).

Na začetku šestdesetih, ko je Deng Xiaoping zasedel drugo najpomembnejše mesto v upravni strukturi in vladi, je le prišlo do premika. »V državno upravo so ponovno vpeljali hierarhično urejen birokratski aparat, strokovnjakom, intelektualcem in

umetnikom, so omogočili boljše življenjske in delovne pogoje» (Saje 1999: 57). Iz strahu, da izgublja oblast, je Mao Zedung leta 1965 začel kulturno revolucijo (*wenhua da geming*), ki jo je utemeljeval z »dejstvi«, da je nova birokratizacija prinesla številne nepravilnosti: od privilegiranosti in nedotakljivosti državnih uradnikov do korupcije in podkupovanj. Eden od njegovih argumentov je bil nizek status in zapostavljenost žensk. Kot najbolj pereč problem je izpostavil nezaposlenost med izobraženo mladino. Tej je Mao ponudil možnost, da se udeleži političnih shodov in gibanj. Tako so bili mladi vsaj začasno zaposleni. Kitajska kulturna revolucija je bila velik družbeni pretres in po dveh letih nihče ni mogel več obvladovati situacije (Saje 1999: 58). V obdobju t.i. kulturne revolucije, so se »ljudske množice polastile oblasti in prevzele vse institucije«. Družbo so vodile množice, ki so odpravile vse pravne institucije, ker so jih vzgajali v nezaupanju v pravo in njegovem neupoštevanju. Sproti so oblikovali sodišča, na katerih je navzoča množica izrekala obsodbe razrednim sovražnikom in kontrarevolucionarjem. Množice so tudi izvrševale sprejete sodbe (Grasmann 1988: 435-437). Največje kritike so bile naperjene proti intelektualcem (zlasti zgodovinarjem in tistim, ki so imeli kakršen koli stik s tujino), politikom in državnim uradnikom. Prenekateri so zasmehovali, večkrat peljali v povorki s sramotilnimi napisi, jim dajali sramotilne nazive ter jih pošiljali na delovno prevzgojo na podeželje. Pregarjali so tudi njihove družine (Saje 1999: 59). Ustanavljali so kadrovske ekipe za organizacijo študijskih skupin, ki so preučevale Maove ideje in razpravljale o njih. Take študijske skupine, s praktično uporabo socialistične miselnosti, so bile organizirane po vsej Kitajski, »tudi na najbolj neposrednih ravneh zasebne sfere posameznika«. V vsaki ulici je bila določena oseba, ki je bila odgovorna »za moralno neoporečnost in nemoteno delovanje socialnega sožitja vseh njenih prebivalcev« (Rošker 2000: 16). Mao Zedung je vplival na množice tudi s t.i. negativno propagando. Ta se je izražala v absolutni cenzuri in zatiranju ideoloških nasprotnikov. Zato je proti koncu kulturne revolucije prihajalo do zavračanja in zaničevanja vsega tradicionalnega. Znane so protikonfucijanske kampanje in povzdigovanje legalističnih idej. Mao Zedung je posamezniku kot delu množice omogočil, da postane ustvarjalni dejavnik in sooblikovalec družbe in države, vendar je hkrati bolj ali manj onemogočil njegovo kakršno koli kritično miselnost. Kadar so zadeve popolnoma ušle iz rok, je Mao Zedung pozval vojsko, naj ponovno vzpostavi red. Tako je v drugem delu kulturne revolucije vojska

postala najpomembnejši dejavnik v življenju Kitajske. Po kulturni revoluciji je postal položaj intelektualcev boljši. Zmanjšal se je prepad med izobraženimi in ostalimi posamezniki, zmanjšali so se predsodki intelektualcev do fizičnega dela, bilo je manj praznoverja in izboljšal se je položaj žensk (Saje 1999: 61). Z gospodarskim odpiranjem je kitajska vlada, z Deng Xiaopingom, odpravila dotedanja sredstva propagande, s katerimi se je vplivalo na množice. Vpliv so začeli prilagajati politični naravnosti in potrebam gospodarskega odpiranja države. Tako so zvočnike zamenjali panoji, Maove parole pa izrekli o »iskanju resnice v dejstvih« Deng Xiaopinga. Dengu sta bila bližje materialna blaginja in razvoj samoiniciativnega posameznika. Ideologija, ki je v popolnem nasprotju s konfucijanstvom, se je na kitajskem podeželju zelo počasi uveljavljala (Rošker 2000: 17).

Ljudska republika Kitajska je država z ljudsko demokrasko diktaturo, ki temelji na vodstvu delavskega razreda in zavezništvu delavcev in kmetov. Po ustavi vse pravice v državi pripadajo ljudstvu. Tudi vodenje države je v rokah ljudstva, ki ne vodi le državo, temveč tudi gospodarstvo, finance, kulturo ter preobrazbo le-teh (Constitution of the People's Republic of China). V ustavi je določeno, da morajo vsi narodi in narodnosti v državi in tudi vse organizacije sprejeti ustavna določila kot poglavitno normo svojega obnašanja. Nihče v državi, ne posameznik in ne organizacija, ne more imeti večjih pooblastil, kot jih imata ustava in zakon.

Demokracija je v Ljudski republiki Kitajski označena s pojmom ljudska demokracija. To kaže na dejstvo, da država postavlja v ospredje interese ljudskih množic, ki imajo pravico in dolžnost neposredne udeležbe in odločanja v družbenem in političnem življenju. Ideje človekovih pravic, kakršne pozna zahod, se na Kitajskem niso nikoli uveljavile. Kitajci človekove pravice razumejo kot sredstvo za krepitev države, ker pravice pripadajo tako posamezniku kot tudi državi. Predpogoj za uživanje pravic je vzpostavitev sožitja med njimi in doseganje skupnega interesa. Kadar so v prvi ustavi zapisali človekove pravice in dolžnosti ter enakost državljanov pred zakonom, je to privedlo do nestrinjanja in odpora posameznikov (Wu 1968: 401-402).

Čeprav je v ustavi Ljudske republike Kitajske navedeno, da je osebna svoboda državljana nedotakljiva in, da je ravno tako nedotakljivo njegovo dostojanstvo, Kitajci svoje pravice uveljavljajo v skupnosti. Svoje pravice redko iščejo s pomočjo

sodnega sistema. V sodni sistem in administracijo je vključena družinska odgovornost. Družinski odnosi še vedno igrajo veliko vlogo pri določanju kazni. Konfucijanska tradicija, ki poudarja pravice posameznika kot kolektivne pravice in državo kot vir pravic posameznikov, je na Kitajskem zelo živa. Konfucijanske misli so globoko ukoreninjene v kitajski družbi. Na Kitajskem so se vedno zavzemali za neodtujljivo vrednost posameznika ter pojmovanje misli in izražanje, ki se razvija na osnovi celotnega kulturnega ozadja.

Prav tako je v kitajski družbi globoko ukoreninjena daoistična tradicija. V njej sta prisotna dva vidika svobode: svoboda brez zunanjih omejitev, ki ni bila problematizirana v filozofskih šolah ter svoboda brez notranjih omejitev, ki so jo problematizirale vse filozofske šole (Milčinski 2004: 323). Živeti skladno z Daom, pomeni biti svoboden. Daoizem osebne svobode ne vidi kot odsotnost zunanjih omejitev in prisil, temveč kot razvijanje tehnik spreminjanja jaza, s čimer se posameznik izogiba konfliktu z zunanjimi omejitvami. Posameznik tako vzpostavlja in vzdržuje harmonijo z okoljem, kajti po daoističnem nauku sta omejitev in omejeni medsebojno odvisna in pogojujeta drug drugega (Milčinski 1999b: 72). Vsak posameznik ima v družbi točno določeno mesto, vendar je središče odnosov vedno skupina in nikoli ni posameznik, ločen od drugih (Milčinski v Konfucij 1988: 28).

Posamezniku na Kitajskem je pomembna svoboda, vendar v okviru skupnosti. Človekove pravice so poudarjene in za nje se je borilo tam, kjer je bilo to potrebno, saj so minimalni pogoj za človeka. Človekove dolžnosti bi morale biti vsaj enako poudarjene, saj so bistveni del glavnega človekovega poslanstva – »da se prebije iz svoje lupine posameznika in postane povsem družben, človeški in s tem tudi božanski«. Te konfucijanske misli so globoko ukoreninjene tudi v sodobni kitajski družbi (Wu 1968: 405).

4.2.2. Odnos država-posameznik v japonski politični filozofiji

Pot raziskovanja odnosov država-posameznik na Japonskem lahko razdelimo v tri obdobja: obdobje estetske kulture, obdobje verske kulture in obdobje razsvetljenstva.

Esteticizem, ki predstavlja bistvo japonske misli, se je izoblikoval v obdobju estetske kulture v državi Yamato. To prvo obdobje se je začelo s cesarico Suiko in regentom, princem Shôtôku Taishi (Kôsaka 1968: 363). Regent je bil globoko religiozen. Pod njegovim vplivom, se je na Japonskem kot državna religija uveljavil budizem, kar so številne velike družine razumele kot sramotenje šintoističnih kamijev. Uvedbe budizma kot državne religije, ni moč pripisati le cesarjevi religioznosti. Cesar in takratna elita so uvedbo budizma videli kot sredstvo za vsestranski nadzor ljudstva ter podlago za sprejemanje cesarske avtoritete (Henshall 1999: 13).

Osnovni princip politike princa Shôtoku je bil duh harmonije. Pripisujejo mu sprejetje prve ustave *Jushichio Kempo*¹⁴ v letu 604. Njegovo vodilo je bilo politika na osnovi morale in ne moči. Tako je v 1. členu prve japonske ustave zapisano: »Visoko spoštuj tri zaklade: *Budo*, *dharmo* (njegov nauk) in *samgho* (sveti red), kajti v njih tičita popolno življenje in modrost naroda«. Te zaklade je nujno spoštovati, kajti samo tako je ljudi možno odvrniti od stranpoti, čeprav jih ni veliko resnično slabih (Masââki 1968: 366). Shôtoku Taishi se je zavedal svojega mesta in mesta japonskega ljudstva. Šintoizem je primerjal z deblom in vejami, konfucijanstvo s koreninami in budizem s cvetovi. Njegova religioznost in humanost sta se uresničili skozi njegova dejanja na področju politike in sociale. Pripisujejo mu zasluge za izvedbo agrarne reforme v državi Yamato, centralizacijo oblasti in uvedbo davkov na luksuzno blago. Na socialnem področju je pomembna uvedba t.i. državnega socializma, kjer so razdeljevali riž po zaslugah in obremenitvah vsakega posameznika med tiste, ki so ga pridelovali (Bizational v Velike kulture sveta 1999: 320). Poleg budizma je imelo na regenta cesarice Suiko in aristokracijo vpliv tudi konfucijanstvo. Elementi budizma in konfucijanstva so bili pomešani. Budizem je bil bolj kulturn in estetski kot religiozen. Uveljavil se je kot religija aristokracije. Duhovniki so dobili pomembno vlogo (Masââki 1968: 365). Po smrti princa Shotoku so neugodne okoliščine rešili izobraženci, ki so se izobraževali na Kitajskem. Po njihovih prizadevanjih je bila reorganizirana in centralizirana državna uprava. Na ta način je regent, ki sta ga podpirala ministrski predsednik in njegov

14. Ustava *Jushicio Kempo* se je imenovala tudi ustava v sedemnajstih členih. Vsebovala je različna besedila, od klasične poezije do Konfucijevih pogovorov (Velike kulture sveta 1999).

kabinet, upravljal z vso državo. Državo so razdelili na province, distrikte in vasi. V tem obdobju je cesar Tenji z reformo *taika* poskusil mogočne provincijske klane (*udjije*) spraviti pod močno centralno oblast (Višnjic 2003: 16). S to reformo so po vzoru Kitajske uvedli državno plansko gospodarstvo. Obdelovalno zemljo so razparcelirali in razdelili med kmete. Kmetje so bili dolžni redno izmenjevati dodeljene obdelovalne površine, da morebitna dodelitev slabe zemlje ne bi prizadela vedno istega kmeta. Pripadniki plemstva, so za cesarsko družino, od kmetov pobirali davke v obliki riža (Bizalion v Velike kulture sveta 1999: 337). Dodelitev obdelovalne zemlje ni imelo želenega učinka. Prav nasprotno. V devetem in desetem stoletju je na račun teh prišlo do vzpostavitve fevdalnega sistema (*sho*), tako da je veleposestnik spremenil javno službo, ki mu je bila dedno prepuščena v veleposestniško lastnino, ki v fevdalnem sistemu ni bila obdavčena. Veleposestniki so začeli znotraj svojih posestev izvrševati tudi sodno oblast. Na cesarskem dvoru je dominirala družina Fujiwara (Višnjic 2003: 15). Po novi ureditvi, je cesar dobil pravico, da ustanovi svoje glavno mesto, vendar na kraju, ki ga ne zaznamuje spomin na mrtve. Religiozne institucije in velike družine so imele vse večji vpliv. Kljub nasprotovanju duhovščine in velikih družin, je cesar centraliziral državno upravo. Imenoval je kanclerje, ki so kot varuhi vladne volje in hkrati vladni pooblaščenca zagotavljali cesarjevo voljo v celotni državi. Posebni cesarjevi poslaniki so nadzirali državno mejo. Moč bogatih veleposestnikov je naraščala, vladarjeva se je zaradi finančnih težav zmanjševala (Bizalion v Velike kulture sveta 1999: 362). Resnična politična moč na Japonskem ni bila v rokah cesarja, temveč je bila večino časa v rokah aristokracije in kasneje v rokah samurajskega razreda. Cesar je bil bolj simbolična osebnost. Vladali so aristokrati in Shogun (Kôsaka 1968:364). Življenje na dvoru in življenje plemiških družin je bilo razkošno. Na podeželju so životarili in jih je pestila lakota. Pozimi so bili revni kmetje za preživetje prisiljeni beračiti v Nari in Heianu. Organizirana je bila neka vrsta policije, ki so ji poveljevali veleposestniki in vojščaki, samuraji. Najvplivnejša osebnost v državi je konec 11. stoletja postal Yoritomo Minamoto. Legitimnost svoje moči je dokazal z naslovom *sei-i-tai-shogun*, ki ga je pridobil leta 1192. Ta naslov je pomenil, da je pri pokoritvi barbarov, postal vrhovni vojskovodja. Sedež vlade je postavil na svojem fevdalnem posestvu Kamakuri. S tem se je začelo kamakursko obdobje, ki ga je zaznamoval vojaški režim, v katerem je odločilno mesto pripadlo samurajem (Henshall 1999: 30-33).

Obdobje verske kulture, ki ga je sestavljalo več obdobj, je trajalo od 12. do 17. stoletja. Zaznamovali so ga budistični duhovniki in samurajski razred kot nosilci politične filozofije. Za to obdobje so značilne velike politične in družbene spremembe (Kôsaka 1968: 361). Po smrti Yoritomo Minamota se je na oblast povzpela družina Hojo. S tem ko je vojaška klasa naraščala, se je dejanska oblast cesarja v državi zmanjševala. Cesarja so spoštovali zaradi njegovega božanskega porekla. Prav tako je izginjala moč dvornega plemstva (*kuge*). Vazal je bil izpostavljen samovolji veleposestnika in nasproti njemu ni imel nobenih pravic. Že sama misel na take pravice se je obema zdela nesprejemljiva. Odnose so na podlagi konfucijanske miselnosti urejali kot družinske odnose. Tako je odnos veleposestnika in vazala razumljen kot odnos očeta in sina. V kolikor bi se v ta odnos vmešali razum in pravice, bi ugasnili občutki naklonjenosti, zvestobe, nesebičnosti in požrtvovalnosti. Načelo enakosti je bilo na Japonskem tuje (Grassman 1998: 442).

V obdobju Muromachi je po dolgoletni razcepljenosti Japonske in vladavini dveh rivalskih družin zavladata družina Ashikaga celotni deželi. Oblast shoguna je v tem odboju postala izrazito močna. Prav tako se je uveljavila piramida fevdalne hierarhije od najmanjšega vazala do najvišjega shoguna. Položaj kmečkega prebivalstva se je še poslabšal in privedel do oboroženih uporov. Upor kmetov proti veleposestnikom, vojščakom in šogunu je prerasel v desetletno državljansko vojno. To obdobje je zamenjalo obdobje Momôyama. V šestdesetih letih trajanja Mamôyama, so si vladarji prizadevali združiti Japonsko in izvesti politične ter upravnotehnične reforme. (Bizalion v Velike kulture sveta 1999: 398). Nastanek japonske države skozi nenehna vojskovanja klanov je imel za posledico specifično delitev družbe in posebno povzdigovanje razreda vojščakov. Prvo striktno in uradno delitev družbe je uvedel shogun Hideyôshi v obdobju Mamôyama. Družbo je razdelil na sh-no-ko-sho ali samuraje ter kmete, obrtnike in trgovce (Višnjic 2003: 59-60). Do tedaj je na Japonskem za vsak razred veljal poseben pravni red. Novi pravni red je temeljil na strogi hierarhiji, ki podrejenemu ni dajala nobenih pravic nasproti nadrejenemu. Vojaški razred se je uveljavil nasproti kmečkemu. S prepovedjo nošenja orožja za ostale razrede je samuraje povzdignil v elitni razred. Za javni red in mir ter pobiranje davkov je skrbel krajevni predstavnik vojaškega razreda (*jitô*) (Grassman 1998: 443). Tako je samurajski meč postal simbol

avtoritete, za samuraje pa simbol lojalnosti in časti. Bodoči samuraji so se že od otroštva učili požrtvovalnosti, vdanosti nadrejenim, obvladovanja čustev in stroge samodiscipline (Višnjic 2003: 59-60). Samuraji so bili po družbenem statusu takoj za daimjô, fevdalnimi gospodarji. Lahko so bili v službi šoguna ali daimjôa. Njihova služba je bila dedna, razen za najnižji razred samuraja (*rônin*). Več stoletij so bili vladajoči razred na Japonskem. V tem obdobju so prenehala veljati pravila *ritsu-ryô* in je veljalo le vojaško stanovsko pravo (Grassman 1998:442). Morali so spoštovati pravila *bushida* (pot vojščaka), ki je bil moralni, nepisani kodeks. Razvil se je pod vplivom zen budizma in konfucijanstva ter je temeljil na izkustvu in idejah življenja japonskih vojščakov.

Po samurajskem kodeksu so morali japonski vojščaki negovati naslednje lastnosti:

- Pogum, da naredi v življenju vse prav in da se sooči s smrtjo, kadar je to potrebno.
- Usmiljenje do slabotnih in potlačenih, velikodušnost in *bushi no nasake* (sočutje). Imeti je moral občutek za pravico in usmiljenje do drugih zaradi svoje moči, da nekemu podari življenje, ali ga ubije.
- Uglajenost, kar je bila ena najvišjih vrlin. Zapovedala je ljubeznivost in spoštovanje družbenega položaja.
- Občutek časti, dolžnost giri.
- Lojalnost, vdanost, podkrepljeno z občutkom dolžnosti in časti.
- Samokontrolo emocij. Kontrolo lastnih občutkov. Vrhunec je bil dosežen v ritualnem samomorilstvu *seppuku* ali *harakiri* (Višnjic 2003: 93-96).

Seppuku je bil najstrožja in najspektakularnejša od vseh izključnih pravic, ki so ločevale vojaško kasto od navadnega ljudstva (Penge 1990: 132). Obstajale so različne vrste seppuku samomorov. *Seppuku*, kot izraz vdanosti gospodarju se je imenoval *ojbara*, seppuku opomina *kanshi*, maščevanja *munenbara funshi*, zaradi svoje nepazljivosti *sokotshusi* in samomor zaljubljenec *shinju*. Na podlagi običajev samokaznovanja je bil v veljavi kazenski zakonik, v katerem so bile kazni formulirane tako, da so se mogle uporabiti za samurajski razred. Kazni so bile *hisoku* (zapor), *hejmon* (strogi zapor), *chikkyo* (samica), *kaieki* (brisanje s seznama samurajev) in kot najvišja kazen *seppuku* (smrtna kazen). Za posameznike iz nižjih razredov je bila najvišja kazen (*cumebare*) odsekanje glave (Penge 1990: 138).

V obdobju politike so bili nosilci političnega in kulturnega življenja samuraji, ki so postali močni birokrati. Politična filozofija je vplivala na umetnost, religijo, moralo in razvoj misli. Ena od značilnosti je bila, da so bili po družbeni pomembnosti takoj za samuraji kmetje, obrtniki in nazadnje trgovci. Japonska zgodovina je prežeta z boji velikih družin za oblast. Tako je v letu 1600 prišel na oblast Ieyasu Tôkugawa iz rodbine Tôkugawa. Obdobje Tôkugawa je zaznamoval velik nacionalizem, kar je razvidno iz citata avtorja Atsutane Hirato:

Ljudje vsega sveta se obračajo na Japonsko kot na Deželo bogov in nas imenujejo potomci bogov. In tako je tudi res, kar pravijo: našo deželo so nam podarili bogovi kot posebno znamenje božje naklonjenosti in zaradi tega je tako ogromna razlika med Japonsko in vsemi drugimi deželami, če si drznemo primerjati (Hudson v Visočnik 2004: 51).

Še pred prihodom rodbine Tôkugawa na oblast so začeli oblikovati petčlanske nadzorne skupine (*goningumi*), ki so izvajale strogi nadzor po celi državi. Vzdrževali so javni red in mir v občini ter obveščali policijo o preselitvah prebivalcev ali bivanju tujcev. Te skupine so posegale tudi v družinsko življenje, ga nadzorovale in celo dodeljevale svetovalce (Grassman 1998: 443).

Ieyasu Tôkugawa je bil oklican za shoguna 1603. leta. Sedež vlade je bil prestavljen v novo prestolnico Edo, današnji Tokio. Prvi Tôkugawa je vzpostavil vojaško diktaturo. Vojaška oblast je slonela na ugledu samurajev. Ljudje so samuraje spoštovali in prostovoljno izpolnjevali vse forme spodobnosti. V kolikor nekdo z besedo ali dejanjem tega ni storil, je zakon užaljenemu samuraju dovoljeval, da ga je ubil z mečem (*kirisute gomen*) (Penge 1990: 133). Pax Tôkugawa je nadaljeval Hideyôshieve reforme, da bi tako zmanjšal moč fevdalnih veleposestnikov, kar bi pripomoglo k zedinjenju dežele. Reforme niso zadevale le veleposestnikov, temveč celotno prebivalstvo. Dotedanja struktura japonskega prava, ki je temeljila na načelu razrednih razlik in načelu hierarhije razredov, se je še okrepila. Tako je shogun izdal najrazličnejše predpise, ki jih je moralo prebivalstvo spoštovati. Oblikovanje življenja Japoncev, je bilo usmerjeno po razredni pripadnosti. Od tega je bilo odvisno, kakšne barve oblačil so smeli nositi (podložniki niso smeli nositi belih oblačil in rdečih kimonov), kako so se prehranjevali ali v kakšni vrsti hiše so živeli (Grassman 1998: 443). Različni razredi se niso smeli družiti, niti mešati, med seboj. Predpisi tretjega Tôkugawe Iemitsu so

bili še bolj kruti. Veleposestniki so morali biti veliko časa v Edu, skupaj z ženami in otroci. Samuraji so morali živeti v Edu sami, saj niso smeli pripeljati družine s seboj (Bizalion v Velike kulture sveta 1999: 412-416). Pri kaznovanju v Edu so oblasti venomer računale na strah in grozo. Tako sta obstajali dve vrsti kazni: vzvišene in grozne. Navadne ljudi so, odvisno od teže krivde, izpostavljali na sramotilni steber, tetovirali, bičali, izganjali ali kaznovali s smrtjo, ki je lahko bila sekanje glave, zažiganje na gmadi ali razpenjanje na križ (Penge 1990: 141). Shogun je nadzoroval tudi kmete. Uvedel je izredno visoke davke. Ti so se morali plačati na vse, npr. na okna, police v hišah ali vsakega novorojenčka. Plačevali so jih v denarju ali rižu. Daimjôji so pobirali davke in vsak, ki jih ni plačal, je bil kaznovan. Zaradi visokih davkov so se kmetje leta 1632 uprli. Ker so bili po mnenju shoguna kmetje najnižji družbeni sloj, niso imeli pravice do upora. Upor je zatrl in z zakonom prepovedal potovanja izven meja, uničil ladjeve, tujcem prepovedal vstop na Japonsko ter razglasil konfucianizem za uradni nauk. Takrat je Japonsko osamil za naslednjih dvesto let (Grassman 1998: 443). Samuraji so od 17. stoletja postali državni uslužbenci-birokrati. Lahko so se izobraževali in ukvarjali z umetnostjo. Kljub temu je bilo zelo veliko samurajev brez dela. Vzdrževali so jih daimjôji, vsak dan pa so morali vaditi borilne veščine. Oblast nad samuraji je imel shogun, ki jim je lahko ukazal, da so naredili harakiri. Po samurajskem kodeksu so morali izvršiti tak ukaz. Sredi osemnajstega stoletja je veliko samurajev živelo na robu družbe (Kôsaka 1968: 370). Edo je v osemnajstem stoletju štel milijon prebivalcev in je bil največje mesto na svetu. V četrti Yôshivara je vlada uredila zabavišče za višje sloje prebivalstva. Obiskovalce so zabavale gejše in kurtizane¹⁵. Dekleta za poklic kurtizane so največkrat kupili trgovci, od revnih družin ali kasneje od moža. Učili so jih etike in olike, tako da so se velikokrat počutile več vredne od svojih strank (Penge 1990: 171-172). Družba Edo je na prostitucijo gledala kot na koristen poklic in ji dala določen status. Prostitutke niso bile deležne prezira. Ob praznikih so v Jôshivaro prihajale cele družine in občudovale lepoto prostitutk in razkošje v katerem so živele. Tako je odkup deklic iz revnih družin s strani trgovcev (*zegen*) dobil družbeni konsenz (Penge 1990: 177). Do osemnajstega stoletja je bila sodna

15. Gejša v dobesednem prevodu pomeni oseba umetnosti. Gejše so tradicionalne japonske poklicne umetnice. Petja, plesa, poezije, pisanja in obredov čajnih ceremonij se učijo že od malih nog. Pas na kimonu, t. i. obi, so imele vedno zavezan na hrbtu, kurtizane pa spredaj.

oblast v rokah shoguna, vendar je ta največkrat odločal le o sporih med funkcionarji, izjemoma o drugih zadevah. V osemnajstem stoletju se je na Japonskem začela razvijati sodna praksa kot ena od javnih nalog (Grassman 1998: 444). Obdobje razsvetljenstva se je začelo v devetnajstem stoletju in traja še danes. Reforme so se začele na področju politike in se nadaljevale na več področjih: socialnem, gospodarskem in duhovnem. Odprtost proti zahodu je imela za posledico vpliv zahodnih mislecev na reforme. Z usmerjanjem večjega interesa na posameznika se je na Japonskem pojavil individualizem. Vendar individualizem zahodnega tipa nikoli ni prevladal (Kôsa 1968:371).

V obdobju dinastije Meiji je namesto fevdalne države nastopila pravna država zahodnega tipa. Začeli so prevzemati evropsko zakonodajo. V letu 1870 so ukinili sistem razredov in od leta 1873 začeli z rekrutiranjem za vojaške poklice. Ti niso bili več dedni. Ugodnosti, kot so podedovanje grba, družinsko ime ali posedovanje jahalnega konja, so bile potlej dostopne vsem (Penge 1990: 158). Začeli so s prevajanjem francoskega civilnega zakonika, vendar ne brez težav. Osnovna težava je bila v tem, da niso poznali besed, kot sta pravica ali obveznost. Le-te so si morali šele izmisliti, ker dotlej niso obstajale. Tako so pojem pravice imenovali *kenri* in obveznosti *gimu*. Sprejetje zakonikov je vplivalo na spremembo javnopravne strukture na Japonskem. Tako je bila v letu 1871 razglašena svoboda obdelovanja zemlje, naslednje leto pa svoboda prodaje zemljišč. Leta 1889 je cesar izdal ustavo, ki je bila veljavna do leta 1946.

Na začetku modernizacije, po drugi svetovni vojni, je bil na Japonskem zastavljen cilj politike in družbe približevanje zahodu. Na Japonskem ima konzervativna liberalna stranka prevlado več kot pet desetletij. V letih svoje vladavine je liberalna stranka ustvarila tudi birokracijo. Koncept te birokracije je poseben in popolnoma uporaben le na Japonskem. Odlikovala se je velika centralizacija moči, dejanska enopartijska kontrola vlade in politike, aktivno poseganje v zasebni sektor, korporacijski sindikalizem kot oblika uravnavanja in nadzora nad delom ter izobraževanje s poudarkom na disciplini (Ferfila 1999a: 760). Kljub temu da je vodilo liberalizem, je država pred posamezniki. Zato tudi izvaja nadzor nad njimi. Tako ministrstvo za zdravje izvaja kontrolo seksualnosti in ženskega telesa in ne dovoljuje kontracepcije v obliki tablet, ker bi le-ta po njihovem mnenju ustvarila

promiskuiteto in pokvarila žensko naravo. Splav je dovoljen le kot metoda kontrole rojstva (Sugimoto 1997: 157). S takim ravnanjem državna birokracija izvaja obsežne kršitve človekovih pravic (Ferfila 1999a: 760). Vendar se v japonski politični filozofiji razumevanje koncepta posameznika in njegovega odnosa do družbe popolnoma razlikuje od razumevanja posameznika na zahodu. Na Japonskem velike birokratske korporacije ravnajo paternalistično. Skrbijo za stanovanja zaposlenih, objekte za skupni prosti čas in skupne izlete. Nadrejeni s podrejenimi ustvarijo širok spekter formalnih in neformalnih odnosov, celo tistih na osebni ravni. Tako vzpostavljeni bolj pristni odnosi imajo pozitiven vpliv tudi na poslovni odnos. Skupina je najvišja vrednota, kateri sta podrejena delovni in prosti čas japonskega posameznika (Ferfila 1997: 364).

Na Japonskem mora posameznik narediti veliko dobrega, da doseže nivo na katerem bo upravičen do določenih pravic. Interesi in pravice posameznika so podrejeni interesom skupine, kar ne pomeni, da je posameznik zanemarjen. Družbene obveznosti v življenju Japoncev ne igrajo bistvene vloge. Smatra se, da mora posameznik k vsaki obveznosti, tudi družbeni, pristopiti prostovoljno. Bolj kot sama izpolnitev obljube je pomembno, da posameznik, ko obljubo izpolnjuje, pokaže dobro voljo in pripravljenost. Pri izpolnjevanju obljube igrajo bistveno vlogo prijateljski odnosi in prijaznost. Zato se obveznost smatra kot nekaj nesmiselnega. V Japonski tradicionalni družbi ni obstajala beseda pravica, vse dokler niso prevedli nizozemske besede pravica v *kenri*. Nedoločnost družbenih obveznosti se izraža v konceptu, imenovanem *wa*, kar pomeni harmonijo in skladnost. Ko nastane harmonija, *wa* preide v *taiwa*. Takrat interes posameznika ni pomemben, ker ga absorbira kolektivni interes. V njihovem pojmovanju koncepta posameznika ni prostora za človekove pravice, kar ne pomeni, da ni spoštovanja do življenja, časti in čustev drugega posameznika. Človekove pravice kot jih pozna zahod, na Japonskem ne obstajajo. Obstajajo pa kolektivne pravice, kajti na Japonskem verjamejo, da posameznik nima pravice zahtevati od drugega posameznika, da dela v njegovem interesu. Zato pravni zakoni niso ločeni od moralnosti. Tradicionalne družbene obveznosti, ki izhajajo iz odnosov v družini, odnosa med najemnikom in lastnikom, delodajalcem in služabnikom, so prisotne tudi v današnji japonski družbi in se odražajo v odnosu delodajalec-zaposleni oz. prodajalec-kupec. Ti odnosi so zelo raznoliki in trajni.

Na Japonskem ne obstaja ločitev med zakoni in civilno družbo. Med tema dvema pojmomoma obstaja kompromis. Če ljudje na zahodu branijo svoje pravice, se to na Japonskem razume kot povzročanje težav. Sodni procesi, s katerimi zahodnjaki vsiljujejo zakone, so v očeh Japoncev neupravičena težnja po politični moči, ki nikakor ne rešuje konfliktov. V zahodni družbi, zlasti v Ameriki, se pričakuje, da pravice, ko so enkrat vzpostavljene, delujejo avtomatsko¹⁶.

Ko je izšel prevod francoskega civilnega zakonika, se je prvič pojavil izraz pravica državljana. Glede te pravice so celo na ministrstvu za pravosodje izražali dvome, kajti pojavilo se je vprašanje, kaj pravzaprav ta pravica pomeni. Na Japonskem je ta pravica razumljena kot izenačevanje ljudi. V tej enakosti posameznikov so videli plitev odnos.

Na Japonskem so sodišča pri odločanju v veliki meri samostojna. To samostojno odločanje, ki ga dovoljuje kazenski zakonik, je splošno sprejeto v pravniških krogih. Za civilne zadeve se ljudje neradi poslužujejo sodišča, ker je sodni postopek predrag in predolgo traja. Zato iščejo kompromisne rešitve. Spor zaradi privatnega interesa je obsojen kot največja pregreha. Kot najvišja vrednota je bil postavljen *wa-duh* harmonije. Kljub temu se je pomen besede pravica razvijal naprej. Industrializacija na Japonskem je privedla do razpada tradicionalnega sistema in individualizacije družbe. Posamezniki so se začeli zanimati za svoje pravice. Proti zatiranju s strani oblasti so ustanavljali delavska in poljedelska združenja. Prav tako so zahtevali potrditev svojih pravic, ki so jih pridobili na podlagi medčloveških odnosov in posebnih zakonov. Vlada se je uprla tem zgodovinskim spremembam na ta način, da je pospešila izobraževanje v smeri ideologije družinske predanosti. Ponovno so uvedli pravilo iskanja kompromisov. Izraz pravica se je razvil tudi v smislu medsebojnih odnosov.

16. Na Japonskem je status posameznika deden in za trenutno uporabo predstavlja družinsko čast. Vlada je bila vedno na distanci glede vsiljevanja zakonov, čeprav so občasno kakšnega vsilili, npr. Zakon o kontroli nad prehrano v letu 1942, Zakon o cestnem prometu 1961, pa še ta dva sta bila liberalna. Občasno je bil s strani policije uveden teden prometne varnosti, ko so kontrolirali kršenje cestnih pravil. Tudi izven obdobja nadzorovanja so bile kršitve zelo redke.

ločuje dobro od slabega, je v protislovju z družbenim, se pravi nezaželen (Sugimoto 1997).

V tovrstni kulturi temelji družbeni red na nedoločenih družbenih obveznosti, kar daje možnost fleksibilnega prilagajanja trenutnim okoliščinam. Nedoločenost družbenih obveznosti in posledično odsotnost konceptov enakosti in neodvisnosti posameznika, ne omogoča nastanka koncepta pravice kot nasprotja družbenih obveznosti. Med družbo in pravom ni konflikta. Sodni proces, ki po naravi ločuje dobro od slabega, je v protislovju z družbenim, se pravi nezaželen. Na zahodu se je individualnost zbudila pred industrializacijo, na Japonskem pa je industrializacija privedla do individualnosti.

Primer Japonske kaže, da je slika posameznika v družbi ključ, s pomočjo katerega lahko razumemo osnovne značilnosti pravne misli in strukture zakona v družbi. Japonska država ni ločena od posameznikov. Ravno nasprotno. Na Japonskem obstajajo trije veliki centri politične moči, ki so medsebojno povezani in odvisni. To so: velik biznis, parlament in birokracija. Pravzaprav je to še le vrh odvisnosti. Nadalje so podjetniki odvisni od državne birokracije, uradniki od zakonodajalcev v dietu, politiki od denarja podjetnikov. V središču moči niso le sindikalni predstavniki. Ti imajo na Japonskem minimalen vpliv na politično odločanje (Ferfila 1999: 210).

Na Japonskem je legitimna dvojnost obnašanja posameznikov na številnih področjih. Japonski jezik ima »številno vrsto besednih parov, od katerih eden pomeni vidno pojavnost, drugi pa stvarnost pod površjem« (Ferfila 1999: 207). Pogosto se dogaja, da se vidno prikriva s pravnim in stvarno z nelegalnim, vendar skoraj legitimno sprejetim. Uporabni in pomembni so zlasti trije besedni pari:

- *Tatemaie* in *honne*. *Tatemaie* se nanaša na uradno sprejeto pravilo, *honne* pa na skrite občutke in želje, katerih posameznik ne more izraziti zaradi *tatemaie*.
- *Omote* in *ura*. Ta par se nanaša na dvojnost zakonitega in nezakonitega oz. polzakonitega. *Omote* je nekaj vidnega in tudi zakonitega. *Ura* pa je ozadje, nekaj skritega in nezakonitega, kot se npr. vršijo denarne transakcije v poslovnem svetu. Zato *omote* ni zanimiv za nezakonite posle, npr. izsiljevanja, *ura* pa je zato izsiljevalcem veliko bolj koristna.
- *Soto* in *uči*. Ta besedni par pomeni zunanje in notranje (Ferfila 1999: 207-210).

POVZETEK

Liberalizem je oblika individualizma. Tako je liberalna država vidik stvarnosti, v katerem se individualni interesi združujejo v splošni interes. Ker v liberalizmu vladavina nastaja z družbeno pogodbo, mora biti vladajoča avtoriteta legitimna in pravična ter sprejemljiva v očeh posameznikov. V modernem liberalizmu je država formalna, abstraktna, prisilna in obvezujoča ustanova. Država je nujno zlo in obstaja zgolj zato, da ustvari in vzdržuje sistem pravic posameznikov. Vzdrževanje zakonov in pravic je naloga sodišč, ki so ohranila svojo neodvisnost v razmerju do politične moči. Za zaščito posameznika in doseganje socialne pravičnosti so se z nastopom socialne države oblikovale korporativne strukture.

Odnos država-posameznik je na Kitajskem več tisočletij temeljil na ideji kozmičnega reda in nespremenjenih pravil, po katerih se gibljeta nebo in zemlja. Le usklajenost omogoča harmonijo in s tem naravni red in mir. Kitajske teorije države temeljijo na organsko-univerzalističnem dojetju stvarnosti. Tako je družba urejena kot organska celota. Konfucijanske vrednote so bile temelj domala vseh državnih ideologij. Najvišje načelo konfucijanskega urejanja družbenih razmerij je bil pojem *ren*, ki je vseboval vsa temeljna načela nravnosti, ki usmerjajo ljudi k dobim dejanjem. Njegov najosnovnejši pomen je bil »ljubiti ljudi« in jim v težavah pomagati (Milčinski 1999: 53). Načelo *li* je bilo načelo družbenih razmerij in osnova neodvisnega življenja v družbi. Z ustanovitvijo Ljudske republike Kitajske ni šlo več za uresničevanje harmonije in kozmičnega reda, temveč za izgradnjo ljudske države po lastni izbiri in z lastnim delom. Temeljni poudarek v odnosu posameznik-država je bil na vzgoji. Demokracija je v Ljudski republiki Kitajski označena s pojmom ljudska demokracija. To kaže na dejstvo, da država postavlja v ospredje interese ljudskih množic, ki imajo pravico in dolžnost neposredne udeležbe in odločanja v družbenem in političnem življenju. Kitajci človekove pravice razumejo kot sredstvo za krepitev države, kajti pravice pripadajo tako posamezniku kot državi. Predpogoj za uživanje pravic je vzpostavitev sožitja med njimi in doseganje skupnega interesa.

Na Japonskem družbene obveznosti nikoli niso bile določene, zato so se izražale v konceptu imenovanem *wa*, kar je pomenilo harmonijo in skladnost. Poudarjene so

bile tradicionalne obveznosti posameznika. Te so izhajale iz odnosov v družini, odnosa gospodarja in samuraja, odnosa med najemnikom in lastnikom, delodajalcem in služabnikom. Ti odnosi so zelo raznoliki in trajni. Na družinskih odnosih so bazirali tudi odnosi država-posameznik. Tako vse do 19. stoletja niso poznali besed obveznost in pravica. Po drugi svetovni vojni ima na Japonskem prevlado konzervativna liberalna stranka. Kljub temu je država pred posamezniki in izvaja nadzor nad njimi. S tem izvaja obsežne kršitve človekovih pravic. Vendar na Japonskem obstajajo le kolektivne pravice, kajti Japonci verjamejo, da posameznik nima pravice zahtevati od drugega posameznika, da dela v njegovem interesu. Odnosi med državo in posamezniki so urejeni drugače kot na zahodu. Velike birokratske korporacije ravnajo paternalistično. Skrbijo za stanovanja zaposlenih, objekte za prosti čas in skupne izlete. Nadrejeni in podrejeni ustvarjajo širok spekter formalnih in neformalnih odnosov, celo na osebni ravni. Harmonija družbe ohranja integriteto koncepta posameznika znotraj družbe in temelji na dejanjih, ki so v skladu z njegovim statusom. Ne obstaja ločitev med državo in civilno družbo, temveč kompromis.

5. ODNOSI MED POSAMEZNIKI

5.1. Odnosi med posamezniki v zahodni politični filozofiji

Liberalna družba je sestavljena iz posameznikov in njihovih relacij (Lukšič 1997: 14). Čeprav so v liberalizmu posamezniki ločeni in imajo različne vrednote, jih povezujejo skupni interesi, ki izhajajo iz njihove skupne narave. Med te skupne interese sodijo predvsem varnost življenja, svoboda in zasebna lastnina. Interesi, ki naj bi bili liberalnemu posamezniku prirojeni in naravno pogojeni, omogočajo razvijanje in uveljavljanje moči lastnega razuma, volje in neodvisnosti. Interesi so tisti, ki združujejo povsem neodvisne posameznike v civilni družbi. V medsebojni razmerja posamezniki vstopajo prostovoljno in zavestno ter sledijo skupnim ciljem, ki so jih sami zastavili. Kljub določenim razmerjem in določenim skupnim interesom so ti posamezniki med seboj še naprej tujci, vendar ostajajo skupaj v različnih obdobjih, v katerih je izražena različna stopnja medsebojne odvisnosti (Parekh 2003: 501). Enakost ne združuje posameznike državljane, vendar jih postavlja

drugega poleg drugega. Takrat ko vlada javnost, si vsak posameznik želi spoštovanja in naklonjenosti drugih posameznikov, s katerimi mora živeti. Ta želja, ki je neposredno povezana z željo po izvolitvi na javno funkcijo, prisili posameznika, da mora strasti, »ki srca hladijo in jih ločujejo«, kot so prezir in egoizem, pritajiti. Torej posameznik misli na druge iz častihlepja in pozabi sam nase. Želja po izvolitvi je pri nekaterih posameznikih tako močna, da zaneti »vojno« tudi med »prijatelji«. Vendar ta želja dolgoročno usmerja vse ljudi k medsebojni podpori in tako volilni sistem zbližuje množico državljanov, ki bi si drugače ostala tuja. Tako politično delovanje ameriškim posameznikom omogoča, da premagajo individualizem in se počutijo odvisni eden od drugega. Enakost ni potrebna in je celo škodljiva, če gledamo na posameznike kot na fizične osebe. Vendar ta neenakost pa »ne ločuje ljudi«. V ZDA se premožnejši državljani nenehno trudijo, da bi ohranili stike z revnimi in se tako ne bi ločili od ljudstva. Različne dobrotelne in družbene dejavnosti so način, da imajo to ljudstvo na svoji strani, kajti bogati v demokracijah potrebujejo reveže. Vsak posameznik se posveča iskanju načinov za povečanje bogastva in zadovoljitev potreb javnosti (Tocqueville 1996a: 113). Liberalizem pomeni obveznost enakosti med posamezniki, tako da so vsakemu posamezniku dodeljene enake pravice in enako spoštovanje. Po principu univerzalizma v liberalni družbi imajo vsi posamezniki enake moralne kvalitete. V liberalni družbi verjamejo v primat posameznika v odnosu do družbe. Kljub temu posamezniki lahko uveljavijo svoje interese le v zvezah z drugimi posamezniki. Zato oblikujejo družbene zveze in združenja. Ta združenja in družbene skupine se oblikujejo na podlagi pogodbe oz. dogovora med posamezniki. Posamezniki vstopajo v združenja prostovoljno. Pri tem so seznanjeni z določili in pogoji pogodbe (Premur 2005: 4).

V demokracijah enakost pogojev spreminja odnose med posamezniki. Tako je tradicionalno patriarhalno družino zamenjala sodobna nuklearna družina. Za patriarhalne družine je bila značilna neenakost med starši, prav tako med očetom in otroki. Na zahodu se je tradicionalna očetovska prevlada obdržala do konca 15. stoletja. Oče je bil gospodar družinske dediščine in je z njo prosto razpolagal. Najstarejši otrok je bil dedič celotne dediščine, vsi ostali otroci pa so imeli pravico do dote. Najmanjše dote je bila deležna najmlajša hči, ki se je poročila z najmlajšim sinom. Na vaseh se je živelo v razširjenih družinah, ki so bile redkost pri meščanih in gospodih (Flandrin 1986: 85-90). Med posamezniki, ki so sestavljali družino, so

se kazali najrazličnejši odnosi ljubezni, strahu, naklonjenosti in spoštovanja. Morala se je po posameznih okoljih razlikovala, prav tako se je razlikovala med vaščani in meščani. Oblast očeta v družini je uzakonil krščanski nauk¹⁷. »Tako morajo žena in otroci po svetem Pavlu biti sužnji in ubogati hišnega gospodarja, tako kakor kristjani ubogajo Boga. Od vsega začetka krščanstva je bila družina razumljena kot gospostvo božjega zakona« (Flandrin 1986: 112). Tako je tradicionalna družba omogočala moškemu uveljavljanje lastne volje. Običaji so bili strogi do mož, ki je niso uveljavljali. Takemu načinu uveljavljanja oblasti so začeli nasprotovati v 18. stoletju, zlasti v zgornjih družbenih razredih. Nepokornost ženske ali njene napake so hkrati pripisovali tudi možu, saj se je vse to dogajalo z njegovim dovoljenjem ali zaradi njegove popustljivosti. Od 19. stoletja je obnašanje moškega do ženske postalo eden od glavnih preskusov omikanosti.

V zahodnem svetu je tipična sodobna družina nuklearna družina. To je tip družine, v katerem partnerja različnega spola živita skupaj in skupaj skrbita za otroke. Poleg tega v sodobni zahodni družbi obstaja veliko drugačnih oblik družinskih skupnosti. Najbolj pogoste so enoroditeljske, reorganizirane in sestavljene družine. Enoroditeljske sestavljajo večinoma mati in otroci, reorganizirane so takšne, kjer se enoroditeljski družini pridruži še očim. V sestavljenih družinah živijo dve ali celo tri generacije skupaj. Družinska sreča ni pogojena z njeno obliko, temveč z medsebojnimi odnosi. Na razmere v sodobni družini vplivajo različni dejavniki. Veliko je družin, kjer sta zaposlena oba starša, kar pomeni večurno ločenost otrok in staršev. Tu so še eksistenčni problemi (stanovanjske razmere, zaposlitev, čakanje na delo, brezposelnost) in nenazadnje je najbolj pomemben dejavnik zaprtost sodobne družine, ki se pogosto kaže v otrokovi hladnosti in asocialnosti. Otroka v prvih letih življenja vzgaja predvsem mati. Od nje se nauči »ljubiti druge ljudi, jih spoštovati in sodelovati z njimi« (Hudej 2003: 41-42). Sodobne družine na zahodu so lahko motene in uspešne. V motenih družinah ni med člani znakov prijateljstva, še manj veselja. Taka družina obstaja le zaradi občutka dolžnosti. V njej posamezniki le prenašajo drug drugega. Člani teh družin živijo v nečloveških

17.Četrta božja zapoved "Spoštuj očeta in mater, da boš dolgo živel" in pismo Efežanom, s katerim je sveti Pavel uzakonil oblast družinskega očeta.

odnosih, namenoma se izogibajo drug drugemu, preokupirajo se z delom zunaj doma tako, da med njimi le redko pride do resničnega stika. V uspešnih družinah pa vladajo ljubezen, pristnost in spoštovanje. Člani uspešne družine si zaupajo in se odkrito pogovarjajo. V takih družinah starši vidijo sebe kot vodnike in ne kot avtoritarne šefe. Otroku pri vzgoji vcepijo občutek samospoštovanja, da bi tudi v zrelih letih imel sposobnost vrednotenja samega sebe in ravnanja s samim seboj z ljubeznijo, spoštovanjem in občutkom za resničnost. Posameznik, ki visoko vrednoti samega sebe, ima sposobnost sprejemanja in tudi dajanja. Prav tako visoko vrednotenje samega sebe pomeni, da verjame v lastno sposobnost. Tako je posameznik zmožen prositi za pomoč ali nasvet, vendar se lahko odloči le samostojno. Iz motenih družin izhajajo posamezniki, ki so na nizki stopnji samovrednotenja, venomer pričakujejo, da jih bodo drugi prevarali, potlačili in zaničevali. Da bi sebe zavarovali, zgradijo zid nezaupanja in živijo z občutkom globoke odtujenosti. Taki posamezniki težko jasno slišijo in vidijo. Pogosto tudi zanikajo svoje občutke in ne verjamejo občutkom drugih, čeprav so resnični. Pri teh posameznikih se kot posledica nezaupanja pojavi strah, ki preprečuje, da bi našli novo pot in zgradili uspešno življenje (Satir 1988: 17-22).

Skladno s sodobno zahodno politično filozofijo so se vzpostavili novi odnosi tudi v družini. S porušeno avtoriteto očeta v družini naj bi se zmanjšala razdalja, ki je prej ločevala sina in očeta. Tako klasične družine, tudi v smislu vzgoje otrok, v ZDA praktično ni več, razen neznatnih ostankov v prvih letih življenja otrok. Takoj ko minejo otroška leta, sinova pokornost preneha. Ker v ZDA praktično ni najstništva, stopi otrok iz otroštva direktno v svet odraslih in postane gospodar svojih misli, svojega ravnanja in začne načrtovati svoj pot. Na neodvisnost se gleda kot na nesporno pravico. Sinovo neodvisnost oče sprejme, kajti meje, kjer se bo njegova avtoriteta končala, so že prej znane. Tako s sinovo samostojnostjo oče ostane le državljan, ki je starejši in premožnejši od svojega sina. V demokraciji je k spremembi odnosa med otroci in očetom najbolj prispevala delitev dediščine med vse otroke. S preseganjem očetove oblasti v družini, je največ pridobil posameznik. Z zmanjšanjem pravil in avtoritete se povečuje navezanost in zaupljivost med njimi. Tako kakor se družbena vez med njimi rahlja, tako se krepi npravna vez. V takih pogojih oče lahko le svetuje, otroci pa ga obdajajo »z uradnim izkazovanjem spoštovanja« ali pa tudi ne (Tocqueville 1996a: 195-199).

Dekleta v ZDA vzgajajo od otroštva za samostojno življenje. Zaradi protestantske vere so veliko bolj svobodna. Že v otroštvu se osvobodijo materinega nadzora in začno misliti s svojo glavo, govoriti svobodno in samostojno nastopati. Seznanjajo jih z vsemi slabostmi in nevarnostmi, ki jih prinaša družba in jih učijo, da na nje gledajo odločno in mirno. V mladosti jih naučijo, da obvladujejo strasti in jih premagajo. Prav tako jim privzgojijo, kako je potrebno za obrambo svoje kreposti povečati zaupanje vase in lastne moči. Kljub temu da so Američani verno ljudstvo se za obrambo ženske kreposti niso zatekli k veri. Ženske so oborožili z razumom in jih naučili, da osebno neodvisnost uravnava same.

Ta ženska neodvisnost pa se izgubi v zakonski zvezi. Tu se mora ženska podrediti »strožjim dolžnostim«. Zaradi puritanske vzgoje zahtevajo od »ženske samozatajevanje in stalno odrekanje užitek na račun posla«. Javno mnenje, ki je v ZDA zelo močno, zapira žensko v krog domačih interesov in dolžnosti ter ji ne dovoljuje izstopiti. Zato se ženske sprijaznijo z ukoreninjenimi predstavami v družbi, ker se zavedajo, da le tako lahko ohranjajo svoj mir, čast in celo lasten obstoj v družbi. Tako svojo žrtev prenašajo brez odpora in nevolje. V zakon jih nikoli ne prisilijo. Točno se zavedajo, kaj se od njih pričakuje in v »jarem« stopijo prostovoljno in svobodno (Tocqueville 1996a: 202-205).

V liberalni družbi gledajo na zakon kot na izbiro, ki je lahko dobra ali slaba. In ne samo na izbiro, marveč na pogodbo, katere določila morajo biti jasna in vnaprej znana, kajti ta določila se mora izpolniti v celoti. Poroke iz ljubezni imajo po prepričanju vedno žalosten konec. Zato je pri odločanju potrebno poslušati hladen in zdrav razum, ne pa srce. Po Tocquevillu demokratični časi zahtevajo od posameznika, da se oprime intelektualnih navad industrijskih in trgovskih razredov, tako da njegov duh postane resnoben, preračunljiv in stvaren. Tako naj tudi določa svoje cilje in želje. Liberalni posameznik živi v resničnem svetu in ni sanjač. Ljubezen (duhovna, ne materialna) ostane pri veliki večini le neuresničena želja, saj občutki v liberalizmu niso zaželeni. Le zdrav razum in spoštovanje moralnih načel privedeta do bolj spodobnih in krepostnih odnosov med moškim in žensko (Tocqueville 1996a: 212). »Ko napoči čas, da si Američanka izbere moža, ji hladni in strogi razum, ki ga je razsvetlil in utrdil svobodni pogled na svet, pove, da je

lahkomiselni in neodvisen duh v zakonski zvezi vzrok večnih tegob in ne veselja« (Tocqueville 1996a: 206).

V primeru ločitve zakon z zahtevanjem samozadostnosti po ločitvi kaznuje ženske, ki so ekonomsko odvisne od partnerjev. Skrb žene za dom in družino omogoča moškemu, da se posveti karieri. Takrat, ko zakon razpade, ima on kariero s prihodki in statusom, ona pa ima otroke in nenadno obligacijo, da vstopi na trg dela, ki povzdiguje vse tiste lastnosti, ki jih je omogočila možu. Ker zdaj uokvirja vloge, ki so definirale njeno identiteto in razlagale njeno odvisnost, ponavadi ostane s polovico skupne lastnine, brez preživnine in z minimalno podporo za otroke. Čeprav sodišča »baje« upoštevajo tudi sposobnosti služenja denarja obeh strani, pa večinoma niti ženske, poročene več kot 15 let, ne dobijo preživnine.

Za žensko, katere identiteta je vezana na družino in ne na kariero, se nesreča ne omeji le na tveganje pomanjkanja v primeru ločitve. Z ne nagrajevanjem ženskih prispevkov k skrbi za otroke, dom in moževo kariero, novi zakon o ločitvah te vloge popolnoma razvoden. Ojača pa mnenje, da je delo, ki šteje, tisto, ki se opravi za plačilo zunaj doma. To pa vpliva tudi na tiste zakone, ki se ne končajo z ločitvijo. Kot drugo, zakon o ločitvah podvomi v liberalno mnenje, da obravnavanje staršev, kot neodvisnih posameznikov, prej širi, kot omejuje njihovo izbiro življenja. Kot kaže, ideali neodvisnosti in samozadostnosti, posebljeni v zakonu ne povečajo le izbire, ampak povzročijo tudi določene težave na nekaterih področjih, predvsem pri tradicionalnih zakonih, ki vsebujejo veliko medsebojne odvisnosti in dolžnosti. Čeprav pari načeloma lahko prosto razdelijo vloge »prinašalca kruha« in »ustvarjalca doma«, pa novi zakon predstavlja močno oviro takim dogovorom. Poročenim ljudem vsiljuje kariero kot obrambo, za primer da se bodo kdaj morali boriti zase. Tako je jasno sporočilo sodobnih ločitev, da se ženske ne smejo odpovedati lastni izobrazbi in karieri le zato, da se lahko v celoti ali delno posvetijo družinam. Zakon zagotavlja, da za predanost družini ne bodo nagrajene in bodo v primeru ločitve trpele. Liberalci pogosto trdijo, da lahko za družbeno dobro poskrbimo s konceptom pravice, ki je v osnovi individualističen. Z danim nevtralnimi okvirjem posameznih pravic lahko ljudje sodelujejo na kakršen koli način. V tem okvirju se lahko borimo za družbene cilje in čisto verjetno je, da to počne večina ljudi. Vendar zakon o ločitvah ponuja nasprotni primer. S spremembo odvisnosti v nekaj nevarnega bremeni zakon kot družbo v ustavnem smislu. S proslavljanjem

samozadostnosti in rahljanjem odnosa med jazom in njegovimi vlogami, zakon ni nevtralen do različnih vizij zakonskega življenja, ampak kaže zakon skozi sliko neobteženega jaza (Sandel 1998: 113-115).

Do devetnajstega stoletja so imele ženske v zahodni politični filozofiji pravno in po družbeni praksi podrejeno vlogo. Prevlada moških nad ženskami, je bila pri uvedbi rezultat preišljene primerjave različnih načinov vzpostavljanja oblasti v družbi. Bilo je več poskusov vzpostavljanja oblasti z različnimi oblikami vladavine: oblast žensk nad moškimi, enakost med njimi in popolna podrejenost žensk moškimi. Podrejene ženske niso imele nobenega deleža v javni oblasti, temveč le zakonsko obveznost popolne ubogljivosti možem na katere so vezale svojo usodo. Ta podrejenost je vlekla korenine že od nastanka ljudske družbe, ko je bila vsaka ženska odvisna od moškega. Politični sistemi in tudi zakoni vedno začnejo z urejanjem zatečenega odnosa individuuma. Na tej osnovi je bila sprejeta ta oblika ženske odvisnosti (Mill 2000: 16-17).

Do spremembe je prišlo v devetnajstem stoletju, ko so ženske postajale vse bolj ekonomsko neodvisne. Največkrat so stopale v verske redove in si tako zagotovile varnost in javno občudovanje. S krepitvijo gospodarskega pomena meščanstva se je začel spreminjati položaj žensk. Izboljšal se je tako njihov ekonomski kot duhovni položaj. Tako so si nekatere renesančne ženske ustvarile sloves pisateljice, igralka ali slikarke, v kasnejših obdobjih pa tudi položaj v politiki (Pareti 1972).

Do podrejenosti žensk v družbi je bil zelo kritičen Marx. Menil je, da je neposredni, naravni in nujni odnos človeka do človeka, odnos moškega do ženske. V tem naravnem odnosu je človekov odnos do narave »neposredno njegov odnos do človeka, kakor je odnos do človeka neposredno njegov odnos do narave, njegova lastna naravna določba«. V tem odnosu se pokaže, koliko je narava postala človeško bistvo človeka. Prav tako se kaže, v kolikšni meri je človeško bistvo postalo naravno bistvo in koliko je njegova človeška narava postala narava. V tem odnosu se kaže tudi to, koliko je potreba človeka postala človeška potreba in koliko je drugi človek kot človek postal potreba (Marx 1969: 331-332).

V sodobnem času je politična, ekonomska, znanstvena in socialna moč še vedno pretežno v rokah moških. Tako lahko hierarhijo moškega spola označimo kot diskriminacijo žensk in jo imenujemo seksizem. Diskriminacija žensk pomeni

vsakršno razlikovanje, izključevanje ali omejevanje na podlagi spola, katerega posledica ali namen je ogroziti ali onemogočiti ženskam priznavanje, uresničevanje ali uveljavljanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ne glede na njihov zakonski stan, na podlagi enakosti moških in žensk na političnem, ekonomskem, socialnem, kulturnem in državljanškem ali katerem koli drugem področju (Vlada RS, Urad za žensko politiko 1999: 9). Glavni izraz neenakosti žensk sta: vertikalna segregacija (ženske zasedajo delovne položaje pri dnu hierarhične lestvice, z nižjim plačilom, statusom in možnostmi napredovanja) in horizontalna segregacija (razporejenost moških in žensk v različne dejavnosti, poklicne skupine glede na tradicionalno vlogo) (Ferfila 2005: 712). Razlika v plačilu moških in žensk je eden najbolj očitnih indikatorjev neenakosti spola. Čeprav so opazne razlike med zaslužki moških in žensk tudi v istih poklicih, je glavni razlog za neenakost v plačilu predvsem v opravljanju različnih del, saj so ženske usmerjene pretežno na ozek izbor slabo plačanih del in poklicev. Moški imajo večinoma prednost pri zaposlovanju, saj sodijo v delovno silo, v katero se po mišljenju delodajalca splača vlagati, saj gre za dolgotrajnejše naložbe. Ženske pa predstavljajo tako imenovano drugotno delovno silo, katere osnovna naloga je skrb za dom in družino, s svojim dohodkom pa le dopolnjuje družinski proračun (Jogan 1986: 84).

Vprašanje neenakopravnosti in podrejenosti žensk je še vedno eno perečih vprašanj v sodobnem svetu, čeprav se položaj žensk počasi izboljšuje. V sodobni politični filozofiji zahoda je enakopravnost žensk in moških opredeljena kot ena temeljnih človekovih pravic. Enakost obeh spolov in nediskriminacija sta cilja, za katera si prizadevajo moderne zahodne družbe. V sodobni družbi ženske kažejo vse več želje za uspehom in dokazovanjem. Zato se pogosto odločijo, da zapustijo družino in živijo same ali z otroki. S tem dajejo prednost uspehom in karieri, ne pa družinskemu življenju. S svobodo in samostojnostjo si prizadevajo ustvariti nov dinamičen in razburljiv način življenja.

V ZDA, za razliko od Evrope, moški in ženske nimajo ne pravice in ne dolžnosti početi iste stvari. Lastnosti spolov niso pomešane. Demokratična enakost tam ne pomeni, da imajo vsi enaka opravila in naloge. Poskrbeli so, da so ženska in moška opravila popolnoma razdeljena. Njihova področja delovanja so jasno ločena in čeprav morata iti v isti smeri, sta to dolžna početi po različnih poteh. Zato pride do specifičnega odnosa v družini. Mož ima oblast v družini, ki mu je žena ne

spodkopava. Kljub temu Američanke kažejo moško pamet in možato odločnost in čeprav po obnašanju vedno ostanejo ženske, se v duhu in srcu pogosto izkažejo kot moški. Čeprav si zakonca v ZDA ne izkazujeta vsakodnevnosti, si izkazujeta spoštovanje (Tocqueville 1996a: 214-215).

Problem v odnosih med posamezniki na zahodu, ki je vse bolj prisoten, je nasilje v družini. Družine so ogrožene z nasiljem tako znotraj družine kot tudi z nasiljem v neposredni okolici. Žrtve nasilja v družini so večinoma otroci in ženske. Obstajajo tudi primeri, ko so žrtve nasilja moški, vendar nisem zasledila, da bi se ta problem na zahodu obravnaval kot pereč.

Starševska oblast nad otroki in njihova moč prisile sta se okrepila po 16. stoletju. Protestanti in katoliki niso starševske oblasti nikoli omejevali z naravnimi pravicami otroka, temveč le z dolžnostmi do boga. Od 17. stoletja so se začele uveljavljati tudi otrokove pravice. Tako cerkvene zapovedi niso več poudarjale le obveznosti otrok do staršev, temveč tudi staršev do otrok (Flandrin 1986: 115-129). Kljub temu vse do druge polovice 20. stoletja, otroci niso imeli nobenih zakonskih pravic. Razumljeni so bili kot lastništvo staršev. Nasprotno so bile pravice staršev do otrok neomejene in starši so v imenu vzgoje po lastni presoji naredili otrokom vse kar so hoteli, le ubiti niso smeli otroka. Od leta 1974, ko je Kongres ZDA sprejel odločitev o državni zaščiti in obravnavi zlorabljenih otrok, se je tudi na zahodu začela posvečati večja pozornost temu vprašanju. Danes je točno definirano, kaj pomeni fizično, verbalno ali spolno nasilje nad otroki. Vsakodnevno se odkrivajo nove oblike zlorab otrok. Obstajajo različne oblike in načini nasilja nad otroki: zanemarjanje otrok, prikrajšana in nezadostna ljubezen, sumničavost, nezaupanje, posmehovanje in omalovaževanje, zastraševanje, fizično kaznovanje in nenazadnje spolno nasilje. Kljub temu je še veliko število otrok zlorabljenih, kajti določene oblike nasilja so težko prepoznavne, zlasti v družini. Zlorabljeni otroci večinoma ne razkrijejo nasilja in nosijo breme družinske skrivnosti, saj tako ohranijo mit o spodobni družini. Nasilje nad otroki večinoma izvajajo posamezniki, ki so jim blizu, najpogosteje starši. Vse oblike zlorabe so za otroka zelo težke. S poniževanjem, spolnim ali fizičnim nasiljem vcepljajo otroku občutek brezvrednosti in krivice. Emocionalno trpljenje pa takim otrokom onemogoča, da se razvijejo v psihično stabilno in samozavestno

osebnost. Tako nekateri posledice zlorab nosijo celo življenje (Howard&Craig 2002).

V sodobnem družinskem nasilju je postal pogost pojav nasilja otrok nad starši. Nasilje odraslih otrok nad starši se kaže kot zanemarjanje in zapostavljanje, izkoriščanja njihove prijaznosti, finančnih in materialnih sredstev. Visoka stopnja nasilja v družini ima korenine v frustracijah, strahu in težavah, s katerimi se določeni člani družine srečujejo v družbi. Neizpolnjene ambicije, namere, prizadevanja in interesi posameznikov v družini ustvarjajo »refleksno« nasilje, ki na ta način predstavlja neko vrsto emotivne sprostitev.

Oblike nasilja nad ženskami so zelo različne in sodobne zahodne države razvijajo različne oblike pomoči za žrtve. Nasilje nad ženskami je bilo tradicionalno družbeno sprejemljivo. Ženska je bila dolgo časa lastnina moškega. On ji je lahko gospodoval, jo vzgajal ali pretepal. Imel je pravico, da ravna po lastni presoji, kajti ženska je tradicionalno razumljena kot objekt, na katerem lahko moški sprošča svojo napetost. Tudi v sodobni družbi je nasilje nad ženskami razumljeno in obravnavano kot zasebna zadeva. Zato žrtev nasilja redkokdaj dobi podporo od družine, prijateljev, znancev ali institucij. Psihično, fizično in spolno nasilje nad ženskami so vedno povezani. Za preprečevanje in odklanjanje le-tega je potrebno nasilje razumeti in obravnavati kot družbeni problem. Na zahodu socialne službe organizirajo različne oblike pomoči za ženske, žrtve nasilja: anonimno telefonsko svetovanje, individualno svetovanje, skupine za samopomoč, zatočišča in nenazadnje zagovorništvo in pravno pomoč (Kozmik in drugi 1999: 9-21).

5.2. Odnosi med posamezniki v vzhodni politični filozofiji

5.2.1. Odnosi med posamezniki na Kitajskem

V vzhodni politični filozofiji vodi odnose med posamezniki prej tiho razumevanje kot izraženo razlaganje (Young-Jin 2003: 564). Konfucijansko družbo so tvorila razmerja pripadnikov različnih razredov. Ker meje med ljudmi, ki pripadajo različnim razredom, ni bilo moč premagati, so se ukvarjali z metodami, ki bi

zagotavljale ravnotežje med razredi in posamezniki. Tako ravnotežje naj bi zagotavljalo družbeno harmonijo (Milčinski v Konfucij 1988: 35).

Temelj konfucijanske družbene ureditve so pravila vedenja *li*, pravila družbenega vedenja in obredi. *Li* je urejal posameznikov družbeni položaj in vzdrževal harmoničnost odnosa. Pravila so bila določena skladno s posameznikovim družbenim položajem in so natančno determinirala odnos človeka v razmerju do sočloveka. Stroga pravila *lija* in odnosi nadrejenosti in podrejenosti, so bili vodilo posameznikom v njihovem vedenju in razmerju do drugega posameznika. Jasno so določala pravice in dolžnosti vsakega posameznika do vsakega drugega posameznika (Grasmann 1999: 431).

Mengzi, ki je nadaljeval konfucijanski nauk, je menil, da vsi ljudje razpolagajo s štirimi začetki dobrote, modrec pa je lahko samo tisti, ki je štiri začetke dobrote razvil tako, da je dosegel vrhunec urejenosti medčloveških odnosov. V medčloveških odnosih sta nujna spoštovanje in ljubezen.

Če nekoga prehranjuješ, ne da bi ga imel rad, pomeni, da ravnaš z njim kot s svinjo. Če nekoga ljubiš, ne da bi ga tudi spoštoval, pomeni to, da ga rediš kot domačo žival. Preden začneš darove deliti, moraš razviti spoštovanje. Spodobnega človeka pa tudi ne bo mogoče zadržati, če ga boš hotel odpraviti le z nekimi zunanjimi znamenji pozornosti in spoštovanja (Mengzi 1988: 159-160).

Po Zhuangzievi metodi dojetanja se morajo posamezniki zavedati, da živijo v različnih svetovih. Edino tako lahko navežejo pristne medsebojne stike. Vendar je uresničevanje stikov med posamezniki zopet dokaz, da vsi živijo v enotnem svetu (Rošker 2005: 89).

Obstaja hipoteza, da je za najstarejšo kitajsko politično skupnost značilen matrilinearni družbeni sistem¹⁸. To hipotezo je ne samo težko dokazati, temveč jo je težko tudi utemeljiti, ker obstaja zelo malo dokazov. Pristaši te hipoteze se opirajo na dejstvo, da pisemke večine najstarejših klanskih imen vsebujejo ženski simbol. Prav tako je pisemka, ki označuje pojem priimka (*xing*), sestavljena iz dveh

18. Matrilinearni družbeni ustroj je tisti, v katerem otroci dedujejo priimek po materini družini, v patrilinarnem pa dobijo priimek od očeta.

pisemk, od katerih ena označuje žensko druga pa življenje. Matrilinearni način življenja v starodavni kulturi Yangshao je danes ohranjen pri nekaterih plemenih na kitajskem jugu in zahodu. Eno takih plemen je Mosuo, ki sodi k narodnosti Naxi. Živijo v velikih družinah, ki štejejo tudi trideset oseb. Glava družine, *dabu*, je najstarejša in najsposobnejša ženska. Določene naloge, kot so ritualni obredi ženske polnoletnosti, žrtvovanja boginji Genmu in posvetitev hiš, mora opravljati samo ženska. Svoje odločitve o družinskem proračunu, zastopanju družine v javnosti in upravljanju poljskih opravil *dabu* sprejema v sodelovanju in posvetovanju s člani družine. Ženske imajo v tej družbi nasploh visok položaj. Odgovorne so za poljedelstvo (moški izključno za oranje), ki predstavlja ekonomsko osnovo družbe. Samostojno urejajo odnose izven družine. Lahko posojajo denar, prevzemajo hipoteke, oddajajo pašnike v najem in navezujejo poslovne stike. Noben član družine ni poročen. Mlajše ženske, dokler ne izpolnijo svoje reproduktivne dolžnosti, imajo ljubimce, ki živijo v hišah svojih mater. Družinska hiša je temu prilagojena. Sestoji iz glavnega poslopja, dveh stranskih dvonadstropnih stavb in skednja. Starejše ženske in otroci imajo skupne sobe v glavnem poslopju hiše zraven spalnice in sprejemnice poglavarke. Starejši moški imajo skupne spalnice v stranskih prostorih. V zgornjem nadstropju stranskih stavb so majhne sobe mlajših žensk, v katerih sprejemajo svoje ljubimce. Ljubezenska razmerja med moškim in žensko se imenujejo *a-xiao* in lahko pomenijo bežno ali trdno zvezo. Za prebivalce območja Yongning je značilno, da imajo v življenju veliko ljubezenskih razmerij, vendar so vsa ta razmerja izključno seksualne narave. Večina otrok niti ne pozna svojega očeta in oče nima ne odgovornosti in ne pravic do otroka. Za njegovo vzgojo skrbi materina družina. Pomembni moški v otrokovem življenju so dedki in strici. Do nedavnega v jeziku plemena Mosuo ni obstajala beseda oče. Prav tako moški niso poznali besede hčerka ali sin (Rošker 1992: 36-38). Z uveljavljanjem konfucijanske doktrine, se je začela uveljavljati tudi patriarhalna avtoriteta. Tako se je z reformami filozofa Dong Zhongshuja uveljavilo novo dojemanje pravil *yina* in *yanga*. Ta dva pojma, ki sta prvotno pomenila harmonično celoto, sta se medsebojno dopolnjevala in bila medsebojno odvisni prvini. Bistvo *yina* je bil *yang* in obratno. Konfucijanska interpretacija je v pojem *yina in yanga* vnesla načelo nadvlade in podrejanja. Tako je pravni sistem konfucijanskega obdobja poudarjal brezpogojno podrejenost sina očetu in žene možu. V eni prvih del klasikov konfucianizma je bilo zapisano, da biti ženska pomeni podrejati se.

Tradicionalno posameznik na Kitajskem ni razmišljal o sebi kot o celoti zase. Bil je očetov sin, sinov oče, mlajši brat starejšemu oz. integrirani član svoje družine. Bil je konkretna oseba, ki je živela znotraj svoje družine. V kolikor bi se pojavila želja posameznika, npr. sina še živečih staršev, da zaživi izven družine, bi se obravnavala kot kriminalno dejanje. Krvna zveza je pomenila zelo veliko. Vsaka družina je imela glavo družine, ki so jo morali vsi ostali spoštovati. Odnosi med posamezniki so bili odslikava kozmične harmonije. Vsaka družina je bila malo »kraljestvo, ki so ga imenovali družinstvo. V družinstvu je vsak član zasedel unikatni položaj, ki je bil drugačen od vseh ostalih. Vsak posameznik je bil podrejen enim in nadrejen drugim članom družine, vendar si člani družine nikoli niso bili enakovredni. Celotno bratstvo so bili razvrščeni po starosti, kar je prinašalo pomembne pravne razlike. Po smrti staršev so vsi sinovi lahko ustanovili lastno družino in postali glava družine. Kitajski zakoni so bili usmerjeni v pojem družine. Tako so bila za določanje kazni pri zločinih v družini odločilna razmerja med storilcem in žrtvijo. Pri družinskem nasilju, uboju, prizadevanju telesnih poškodb ali opravljanju, je bila kazen toliko višja, kolikor sta si bila storilec in žrtev v tesnejšem razmerju. Za dejanja kraje je bila kazen toliko nižja, kolikor sta si bila storilec in žrtev v tesnejšem razmerju. Prav tako je Konfucij učil, da mora sin kriti očetove zločine in obratno. Tako sin ni bil dolžan pričati proti očetu, če je le-ta zgrešil zločin. Kasneje se je ta privilegij razširil na vse družinske člane. Posebnost kitajskega pravnega sistema je bilo pravilo, da je bil vsak, ki je obtožil svoje starše, usmrčen, čeprav se je obtožba izkazala za resnično.

V sodobni Kitajski je tipična patriarhalna družina, ki v medsebojnih odnosih upošteva konfucijansko tradicijo spoštovanja in medsebojne ljubezni. Predstavlja močno podporo stabilnosti v družbi. Tako večina družin na Kitajskem ni obremenjenih z nasiljem, kriminalom in odtujenostjo (WU 1968: 396-399).

Tradicionalno je bila poroka dogovorjena med družinama in je zelo redko prihajalo do ločitve. Vzrok je bil v tem, da poroka ni združila le moškega in ženske, temveč tudi in predvsem njuni družini. Tako so bile zakonske zveze stvar družine in ne stvar posameznika. Za poroko ni bilo potrebno soglasje bodočih zakoncev, temveč njunih družin. Poroka v času žalovanja ¹⁹ za katerim koli od staršev (ženina ali

19. Konfucij je vztrajal na triletnemu žalovanju za starši (WU 1968: 399).

neveste) je prinesla hude sankcije in je bila neveljavna. Prav tako je bil hud greh, če je žena zanosila v obdobju žalovanja. Čeprav po določilih civilnega zakonika dogovorjena poroka že od leta 1930 ni predpisana, je na Kitajskem ta navada še vedno razširjena. Fantu ali dekletu, sorodniki ali prijatelji predstavijo nekaj predstavnikov nasprotnega spola, ki so primerni tako v značajskem kot v družbenem pogledu. Med predstavljenimi si nato izbirajo življenjskega sopotnika. Ti običaji so še zelo prisotni zlasti na kitajskem podeželju, kjer mladina pomembne življenjske odločitve prepušča starejšim in izkušnejšim članom skupnosti (Rošker 1992: 21).

Ženska na Kitajskem ne odloča samostojno o nosečnosti in rojstvu otroka. Pred dvajsetimi leti je država spodbujala rojstvo velikega števila otrok (za vsakega sedmega otroka je mati prejela medaljo), v zadnjih letih pa ima po vladnem načrtovanju družine, vsaka družina lahko le enega otroka. To odločitev vlade spoštujejo predvsem v mestih. Tam zasebno življenje posameznika upravlja delovna enota, kjer je zaposlen. Ta daje dovoljenje tako za poroko kot tudi soglasje za rojstvo otroka. Vsako leto predpiše dovoljeno število rojstev, ki so na voljo njenim uslužbencem. Za ruralna območja Kitajske, kjer živi okoli 80% prebivalstva, pa je še vedno pomembno veliko število otrok. Na podeželju veljajo patriarhalne vrednote in brez moškega potomca patriarhalni klani ne morejo shajati. Ob populacijski politiki vlade je bilo rojstvo deklice na podeželju prava družinska tragedija.

Do obdobja dinastije Song, ki se je začelo v dvanajstem stoletju, so morale ženske izpolnjevati določene obveznosti, ki jim jih je nalagala družbena morala, vendar so lahko ohranjale notranjo svobodo. Ta jim je omogočala dostojanstvo, kulturno ustvarjanje in jim dovoljevala tudi upor, če je bilo to potrebno, da zaščitijo svoje interese. V družinah, zlasti premožnejših, so bile obravnavane enako kot moški in so lahko dosegale visoko izobrazbo ter pomembne družbene in politične položaje²⁰. Pred obdobjem dinastije Song ločitev za ženske ni predstavljala posebnega problema. Obdobje dinastije Song je prineslo korenite spremembe v

20. Cesarica Wu je v 7. stoletju dve desetletji vladala celotnemu cesarstvu. Tudi v nižjih družbenih slojih je bil položaj žensk bolj svoboden kot v kasnejših obdobjih.

življenje in družbeni položaj žensk. Ločitev žene od moža je postala nemogoča, mož pa je lahko kadar koli pregnal ženo, če ni izpolnila zahteve katerega od temeljnih pravil: če mu ni rodila moškega potomca, je bila preveč družabna, ni dovolj dobro skrbela za tasta in taščo, če je bila klepetava, tatinska, ljubosumna ali neozdravljivo bolna. V obdobju dinastije Song, se je začelo povezovanje ženskih nog. Na polovico normalne velikosti skrčena stopala bledih, krhkih in bolehnih deklet so postala lepotni in erotični ideal družbe. Ženskam so povzročale trpljenje in prenekatero težavo. Obsojene so bile na izolirano življenje znotraj svojih domov. Istočasno je bilo prepovedano njihovo izobraževanje. Z literaturo in umetnostjo so se poslej lahko ukvarjale le prostitutke. Izobražena in pametna ženska je postala sinonim za sramoto. Ta lepotni ideal se je ohranil vse do druge polovice 19. stoletja, ko je pod vplivom zahodne miselnosti in sprememb družbenega in gospodarskega sistema Kitajske, začelo prihajati tudi do emancipacije žensk (Rošker 1992: 40-42). Ta je po mnenju He Zhen ²¹ lahko aktivna ali pasivna. Aktivna emancipacija je takrat, kadar se ženska osvobodi sama, pasivna pa takrat, ko žensko osvobodi moški. Na Kitajskem se izvaja predvsem pasivno osvobajanje, tako da imajo od tega dejanja največ koristi moški. S tem da so ženskam prepovedali povezovanje nog ali jih pošiljali v šole so izboljševali svoj sloves. Poleg tega je s prodorom zahodnega kapitala življenje na Kitajskem postalo težje. Moški srednjega in nižjega sloja, niso mogli več sami prehranjevati svojih družin. K družinskemu proračunu so morale prispevati tudi ženske. Poleg tega da so mogle in morale hoditi v službo, so nosile še celotno breme gospodinjstva. Tako sta po mnenju He Zhen emancipacija žensk in zahodna miselnost še poslabšali položaj kitajskih žensk. V tradicionalni Kitajski je bila ženska v podrejenem položaju, vendar je imela neformalno pravico do lastnega sveta. V sodobni Kitajski pa je prevzela breme moških, ne da bi bila udeležena pri vodenju. Kljub temu moški najboljše položaje zadržijo zase, ženskam pa prepustijo opravljanje manjvrednih in manj plačanih del.

V tradicionalni Kitajski je prišlo do popolne neenakosti med spoloma (Rošker 1992: 39). Ženska je živela v trajni odvisnosti: pred poroko od očeta, po poroki od moža in če je postala vdova od svojih sinov. Od rojstva je bila lastnina staršev in pozneje

21. He Zhen je anarhistka, avtorica članka »Problematika osvobajanja žensk«.

moža. Z njo so neomejeno razpolagali. Skoraj dve tisočletji so bili kriteriji za vedenje žensk pravila obnašanja žensk (*nu jie*), katera je avtorica Ban Zhao utemeljevala na krepostih, kot so zmernost, potrpežljivost, čistost, sramežljivost, skromnost in milina (Rošker 1992: 40). Tudi po ustanovitvi Republike Kitajske ni prišlo do formalne enakopravnosti. Prva ustava iz leta 1912 ni vsebovala načela o enakopravnosti spolov in ni zagotavljala volilne pravice ženskam. Šele Ustava Ljudske republike Kitajske iz leta 1950 je prinesla vsaj formalno enakopravnost spolov. Ideal kitajske ženske v socialistični družbi je bil, da je zavedna komunistka, zvesta žena svojemu možu, ljubeča mati svojim otrokom in skrbna gospodinja svoji družini (Rošker 1992: 42-45). Javna kritika neenakopravnega položaja žensk je nezaželena. Za reševanje ženske problematike je kitajska vlada ustanovila Vsekitajsko zvezo žensk (*Quan guo funü lianhe hui*). Ta zveza se kot avtonomno politično telo posveča vprašanju kontrole rojstev, socialne in družinske politike ter izkoreninjenju ostankov patriarhalnih struktur v družbi. Nikoli pa se ni javno postavila za pravice žensk. Tako so ženske na Kitajskem za isto stopnjo izobrazbe v povprečju 30% slabše plačane kot moški. Zanemarljivo malo žensk zaseda pomembne položaje v državi. Ženske so deležne tudi slabše in krajše izobrazbe kot moški. Precejšen odstotek jih je na seznamih nezaposlenih. Za pridobitev zaposlitve nasploh so potrebne zveze in podkupovanja, še zlasti za ženske (Rošker 1992: 45).

Nasilje v družini se na kitajskem podeželju in v mestih rešuje različno. Družine v mestih so podvržene sistemu socialnega nadzora, ki sicer onemogoča vsakršno zasebnost, pa vendarle ženske pogosto zaščiti pred nasiljem. Ženske na podeželju so ohranile določene osebne svoboščine in so veliko bolj zaščitene pred nasiljem. Že na najmanjši prepir se vmešajo sosedje. Če to ni dovolj in je ženska fizično ogrožena, posreduje kakšen starejši član klana (Rošker 1992: 47-48). V vseh pomembnih odločitvah v skupnosti sodelujejo starejši ljudje. Mladi skoraj nimajo možnosti za odločanje o skupnih zadevah. Človek je zrel in odrasel šele pri štiridesetih.

V mestih je slika nekoliko drugačna. Zaradi hitrega razvoja in sprememb v družbi so začeli z ustanavljanjem določenih socialnih služb, med katerimi so tudi domovi za ostarele. Na podeželju živijo starejši v ljubečem okolju in so spoštovani, kar jim daje

novo življenjsko moč, ki jo še sami nadgrajujejo s skrbjo za lastno telo in duha. Zato izvajajo vsakodnevne vaje *tai ji quana ali qi gong* in so v tesni povezanosti z naravo (Rošker 1992: 21).

5.2.2. Odnosi med posamezniki na Japonskem

Četudi je v tradicionalni Japonski obstajalo pravo in so bila pravna pravila zapisana, so veljala le za posameznike na nižjem položaju, za tiste, ki so morali ubogati. Nasploh je pa vladal odpor do ideje prava. Zato so razvili veliko število moralnih pravil, ki so določala, kaj se spodobi in kako naj se posameznik vede v odnosu do drugih. Ta vedenjska pravila *giri* ustrezajo kitajskim obredom. Tako je znotraj družine obstajal *giri* očeta in sina, moža in žene, bratov med seboj, strica in nečaka itn. Izven družine je obstajal *giri* lastnika in najemnika, trgovca in kupca, delodajalca in uslužbenca, mlajšega in starejšega. Japonci so *giri* upoštevali prostovoljno. Tisti, ki ni upošteval *giri* v medsebojnih odnosih, je zgubil ugled, kar je bilo sramotno. Zaradi *giri* je bilo poseganje prava v medsebojne odnose prav tako sramotno. Do neke mere se takšen odnos čuti tudi v sodobni Japonski (Grassman 1998: 444-445). Na Japonskem je pravni sistem povezan s civilno družbo. Na ljudi, ki iščejo osebne pravice, gledajo kot na upornike. Tudi v razmerju med posameznikoma vlada spoštljivost, ki je bistvena pri sklepanju različnih dogovorov. Zaradi spoštovanja držijo besedo (Kôsa 1968: 373). Japonci imajo razvit občutek krivde, vendar japonska kultura ne temelji na zavedanju krivde, temveč kulture sramu (Kôsa 1968: 366). Tako na Japonskem še danes najbolj cenijo pogum, da človek samega sebe kaznuje za napake. Zato posameznik pretirano poudarja in priznava svoje napake. Vsak mora priznati svojo napako in se opravičiti. Japonec ne ceni ničesar bolj kot pogum, da posameznik sam sebi izreče obsodbo za narejeno napako. Ta postopek samokaznovanja je dostikrat samomor, zato Japonsko imenujejo tudi dežela samomorov (Penge 1990: 43-46).

V obdobju Yayoi je poleg hitre rasti malih trgov in večanja njihovega bogastva, prišlo tudi do razdeljevanja prebivalstva. Tako je življenje v skupnosti, kot tudi pokopavanje mrtvih, pogojeval socialni položaj posameznikov. Svoje pokojne so pokopavali v velikih vrčih ali majhnih žarah z orožjem, ogledali ali nakitom, kar je

narekoval socialni položaj posameznika. Žalovanje za pokojniki je trajalo več deset dni. V tem času nihče ni jedel mesa. Vodja obreda je objokoval umrlega. Tisti, ki niso bili z njim v sorodu, so peli, plesali in pili vino. Po žalni slovesnosti se je morala cela družina udeležiti očiščevalne kopeli (Bizalion v Velike kulture sveta 1999: 302).

V samurajski družbi, ki je bila obrambna skupnost, je bil prvi odnos samuraja odnos do gospodarja. Ta je temeljil na dveh različnih principih: po eni strani je bil to ljubeč odnos, kot odnos med starši in otroki, po drugi strani pa je bil strogo pogodbeni odnos med delodajalcem in delavcem. Torej je šlo za mešanico naravnega odnosa in obveznosti drug do drugega (Kôsaka 1968: 367). Vendar je bila obveznost samuraja (*giri*) vedno pred njegovimi občutki (*ninja*), čeprav naj bi se dopolnjevala. «Giri, ki ni zmešan z ninjo, lahko zgleda nehuman, ker negira pravico individuuma na srečo v družbi. Ninjo, če ga ne omejuje giri, je toliko popustljiv, da na koncu lahko uniči ljudsko družbo» (Višnjic 2003: 61). Odnos močnega in nežnega prijateljstva med samurajem in gospodarjem je vseboval tudi romantično naklonjenost (Višnjic 2003: 67). Skozi naklonjenost je mnogokrat prihajalo do močne ljubezenske vdanosti, ki je bila povezana z zavestno ali nezavestno homoseksualno zvezo. Ta ljubezenska vdanost je dosegla svoj vrhunec v spremljanju gospodarja v smrt (*junshi*). Sam obred seppuka se je imenoval *ojbara* (Penge 1990: 135). Moški, ki so se znašli v takem odnosu, so imeli malo občutkov za žensko. Njihove emocije so se »porabile« za ljubezen do gospodarja. Tako niso imeli potrebe po ženini ljubezni (Višnjic 2003: 67).

V sodobni Japonski je na ravni medčloveških odnosov najpomembnejše ohranjanje harmonije znotraj skupine-koncept *wa*. Skladno s tradicionalnimi merili, je položaj posameznika v skupini odvisen od dolžine njegovega članstva v skupini. Za Japonce je najpomembnejša vertikalna lojalnost. Na nivoju družbe pa obstajajo skupine, ki na različnih področjih lahko dosega dogovore, kar se šteje za razlog stabilnosti in povezanosti japonske družbe (Ferfila 1999: 196). Koseki sistem je v mestih nadomeščen z različnimi sosedskimi združenji ali z združenji v manjših podjetjih. Družbena povezava delodajalca in zaposlenega je zelo tesna. Povezuje ju tradicionalna obveznost *gimu*, ki predstavlja temelj njunega odnosa zaupanja in obvezuje obe strani. Za tovrsten odnos se je ustalil pojem poslovne familije (Kevenhöfster 1993: 29). Na vaseh so organizirane kmečke skupnosti, kjer

najstarejši ljudje v vasi (*kuchô*), ljudje za povezovanje (*renrakuin*), ljudje za informiranje (*kôbôin*) in predstavniki (*chûzai-in*) razpolagajo z neomejeno avtoriteto, obveščajo politične instance o željah vaščanov in tako vzpostavljajo zvezo med oblastjo in pripadniki vaške skupnosti. V te skupnosti so vključene domala vse kmečke družine (Kevenhöfster 1993: 22).

V tradicionalni Japonski, zlasti v samurajskem obdobju, je bil odnos do staršev veliko več kot naravni človeški instinkt. Obveznosti sina do očeta so se izražale skozi njegovo ljubezen in ubogljivost. V tem spoštovanju je bil prisoten strah. V primeru, da je oče umrl, je moral sin prevzeti vlogo glave družine. Ker je mati vzgajala otroke, je bila vez med njimi zelo močna. Za samuraje je bila skrb za mamo ali mamo vdovo zelo pomembna. V obdobju Edo je dominiral konfucijanski nauk, tako v družbenem kot v družinskem življenju. Dolžnost (*giri*) in občutke (*ninjo*) do staršev (in prav tako do krušnih staršev) so bili dolžni globoko spoštovati vsi posamezniki (Penge 1990: 163). Zaradi teh je pogosto prihajalo do družinskih tragedij. Čeprav so sinu ali posvojencu starši oz. krušni starši izbrali ženo, se je po poroki zgodilo, da njegovi materi ni bila všeč. Mati, ki je bila v hiši moževih staršev prej gostja ali služabnica, je lahko kot gospodarica, od snahe zahtevala, da zapusti moža in hišo. To je bil pravzaprav sindrom na Japonskem, kajti marsikatera mati, ki je bila snaha in morala biti spoštljiva služabnica brez pravic, se je odločila, da bo takrat, ko bo ona »gospodarica«, poravnala račune lastnega trpinčenja s tem, da bo neizprosna do snahe (Penge 1990: 40). Zaradi *giri* je bil sin dolžen čutiti globoko spoštovanje do staršev in se ni mogel zoperstaviti materini odločitvi. Zato je bila nemalokrat odločitev mladoporočencev, da gresta skupaj v smrt *shinjû*, kajti smrt jima bo podarila svobodo, da se bosta lahko ljubila brez omejitve. S činom *shinjû*, pa je prenehalo tudi sinovo moralno suženjstvo do staršev. Marsikdaj je prišlo tudi do ločitve, kljub temu da sta bila (bivša) zakonca potlej nesrečna (Penge 1990: 163).

Še do pred kratkim je veljala navada, da živi najstarejši sin z družino skupaj s starši, tako so običajno tri generacije živele pod isto streho. V novejšem času pa se vse bolj uveljavlja ločeno življenje. Ostareli starši ostajajo sami, zlasti v mestih. Po vaseh še vedno velja koseki sistem. Življenje starejših oseb na Japonskem je dosti slabše od življenja mladih (Sugimoto 1997: 139). Po upokojitvi lahko računajo na zajamčene pokojnine, ki se le revalorizirajo. Osamljenost pri starejših je poglobitveni

vzrok depresije in občutka nekoristnosti. To je izrazito zlasti v revnih območjih. Po vaseh, npr. v območjih Ivateu, Kochiyu in Shimanau, ki danes ne veljajo več za revna, se še vedno izvajajo običaji iz preteklosti. V letih lakote in revščine je bila namreč navada, da pozimi in v snegu sin na hrbtu odnese ostarelo mater na najbližjo goro in jo pusti umreti pred kakšnim svetiščem. Tako so stoletja, pod pretvezo ekonomske nujnosti, soglašali z napol prostovoljno smrtjo »nekoristnih« udov (Penge 1990: 40). Nekatere matere so naredile samomor tudi zato, da osvobodijo sina *girija* in mu omogočijo, da se posveti svoji družini, vojaški ali državni službi (Penge 1990: 225). Ta navada napol prostovoljne smrti je danes izražena z velikim številom samomorov ostarelih ljudi, predvsem žensk. Pod pretvezo (nekateri pravijo pod pritiskom) ekonomske nuje so več stoletij ob rojstvu pobijali otroke, predvsem deklince (Penge 1990: 40).

Tradicionalna družina na Japonskem je bila skupnost, katere člani so bili povezani po krvnem sorodstvu. Organizirana je bila po *koseki* sistemu. »Glava« družine je imel absolutno moč. Njegova beseda je bila odločujoča pri vseh dogajanjih v družini. Najstarejši sin je ponavadi podedoval večino družinske lastnine in privilegij, da postane glava družine. Mlajši sinovi so ustvarili svoje lastne družine, vendar so te ostale v skupnem gospodinjstvu, pod okriljem glave družine. Moški je imel kot glava družine posebne zadolžitve, ki so bile ločene od njegovih individualnih zadolžitvev člana družine. Prav tako je imel določene pravice. Ostali člani velike družine so bili dolžni slediti njegovim dejanjem. *Honseki* je bil začasni naslov glave družine, ki so morali sprejeti vsi člani družine. Če je glava družine umrl, je njegovo mesto zasedel najstarejši moški v družini. Njegova vdova je ostala v njegovi družini (Sugimoto 1997: 136-138). Sodobna družina na Japonskem je nuklearna družina. Ekonomska neodvisnost žensk je spremenila odnose v družini. Tradicionalne družine so v mestih izjema. Zelo se uveljavlja fenomen razbitih družin, ki ga imenujejo fenomen »družinskega hotela«. Člani družine sicer živijo pod eno streho, vendar zelo redko kontaktirajo med seboj. Vsak med njimi ima svoj televizor, svoj telefon in svoj apartma v hiši. Po anketi časopisa Aera iz Tokija, člani družine po več dni ne spregovorijo med seboj in se ob srečanjih celo ne pozdravljajo. Čeprav v takih družinah živijo tudi mladoletni otroci, se nihče ne zanima za nikogar. Vsak ima svoj svet in ne vdira v svet drugega, vsaj ima vsakdo med njimi svoj življenjski ritem. S tem ko medsebojno ne kontaktirajo, se izognejo tudi konfliktom.

V *koseki* sistemu je obstajala razlika v statusu zakonskih in nezakonskih otrok, prav tako med zakonskimi otroki. Točno je bilo definirano, kaj pomeni biti prva hči ali drugi sin. Družine, ki niso imele moškega potomca, so ga posvojile od druge družine. Otrok, je bil nezakonski otrok, dokler ga oče ni priznal ali se poročil z njegovo mamo. Tako je *koseki* sistem priznaval le zakonske otroke in tiste, ki jih je oče priznal. Nepriznani otroci so bili drugorazredni posamezniki. Otrok, rojen do 300 dni po ločitvi zakoncev, je ostal v *kosekiju* moža, tudi če ta ni bil biološki oče. Tako je bila žena kaznovana za ločitev, kajti patriarhalni sistem je vse prednosti dajal moškemu (Sugimoto 1997: 137). Po določbah sodobnega civilnega zakonika pa na Japonskem prvi sin ni več edini dedič, temveč polovico imetja deduje vdova, druga polovica se razdeli med otroke, ki vsi dobijo enak delež. Nezakonski otroci dedujejo polovico imetja, ki ga deduje zakonski otrok (Sugimoto 1997: 141).

Japonskega otroka je od nekdaj vzgajala mati. Tudi v sodobni Japonski otroka v prvih letih življenja vzgaja mati. Med njima se vzpostavlja močna odvisnost. Matere, da bi vzdrževale nadzor nad otrokom, ga ne kaznujejo in mu ne grozijo. Na ta način mu vsadijo zaupanje in občutek, da mati ni nevarna. V primeru, da se je treba za kar koli opravičiti, predvsem očetu, pa mati to zelo rada stori namesto otroka. Na ta način da otroku vedeti, da je osramočena in v zadregi ter da mora prevzeti odgovornost za napako, ki jo je otrok naredil. Na sramoto se navezuje krivica. S tako vzgojo posamezniku na Japonskem vsadijo bojazljivost, odgovornost in občutek krivice ter zatrejo agresivnost do drugih (Penge 1990: 47).

Skoraj polovica parov na Japonskem se poroči po dogovoru družin. Pri tej poroki pomagajo mediatorji. Ti na podlagi privolitve obeh strani organizirajo srečanje (*miai seanse*). To je spoznavanje parov ob navzočnosti staršev, kar apriori ne pomeni da bo tudi prišlo do poroke. Tako dogovorjene poroke kot poroke iz ljubezni so pogojene s pripadnostjo različnim razredom. Ker zakoni temeljijo na skupnosti dveh družin, posamezniki iščejo partnerja z isto izobrazbo ali istim poklicem. To poklicno razvrščanje je značilno predvsem za razrede z višjo izobrazbo in menedžerske razrede, saj višji sloji vztrajajo na stopničastem razvrščanju japonske družbe. Na Japonskem vlada prepričanje, da dogovorjene poroke ustvarjajo stabilnost v družini. Tistih, za katere je ljubezen bistvo zakonskega življenja, je na Japonskem zanemarljivo malo. Japonska zakonca imata v zakonskem življenju

pravzaprav ločeni življenji. Redkokdaj skupaj obiskujeta družabne prireditve in nimata skupnih prijateljev. Ne pogovarjata se o osebnih zadevah. Ta vrzel »nekomuniciranja« je splošno sprejeta (Sugimoto 1997: 157-159).

Kljub zelo močni povezavi dveh družin je, zlasti v mestih, vse več ločitev zakoncev. Za ločitev je potrebno soglasje obeh družin. Otroke si bivša zakonca razdelita med seboj. Če imata le enega otroka, ta ponavadi ostane z materjo. Ekonomska neodvisnost pospešuje odločitve o ločitvi in marsikateri par hitreje sklene, da so socialne posledice ločitve manjše, kot njeni pozitivni učinki (Sugimoto 1997: 140). Najpogostejši razlog za ločitev je družinsko nasilje, ki ima na Japonskem več oblik. Tradicionalno nasilje nad žensko je bilo družbeno sprejeto. V sodobni Japonski je nasilje bolj prikrito in se izvaja v najrazličnejših oblikah. Raziskave v letu 1995 so ugotovile, da ima 78% japonskih žensk izkušnje z nasiljem in da je 49% japonskih moških že izvajalo kakšno nasilje nad žensko (Sugimoto 1997:159).

Za esteticizem je bila značilna izobraženost in pomembna literarna aktivnost žensk. Poleg tega je bila ženska spoštovana. Mož je po poroki prišel v ženino družino. V državi Yamato ženske niso bile podrejene moškim, bile so izobražene in so imele pomembno vlogo na posameznih področjih družbenega življenja. Imele so vodilno vlogo v oblikovanju kulture, o čemer govori knjiga o Genji Monogatari. Druga knjiga iz tega obdobja je antologija verzov Manyōshu. Nastajala je okoli tristo let, v sedmem in osmem stoletju pr.n.š. Pisalo jo je več avtorjev, od cesarjev in cesaric, vojakov z otoka Kyūshū in njihovih žena, do profesionalnih pesnikov. Za to obdobje je značilna svoboda pisanja, še posebej o statusu žensk (Kôsaka 1968: 361).

V obdobju verske kulture je prišlo do sprememb tudi v odnosu med posamezniki. Moški so postali bolj spoštovani kot ženske. Ženska je po poroki prišla v moževo družino in ni imela več toliko pravic kot v preteklosti. Družina je v japonski družbi začela dobivati vse večji pomen in v njej se je utrdila vloga očeta (Kôsaka 1968: 367). Položaj ženske se je v samurajskem obdobju zelo poslabšal. Po kodeksu vojščaka je bila žena samuraja dolžna na moža gledati kot na gospodarja. Morala mu je streči, ga spoštovati in oboževati. Njena prva dolžnost je bila ubogljivost. Po bušidu je bil v samurajskem obdobju ženski ideal močna, junaška in trdna ženska, zato so že od otroštva deklice učili, da zatirajo svoja čustva in znajo uporabljati

orožje bodisi za obrambo ali za samomor zaradi časti (Višnjic 2003: 63). Čednost je bila najvišja vrлина žene samuraja. Žena samuraja je bila steber družine. Skrbela je za gospodinjstvo in vzgajala otroke. Njeno žrtvovanje za moža je bilo enako njegovemu žrtvovanju za gospodarja. V tem obdobju je bila samurajska ženska dejansko najmanj svobodna in po besedah Inazo Nitobe²² tudi najmanj ljubljena. Le v samurajskem razredu je bila prisotna spolna neenakost, v družbenih razredih kmetov, obrtnikov in trgovcev te neenakosti ni bilo zaznati.

Povojna civilna družba je patriarhalni sistem odstranila skozi uveljavitev enakosti spolov (Sugimoto 1997: 138). Kljub temu je neenakost spolov na Japonskem evidentna še danes. Tako je na japonskih univerzah čutili zapostavljanje žensk. Na boljših univerzah študirajo moški, ženske pa se večinoma odločajo za dveletni kolidž. Poleg tega obstaja nekakšna delitev dela med spoloma. Ženska naj bi obvladovala gospodinjska dela in dom. Mož je običajno edini zaposleni in ob plačilnem dnevu izroči ženi vso plačo. Ona jo razporeja za gospodinjske potrebe in moževo žepnino. V javnosti in na delovnem mestu je moški nadrejen. Tako ima vsak moški na višjem delovnem mestu »pomočnico«, katere edina naloga je, da se strinja z njegovimi idejami, da venomer z nasmehom sprejema njegove opazke in »pametovanje«. Od žensk se pričakuje, da se posvetijo družini in tako po poroki večinoma prenehajo z delom. Če želijo ponovno delati, ko otroci odrastejo, dobijo nestalno zaposlitev v malih podjetjih, kjer jim ne nudijo nobenih ugodnosti (Ferfila 1997: 363-364).

V sodobni Japonski je še živ Konfucijev nauk, ki je temelj japonske tradicije. Japonci imajo odpor do pravnega reda, kajti pravni red izenačuje posameznike in ne upošteva hierarhičnega reda. Ideja prava še ni prodrla v vsakdanje življenje, ker so za Japonce odločilna vedenjska pravila *giri-ninjô*, ki tradicionalno obstajajo za vsak človeški odnos. Temeljijo na občutku in povezujejo posameznike. Kdor ne ravna po teh pravilih, zatira naravno plemenitost svojega bistva in svoji družini nakoplje zaničevanje. Iskanje pravice na sodišču velja za znak socialne motnje (Grassman 1998: 452).

22. Inazo Nitobe, pisec knjige Bušido- kodeks samuraja, Borislav i Mihajlo Stanić, Beograd 1986.

POVZETEK

Liberalna družba je sestavljena iz posameznikov in njihovih relacij. Čeprav so v liberalizmu med seboj ločeni in imajo različne vrednote, jih povezujejo skupni interesi. Torej so interesi tisti, ki v civilni družbi združujejo povsem neodvisne posameznike v zveze z drugimi posamezniki. V demokracijah pa enakost pogojev spreminja odnose med posamezniki. Tako so se vzpostavili tudi novi odnosi v družini. Tipična družina na zahodu je nuklearna družina, čeprav obstajajo tudi drugi tipi družin. Porušena je avtoriteta očeta. Otroci se prej osamosvojijo, saj preskočijo najstništvo in zelo zgodaj odločajo sami o sebi. Na zakon se na zahodu gleda kot na izbiro, ki je lahko dobra ali slaba. V Ameriki je zakon pogodba, katere določila je potrebno v celoti izpolniti. Zato so poroke iz ljubezni sila redke. Vlada prepričanje, da je pri odločanju treba poslušati hladen in zdrav razum. Ženske so bile na zahodu podrejene do devetnajstega stoletja. Do spremembe je prišlo, ko so postale bolj ekonomsko neodvisne. V Evropi se je začela uveljavljati ženska enakopravnost. V Ameriki ženske in moški nimajo ne pravice ne dolžnosti delati iste stvari.

Na Kitajskem človeške odnose vodi prej tiho razumevanje kot izraženo razlaganje. Odnosi med posamezniki so odslikava kozmične harmonije. Tradicionalno posameznik na Kitajskem ni razmišljal o sebi kot o celoti zase. Bil je očetov sin, sinov oče, mlajši brat starejšemu. V kitajski družbi osrednje mesto zavzema družina. Družina je tako udeležena v uspehu svojih članov in soodgovorna za vsako zmoto vsakega njenega člana. Takšen družinski sistem je sprožil visoko stopnjo kohezije in stabilnosti. Posameznik vedno dvakrat premisli, preden se odloči. Premisli, kakšne posledice bo odločitev imela zanj in potem še, kakšne bi utegnile biti posledice za družino. Čeprav družbena kohezija vleče korenine iz tradicionalne Kitajske, je tudi danes kljub modernizaciji in različnim vplivom zelo živa. V tradicionalni Kitajski se je z uveljavljanjem konfucijanske doktrine začela uveljavljati patriarhalna avtoriteta. Značilna je bila neenakost med spoloma. Formalno enakopravnost spolov je prinesla šele ustava Ljudske republike Kitajske. Ženska na Kitajskem ne odloča samostojno o spočetju otroka. Skladno z vladnim načrtovanjem družine ima vsaka družina lahko le enega otroka. Družine so v mestih podvržene socialnim nadzorom, v vaseh pa pri pomembnih odločitvah sodelujejo starejši ljudje.

V tradicionalni Japonski so oblikovali številna moralna pravila *giri*. Tisti, ki jih ni upošteval, je izgubil ugled. Pravila *giri* so urejala tudi medsebojne odnose posameznikov. Ženske so bile nadrejene moškim le v državi Yamato. V kasnejših obdobjih so postale podrejene. Ta podrejenost je izražena še danes. V sodobni Japonski so prisotni različni tipi družin. V mestih je najbolj pogosta nuklearna družina, na podeželju pa je še vedno v veljavi koseki sistem. Poroke so večinoma dogovorjene. S poroko se ne povežeta le dva posameznika med seboj, temveč se povežeta družini. V prvih letih življenja otroka vzgaja mati. Tako otrok postane emotivno odvisen od matere, kar pri njem izziva občutek krivde, če jo razočara. Na ravni medčloveških odnosov je najpomembnejše ohranjanje harmonije znotraj skupine-koncept *wa*.

Več kot polovica japonskih parov se poroči po dogovoru družin. Poroke so pogojene s pripadnostjo različnim stanovskim razredom. V primeru ločitve je potrebno soglasje obeh družin. Najpogostejši vzrok za ločitev je nasilje v družini.

6. DELI IN CELOTA

6.1. Razumevanje razmerja del in celota v zahodni politični filozofiji

V moderni politični znanosti se razmerje med posamezniki in državo razume na mehanski način. Posameznik je pred državo.

Razmerja med posamezniki pa so razložljiva iz paradigme, ki jo predstavlja razmerje enega posameznika do drugega. Iz tega dualnega razmerja pridemo do države in družbe z enostavno pomnožitvijo in tako imenovano komplikacijo razmerij, v osnovi pa gre tako ali tako za razmerja, ki so razložljiva na enostavni relaciji. Celota je samo zmnožek, seštevek, skratka neka dovolj enostavna funkcija delov-posameznikov. Sama zase ne obstaja, pa vendarle deluje (Lukšič 1997: 25).

Deli, patrikularni in parcialni interesi tekmujejo za pripoznavanje kot obči interesi. To tekmovanje se odvija skozi lobiranje ali preko tekmovanja strank in interesnih skupin. Tako je celota vedno mehanska empirija. V klasični fiziki je interakcija med deli neodvisna od stanja celote. Celota je vedno rezultat delov in njihovih

interakcij. Tudi primarna realnost je nabor delov, kajti obnašanje celote izhaja iz delov in njihovih interakcij. Kvantna fizika pa dokazuje, da je celota neodvisna od interakcije delov in da je celota ta, ki organizira delovanje delov. Celota obsega vse dele. Zato so deli med seboj interno povezani in v šibkejšem razmerju s celoto (Bohm v Lukšič 1997: 24).

Hegel je državo razumel kot področje konkretne svobode »v kateri se posamično in obče medsebojno posredujeta« (Hegel v Lukšič 1997: 26). Po njem je država mesto zavedanja družbe. Volitve v liberalni državi, čeprav najbolj naravne, izražajo plitvost misli, saj ujamejo najbolj neposredno posamično in ga razumejo kot vso celoto. Vpliv hegelizma, najprej v Nemčiji in nato po celem svetu, je pustil velik vtis na karakter individualizma. Osnovno vprašanje v diskusijah o individualizmu in absolutizmu je bilo vprašanje, kje je srž realnosti. Ali je realnost res primarno in bistveno v celoti in ne v konkretnih posameznikih, pa naj bodo to predmeti, dogodki ali osebe, tako kot jih vzamemo v njihovi popolnosti, kot na primer v popolnosti družbe; da je popolnost res popolnost, torej popolnost posameznikov, kjer je ontološka prioriteta na posameznikih in ne na popolnosti? Ali pa realnost prebiva pretežno v celoti in ne v posameznih delih ali elementih celote in tako celota ni le celota v smislu vsote delov, ampak raje entiteta, ki ima svojo bit, je pravzaprav svoje bitje, tako da lahko kar koli drugega uživa svojo realnost v zavesti, da je del te celote? Saj lahko obstaja le ena celota, ki je absolutna, katere realnost, kot pravi Hegel, morda nima življenja ali izkušenj, razen svojih delov, a je kljub temu konkretno realna zaradi lastnosti popolne notranje povezanosti vseh stvari. Ali pa so posamezniki definirani le v pojmi celote in je celota definirana le v pojmi posameznikov kot neke vrste metafizična recipročnost?

Čeprav je imel absolutizem v vseh oblikah močne simpatizerje v ZDA, je bil radikalno spremenjen. Svet in posameznik sta klasična instanca ameriške metafizike. Roycejeva filozofija je bila mnogo bolj ameriška. On je nasprotoval ideji, da imajo »enotnost v celoti in neskončna različnost v izražanju« posamezni karakter. Sestavni posamezniki so absorbirani ali spremenjeni v celoto. Celota je eno samo. Da je absolutno resnično absolutno, mora biti tudi »ono-samo« in to mora biti neke vrste posebitev resnično individualnih jazov. Royce je bil obseden z idejo idealne družbe, ki po njem ni enostavna zbirka posameznikov, ampak organska celota, v kateri bi končno realizirali krščansko blagoslovljenost. Duh družbe je absoluten. A ker je to prava družba, absolutno ne uniči posameznega. Tu je združba

enega in mnovega, kjer samo zapletanje s popolno enotnostjo daje polnost pomena in vrednot posamezniku. Vsak ima svojo lastno vrednost in svojo lastno usodo. V njegovi volji, namenu in delovanju, v razmerju do življenja kot celote, oseba najde pravo individualnost. V odločitvi in delovanju posameznik stoji sam s svojo odgovornostjo.

Za Marxa skupni interes ne obstaja le v predstavi kot obče, temveč najprej v dejanskosti kot vzajemna odvisnost individuov, med katere je razdeljeno delo. Iz protislovja med posamičnim in skupnim interesom pridobi skupnostni interes, ki ga predstavlja država, »samostojno podobo, ločeno od posamičnih in skupnih interesov« (Marx v Lukšič 1997: 26). Marx je poudarjal, da je delitev dela podlaga, na kateri temeljijo razne oblike človekove odtujenosti. Svojo idejo odtujitve je Marx začel pri posamezniku in njegovem vsestranskem razvoju. Izhajal je iz potrebe prilagajanja družbenih struktur posamezniku. Delitev dela ustvarja pomanjkljivosti, kaste, hierarhične ureditve in privilegije. Omejuje delavca na ponižujočo funkcijo. Tej ponižujoči funkciji ustreza pokvarjena duša in slednji neprestano znižanje mezde. Delitev dela je pogojila iznajdba delovnih strojev od konca 18. stoletja, ki predstavljajo združitev delovnega orodja. Koncentracija produkcijskih instrumentov in delitev dela sta neločljivi. Z uvedbo strojev »se je stopnjevala delitev dela v družbi, poenostavila naloga delavca v tovarni, združil se je kapital, človeka pa je razkosalo« (Marx 1975: 111). Značilnost delitve dela v družbi je, da ustvarja specialnost zvrsti in s tem idiotizem stroke. Tako delo v tovarni izgublja strokovni značaj. Pojav tekočega traku je razdelil potek izdelave na dele. Vsak delavec opravlja le določeno fazo v proizvodnji produkta, nima več stika s svojim izdelkom, nima več zadovoljstva ob končanem delu. Človek se počuti neustvarjalnega, zasovraži »svoj« izdelek, ta se postavi nad njega. S tem se posameznika spremeni v orodje in zato se ne čuti več človeka. Lastniki produkcijskih sredstev posredujejo posameznikom lažno zavest, svojo ideologijo kot obče veljavno, neoporečno, kot zdrav razum. Družbena delitev dela pripelje do oblikovanja razredov, ki se med seboj spopadajo. Delitev dela poraja tudi konkurenco, ki ni nič drugega kot tekmovanje glede na profit. Ta konkurenca za Marxa ni družbeno razmerje, v katerem se razvijajo delovne sile, temveč je konkurenca tista, ki »poraja bedo, neti državljansko vojno, meša narode, razbija družine, kvari javno vest, prevrača pojme pravičnosti in pravice, nraavnosti in kar je še slabše, uničuje pošteno in svobodno

trgovino in ne daje za nadomestilo niti sintetične vrednosti, trdne in pravične cene« (Marx 1975: 118). Konkurenca je za meščanska razmerja toliko bolj rušilna, kolikor bolj spodbuja ustvarjanje novih produktivnih sil. Ekonomska kategorija, ki jo ustvarja konkurenca, je monopol. Monopol in konkurenca se nahajata tako v antagonizmu kot v sintezi, kajti monopol poraja konkurenco, konkurenca pa monopol. »Če monopolisti omejujejo medsebojno konkurenco z delnimi asociacijami, raste konkurenca med delavci in kolikor bolj raste množica proletarcev nasproti monopolistom ene nacije, toliko bolj se razvija konkurenca med monopoli raznih nacij« (Marx 1975: 120). Tako marxizem zagovarja korenito družbeno spremembo, ki bo zagotovila možnost, da se posameznik izloči iz delitve dela in postane celovit posameznik. Svoje videnje položaja posameznika v komunistični družbi je zapisal v Nemški ideologiji. Trdil je, da se človeška družba giblje, gibalo pa so materialni pogoji za življenje (materialna produkcija in reprodukcija). Ta koncept, ki ga imenuje družbena formacija, je sestavljen iz dveh sistemov:

1. produkcijskih sil (delavna sila in produkcijska sredstva) in
2. oblike lastnine (v kakšnem odnosu je posameznik do produkcijskih sredstev).

Po Marxu je celotna zgodovina človeštva zgodovina lastnine. Obdobja se razlikujejo med seboj le po odnosu posameznika do lastnine. Tudi razredna družba se je ustvarila okoli lastnine. Lastnina se njuno pojavi z delitvijo dela. To povzroči pojav temeljnega konflikta (v družini, na delovnem mestu...). Zaradi tega konflikt je posameznik-delavec zasovražil državo. Če bi hoteli konflikt odpraviti, bi bilo treba odpraviti sleherno delitev dela in tako ne bi bilo temeljnega pogoja za konflikt (Marx 1969).

Nasproti marxizmu se najbolj postavlja funkcionalizem. Funkcionalizem izhaja iz sistema in njegovega učinkovitega delovanja ter prilagajanja posameznika družbenim strukturam. Družba je skladna celota in vsak njen del prispeva k funkcioniranju celote in hkrati zagotavlja svoje ravnovesje. Vse institucije v družbi nujno obstajajo, sicer ne bi preživele. To pomeni, da se tako institucije kot dejavnost posameznika razlagajo z vlogo, ki jo imajo v družbi. Posameznik je podrejen družbenemu sistemu in se njegovo delovanje utemeljuje s potrebami delovanja sistema. Na posameznika se gleda kot na nosilca družbene funkcije. Vloga

posameznika, ki jo je pridobil s socializacijo, je opredeljena kot njegovo delovanje, ki ga opravlja glede na položaj, ki ga ima. Družba ne določa le vlog, ki jih posamezniki imajo, temveč tudi pravila, po katerih se vloge igrajo. Norma je kriterij, ki določa, ali je delo opravljeno dobro ali slabo. Za dobro opravljanje vloge pa je nujno, da se posameznik popolnoma poistoveti s svojo vlogo, kar zagotavlja popolno delovanje obstoječega sistema. Posamezniki tako izpolnjujejo delitev dela. V vsako opravljeno delo mora biti vgrajena nagrada za tistega posameznika, ki je uspešen, in kazen za tistega, ki je neuspešen. Popolno opravljeno delo je dejansko smoter in ne sredstvo za doseganje drugih smotrov. Posameznik si z uspešno opravljeno vlogo zagotavlja ne le priznanje okolice, temveč tudi ekonomsko, socialno in psihološko varnost. Posameznik je vključen v sistem v funkciji svojih materialnih potreb. Funkcionalisti govorijo le o pozitivnih družbenih funkcijah, ki prispevajo k enovitosti in zagovarjajo stališče, da so družbeni odnosi harmonični. Destruktivnih pojavov, ki bi lahko zrušili to enovitost, ne priznavajo. V izvirnem funkcionalizmu ni prostora za družbene spopade (Kuvačić 1970: 68-72).

V 70-tih letih je Parsons dovolil možnost, da se posamezni deli družbenega sistema neenakomerno razvijejo in iz tega izhajajo družbeni spopadi. Menil je, da ima moderna družba številne institucije, ki so specializirane in relativno samostojne. S tem da se ločuje politika od gospodarstva, gospodarstvo od gospodarstva, se izloča neodvisno sodstvo in se na legitimen način razrešujejo družbeni spopadi. Tako se oblikuje demokratični sistem oblasti. »Osrednje zanimanje T. Parsonsa velja vprašanjem povezanosti dela v sistem, ohranjanju ravnotežja tega sistema, institucionalizaciji vzorcev ravnanja, ki naj onemogoči rušenje ravnotežja« (Jogan 1976: 15).

Pri funkcionalističnem pojmovanju družbenih sprememb poteka delitev dela preko poklicne diferenciacije. Členitev dela pripelje do oblikovanja številnih poklicev. Za moderno družbo je odločilno, da se oblikujejo stroke kot poseben tip poklicev. Stroke se oblikujejo z univerzitetnim izobraževanjem. Parsons je vzel členitev dela kot osnovni vzorec družbenih sprememb, čeprav je poudarjal tudi druge pogoje, da bi lahko govorili o modernizaciji družbe. Kot drugi pomemben dejavnik je poudarjal obstoj norm in vrednot. Bil je prepričan, da morala lahko zagotovi trdno družbo brez strukturnih sprememb-predvsem sprememb lastninskih odnosov ter sprememb v razdelitvi dohodka in moči (Jogan 1976: 11-16). Vrednostni vzorci se spreminjajo iz

partikularizma (navezanost na skupino, iz katere izviramo) v univerzalizem. Za moderno družbo je značilno univerzalistično vedenje, ne glede na to, kakšnega izvora so ljudje, s katerimi smo v stiku. Kot tretji dejavnik je Parsons poudarjal povečanje učinkovitosti, kajti členitev brez učinkovitosti ne daje pozitivnih rezultatov. Moderna družba z delitvijo dela zagotovi učinkovitost. Zanj so strokovnjaki izključeni iz teženj po dobičku, izkoriščanju in izvrševanju moči. Izenačil jih je s profesionalci, ki opravljajo specialne naloge za splošno blagostanje. Iskanje dobička in posedovanje nesorazmerno velikega dela bogastva je po njem moralno, ker izvira iz visoko vrednotenega dela. Zato mora biti obče sprejeto. Razredni sistem se ohranja v ravnotežju, če se povečuje konformnost glede nematerialnih nagrad. Posamezniki se morajo naučiti dajati moralno priznanje tistim, ki so konformni z vrednotami sistema. Naučiti se morajo, kaj sta notranje zadoščenje in dobra vest. Na ta način dobijo nagrado tudi revni, ki so premalo materialno nagrajeni (Jogan 1976: 16).

6.2. Razumevanje razmerja del in celota v vzhodni politični filozofiji

V vzhodni politični filozofiji se razmerje med posamezniki in državo razume na način sožitja in harmonije. Država je pred posameznikom. Sistem podrejanja kot pglavitni pogoj za vzpostavitev kozmičnega reda so poudarjale vse filozofske šole.

Konfucijanstvo ni poudarjalo individualne svobode posameznika kot take, ampak njegovo nujno podrejanje družbi kot pglaviten pogoj za obstoj kozmičnega oz. družbenega reda (Rošker 1995: 14). Konfucij je razlagal življenje posameznika na podlagi njegovih družbenih dolžnosti. Težnja posameznika k osvoboditvi je za Konfucija pomenila zadovoljitev želja posameznika v etičnem kodeksu, kar je tesno povezano s samooblikovanjem. Tako je vrnitev posameznika dostojnosti pomenilo aktivno sodelovanje posameznika in ne pasivno podrejanje obstoječemu sistemu. Svoboden ni bil le posameznik, ki je dozorel, temveč posameznik, ki je bil pripravljen na nadaljevanje dozorevanja (Milčinski 2001: 7-9). V zameno za to, da se je odpovedal individualni svobodi, mu je konfucijanski nauk ponudil ideal plemenitnika *qun zi*. *Qun zi* dobesedno pomeni knezov sin in je prvotno pomenil

položaj v družbi, determiniran z rojstvom. Konfucij je nekoliko spremenil ta prvotni pomen. *Qun* zi po Konfuciju pomeni družbeni položaj, ki temelji na moralnih kvalitetah posameznika. Na ta način je položaj plemenitnika postal dostopen vsakemu posamezniku, kljub vnaprej dani družbeni neenakosti (Rošker 1995: 18). Čeprav je za Konfucija obstajala jasna ločnica med plemenitnikom (*junzi*) in malenkostnejšem (*xiao*), je menil, da ima vsak posameznik možnost postati *junzi*. Plemenit pa je tisti posameznik, ki neguje svojo osebnost in pri tem upošteva pet osnovnih vrlin:

- *ren* (medsebojna ljubezen, človečnost, humanizem),
- *yi* (pravičnost),
- *zhong* (zvestoba in zanesljivost),
- *shu* (prizanesljivost in strpnost),
- *zhi* (iskrenost in poštenost).

»Plemeniti postavlja zahteve nase, prostak pa postavlja zahteve na druge ljudi«. Ali: »Plemeniti ne izbira ljudi po njihovih besedah niti ne zavrže besed glede na človeka« (Konfucij 1988: 191). S plemenitostjo posameznik doseže harmonijo, tako z družbenim kot z naravnim okoljem in s tem notranje ravnovesje, mir in zadovoljstvo (Rošker 2005: 51). Resnično plemenit je na podlagi svoje kreposti lahko pridobil določen položaj znotraj družbe. Ta položaj je bil povezan z emocionalno in socialno varnostjo, ki so mu jo zagotavljali soljudje. Plemenitnik je moral biti prvenstveno pošten do sebe, krepiti se je moral v obvladovanju samega sebe, zmernosti, mirnosti, vzdržanosti in treznosti. Moral je biti sposoben brez ošabnosti opravljati dela na visokem in brez strahu na nižjem položaju (Milčinski v Konfucij 1988: 29).

Položaj plemenitnika je postal izredno pomemben za celotno kitajsko družbo preko institucije državnih izpitov. Ta sistem je na ravni kulture poenotil državo, kajti vsakdo, ki se je potegoval za kakršen koli vladni ali uradniški položaj, je moral najprej osvojiti enake vsebinske inštrukcije. Takšen sistem izpitov je do neke mere privedel do intelektualne stagnacije. Po drugi strani pa je bil pomemben faktor ohranjanja in stabilizacije države, kajti vsakomur je dajal možnost socialne prosperitete (Rošker 1995: 16).

Čeprav je bilo za Mengzija najvišje načelo sveta nebo, je poudarjal svobodo

posameznika. Menil je, da morala predstavlja osnovo vsakega dobrega vladanja in da je morala tista sila, ki iz človeškega bitja naredi človeka. Pomembna Mengzijeva teza je, da je človeška narava v svojem bistvu dobra, ter da so humanost, pravičnost, nramnost in modrost kvalitete, ki jih človek poseduje že sam po sebi. Človeška bitja lahko svobodno delujejo, ker sta jim etično mišljenje in nagnjenje k dobremu prirojena (Rošker 1995: 18). Prav tako je vsakemu človeku prirojen občutek sočutja. Napačna ali zla dejanja so posledica slabe vzgoje. Ne obstaja človek, ki ne bi imel sočutja v srcu, nikogar ni, ki ne bi imel sramu in ni človeka brez skromnosti, občutka za pravico in krivico. »Sočutje je začetek ljubezni, občutek sramu je začetek zavesti dolžnosti, skromnost je začetek nramnosti, razlikovanje med pravico in krivico je začetek modrosti« (Mengzi 1988: 54-55). Menil je, da so vsi ljudje ustvarjeni za poštenost in so si zelo podobni, vendar zaradi različnih izkušenj postanejo različni (Milčinski 1988: 16). Mengzi ni nikoli trdil, da so vsi ljudje dobri, temveč da vsi ljudje posedujejo zametke štirih začetkov dobrote:

- Kdor ne pozna občutka sočutja, ni človek.
- Kdor ne pozna občutka sramote in gnusa, ni človek.
- Tisti, ki ne pozna skromnosti in vljudnosti, ni človek.
- Tisti, ki ne pozna občutka za dobro in slabo, ni človek (Ju-Lan 1971: 88).

Z negovanjem štirih začetkov dobrote človek razvija svoje pozitivne lastnosti, z zanemarjanjem le-teh, pa izgublja svoje človeško bistvo. Vse konfucijanske kreposti so del človeške narave. Mengzi o človeški naravi pravi:

Človeška narava se nagiba k dobremu, tako kot voda navzdol odteka. Ni ga med ljudmi, ki ne bi bil dober, tako kot ni vode, ki ne bi tekla navzdol. Sicer lahko napraviš, da voda brizgne navzgor, tja do tvojega čela, če udariš po njej; po cevi jo je mogoče pognati tudi na hrib; toda ali je to v naravi vode? To je le posledica zunanjih okoliščin. Prav v tem smislu je človeška narava tako ustvarjena, da jo lahko k zlemu pripraviš (Mengzi 1988: 129).

Na dobroto posameznika vpliva to, kakšna je letina. V rodovitnih letih so ljudje zvečine dobri, v nerodovitnih pa so zvečine surovi. Čeprav imajo enako zasnovo, ki jim je podarilo nebo, so razmere tiste, ki jih silijo v dobroto ali surovost (Mengzi 1988: 133). Modreci, ki so dosegli vrhunec v medčloveških odnosih, so z razvitjem štirih začetkov dobrote do popolnosti, dosegli najvišjo krepost. Zasedejo lahko najvišje položaje v vladi, ker mora vlada temeljiti na dobrohotnosti (*ren*). Čeprav je Mengzi dajal veliki pomen pravici individualnega odločanja, je poudarjal

pomembnost ohranjanja distance med družbenimi sloji, ker le-ta omogoča kooperativno in učinkovito delitev dela. Individualnost je poudarjal samo kot eno od pojavnih oblik višje avtoritete neba. Tako je svobodo posameznika v odnosu do države in političnega sistema videl kot nenaraven pojav. »Tisto, česar človek ne more storiti in je kljub temu storjeno, prihaja od neba. Tisto česar ne povzroči človek, a se kljub temu zgodi, prihaja od usode« (Shang jin shu v Rošker 1995: 19). Prirojeno sočutje je zasnova dobrega in ga je potrebno razvijati do popolnosti. Verjel je v načelo enakovrednosti ljudi. Zanj so bili vsi ljudje v svojem bistvu enaki in je menil, da noben posameznik nima moralne pravice prevlade nad katerim koli drugim posameznikom. Razlike med ljudmi v moralnem smislu so sekundarna posledica zunanjih okoliščin. Vsak človek mora svoje kreposti negovati, da ne zakrniijo. Učenje vzpostavlja in ohranja vse dane kreposti in je eden od načinov ohranjanja kulture in civilizacije (Rošker 2005: 57).

Osrednji pojem pri Mengziju je *gi*, življenjska energija, ki je ločena od volje, duha ali čiste fiziološke moči. Najpomembnejši prvini človeškega duha sta pri Mengziju volja in življenjska energija, ki sta med seboj v komplementarnem razmerju. Za harmonično bivanje je pomembno, da je volja usklajena z življenjsko energijo. Človekova narava je sestavljena iz več želja in potreb. Razlika med plemenitim in prostakom je ta, da prostak izgubi razlikujočo značilnost človek – žival in njegovo naravo sestavljata le poželenje po hrani in spolnosti. Plemenitnik pa ohranja svoje srce (*xin*) in ne izgubi občutka za sramoto in duhovno dobroto. Odločilno vlogo pri tem ima razmišljanje posameznika (Milčinski 1988: 18-19).

V konfucijanski filozofiji niso imeli vsi misleci istega teoretičnega koncepta. Xunzi (pravo ime Kuang Qing), čeprav je bil tudi pripadnik te šole, je državo dojemal kot mehanizem, ki ščiti posameznike. Ti se morajo zaradi varnosti podrediti družbenemu sistemu in se odreči individualnim značajem. Tako je Xunzi svoj koncept družbe in posameznika utemeljeval na materialistični osnovi. Stvarnost je videl mehanistično. Nebo zanj ni predstavljalo etičnega principa, temveč čisto naravno silo, ki deluje skladno z mehaničnimi zakonitostmi in nima nikakršnega posebnega vpliva na družbeno in posameznikovo življenje. Po njem je posameznik resda dobil življenje od narave vendar je to, kar bo ustvaril iz življenja, odvisno od njega samega (Rošker 1995: 21). Po njem, krepost ni prirojena človeku, »temveč je

nekaj kar se v družbi uveljavlja kot kriterij socializacije« in je orodje, s pomočjo katerega je možno vzpostaviti mir in harmonijo v družbi (Rošker 2005: 60). Menil je, da je človekova narava hudobna in da je vse kar je v njej dobrega, umetno. Ljudje ljubijo svoje lastne interese, zaradi njih pa prihaja do konfliktov in intrig (Rošker 1995: 21). Nравnost je zanj pomembnejša od individualnega odločanja, vendar dopušča možnost, da posameznik postane plemenitnik. Modrec ali učitelj je zanj moralna kategorija in tako prihaja do tesne povezave etike in znanja. Zato poleg plemenitnika (*junzi*) in malenkostneža (*xiao ren*) uporablja tudi pojma vedec (*zhizhe*) in njegov nasprotni pojem, bebec (*yu ren*). Zavzemal se je za absolutizem. Menil je, da mora vladar imeti absolutno oblast, kajti on je najbližji Dau²³ in kot takšen najbolje pozna zakonitosti narave (Rošker 2005: 60-61).

Mo Di izhaja iz naravnega stanja. Njegov koncept teorije države sloni na samostojnem individuu. Po njem je posameznik samo toliko svoboden, kolikor ima možnosti zavestnega odločanja o tem, ali se bo pokoril volji neba (oz. vladarja) ali ne. Šele s takšno odločitvijo postaja posameznik etično odgovoren za svoja dejanja (Rošker 1995: 23).

Knjiga dokumentov vsebuje mite in legende iz prazgodovinskih časov. Filozofska vprašanja v tej knjigi so zgolj etične narave. Ljudstvu so vcepljala temeljno življenjsko vodilo, ki je bilo etično, tostransko in socialno. Bila so način življenja ter družbenega in političnega nadzora. Razvoj vsakega posameznika znotraj organske skupnosti pomeni skladnejše življenje skupnosti in ima hkrati pozitiven vpliv na vsakega posameznika (Rošker 1995: 8-9). Zato povprečen Kitajec ne hrepeni po samostojnosti. Odvisnost od skupnosti ga ne moti. Zadovoljen je, da živi skromno in v ravnovesju s svojimi osnovnimi potrebami. Posameznik na Kitajskem živi v sedanjosti in nima potrebe po samodokazovanju v medčloveških odnosih in poudarjanju svoje enkratnosti ali drugačnosti. Prav tako ne kaže želje po nenehnem kopičenju materialnih dobrin, ker pri njem ni prisoten eksistenčni strah. Neodtujljivo pripada določeni skupnosti, kar zadovoljuje njegovo potrebo po varnosti (Rošker 1995: 14).

V kitajski politični filozofiji je posameznik tesno povezan z naravo. Odnos človeka in narave je določen s pojmom Dao. Ta pojem poudarja organsko povezavo

23. Za Xunzija DAO ni bil kozmično pranačelo absolutnega, temveč zgolj etični, torej umetni princip.

z naravo v smislu vzpostavljanja popolne harmonije med individuum in naravo. Ustanovitelj daoizma Yang Zhu je ognjevito zagovarjal osebno svobodo posameznika in upor proti najrazličnejšim družbenim prisilam. Osrednji pojem daoističnega nauka je Dao, ki je nevidna in neoprijemljiva, toda povsod prisotna, večna in vseobsegajoča manifestacija narave in vsega obstoječega (Rošker 2005: 62). Laozi, avtor znamenitega dela »*Dao de jing*«, (Klasik poti in njene krepostne sile) je obstoj dojemal kot naravno svobodo, dano posamezniku (Rošker 2005: 67). Temeljna ideja Laozija je doktrina vesplošnega vračanja v prvotno stanje in nauk, da vsak konec pomeni nov začetek. Po njem je življenje nenehno pretakanje premen, tako da se rast in propad izmenjujeta kot dan in noč (Milčinski 2001: 10).

V klasičnem daoizmu, Dao predstavlja vseobsegajočo prvobitno realnost narave, enotnost vsega obstoječega. Istočasno je princip, po katerem vse, kar obstaja, nastaja in mineva in je tudi moč, ki vse obstoječe vzdržuje v bivanju (Matoh 2002: 24). V etimološkem pomenu je Dao pot, ki vključuje nenehno gibanje in spreminjanje. Kot naravni red pomeni nenehno vračanje vsega k izhodišču (Milčinski 2004: 298). Ta dinamika hkrati pomeni metodo in načelo življenja. Za daoiste je to pot, ki je neodvisna od čustev in razuma²⁴. »Dao je dinamična celota, v kateri se izniči (ali izenači) vsakršno nasprotje med vidnim in nevidnim, čutno zaznavnim in nadčutnim«(Rošker 2005: 67).

Osrednji pojem daoistične filozofije je nedelovanje, ki ni pasivne narave, temveč omogoča, da se med posameznikom, družbo in naravo ustvari sožitje. Za daoizem je značilna odsotnost vsega absolutnega. Dao je tako povsod prisoten, vseobsežen, trajen in večni, vendar je istočasno neoprijemljiv. Omejen je na posameznikove predstave in dožemanje. Resnični Dao se nahaja zunaj posameznikove zavesti in onkraj ločnice med subjektivnim in objektivnim. Ko posameznik začuti bistvo samega sebe, ga to povezuje z naravo in drugimi posamezniki. Dao kot realnost obstaja samo v procesu večne premene. Resnični Dao je večni. Tisti Dao, ki ga posameznik lahko dožame in izraža s svojimi čutili v omejenem času in prostoru, je samo približevanje resničnemu Dau.

24. V konfucianizmu je Dao predstavljal pot, ki je posamezniku vnaprej dana v socialnem smislu.

Dao, ki ga lahko imenujemo, ni večni Dao. Ime, ki ga lahko izrazimo, ni večno ime. Odsotnost lahko pomeni začetek neba in zemlje, prisotnost pa mater vsega bivajočega.

Zatorej lahko z večno brezželjnostjo dojamem njegova čudesa, večno poln/a želja dojamem zgolj njegovo površino. To dvoje ima isti izvor, a različna imena. Oboje je nedoumljivo, v globini nedoumljivosti so duri vseh čudes (Laozi v Rošker 2005: 67).

Pri oblikovanju svojega jaza ima posameznik določene omejitve in prisile. »Ribe živijo v vodi in uspevajo, če pa bi ljudje poskušali bivati v vodi, bi pomrli« (Zhuang Zi 2004: 147). Posameznikove želje in hotenja torej omejujejo tako naravne kot lastne omejitve in prisile. Čim več je želja, več je tudi omejitev. Odvisno od tega, kako posameznik pojmuje svoj jaz, oz. samega sebe, si postavlja tudi omejitve. Vendar pojmovanje samega sebe ni vselej realno, zato nekateri posamezniki postanejo žrtve pojmovanja samega sebe. Posameznika, ki se odreče jazu in se poistoveti z Daom, takšne omejitve ne zadevajo več (Milčinski 2004: 324).

V daoističnem nauku so najpomembnejša božanstva nebo, zemlja in človek, ki se nahajajo tako v notranjosti posameznika kot tudi v središču vesolja. Daoistična religija je prevzela tudi ljudska verovanja, npr. sistem »vetra in vode« (*feng shui*) (Rošker 2005: 64).

Za Yang Zhu, pripadnika daoistične šole in po nekaterih virih Laozijevega učenca, je senzualizem in čutni užitek edini smisel življenja. Je zagovornik uživanja življenja, dokler to traja, ker posamezniku preostaja le prizadevanje za čim večje zadovoljstvo glede na minljivost življenja, ki je pravzaprav bežni minljiv trenutek. Uživanje v življenju ne pomeni kopičenje materialnih dobrin ali politične oblasti, temveč občutek skladnosti s samim seboj (Rošker 2005: 79). Človeško življenje, ki je po njegovem nauku enakovredna oblika pojavnosti kot smrt (obe sta relativizacija stvarnosti), je del večnih kozmičnih premen. Šele smrt prinese enakost in enakovrednost med posamezniki in šele takrat so posamezniki takšni, kot so tudi v resnici (Rošker 2005: 78). Yang Zhu je v svojem nauku poskušal uresničiti »načelo strpnosti in individualne svobode v smislu živi in pusti živeti (Rošker 2005: 80).

Poudarek v nauku filozofa Zhuangzi, čigar osrednje delo je *Klasik dežele južne rože*, je bil osvoboditev posameznika stiske lastne individualnosti, ki se kaže v kopičenju materialnih dobrin in v duhovnih ambicijah. Nedejavnost je zanj predstavljala položaj, v katerem je posameznik v središču vsega obstoječega, vendar neranljiv

in tako le nedejavnost »omogoča vpogled v nasprotja, iz katerih izhaja in v katera se vrača samo življenje« (Rošker 2005: 81). Njegov nauk ponuja posamezniku življenje, ki ga živi tukaj in zdaj, in ta trenutek obsega življenje in budnost, sanje in smrt. Posameznik mora pravzaprav zaradi nerešljivih problemov, ki ga pestijo v resničnosti in življenju, zbežati v svet smrti in sanj. Življenje v budnosti predstavlja odraz sanjske smrti (Rošker 2005: 88).

Notranja svoboda posameznika je možna le v okviru relativizacije vsega obstoječega (Rošker 2005: 63). Iz nepoimenljivega NE- bivanja, iz Daoja kot *wu*, nastane krepost *de*. Ta krepost ki je eno, sproži prehajanje v bivanje in s tem tudi v množico. *De* je princip, ki iz enega žene k množtvu, od Daovega *wu* k *you* in istočasno množstvo privede k Daoju t.j. *you* vrača k enosti *wu*. (Motoh 202: 25). Temeljno naravo vsakega posameznika, pa ustvarja manifestni Dao, ki je v resnici *de*, ki združuje individuuma z njegovim stvarstvom (Klasiki daoizma 1992: 135). Ta dinamika oddaljevanja in vračanja, nastajanja in minevanja je ključna za pojem Dao, ki nenehno postaja harmonija. Ne obstaja le Dao za vsako kategorijo stvari temveč tudi Dao za celoto, ki je splošen in edinstven. Ta Dao upravlja z ustvarjanjem in spreminjanjem, kar je najvišji dosežek kozmosa. Ustvarjanje je tudi največja vrлина neba. » En *yang* in en *yin* sta tisto, kar se imenuje Dao. Tisto, kar se iz njega ustvarja, je dobrota, a tisto, kar se s tem izpopolnjuje, je narava (človeka in stvari)« (Ju-Lan 1971: 200).

Zhongshu je posameznika videl kot živeč delec kozmične in socialne enovitosti, ki pa je vendarle primarno odvisen od narave oz. neba. Ta odvisnost se kaže v nemožnosti, da bi posameznik spreminjal svojo usodo, ker jo je sprejel od neba, ki ga je ustvarilo. Menil je, da človeška narava vsebuje zametke dobrega, kar mu omogoča, da bo tudi dejansko dober, vendar na podlagi tega posameznika ni možno imenovati za dobrega. Ta dobrota se tudi razvija po volji neba. Da bi bil moralno neoporečen in izpolnjeval zahteve neba, se mora posameznik podrediti zakonom in predpisom. Poleg narave posameznik nosi v sebi tudi čustva, ki ga privabljajo k hudobiji. Zato mora vsak posameznik z lastno vzgojo skrbeti, da ga čustva ne premagajo. Nebo mu je dalo razum in možnost etičnega spoznavanja. To je pomenilo, da je posameznik venomer odvisen od narave in potemtakem tudi od nebeškega sina, cesarja. Krepost posameznika sestoji iz petih osnovnih pravil: *ren*

(človečnost), *yi* (pravičnost), *zhi* (modrost), *li* (obred, ritual, nравnost), *xin* (zaupanje, zanesljivost). Gangshang je označeval splošne moralne zakonitosti. Posameznik je bil dolžen ravnati skladno z njimi, ker se je tako ohranjal harmonični medsebojni vpliv *yina* in *yang*. Tisti, ki je porušil harmonijo, je moral biti kaznovan, ker se je na ta način harmonija ponovno vzpostavila.

Tradicionalna kitajska metoda klasifikacij in razčlenjevanja narave temelji na relativnosti nasprotij, ki sta izražena s pojmi *yin* in *yang*. Ob nastanku teorije, v obdobju dinastije Han, je *yin* pomenil senčno, *yang* pa sončno pobočje in sta pojma predstavljala zgolj izraz relativnosti nasprotij vsega, kar obstaja. Kasneje je konfucijanska filozofija pojem *yang*a začela povezovali s svetlobo, aktivnostjo, trdnostjo, moškostjo *yina* pa s temo, pasivnostjo, mehkobo, ženskostjo ter ju »spremenila v ideološko osnovo hierarhičnega pogleda na kozmos in zlasti na ustroj družbe«. Glede na osnovna načela *yina* in *yang*a, se razlaga odnos med umom in telesom (Rošker 2005: 39). Nebo ima svoj *yin* in *yang*. Posameznik, ki je ponovitev neba, oz. njegov duh, vsebuje prav tako dva elementa: *hsing* (človeško naravo) in *ch'ing* (čustva ali občutke). Po Thung Chung-shu je osnovna človekova materija sestavljena iz *hsing-a* in *ch'ing-a*. Iz *hsing-a* izhaja vrlina človekoljubja iz *ch'ing-a* pa človeškega pohlepa. Po njem teorija *yina* in *yang*a opravičuje družbeni sistem, kajti vsaka stvar ima svoj korelat. Tako so družbeni odnosi vladar-podanik, oče-sin, mož-žena izvedeni iz načela *yina* in *yang*a (Ju-Lan 1971: 231).

POVZETEK

V moderni politični znanosti je razmerje med posamezniki in državo razumljeno na mehanski način. Posameznik je pred državo. Celota je tako enostavna funkcija delov-posameznikov. Čeprav sama zase ne obstaja, deluje. Deli tekmujejo za priznavanje kot obči interesi. V klasični fiziki je celota vedno rezultat delov in njihovih interakcij. Nasprotno pa kvantna fizika dokazuje, da je celota neodvisna od interakcije delov in je tista, ki organizira delovanje delov. Hegel je razumel državo kot področje konkretne svobode, v kateri se posamično in obče medsebojno dopolnjujeta. Roycejeva filozofija vztraja, da so sestavni posamezniki absorbirani ali spremenjeni v celoto. Celota je eno samo. Da je absolutno resnično absolutno,

mora biti posebitev različno individualnih jazov. Za Marxa skupni interes ne obstaja le v predstavi kot obče, temveč najprej v dejanskosti kot vzajemna odvisnost individuov, med katere je delo razdeljeno. Med posamičnim in skupnim obstaja protislovje. Država predstavlja skupnostni interes, ki pridobiva iz tega protislovja. Za Marxa je delitev dela podlaga, na kateri temeljijo različne oblike človekove odtujenosti. Zato zagovarja družbeno spremembo, ki bo omogočila, da se posameznik izloči iz delitve dela in postane celoviti posameznik. Funkcionalizem izhaja iz učinkovitega delovanja družbenega sistema in prilagajanja posameznika družbenim strukturam. Družba je skladna celota in vsak njen del prispeva k funkcioniranju celote in istočasno zagotavlja ravnovesje.

Kitajsko politično filozofijo so oblikovali konfucijanstvo, daoizem in budizem (*sanchiao* ali trije nauki). Tradicionalni Kitajec in Japonec spoštujeta konfucijanski nauk in si prizadevata doseči njegove ideale. Spoštujeta daoistična načela harmonije z naravo, moč za obstoj, osvoboditev pa črpata iz budizma. Konfucijanstvo ni poudarjalo individualne svobode posameznika kot take, ampak njegovo nujno podrejanje družbi kot pglaviten pogoj za obstoj kozmičnega oz. družbenega reda. Individualno svobodo je poudarjalo kot osvoboditev posameznika, povezano s samooblikovanjem. V zameno je konfucijanski nauk posamezniku ponudil ideal plemenitnika. S plemenitostjo posameznik doseže harmonijo z družbenim in naravnim redom in s tem tudi notranje ravnovesje, mir in zadovoljstvo. Svobodo posameznika v odnosu do države in političnega sistema je ta nauk videl kot nenaraven pojav. Za Mengzija so bili vsi posamezniki enakovredni in nihče ni imel moralne pravice prevlade nad drugim posameznikom. Xunzi je državo dojemal kot mehanizem, ki ščiti posameznike. V daoistični filozofiji je osrednji pojem nedelovanje, ker omogoča posamezniku, da ustvari sožitje z družbo in naravo. Po Thung Chung-shu teorija *yina* in *yanga* opravičuje družbeni sistem, kajti vsaka stvar ima svoj korelat. Tako so družbeni odnosi izvedeni iz načela *yina in yanga*.

7. SKLEP

Sklenemo lahko, da se koncept posameznika na zahodu razlikuje od koncepta posameznika na vzhodu. Temeljna razlika je v razumevanju posameznika kot dela politične skupnosti.

Zahodna politična filozofija se je razvila na grško-rimski tradiciji. Ker je najpomembnejše mesto pripadlo posamezniku, so se misleci ukvarjali s konceptom posameznika v družbi, predvsem s pravom in naravo političnega posameznika. Vpliv posameznika v okolju je v zahodni civilizaciji urejen na temelju ločitve, in sicer človeka od narave in duha od telesa. Iz tega ločevanja so ustvarjene posamezne ločene enote: bog, ki ločuje človeka in naravo; narava, človek, duh in telo. Tako so odnosi med temi enotami, na podlagi ločitve in poudarka na individualnosti izgubili pomembnost. Na zahodu se povečuje človeški razum, duh in duša. V vzhodni družbi je najpomembnejše mesto pripadlo naravi. Odnosi med človekom in naravo, duhom in telesom so na vzhodu izredno pomembni. Prvi odnos je določen s pojmom *Daa*, ki povezuje človeka in naravo, in drugi z načelom *yina* in *yanga*, ki kot temelj vzhodne miselnosti pomeni harmonijo, medsebojno povezavo in odvisnost nasprotij (Young-Jin 2003: 562).

Obe politični filozofiji razlagata različno tudi odnos do sočloveka. Zahodna politična filozofija vztraja na ločenosti med posameznimi individui, vzhodna pa na harmoničnem odnosu. Na zahodu vlada prepričanje o absolutnosti stvari, kajti bog je absoluten. Nasprotno je v vzhodni politični filozofiji, kjer je Dao relativen, zaradi česar so prepričani o relativnosti vsega, kar obstaja, kajti načela se ne spreminjajo, ampak se nenehno spreminjajo le izrazne oblike stvari. Obe politični filozofiji različno razlagata tudi celotnost in vključevanje. Na vzhodu sta celotnost in vključevanje lastnosti *Daa*. Če je *Dao* pravičen, ni pristopa za nepravičnost. Nasprotno je na zahodu le bog pravičen (Young-Jin 2003: 563).

Zahodna miselnost je zgrajena na individualizmu. Zanja je posameznik luč sveta, ki mehansko tvori politično skupnost. V vzhodni miselnosti je celota tista, ki dominira, kajti stene hiše so potrebne, vendar je notranjost tista, ki je uporabna in koristna. Tako je tudi posameznik razumljen iz skupnosti, kot njena sestavina. Na zahodu se spodbuja aktivnost, katere vodilo je »delaj drugemu tisto, kar želiš, da naredi on tebi«, na vzhodu pa je poudarjena pasivnost, katere vodilo je »ne delaj drugemu tistega, kar ne želiš, da on naredi tebi«. Zato zahodni svet išče vzroke zunaj, vzhodni svet pa znotraj sebe.

Na zahodu je dana prednost znanju in razumskemu utemeljevanju. Pri tem ni

osredotočanja na vezi, ki obstajajo med posamezniki. Nabiranje znanja je na zahodu omogočila ideja o posameznikovi nadvladi nad naravo in prepričanje, da se le z znanjem lahko pride do dokončne resnice. Zahodno znanje in bogastvo je v kombinaciji z individualizmom privedlo do razcveta industrije, znanosti, tehnologije, umetnosti, literature, glasbe in športa. Prav tako so se na zahodu razvila pomembna družbena pravila, kot so vladavina zakonov in nadzor. Po Young-Jinu je zahod ustvaril tudi najboljšo možno organizacijo družbe-liberalno demokracijo, ki zagotavlja svobodo posameznikom. Nasprotno v vzhodnem svetu vlada spoznanje, da znanje ne prinese nujno modrosti, zato se opirajo na intuicijo in odnose med posamezniki s tihim razumevanjem in izraženim razlaganjem (Young-Jin 2003: 565-567). Vzhodni svet išče podlago v tradicionalni modrosti, predvsem v konfucijanstvu in daoizmu. Tako so se na vzhodu ustvarili sistemi oblasti, ki imajo izražen čut za pripadnost skupnosti. Posameznik je del družbe in je vedno obravnavan v povezavi z družbo. V teh družbenih sistemih vlada prepričanje, da je posameznik celica družbe. Družba je živ organizem, ki ga tvorijo družine, ki so neuničljive skupnosti. Kot celica živega organizma je posameznik pomemben za ohranjanje in koristnost celote. Skupina je v vzhodni politični filozofiji bolj pomembna od posameznika, kar je tudi odsev splošne vzhodne miselnosti. Pripadnost skupnosti pa izražajo na več načinov. V vzhodnih družbah je nesprejemljivo prepričanje, da je posameznik zadnja in neizpodbitna enota vsake družbe. Izjema je Japonska, v kateri je industrializacija pogojila individualizacijo. Čeprav tudi na Japonskem ni moč govoriti o posamezniku kot atomu, ki bi bil enak posamezniku na zahodu, se japonska družba vse bolj razvija v smeri konvergence z razvitim zahodom in trend individualizacije postaja vedno močnejši.

V zahodni družbi je posameznik zadnja in neizpodbitna enota vsake družbe. Liberalni posameznik je samostojno bitje, ki se od zunanjega sveta loči s svojim telesom. Meje ločitve morajo biti jasne. Liberalni posameznik skrbi, da ohrani svojo ločenost. Je lastnik samega sebe in ima pravico izbire, tako življenjskih ciljev, kot tudi vrednot in samega načina življenja. V družbi nastopa dvojno: kot državljani je točka brez razsežnosti, kot fizični posameznik je pripoznan kot atom.

Kljub temu obstajajo v zahodni družbi teorije, ki posameznika razumejo kot celico družbenega organizma. Maturana je posameznika opredelil kot družbeno bitje in avtopoietične sisteme razdelil na tri ravni: celice, organizme in družbeno skupnost.

Socialne sisteme je opredelil kot samoreferencialno zaprte zato, ker v njih sodelujejo vzajemno strukturno uglašeni posamezniki, ki sami usmerjajo svoje delovanje. Temelječi na Maturanini teoriji je Luhmann oblikoval svojo občo teorijo socialnih sistemov. Za razliko od Maturane, Luhmann posameznike ne vidi kot dejavne subjekte, ki usmerjajo komunikativno delovanje. Interakcije med njimi usmerja samoreferenca socialnega sistema, ker obstaja strukturna uglašenost med zavestjo posameznikov in socialnim sistemom. Rawls oblikuje posameznika kot celico družbenega organizma skozi teorijo pravičnosti. V urejeni družbi vsi posamezniki sprejemajo iste principe pravičnosti. Pravičnost je oblikovana skladno z idejo družbe. Zato jo zadovoljujejo osnovne družbene institucije. Posamezniki delujejo skladno s principi pravičnosti, saj je v dobro urejeni družbi pravičnost javno sprejeta. V zahodni družbi tudi komunitaristi vidijo posameznika kot sestavni del družbe.

Tako kot zahodne in vzhodne družbe različno opredeljujejo in individualizirajo posameznika, tako različno pojmujejo tudi svobodo, enakost, pravice, pravičnost, zvestobo, moč in oblast. Zahodne družbe sebe izpostavljajo kot liberalne in demokratične. Kljub razlikam med zahodno in vzhodno družbo pa ne moremo reči, da je slednja neliberalna. Vzhodne družbe si prizadevajo ohraniti tradicionalni način življenja, v katerem so posamezniki usmerjeni v skupnost, čeprav je zato potrebno omejiti nekatere pravice državljanov. Tako te države večinoma dopuščajo svobodo govora in izražanja, vendar ne dopuščajo norčevanja in posmehovanja. Prav tako je v teh družbah možno omejiti lastninsko pravico in pravico trgovanja, če ti dve ogrožata družbeno solidarnost ali rušita etiko kolektivne odgovornosti (Parekh 1996: 510).

V krščanstvu ljudje zaradi pokore ne kaznujejo sami sebe. Zahodnjaki javno ne priznavajo odgovornosti in krivice. To vleče korenine od večstoletnega izpovedovanja na uho župnika, kar je oblikovalo zavest kristjana. Tako je posamezniku na zahodu odvzeta pravica moralne presoje, ker si ne more prisvojiti pravice do odločanja o krivdi (Penge 1990: 45).

V zahodni politični filozofiji država predstavlja nujno zlo. Obstaja zgolj zato, da varuje pravice posameznika. Liberalna vladavina nastaja z družbeno pogodbo in

državljeni nimajo obveznosti podrejanja. Država je organizirana skozi koncept pravice, državljani pa sami izbirajo cilje, ki jim bodo sledili.

Vzhodna politična filozofija je temeljila na ideji kozmičnega reda in na organsko univerzalističnem dojemanju stvarnosti. Konfucijanska filozofija, ki je več tisočletij predstavljala državno ideologijo, je temeljila na identiteti posameznika, družbe in države. Sam koncept identitete je slonel na močni državi, okrepljeni z družinskimi in emocionalnimi vezmi. Načelo družbenih razmerij je bil pojem *li*, ki je urejal družbeni položaj posameznika in odnose med posamezniki. Z ustanovitvijo Ljudske republike Kitajske pa ni šlo več za uresničevanje kozmičnega reda, temveč za izgradnjo ljudske države. Kljub liberalni vladavini je na Japonskem tradicija konfucijanstva še zelo živa. Za Japonce so še vedno najpomembnejši skupnost in harmonični odnosi.

Čeprav so posamezniki v liberalizmu med seboj ločeni in imajo različne vrednote, jih povezujejo skupni interesi. V medsebojna razmerja vstopajo zavestno. V demokracijah enakost pogojev spreminja odnose med posamezniki in čeprav jih ne združuje, jih postavlja drugega ob drugega. Vzpostavili so se tudi novi odnosi v družini. Tradicionalne patriarhalne družine na zahodu skorajda ni. Tipična sodobna družina je postala nuklearna družina, kjer partnerja različnega spola živita skupaj in skrbita za otroke. Na Kitajskem je tipična sodobna družina še vedno patriarhalna družina. V medsebojnih odnosih upoštevajo konfucijansko tradicijo spoštovanja in medsebojne ljubezni. V japonskih mestih je postala tipična družina nuklearna družina, vse bolj pa se uveljavlja fenomen «družinskega hotela», kjer pod eno streho živita zakonca in njuni otroci, vendar medsebojno ne kontaktirajo. S tem ko ima vsak svoje življenje, se izognejo medsebojnim konfliktom.

Ekonomska neodvisnost žensk je tako na zahodu kot tudi na Japonskem pogojila, da se ženske lažje in hitreje odločajo za ločitev. Najpogostejši razlog za ločitev je nasilje v družini. Različne oblike nasilja v družini so pereč problem tudi na zahodu. Poroke iz ljubezni so nekaj na splošno nesprejemljivega, pravzaprav zelo redkega. O tem se tako na zahodu kot na vzhodu strinjajo. Sicer na zahodu odloča hladen razum, na vzhodu pa imajo glavno besedo posredniki. Rezultat obeh je približno enak. Razlika je le v tem, da posameznik na vzhodu črpa energijo iz skupnosti, posameznik na zahodu pa je sam s seboj. Američani se odločajo za poroko zaradi pritiska javnega mnenja. Čeprav izbirajo »svobodno«, na zakon gledajo kot na

škodljivo pogodbo, katere določila so pa le dolžni izpolniti v celoti (Tocqueville 1996a: 209).

Vzgoja otrok je pogojena z načinom življenja. V tradicionalnih družinah na vzhodu jih vzgajajo v patriarhalnem duhu. V teh družinah je tudi danes zelo pomembno, da imajo moškega potomca. Oče je glava družine in ostali družinski člani so dolžni to spoštovati in se vesti temu primerno. Otroka v prvih letih življenja navadno vzgaja mati. Vzgoja, ki je je otrok deležen, je naravnana v smeri spoštovanja avtoritete očeta, članov družine in širše skupnosti ter ljubezni do soljudi. To spoštovanje ne preneha s polnoletnostjo otroka. Človek je na Kitajskem dejansko zrel šele pri štiridesetih letih. Vzgojo otrok s strani očeta v prvih letih življenja na zahodu Tocqueville imenuje očetovska diktatura, ki jo lahko izvaja le zaradi šibkosti otrok (sinov). Ko otroci prerastejo otroštvo, preskočijo najstništvo in že sami odločajo o sebi. Po zahodnem mnenju delitev dediščine v tradicionalnih družinah, kjer najstarejši sin navadno podeduje večino premoženja in tudi pravic, pogoji odvisnost ostalih članov družine. Čeprav si najstarejši sin prizadeva, da bratom in sestram zagotovi moč in bogastvo, pri čemer mu mlajši pomagajo po najboljših močeh, njegova veličina in moč oddaljujeta brate in sestre. V demokracijah nemara takih delitev ni. Vsi otroci so enaki pred zakonom in vsi podedujejo enake deleže, tako da ni ničesar, kar bi jih posebej zbliževalo ali posebej ločevalo. Zato se med njimi ustvarja »nežna« vez, ki se ne pretrga niti v zrelih letih (Tocqueville 1996a: 200). Po zahodnem prepričanju je to nemara res, vendar na vzhodu prevladuje drugačna miselnost. Družinski člani so vzgojeni v skupnosti in za skupnost. Zagotovo ne čutijo (razen svetlih izjem), da so materialno oropani. Vezi med posamezniki na vzhodu niso materialno pogojene, saj temeljijo na občutkih.

Nagel razvoj znanosti in tehnologije na koncu dvajsetega stoletja je na zahodu privedel do posameznikove alienacije in atomizacije. Pojavilo se je razočaranje z velikimi ideologijami preteklosti: liberalizmom, fašizmom, komunizmom in feminizmom, kar je povzročilo odtujevanje od preteklosti in tradicije ter strah od prihodnosti. Istočasno se je zmanjšalo zaupanje v moralne i družbene norme ter je vse manj upanja, da se življenje lahko izboljša. Tako stanje posameznika usmerja v obračanje k sebi in idealizaciji osebne svobode. Sodobni posameznik ne dela zato, da bi zadovoljil svoje potrebe. V resnici niti ne ve, kaj so njegove potrebe, saj je kljub zadovoljstvu sodobnega sveta, ki se mu ponuja, izpolnjen s strahom, samoto in tesnobo. K oropanosti intenzivnih občutkov je pridonesla birokratska družba,

ki od posameznika zahteva poslušnost in nepristranost, kar zanj pomeni neosebnost in monotonijo (De Beauvoir 1982: 485). Posameznik na vzhodu odrašča in živi v skupnosti. Iz nje črpa življenjsko energijo in čuti podporo članov skupnosti.

Razlika v konceptu posameznika na zahodu in posameznika na vzhodu je nenazadnje tudi v različnem razumevanju odnosa delov in celote. Na zahodu je celota razumljena kot enostavna funkcija delov-posameznikov. »Sama zase ne obstaja pa vendarle deluje« (Lukšič 1996: 25). Razmerje med posameznikom in državo je razumljeno na mehanski način.

Po Royceu je celota eno samo, vendar pri tem absolutno ne uniči posameznega. Vsak posameznik ima svojo lastno vrednost in lastno usodo. V razmerju do življenja kot celote posameznik z lastno odgovornostjo najde svojo pravo individualnost.

Marx oblikuje razmerje med deli in celoto skozi delitev dela. Država je po njem samostojna podoba, ločena tako od posamičnih kot od skupnih interesov. Delitev dela je podlaga za najrazličnejše oblike človekove odtujenosti. Omejuje posameznika na ponižujočo funkcijo. Delitev dela poraja tudi konkurenco, ki po Marxu ne predstavlja razmerja, v katerem se razvijajo delovne sile, temveč ustvarja bedo in je za meščanske razmere veliko bolj rušilna kot ustvarjalna. Marx je vztrajal, da se morajo družbene strukture prilagajati posamezniku in ne obratno. Zato marxizem zagovarja korenito družbeno spremembo, ki bo zagotovila, da se posameznik izloči iz delitve dela in postane celovit posameznik.

Kot nasprotje marxizmu lahko postavimo funkcionalizem. Ta izhaja iz sistema in njegovega učinkovitega delovanja. Posamezniki so tisti, ki se morajo prilagajati družbenim strukturam. Podrejeni so družbenemu sistemu in njihovo delovanje je pogojeno s potrebami sistema. Družba določa vloge posameznika in ravno tako pravila. Potemtakem funkcionalisti govorijo o harmoničnosti družbenih odnosov, v katerih ni prostora za spopade. Funkcionalisti vidijo družbene spremembe skozi delitev dela, ki poteka preko poklicne diferenciacije. Z delitvijo dela moderna družba zagotovi učinkovitost. Razredni sistem pa se ohranja v ravnotežju tako, da se tiste, ki niso materialno nagrajeni, vzpodbudi za delo z moralnimi priznanji. Torej jih je potrebno naučiti, kaj sta moralno zadoščanje in vest.

V vzhodni politični filozofiji se razmerje med deli in celoto razume na način sožitja in harmonije. Celota je vedno pred deli in za vzpostavitev kozmičnega reda je nujno podrejanje delov celoti. Življenje posameznika je konfucianizem razlagal na podlagi njegovih družbenih obveznosti. To je pomenilo aktivno sodelovanje vsakega posameznika in njegovo samooblikovanje. Individualni svobodi se je posameznik moral odpovedati, vendar je v zameno dobil ideal plemenitnika, ki je bil dostopen vsakomur. Država je imela nalogo, da ščiti posameznika, ki se ji je podredil in se odpovedal individualnemu značaju. Filozofske šole, zlasti konfucianizem, so posameznikom vcepljale temeljno življenjsko vodilo, ki je bilo etično, tostransko in socialno. Daoizem pa je skozi nedelovanje omogočal posamezniku, da ustvari sožitje z družbo in naravo.

8. SEZNAM LITERATURE

Samostojne publikacije:

1. Atkins, P.W et.al.(1995): Kemija: zakonitosti in uporaba, Tehnična založba Slovenije, Ljubljana.
2. Bellamy, Richard (1992): Liberalism and modern Society: an historical argument, Polity Press, Oxford.
3. Bizalion, Brigitte in drugi (1999): Velike kulture sveta, Mohorjeva založba, Celovec, Ljubljana, Dunaj.
4. Bošković, Milan (1979): Anatomija čovjeka, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb.
5. Chomsky, Noam (2005): Profit pred ljudmi, Založba Sanje, Ljubljana. Prva izdaja: Profit over People, 1999, Seven Stories Press, ZDA.
6. De Beauvoir, Simone (1982): Drugi spol - II dio, BIGZ , Zagreb.
7. Deng, Xiaoping (1987): Fundamental Issues in Present - Day China. Foreign Languages Press, Beijing.
8. De Tocqueville, Alexis (1996): Demokracija v Ameriki I, Krtina, Ljubljana.
9. De Tocqueville, Alexis (1996a): Demokracija v Ameriki II, Krtina, Ljubljana.
10. Dunn, John (1979): Western political theory in the face of the future, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts.
11. Ferfila, Bogomil (1997): Sodobni svet, regionalne študije in primerjalne politike, FDV, Ljubljana.

12. Ferfila, Bogomil (1999): Japonska, dežela samurajev in robotov, Didakta, Radovljica.
13. Ferfila, Bogomil ur. (2005): Travelling with Europe: Slovenia in European Union, FDV, Ljubljana.
14. Flandrin, Jean Louis (1986): Družina, Delavska enotnost, Ljubljana.
15. Flathman, Richard E. (1989): Toward a Liberalism, Cornell University Press, Ithaca and London.
16. Forward, Susan & Craig Buck (2002): Otrovni roditelji, Bios, Zagreb.
17. Fung, Yu-lan (1971/1948): Istorija kineske filosofije, Sazvežđa, Nolit, Beograd.
18. Grasmann Gunther; Rene David (1998): Uvod v velike sodobne pravne sisteme, Druga knjiga, zbirka Pravna obzorja, Cankarjeva založba.
19. Gottschalk, Louis in drugi (1972): Temelji sodobnega sveta, Državna založba Slovenije, Ljubljana.
20. Gray, John (1995): Liberalism, University of Minnesota Press, United States.
21. Henshall, Kenneth G. (1999) : A History of Japan: From Stone Age to Superpower, London, Mac Millan Press, LTD.
22. Hobbes, Tomas (1966): Leviathan or the matter, forme and power of commonwealth ecclesiasticall and civil, New York, London, Collier Bokss, Collier Mcmillan LTD.
23. Hayek, Friedrich August von (1991): Pot v hlapčevstvo, Državna založba Slovenije, Ljubljana.
24. Jogan, Maca (1976): Funkcionalizem in konfliktna teorija, doktorska disertacija, FSPN, Ljubljana.
25. Jogan, Maca ur. (1986): Ženske in diskriminacija, Ljubljana, Delavska enotnost (ČGP DELO) / Človek-družina-družba.
26. Kosaka, Masaaki (1968): The status and role of the individual in Japanese society. v: Moore, Charles ur. (1968): The Status of the Individual in East and West, University of Hawaii Press, Honolulu.
27. Kevenhöfster, Paul (1993): Politik und Gesellschaft in Japan, BI-cenbuchverl, Meyers Forum 16, Mannheim, Leipzig, Wien.
28. Konfucij (1988): Pogovori, Cankarjeva založba, Ljubljana.
29. Kuvačić, Ivan (1970): Marksizem in funkcionalizem, Komunist, Ljubljana.
30. Lao Zi/Zhuang Zi/ Lie Zi (1992): Klasiki daoizma, Slovenska matica,

Ljubljana

31. Locke, John (1993): Political Writings, Penguin Books Ltd Registered Offices: Harmondsworth, Middlesex, England.
32. Lukšič, Igor (1994): Liberalizem vs. korporativizem, Sophia, Ljubljana.
33. Lukšič, Igor (1997): Onkraj politične mehanike. Predgovor. V: A. Bibič ur.: Kaj je politika?, Založba Sophia, 1997.
34. Lukšič, Igor (2004): Novodobni komunitarizem. V: Shlomo, Avineri in Avner de-Shalit ur.: Komunitarizem in individualizem, Založba Sophia 2004, Ljubljana.
35. Mc Murin, Sterling M. (1968): The individual in American philosophy. V: Moore, Charles ur. (1968): The Status of the Individual in East and West, University of Hawaii Press, Honolulu.
36. Mc Keon Richard (1968): The Individual in law and in legal philosophy in the West. V: Moore, Charles ur. (1968): The Status of the Individual in East and West, University of Hawaii Press, Honolulu.
37. Marx, Karl; Engels Friedrich (1969/1958): Izbrana dela v petih zvezkih, Cankarjeva založba, Ljubljana.
38. Marx, Karl (1975): Bijeda filozofije, Svjetlost, Sarajevo.
39. Mengzi, Zhongyong, Daxue (1998): Stara kitajska modrost, Paralele, Ljubljana.
40. Mill, John Stuart (1988): Izbrani politički spisi, Fakultet političnih nauka, Politična misao, Zagreb.
41. Mill, John Stuart (1988a): O slobodi, Filip Višnjić, Beograd.
42. Mill, John Stuart (2000): Podređenost žena, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.
43. Milčinski, Maja (1995a): Kitajska in Japonska med religijo in filozofijo, Trias, WTC, Ljubljana.
44. Milčinski, Maja (1988): Uvod v: Konfucij-pogovori, Cankarjeva založba, Ljubljana.
45. Milčinski, Maja (1988a): Stara kitajska modrost in današnji čas, Cankarjeva založba, Ljubljana.
46. Milčinski, Maja (1999): Mudrosti Kine i Japana, CDI-Nova, Biblioteka Mitologica, Zagreb.
47. Milčinski, Maja (2004): Spremnna beseda v: Klasik dežele južne rože, Založba

Sophia, Ljubljana.

48. Milčinski, Maja (2005): Klasiki konfucijanstva, Mladinska knjiga, Ljubljana.
49. Pareti, Luigi (1972): Stari svet , Državna založba Slovenije, Ljubljana.
50. Penge, Moris (1990): Dragovoljna smrt u Japanu, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci.
51. Polin, Raymond (1968): About the political status of the contemporary individual in the West. v: Moore, Charles ur.(1968): The Status of the Individual in East and West, University of Hawaii Press, Honolulu.
52. Ravlić, Slaven (2001): Poredak slobode, politička misao Johna Stuarta Milla, Politička misao, Zagreb.
53. Rawls, John (1993): Political liberalism, Columbia University Press, New York.
54. Rawls, John (1997/1971): A theory of justice, Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
55. Rošker, Jana (1992): Zmajeva hiša, Oris kitajske kulture in civilizacije, Cankarjeva založba , Ljubljana.
56. Rošker, Jana (1995): Za zidovi varnosti in hrepenenja, koncept države v kitajski tradiciji, Didakta, Radovljica.
57. Rošker, Jana (2005): Iskanje poti: Spoznavna teorija v kitajski tradiciji, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana.
58. Sandel, Michael J. (1984): Liberalism and its critics, New York University Press, New York.
59. Satir, Virginia (1995): Družina za naš čas, Cankarjeva založba, Ljubljana.
60. Shlomo, Avineri in Avner de-Shalit ur. (2004/1992): Komunitarizem in individualizem, Založba Sophia, Ljubljana.
61. Smart, Paul (1983): Mill and human nature v: Politics and Human Nature, UCD Library, London.
62. Sugimoto, Yoshio (1997): An introduction to Japanese society, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts.
63. Taylor, Charles (2004): Komunitarizem in individualizem, Založba Sophia, Ljubljana, prva izdaja 1992 Oxford University Press.
64. Takeyoshi, Kawashima (1968): Status of individual in the notion of law, right and social order in Japan. v: Moore, Charles ur.(1968): The Status of the Individual in East and West, University of Hawaii Press, Honolulu.

65. Tamir, Yael (1993): Liberal nationalism, Princeton University Press, Princeton.
66. Višnjić, Sonja (2003): Samuraji-Ratnička klasa Japana, Odin, Beograd.
67. Vodovnik, Žiga (2006): Transcendentalizem kot inspiracija in aspiracija anarhizma v ZDA, doktorska disertacija, FDV, Ljubljana.
68. Zhuang, Zi (2004): Klasik dežele južne rože, Sophia 2004, Ljubljana.

Članki v revijah:

1. Beck, Urlick in Beck Gernsheim, Elisabeth (1996): Individualizacija in "tveganje svobode", Teorija in praksa let.33, 5/1996, str 817-838.
2. Choi Young-jin (2003): Vzhodna in zahodna civilizacija: primerjalni vidik. V: Teorija in praksa, let.40.3/2003, str.559-570.
3. Ferfila, Bogomil (1999): Japonska družba danes, Teorija in praksa, let. 36 , 5/1999, 748-761, FDV, Ljubljana.
4. Hudej, Vesna (2003): Odnosi v družini, Vzgoja, Revija za učitelje, vzgojitelje in starše, št.18, str.42-42.
5. Koyama, Satoko (2004): Pojmovanje ritualnega onečaščenja (kegare) v japonskem starem in srednjem veku: njegov družbeni in verski vpliv. V: Revija oddelka za azijske in afriške študije, VIII, 1 2004, str. 3-25, FF, Ljubljana.
6. Kozmik, Vera in drugi (1999): Nasilje nad ženskami, Urad vlade Republike Slovenije za žensko politiko, Ljubljana.
7. Kršić, Dragana (1999): Mesto posameznika v strukturi Heglovih osnovnih črt filozofije prava, Problemi, letnik 37, št. I, str. 49-64, Ljubljana.
8. Kršić, Dragana (2000): Hegel in liberalizem-zastavitev problema, Filozofski vestnik, let. 21, št. 3, str 55-67, Ljubljana.
9. Lukšič, Igor (1992): Friedrich A. Hayek: Pot v hlapčevstvo, Časopis za kritiko znanosti, let. 20, štev. 148/148, str. 139-140.
10. Matoh, Helena (2002): Pojmovanje narave v daoizmu, Azijske in afriške študije, str.22-32, Filozofska fakulteta v Ljubljani, Ljubljana.
11. Milčinski, Maja (1995): Svete gore na Japonskem, Gea, poljudnoznanstvena revija, letnik V, str 38-39, Ljubljana.

12. Milčinski, Maja (1999a): Kami in šintoistična kozmogonija, *Studia mytologica Slavica*, str.299-304, Ljubljana.
13. Milčinski, Maja (1999b): Dao-pot resnice v daoizmu, *Anthropos*, letnik 31, št. 1-3, str. 69-73, Ljubljana
14. Milčinski, Maja (2001): Kitajska filozofija-modrost in osvoboditev v: Publikaciji *Filozofski vestnik*, let.22, št.3, str.7-17.
15. Milčinski, Maja (2001a): Chinese philosophy in the period of transition the basis for discussion v: Publikacija *Chinese philosophy and the trends of the 21 st century civilization/the 12 th International Conference on Chinese, International Society for Chinese Philosophy 2001*, str.48.
16. Mrevlje, Andrej (1999): Ljudska republika Kitajska: 50 let diktature patriotizma, *Razgledi* št.18, 29.september 1999, str. 9-11, Ljubljana.
17. Parekh, Bihkhu (1996): Kulturna zamejenost liberalne demokracije v: *Teorija in praksa* let. 33, 3/96, str. 498-515.
18. Pičman Štefančič, Polona (2004): Evolucija načela vladavine zakona v filozofiji Kitajske. "Čim več zakonov in uredb, tem več tatov in roparjev". *Vloga zakona v percepciji kitajske pravne misli. V: Revija oddelka za azijske in afriške študije*, str. 55-71, FF, Ljubljana.
19. Premur, Ksenija (2005): Liberalizam i ljudska prava, *Kolo* šte. 1, str. 2-5, Matica Hrvatska.
20. Rošker, Jana (2000): Propaganda državne ideologije na Kitajskem-primerjava tradicionalnega in sodobnega razvoja, v: *S.E.D., Glasnik slovenskega etnološkega društva*, let.40, št-1/2, str. 14-17, SO-RA, Ljubljana.
21. Saje, Mitja (1999): Deng Xiaoping in njegov vpliv na politiko reforme sodobne Kitajske, *Azijske in afriške študije*, str. 51-75, FF, Ljubljana.
22. Škerlep, Andrej (1995): Maturana pred Luhmannom: kognicija, socialni sistemi in komunikacija, *Teorija in praksa* let,32, 2/1995, št.9-10, str. 770-783, FVD, Ljubljana.
23. Škerlep, Andrej (1996): Izključitev subjekta: Luhmannovo protislovno pojmovanje komunikacij, *Teorija in praksa* let,33, 2/1996, str.272-292, FVD, Ljubljana.
24. Unger Roberto M (1998): Nezadovoljstvo z neoliberalizmom. V: Publikaciji 2000 , šte. 111/112/113 , str. 199-203.
25. Visočnik, Nataša (2004): Procesi identifikacije na Japonskem v: *Revija*

oddelka za azijske in afriške študije št. 2 letnik VIII, str. 45-56, FF, Ljubljana.
26. Vlada RS, Urad za žensko politiko (1999): Zakon o enakih možnostih.
Primerjalna analiza: Za politiko enakih možnosti žensk in moških, Urad za žensko politiko, Ljubljana, CIP kataložni zapis o publikaciji, NUK Ljubljana

Internetni viri:

1. China ABC: Državni poredak. Dostopno na :

<http://yu.chinabroadcast.cn/chinaabc/chapter2/chapter20101.htm> (23.11.2006).

2. Constitution of the People's Republic of China (Adopted on December 4, 1982).

Dostopno na:

<http://english.peopledaily.com.cn/constitution/constitution.html> (23.11.2006).

3. CIA - The World Factbook – China. Dostopno na:

<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/ch.html>, 14.1.2006.