

Υπάρχει εναλλακτική λύση στην (καπιταλιστική) παγκοσμιοποίηση; Η συζήτηση για τη νεωτερικότητα στην Κίνα

Τελευταία επιζησασα από τις σοσιαλιστικές χώρες, που απολαμβάνει σήμερα ένα από τους υψηλότερους ρυθμούς ανάπτυξης, η Κίνα αποτελεί μια πρόκληση για την κριτική σκέψη πάνω στην παγκοσμιοποίηση. Το ζήτημα των εναλλακτικών λύσεων και άλλων / λοιπών πιθανοτήτων και δυνατοτήτων πρέπει να τεθεί επιτακτικά σε κάθε απόπειρα να θεωρητικοποιηθεί η διαδικασία της παγκοσμιοποίησης. Η παγκοσμιοποίηση γίνεται επίσης αντιληπτή ως το αποτέλεσμα της κατάρρευσης του σοβιετικού σοσιαλισμού και της άνευ προηγουμένου εξάπλωσης του διεθνικού καπιταλισμού. Παρότι ο ευρωκεντρισμός της δεν αφήνει καμία αμφιβολία για τις ηγεμονικές της καταβολές, η παγκοσμιοποίηση θέτει ένα απαραίτητο διαρθρωτικό πλαίσιο για την ανάλυση αυτών που συμβαίνουν στον κόσμο σήμερα. Έτσι, η παγκοσμιοποίηση πρέπει να κατανοηθεί ως μια διαλεκτική διαδικασία: ο όρος αναφέρεται ταυτόχρονα σε μια ιδέα, ή σε μια ιδεολογία, δηλ. αυτής του καπιταλισμού που μεταμφιέζεται σε θριαμβευτική γενική παγκοσμιοποίηση, και σε μια συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση, με την οποία πρέπει να συσχετιστούν διάφορες ιδέες, μεταξύ των οποίων ο σύγχρονος καπιταλισμός. Η πρόκληση που θέτει στην παγκοσμιοποίηση η Κίνα μπορεί να εξεταστεί με αυτή τη διπλή προοπτική της πρόκλησης στον παγκόσμιο καπιταλισμό ως ιδεολογία, και στη «νέα τάξη πραγμάτων», ή στο «παγκόσμιο σύστημα» ως απλό δεδομένο. Η Κίνα εντάσσεται όλο και περισσότερο στο παγκόσμιο οικονομικό σύστημα, διαφυλάσσοντας παράλληλα την ιδεολογική και πολιτική ταυτότητα μιας σοσιαλιστικής χώρας του τρίτου κόσμου. Μπορεί να έρθει η εναλλακτική λύση από την Κίνα;

Το άρθρο αυτό δεν προσπαθεί να συνηγορήσει υπέρ μιας παρόμοιας εναλλακτικής λύσης, αλλά να κάνει έναν απολογισμό της συζήτησης που διεξάγεται στην Κίνα σήμερα σχετικά με το θέμα μιας εναλλακτικής νεωτερικότητας, ώστε να θέσει ως πρόβλημα τις ίδιες τις προϋποθέσεις της κριτικής της παγκοσμιοποίησης. Υπό τους όρους αυτούς, η κινεζική συζήτηση, που διεξάγεται σε μια συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία, μπορεί να είναι φορέας μιας κριτικής του λόγου περί παγκοσμιοποίησης. Θα ασχοληθώ, πολύ σχηματικά, με ορισμένα από τα ρεύματα που διαμορφώνουν τη συζήτηση, όπως ο εθνικισμός, η μετα-νεωτε-

Από το *Dictionnaire Marx Contemporain*, J. Bidet, E. Kouvelakis (eds.), Paris, PUF 2001, σσ. 319-42, με την άδεια του εκδότη.

Ο Liu Kang είναι αναπληρωτής καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Πενσυλβανίας.

ρικότητα, ο νεο-ουμανισμός και ένα «υβρίδιο του λόγου» που συμφύρει το νεο-συντηρητισμό με το ριζοσπαστισμό. Κατά την πρόσφατη περίοδο, ήρθαν στο φως διάφορες μορφές εθνικιστικού λόγου, που σύντομα σχημάτισαν μια καινούρια κυρίαρχη πολιτιστική ιδέα. Το άρθρο αυτό θα μελετήσει κυρίως το φαινόμενο αυτό, το οποίο από μόνο του φαίνεται ότι συμπυκνώνει τις κύριες διακυβεύσεις για την Κίνα, τόσο από πολιτική όσο και από ιδεολογική και πολιτιστική άποψη. Αυτή η πολιτιστική επαναδιαμόρφωση, που επικεντρώνεται στο ζήτημα του εθνικισμού, πρέπει να κατανοηθεί πρώτα στο πλαίσιο της αναζήτησης εναλλακτικών λύσεων στη χρεοκοπία της ιδεολογικής ηγεμονίας του κράτους. Άλλα ρεύματα, όπως η μετα-νεωτερικότητα και ο νεο-ουμανισμός, δεν αντιπροσωπεύουν παρά ασήμαντες αντιδράσεις ή, ακόμα, και το μακρινό αντίλαλο ενός εθνικισμού με πολλά πρόσωπα. Η μετα-νεωτερικότητα και οι μεταμορφώσεις της, όπως η νεο-αποικιοκρατία, δεν προκαλούν μεγάλο ενδιαφέρον στα κυρίαρχα ρεύματα σκέψης και αντιμετωπίζονται ως συμβατικός θεωρητικός λόγος εισαγόμενος από τη Δύση, που δεν προσαρμόζεται στις συνθήκες της Κίνας. Η εμφάνιση ενός πολιτικά στρατευμένου «υβριδισμού», ο οποίος συνδυάζει έναν αυταρχικό νεο-συντηρητισμό με ριζοσπαστικούς τόνους που θυμίζουν το μαοϊσμό, αποκαλύπτει τόσο την απώλεια των διανοητικών σημείων αναφοράς όσο και την κριτική δύναμη της επιχείρησης ανοικοδόμησης μιας πολιτικής ηγεμονίας.

Η περιγραφή και ανάλυσή μου των κινεζικών συζητήσεων θα προσπαθήσουν να αποδείξουν ότι: (1) ο λόγος για μια άλλη νεωτερικότητα και μια άλλη παγκοσμιοποίηση, έτσι που αναπτύσσεται στην Κίνα, είναι, από την ίδια του τη φύση, αντιφατικός και κατακερματισμένος· (2) ως τοπικός (κινεζικός) λόγος, που προσβλέπει σε ένα παγκόσμιο νόημα, αποτελεί απόδειξη της αδημονίας της Κίνας να ενταχθεί πλήρως στο «παγκόσμιο σύστημα», αλλά και της επιθυμίας της να παρέμβει και να αντισταθεί· (3) η κεντρική θέση της αναφοράς στην «επανάσταση», όχι μόνο στο λόγο αλλά και στις κοινωνικές και πολιτικές πρακτικές της σύγχρονης Κίνας, πρέπει να κατανοηθεί και να επανεκτιμηθεί στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης.

Το κινεζικό πολιτισμικό και γεωπολιτικό φανταστικό: μια δυσχερής χαρτογράφηση

Θα αρχίσω χαρακτηρίζοντας την ιστορική συγκυρία της σύγχρονης Κίνας από τις πλέον αντιφατικές της απόψεις. Η Κίνα διανύει μια περίοδο εξαιρετικής ανάπτυξης, χάρη στην προσαρμογή της στην παγκόσμια αγορά ή, μάλλον, στην παγκόσμια καπιταλιστική οικονομία. Γεγονός που ενισχύει την άποψη ότι η Κίνα έχει απαρνηθεί το σοσιαλισμό, για να βαδίσει στο δρόμο του καπιταλισμού. Το πρόβλημα της υποτιθέμενης πολιτικής της ακινησίας (η Κίνα παραμένει μια κομμουνιστική κοινωνία και δεν έχει υιοθετήσει το πολιτικό σύστημα μιας δυτικής καπιταλιστικής χώρας), καθώς και του πολύ δημοφιλούς στα ΜΜΕ προβλήματος των «παραβιάσεων των ανθρωπίνων δικαιωμάτων», αντιπαρέρχονται γενικά στο όνομα μιας αυστηρά κινεζικής πολιτικής ιδιαιτερότητας και μιας «χρονικής διαφοράς»: το πολιτικό σύστημα δεν έχει ακόμα καταρρεύσει, γιατί απλά ο Ντενγκ Χσiaoπίνγκ και η παλιά γενιά των επαναστατών δεν έχουν ακόμα φάει όλοι τα ψωμιά τους¹.

Ακόμα και αν οι περιγραφές μιας αναπόφευκτης ένταξης της Κίνας στην καπιταλιστική οικονομία είναι συχνά απλουστευτικές και ανοιχτά ιδεολογικές, ακόμα και αν οι προβλέψεις για το πολιτικό μέλλον της Κίνας παραμένουν στο στάδιο των θεωρητικών υποθέσεων και του ονειροπολήματος, το πρόβλημα της κουλτούρας καταλαμβάνει εξαίτηνης κάθε απόπειρα στοιχειώδους χαρακτηρισμού. Το Κομμουνιστικό Κόμμα δεν θέλησε να αντισταχθεί, όπως ήταν αναμενόμενο, στη δυτική λαϊκή εμπορική κουλτούρα, η οποία εισήχθη στην Κίνα από την αγορά στην ώριμή της φάση, που κυριαρχείται από τα παγκόσμια δίκτυα και από την προσανατολισμένη προς τις εξαγωγές βιομηχανία του θεάματος. Ο μουσικός τηλεοπτικός σταθμός MTV, για παράδειγμα, σύντομα αφομοιώθηκε και μετατράπηκε σε ισχυρό εργαλείο προπαγάνδας στην υπηρεσία της πολιτικής του Κόμματος. Ο αμερικανικός σταθμός έφθασε πρώτα στην Κίνα μέσω δορυφορικών σταθμών του Χονγκ Κονγκ, που αναμεταδίδονταν επιλεκτικά από το κινεζικό καλωδιακό κανάλι, στα βόρεια της χώρας, το 1992. Ύστερα ήρθε η μεγάλη μόδα της επιστροφής στα χρόνια του Μάο, όπως με το άλμπουμ *Hong Taiyang* (Κόκκινος Ήλιος) με καινούριες ηχογραφήσεις εμβλημαίων της Πολιτιστικής Επανάστασης για τη δόξα του Μεγάλου Τιμονιέρη, σε ροκ εκτέλεση. Την επόμενη χρονιά, η κινεζική σκηνή της ποπ υποδέχθηκε αστέρες από το Χονγκ Κονγκ και την Ταϊβάν. Το 1994, οι περιοδείες των καλλιτεχνών της ποπ από το Χονγκ Κονγκ και την Ταϊβάν τέθηκαν λίγο πολύ υπό απαγόρευση από τις κινεζικές αρχές, οι οποίες, ανησυχώντας από τη νέα αυτή μόδα, ξεκίνησαν, για να την αντιμετωπίσουν, μια σειρά πανεθνικών διαγωνισμών καραόκε, ενθαρρύνοντας τον κόσμο να συμμετάσχει με τραγούδια από το ρεπερτόριο του επαναστατικού φολκλόρ και την παράδοση της Όπερας του Πεκίνου. Σε άλλους τομείς, όπως αυτόν του κινηματογράφου, οι ξένοι κριτικοί είχαν ενθουσιώδεις ή λυσοσαλές αντιδράσεις μπροστά στις εξωτικές και «απω-ανατολίτικες» αναπαραστάσεις της παλιάς κινεζικής κουλτούρας, με το φολκλόρ της και τις δεισιδαιμονίες της, όπως αυτή εμφανίζεται σε «φεστιβαλικές ταινίες», σαν το «Σύζυγοι και παλλακίδες» του Ζανγκ Γιμού ή το «Αντίο, παλλακίδα μου» του Τσεν Κάιγκε, δύο σκηνοθετών που ανήκουν στη λεγόμενη «πέμπτη γενιά». Οι ταινίες αυτές είναι χαρακτηριστικές της εθνικής ανανέωσης της κινεζικής κουλτούρας μιας άλλης εποχής, που ταυτόχρονα κολακεύουν και εκμεταλλεύονται τις προτιμήσεις του δυτικού κοινού (που στο μεγαλύτερο μέρος του αποτελείται από τους νέους καριέριστες του χρηματοοικονομικού κλάδου, των «μοδάτων» και των μισθωτών των μεγάλων πολυεθνικών). Οι πανεπιστημιακοί κριτικοί, τόσο εντός όσο και εκτός Κίνας, επικεντρώνονται κυρίως σε αυτή την κινηματογραφική πρωτοπορία, στις στιλιστικές καινοτομίες, αγνοώντας τους μηχανισμούς της παγκόσμιας αγοράς πολιτιστικών αγαθών, που μετατρέπουν τόσο την κινηματογραφική πρωτοπορία όσο και την πανεπιστημιακή κριτική σε εμπορεύσιμα αγαθά τα οποία υπόκεινται στους νόμους του κέρδους². Στον τομέα της αρχιτεκτονικής, πέρα από τις γιγάντιες οικοδομές και τους δρόμους που κατασκευάζονται σε όλη τη χώρα, παρατηρεί κανείς την ανάπτυξη των θεματικών πάρκων, που στις περισσότερες περιπτώσεις είναι αντίγραφα ερειπωμένων ιστορικών μνημείων (όπως ο τάφος του Κίτρινου Αυτοκράτορα στο Σάανχσι) και «χωριά εθνικών μειονοτήτων» για τους τουρίστες. Τα θεματικά πάρκα επιτυγχάνουν δύο σκοπούς ταυτόχρονα, που είναι η ενίσχυση των εθνικιστικών αισθημάτων, από τη μια, και η μεταμόρφωση ενός μέρους με τοπική εμβέλεια σε παγκόσμια τουριστική τοποθεσία, από την άλλη. Επιπλέον, η εξάπλωση της μετα-

μοντέρνας αρχιτεκτονικής ευθυγράμμισε το Πεκίνο και τη Σαγκάη με το Τόκιο, το Χονγκ Κονγκ και τη Νέα Υόρκη. Μπροστά σε τόσες πολιτιστικές μεταμορφώσεις, μπορούμε να αναρωτηθούμε αν η Κίνα δεν είναι «μετα-νεωτερική», αν και οικονομικά είναι ακόμα «προ-νεωτερική».

Το να ειπωθεί ότι η Κίνα είναι πολιτιστικά «μετα-νεωτερική», προτού λάβουμε υπόψη τις πολιτιστικές και γεωπολιτικές της ιδιαιτερότητες, θέτει υπό αμφισβήτηση την ίδια την έννοια της μετα-νεωτερικότητας, που προϋποθέτει τη συσχέτιση μεταξύ της προηγμένης καπιταλιστικής οικονομίας και του πολιτισμού. Η Κίνα δύσκολα προσαρμόζεται στο πλαίσιο της μετα-νεωτερικής ανάλυσης. Η μετα-νεωτερική κατάσταση, όπως νοείται σήμερα με όρους πολιτιστικής λογικής, μπορεί να χαρακτηρίσει ορισμένες πλευρές των καπιταλιστικών γειτόνων της που είναι οικονομικά προηγμένοι, όπως η Ιαπωνία, το Χονγκ Κονγκ και η Ταϊβάν. Όταν όμως προσπαθούμε να περιγράψουμε τη μετα-νεωτερική κατάσταση (ή τη μετα-αποικιοκρατική κατάσταση) ή να εντοπίσουμε το μετα-μοντέρνο στην Κίνα, αντι-μετωπίζουμε αμέσως το πρόβλημα (που αγνοείται και απωθείται περισσότερο από κάθε άλλο) της επαναστατικής κινεζικής κληρονομιάς και ηγεμονίας, που αποτελούν συστατικά στοιχεία μιας εναλλακτικής νεωτερικότητας, αν όχι μιας άλλης μετα-νεωτερικότητας³. Χρειαζόμαστε μια «μη ευκλείδεια γεωμετρία», όπως λέει ο Φρέντερικ Τζέμσον, για να εννοήσουμε το χώρο που καταλαμβάνει η Κίνα. Επιβάλλεται «ένας σφαιρικός ή γεωγραφικός όρος», συνεχίζει ο Τζέμσον, για «τους διάφορους τρόπους με τους οποίους εκδηλώνεται η μη-χρονολογική συγχρονικότητα σε μορφή χωροταξική ή και εθνική»⁴. Εννοίες όμως όπως η άνιση ανάπτυξη ή η συγχρονικότητα δεν επιτρέπουν παρά μια κατανόηση που περιορίζεται στις κινεζικές ιστορικές συγκυρίες, από τη στιγμή που η θεωρητικοποίηση της παγκοσμιοποίησης βασίζεται σε έναν ευρωκεντρικό και τελεολογικό λόγο περί νεωτερικότητας (και μετα-νεωτερικότητας) που κινδυνεύει, σε τελευταία ανάλυση, να αποκλείσει οποιαδήποτε πιθανότητα ιστορικής εναλλακτικής λύσης ή/και εναλλακτικών ιστοριών.

Σίγουρα, οι κινέζοι ενδιαφέρονται για την προβληματική της παγκοσμιοποίησης και της νεωτερικότητας (αν όχι της μετα-νεωτερικότητας) και, όπως είναι προβλέψιμο, για το ζήτημα των εναλλακτικών λύσεων. Για τη σύγχρονη Κίνα, η Επανάσταση παραμένει η κύρια επιλογή και, ως τέτοια, αποτελεί την κεντρική προβληματική, με την αναγκαιότητα της κοινωνικής αναδόμησης (με την ευρύτερη έννοια), της κινεζικής νεωτερικότητας (ή μιας άλλης νεωτερικότητας), διακριτής από τη νεωτερικότητα που προέρχεται από την Ευρώπη. Ο παγκόσμιος χαρακτήρας της τελευταίας βασίζεται μόνο σε διάφορες ιστορικές διαδικασίες εξορθολογισμού. Η εμφάνιση μιας εναλλακτικής νεωτερικότητας ή, ακόμα καλύτερα, πολλαπλών νεωτερικοτήτων (αραβικής, αφρικανικής, απω-ανατολικής) είναι δυνατή από τον εξορθολογισμό ενός συμβολικού πεδίου που συνδέεται αναπόδραστα με οικονομικές και πολιτικές πρακτικές. Η αναζήτηση μιας εναλλακτικής νεωτερικότητας στην Κίνα είναι αδιαχώριστη από την επανάσταση, όπως υποδεικνύει το γεγονός ότι ο ιδεολογικός και πολιτικός αγώνας ήταν ανέκαθεν σαφής και δέσποζε στη σφαίρα του συμβολικού, όπως και σε διάφορους τομείς του πολιτισμού. Αν θέλουμε να κατανοήσουμε τη νεωτερικότητα της Κίνας, με τις περίπλοκες και πολλαπλές δομές που την καθορίζουν, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε την κεντρική θέση της επανάστασης και του πολιτικού αγώνα στο πεδίο της παραγωγής πολιτισμού. Θα μπορούσαμε να εννοήσουμε καλύτερα την εναλλακτική νεωτερικό-

τητα της Κίνας, αν τη θεωρούσαμε ως μια διαρκή διαδικασία γεμάτη αντιφάσεις. Η επανάσταση της, που στόχευε να οικοδομήσει το σοσιαλισμό σε μια μη βιομηχανοποιημένη τριτοκοσμική οικονομία, προσφέρει μια οδό διαφορετική από αυτή της δυτικής καπιταλιστικής νεωτερικότητας, τόσο από οικονομική όσο από πολιτική άποψη, και η δέσμευσή της στην πολιτιστική επανάσταση προσφέρει επίσης μια διαφορετική οδό όσον αφορά τον πολιτισμό. Η κινεζική επανάσταση όμως είναι αναπόσπαστο μέρος μιας νεωτερικότητας που είναι ταυτόχρονα αποσπασματική και ενοποιητική, ετερογενής και ομογενοποιητική. Το πρόταγμα της νεωτερικότητάς της παραμένει ημιτελές, όπως και το όραμά της παραμένει ατελές⁵.

Το κινεζικό πολιτικό φαντασιακό κυριαρχείται σήμερα από μια τάση αποπολιτικοποίησης. Όμως αυτή η γενικευμένη πολιτική κόπωση, όπως θα αποδείξω παρακάτω, είναι απόρροια της συνεχούς διαδικασίας του πολιτικού αγώνα που ενέχει διάφορες στρατηγικές παρερμηνείας, νομιμοποίησης και απονομιοποίησης. Αν η διαδικασία της παγκοσμιοποίησης εκφράζει ένα «παγκόσμιο» δομικό πλαίσιο, η επανάσταση αποτελεί ένα «τοπικό» πλαίσιο για την κινεζική συζήτηση για τη νεωτερικότητα και την εναλλακτική νεωτερικότητα. Η πολύπλοκη αλληλεπίδραση αυτών των διαφορετικών πλαισίων δεν πρέπει να παραγνωρίζεται.

Εθνικισμός και επαναστατική ηγεμονία

Ο εθνικισμός φαίνεται ότι αποτελεί μια ενδιαφέρουσα και βιώσιμη επιλογή για το πολιτικό φαντασιακό της μετεπαναστατικής Κίνας, στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης. Ο εθνικισμός δεν παραπέμπει εδώ σε μια συγκροτημένη και καλά καθορισμένη ιδεολογία, ούτε σε μια ουσιοκρατική έννοια. Ο όρος εδώ καλύπτει ένα σύνολο πρακτικών λόγου που δρουν στο πλαίσιο μιας αλληλεπίδρασης μεταξύ, αφ' ενός, διαφόρων ιστορικά μεταβαλλόμενων αγωνιστικών πεδίων και, αφ' ετέρου, ενός *habitus* που συνίσταται σε μυστικές διευθετήσεις, στις οποίες οι ιδεολογίες νομιμοποιούνται και απονομιοποιούνται. Αρκετοί θεωρούν τον εθνικισμό ως ένα είδος Ιανού, επειδή χαρακτηρίζεται από ένα σύγχρονο πρόγραμμα το οποίο επαναδραστηριοποιεί και μεταβάλλει τις παραδοσιακές πολιτιστικές αξίες, για να τις θέσει στην υπηρεσία νέων ιδεολογικών και πολιτικών ηγεμονιών.

Για να κατανοήσουμε καλά το είδος της ηγεμονίας και της πολιτικής και ιδεολογικής ταυτότητας που χρησιμοποιείται για την ενδυνάμωση του εθνικιστικού λόγου, πρέπει να διακρίνουμε πολλές «νεωτερικότητες». Με άλλα λόγια, η μονολιθική νεωτερικότητα προς την οποία κατευθύνεται ο κόσμος πρέπει να τεθεί ως πρόβλημα. Ο Μπένεντικτ Άντερσον, για παράδειγμα, πλανάται όταν θεωρεί πως ο εθνικισμός είναι ένας λόγος του έθνους ως «φαντασιακής κοινότητας», τον οποίο επινόησε η δυτική καπιταλιστική νεωτερικότητα, γιατί έτσι αποκλείει έμμεσα άλλες εναλλακτικές νεωτερικότητες, στις οποίες ο εθνικισμός και η εθνική κοινότητα είναι στην υπηρεσία επαναστατικών στόχων, σε αντίθεση με την ευρωκεντρική νεωτερικότητα. Ο Άντερσον κάνει πάλι λάθος όταν, παίρνοντας το παράδειγμα της Κίνας, αναφέρει ότι οι επαναστάτες δεν κατέφυγαν σε έναν «επίσημο εθνικισμό» ως όργανο χειραγώγησης, παρά μόνο όταν κατέλαβαν την κρατική εξουσία⁶. Παρότι αληθεύει

ότι στη σημερινή Κίνα, στο σημερινό πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης, ο εθνικιστικός λόγος χρησιμοποιείται πράγματι από το κράτος (χωρίς ποτέ όμως να τον μονοπωλεί) ως «επίσημος» λόγος, καθ' όλη την εποχή του Μάο (πριν και μετά την κατάληψη της εξουσίας) ο εθνικισμός ήταν ήδη ένας λόγος επανάστασης και αντίστασης, ένα κάλεσμα για την παγκόσμια υποστήριξη του αγώνα για εθνική ανεξαρτησία⁷.

Η κινεζική νεωτερικότητα, στο βαθμό που είναι «εναλλακτική νεωτερικότητα», συνδέεται πρώτιστα με το ζήτημα της επανάστασης και του αγώνα για εθνική ανεξαρτησία ενάντια στην ιμπεριαλιστική κυριαρχία. Ιστορικά, ο εθνικισμός στη σύγχρονη Κίνα είναι μια αντίδραση απέναντι στην απειλή του ιμπεριαλισμού. Ο ρόλος του υπήρξε αποφασιστικός για την εγκαθίδρυση και τη νομιμοποίηση του κινεζικού μαρξισμού, δηλ. του μαοϊσμού, ως ηγεμονικής ιδεολογίας, σε όλη την πορεία της κινεζικής επανάστασης. Ο εθνικισμός πρέπει, από αναγκαιότητα, να ανοικοδομήσει έναν «εθνικό πολιτισμό», ως μέσο ιδεολογικής νομιμοποίησης και ως στόχο κοινωνικής ανοικοδόμησης. Ο στόχος της εθνικής ανοικοδόμησης είναι ο ίδιος και σε άλλες αποικιοκρατούμενες χώρες, με πρόσωπα όπως ο Φρανς Φανόν, για τον οποίο «ο εθνικός πολιτισμός, στις υπανάπτυκτες χώρες, πρέπει να τεθεί στο επίκεντρο του απελευθερωτικού αγώνα που διεξάγεται σε αυτές τις χώρες»⁸. Στο κρίσιμο σημείο της εγκαθίδρυσης του κινεζικού μαρξισμού κατά τη διάρκεια του σινο-ιαπωνικού πολέμου (1937-1945), ο Μάο κατάλαβε την αναγκαιότητα της ενσωμάτωσης του εθνικισμού στην επαναστατική ηγεμονία, υποστηρίζοντας ότι «δεν θα μπορέσουμε να εφαρμόσουμε το μαρξισμό στη ζωή, παρά μόνο αν τον προσαρμόσουμε στις συγκεκριμένες ιδιαιτερότητες της χώρας μας και σε μια εθνική μορφή»⁹. Στοχεύοντας στη δημιουργία ενός νέου εθνικού πολιτισμού, ο Μάο ζητά από τους κινέζους μαρξιστές να κάνουν έναν «κριτικό απολογισμό» του παραδοσιακού κινεζικού πολιτισμού, «από τον Κομφούτσιο στον Σουν Γιατ Σεν», σε μια μαρξιστική προοπτική¹⁰. Ο κομφουκιανισμός, ως κυρίαρχη ιδεολογία της αυτοκρατορικής εξουσίας, θεωρείται το κύριο εμπόδιο στη νέα επαναστατική κυριαρχία και στο νέο εθνικό πολιτισμό. Έτσι, στις αναφορές του Μάο σχετικά με το νέο εθνικισμό, παρουσιάζεται σαν καρικατούρα με τον όρο «μεσαιωνική σαβούρα» και παίζει το ρόλο του κακού στην πολιτική και ιδεολογική σκηνή της Κίνας. Η απόλυτη και εικονοκλαστική απόρριψη του κομφουκιανισμού είναι μέρος του νέου εθνικισμού του Μάο.

Ενάντια στην ιδέα ότι ο εθνικισμός αποτελεί τη «μεγάλη αποτυχία» ή την «ανωμαλία» μέσα στη μαρξιστική θεωρία, ο Μάο κατόρθωσε να ορθώσει έναν κινεζικό μαρξισμό που εντάσσει τον εθνικισμό στο πλαίσιο του οράματός του για μια εναλλακτική νεωτερικότητα¹¹. Παρ' όλα αυτά, πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι ο Μάο είναι οικουμενιστής ή «διεθνιστής», όσον αφορά τις επαναστατικές ουτοπικές του επιθυμίες, ενώ ο εθνικισμός, ως μέσο στρατηγικής στο επαναστατικό του σχήμα, υπόκειται πάντα στο γενικότερο όραμά του για τη «χρεωφάνηση όλης της ανθρωπότητας». Η συνάντηση του μαρξισμού και του εθνικισμού, που χαρακτηρίζει το μαρξισμό του Μάο, προσδιορίζεται από το ιστορικό έργο της επανάστασης, με το ριζοσπαστικό εγχείρημα του επαναπροσδιορισμού του «εθνικού πολιτισμού», απαλλαγμένου από τις κομφουκιανές αξίες, μεταξύ των άλλων παραδοσιακών του αναφορών. Αν αυτός ο «νέος εθνικός πολιτισμός», που είναι ιδιαίτερα επιλεκτικός και αρκετά αμφισβητούμενος, χρησίμευσε στον Μάο και στη στρατηγική εθνικής αυτονομίας

και αυτάρκειας στον πολιτικό, οικονομικό και κοινωνικό τομέα, ιδίως απέναντι στις ιμπεριαλιστικές απειλές, δεν κατόρθωσε όμως να θέσει τις πολιτιστικές και ιδεολογικές βάσεις που είναι αναγκαίες για την κοινωνική ανοικοδόμηση ή για τον εκσυγχρονισμό. Πρέπει να σημειώσουμε ότι η αναφορά στον «εκσυγχρονισμό» δεν είχε στην αρχή, αντίθετα με ό,τι πιστεύεται, κεντρικό ρόλο στο λόγο του Μάο. Αυτή καθεαυτή δεν εμφανίστηκε παρά μετά το 8ο Συνέδριο του Κινεζικού Κομμουνιστικού Κόμματος το 1956, το οποίο έθεσε ως προτεραιότητες την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και τον οικονομικό εκσυγχρονισμό. Παρ' όλα αυτά, ο Μάο υπογράμμισε την προτεραιότητα του πολιτικού αγώνα μέσα στο γενικό πρόταγμα νεωτερικότητας (επανάσταση και ανοικοδόμηση). Ως αποτέλεσμα ενός περιπλοκου συνόλου διενέξεων στη μετά τον Μάο εποχή, το ζήτημα του εκσυγχρονισμού έγινε το μέτωπο προβληματισμού στο οποίο δίνονται οι πολιτικές και ιδεολογικές μάχες. Το πολιτιστικό φαντασιακό της Κίνας στη μετά τον Μάο εποχή υπόκειται στην αντινομία μεταξύ της επανάστασης και του εκσυγχρονισμού. Οι μεταρρυθμίσεις του Ντενγκ Χισιαοπίνγκ πρόκριναν τον εκσυγχρονισμό και την οικονομική ανάπτυξη, δίχως όμως να προσφέρουν έναν ιδεολογικό και πολιτικό προσανατολισμό, και έτσι ο πολιτισμός έγινε και πάλι ένα πεδίο μάχης μέσα σε μια ασταθή και απρόβλεπτη διαδικασία μεταρρύθμισης.

Η ιδεολογική κρίση που ακολούθησε την Πολιτιστική Επανάσταση (1966-1976) προερχόταν από την αυξανόμενη απόκλιση ανάμεσα στην επαναστατική ηγεμονία και μια οικονομική ανάπτυξη η οποία εμποδιζόταν πρόδηλα από την Πολιτιστική Επανάσταση. Η οικονομική μεταρρύθμιση του Ντενγκ Χισιαοπίνγκ ενέτεινε την ιδεολογική κρίση. Η πραγματιστική διακυβέρνηση υπό τον Ντενγκ εγκατέλειψε στην πράξη τη στρατηγική του Μάο, που στόχευε στην επανάληψη, στην ανανέωση και στη διαρκή ενίσχυση της επαναστατικής ηγεμονίας για χάρη της οικονομικής και κοινωνικής ανοικοδόμησης. Συνεπώς, αντίθετα με την ελπίδα μιας γοργής οικονομικής ανάπτυξης που θα ενεργοποιούσε το σοσιαλισμό στο κέντρο της επαναστατικής ηγεμονίας, τα σοσιαλιστικά ιδεώδη και ο μαρξισμός ήταν τα θύματα της οικονομικής μεταρρύθμισης. Στην κινεζική κοινωνική συνείδηση, οι ιδέες του εκσυγχρονισμού και της νεωτερικότητας πάνω στο δυτικό καπιταλιστικό μοντέλο, και πιο πρόσφατα, στο μοντέλο του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού, δεν άργησαν να επικρατήσουν. Ο φιλοκαπιταλιστικός λόγος της «δημοκρατίας» και της «νεωτερικότητας» είναι σε ευθεία διαμάχη με την επαναστατική ηγεμονία, που κλονίστηκε, χωρίς όμως να καταρρεύσει εντελώς. Η διένεξη κορυφώθηκε με τις αιματηρές συγκρούσεις της Πλατείας Τιενανμέν, τον Ιούνιο του 1989. Όμως η καταστολή των διαδηλωτών πρόλαβε μόνο την πολιτική αναταραχή, χωρίς να μπορέσει να επιλύσει την ιδεολογική κρίση. Ύστερα από τη διάλυση της σοβιετικής παράταξης, ο κινεζικός σοσιαλισμός και μαρξισμός αποσταθεροποιήθηκαν ακόμα περισσότερο και αναμείχθηκαν με άλλα πολιτικά ρεύματα, τόσο στο εσωτερικό όσο και διεθνώς. Φοβούμενος τις πιθανότητες πολιτικής αναταραχής που μπορούσαν να προέλθουν από δημόσιες ιδεολογικές συζητήσεις, ο Ντενγκ Χισιαοπίνγκ, στις νέες ντιρεκτίβες του την άνοιξη του 1992, διέταξε απαγόρευση «τουλάχιστον για τρία χρόνια» κάθε θεωρητικής συζήτησης σχετικά με την ιδεολογική φύση της μεταρρύθμισης. Έτσι, τα θέματα του σοσιαλισμού και του μαρξισμού έγιναν ταμπού στη σοσιαλιστική Κίνα, χάρη στο διάταγμα του Ντενγκ. Παρ' όλα αυτά, η κληρονομιά της επανάστασης και της ηγεμονίας της παραμένει ένα κεντρικό πρόβλημα, που πρέπει να προσεγγίσει κανείς μέσα από το σημερινό εκ-

συγχρονισμό της. Ο εθνικισμός, που εκδηλώνεται ως ιδεολογικό υποκατάστατο της επαναστατικής ηγεμονίας, δεν μπορεί να επισκιάσει την ιστορική κληρονομιά. Όταν το σοσιαλιστικό όραμα της ισότητας και της δικαιοσύνης αντικαθίσταται από μια εθνικιστική υπερηφάνεια, η οποία συνοδεύεται από τις αποφασιστικές προσπάθειες της Κίνας να γίνει μια πρώτης τάξης δύναμη διεθνώς, είναι ιδιαίτερα σημαντικό να υπενθυμιστεί η γενεαλογία του κινεζικού εθνικισμού στο πλαίσιο της επανάστασης.

Η πρωτόγνωρη συμμαχία του νεο-κομφουκιανισμού και της «Εθνικής Γνώσης»

Κατά τη διάρκεια της περασμένης δεκαετίας και ενώ η κινεζική επαναστατική ηγεμονία έχανε την επιρροή της και τη νομιμότητά της, ο κομφουκιανισμός γνώριζε το θεαματικό φαινόμενο μιας παγκόσμιας αναγέννησης, από τα πανεπιστήμια της Βόρειας Αμερικής έως τη ζώνη του Ειρηνικού και το ίδιο του το λίκνο, την Κίνα, όπου, κατά ειρωνικό τρόπο, επέστρεψε δυναμικά. Η «μεσαιωνική σαβούρα» του κομφουκιανισμού κάλυψε το ιδεολογικό κενό που δημιουργήσε η απουσία κάθε σοβαρής συζήτησης σχετικά με την ίδια την ιδεολογία. Εδώ και λίγο καιρό, η κινεζική κυβέρνηση αναγγέλλει ότι συντάσσεται με τον κομφουκιανισμό. Στο πλαίσιο των εορτασμών της 47ης επετείου της Λαϊκής Δημοκρατίας, άρχισε στο Πεκίνο, την 5η Οκτωβρίου του 1994, μια διεθνής συνδιάσκεψη για τον κομφουκιανισμό, πραγματική ιδεολογική κοινοπραξία, στην οποία συμμετείχαν η κινεζική κυβέρνηση και διάφορες οργανώσεις, λίγο πολύ κυβερνητικές, από τη Σιγκαπούρη, τη Νότια Κορέα, την Ιαπωνία, την Ταϊβάν, τις Ηνωμένες Πολιτείες και άλλες χώρες. Ο Ζιανγκ Ζεμίν, πρόεδρος της Κίνας και γενικός γραμματέας του ΚΚΚ, υποδέχθηκε τους καλεσμένους της συνδιάσκεψης με μια δεξίωση υπό το φως της δημοσιότητας. Ο Λι Κουνάν Γιου, πρώην πρόεδρος της Σιγκαπούρης, ορίστηκε επίτιμος πρόεδρος της Διεθνούς Εταιρείας Κομφουκιανισμού, ενώ ο Γκου Μου, πρώην μέλος του Πολιτικού Γραφείου του ΚΚΚ και πρώην αντιπρόεδρος της κυβέρνησης, διορίστηκε πρόεδρος της¹². Ένα μήνα πριν τη συνδιάσκεψη, η Κεντρική Επιτροπή του ΚΚΚ δημοσίευσε τις «κατευθυντήριες γραμμές για την εφαρμογή μιας πατριωτικής εκπαίδευσης». Ο «παραδοσιακός πολιτισμός» συνιστά τον πυρήνα των προγραμμάτων και, πολύ εύγλωττα, σε κείμενο περίπου δέκα χιλιάδων λέξεων, ο μαρξισμός δεν αναφέρεται παρά μόνο μία φορά: «Πρέπει να ενισχύσουμε τη μαρξιστική κατανόηση του εθνικισμού και της θρησκείας»¹³.

Ο κομφουκιανισμός και ο «παραδοσιακός πολιτισμός», ως νέο συμβολικό κεφάλαιο του εθνικιστικού λόγου, έχουν απήχηση από τη στιγμή που ο αγώνας για την ιδεολογική νομιμοποίηση σιωπά σχετικά με την ιδεολογία και την κινεζική επαναστατική κληρονομιά, με άλλα λόγια, σιωπά σχετικά με το σοσιαλισμό και το μαρξισμό. Είναι όμως αδύνατο να συνεχίσει να σιωπά, στο μέτρο που το σύνολο του επαναστατικού παρελθόντος δεν μπορεί να ακυρωθεί με μια μονοκοντυλιά (ούτε με διάταγμα του Ντενγκ Χσιαοπίνγκ). Το ίδιο αυτό συμβολικό κεφάλαιο δεν μπορεί ούτε να παίξει το ρόλο της τοπικής ιδεολογίας που προορίζεται να νομιμοποιήσει μια νέα εθνική αυτονομία, από τη στιγμή που ο σύγχρονος κομφουκιανός λόγος προσδιορίζεται ο ίδιος από την ιδεολογία της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης, στην οποία συμμετέχει πλήρως. Εννοείται ότι το τοπικό απω-ανατολίτικο

πλαίσιο έχει τις δικές του γεωπολιτικές και γεωπολιτισμικές ιδιαιτερότητες, οι οποίες αποτελούν παρεμβάσεις της παγκοσμιοποίησης¹⁴. Ο κομφουκιανισμός, που σήμερα έχει γίνει αποδεκτός και από τους κομμουνιστές ιθύνοντες ως σημαντική παράμετρος του νέου εθνικιστικού λόγου, γίνεται αντικείμενο επανεγγραφής και αναδιοργάνωσης από μεγάλες δυνάμεις ενός άλλου τύπου. Στο πλαίσιο ενός καπιταλισμού που παγκοσμιοποιείται, έχει γίνει το κομβικό σημείο των διακυβεύσεων της εξουσίας, από όπου εξυφαίνεται ο τοπικός εθνικισμός (ή ο κατακερματισμός του γεωπολιτικού φαντασιακού) και όπου αναστοχάζεται η ριζική μεταμόρφωση του εθνικισμού, που περνά από το λόγο της αντίστασης στο λόγο της κυριαρχίας. Πέρα από αυτό, όταν ο Ιμάνουελ Βάλερσταϊν μιλάει για τον «εθνικισμό ως κυριαρχία»¹⁵, αναφέρεται πρώτα στις «συχνές εκείνες στιγμές όπου ο εθνικισμός λειτουργεί [...] σαν νευρικό τικ ενός καπιταλισμού που έχει γίνει παγκόσμιο σύστημα»¹⁶. Στην περίπτωση της Κίνας, η μετάβαση από την αντίσταση στην κυριαρχία παραμένει ασταθής και πρέπει να περάσει από την καταπίεση μιας ισχυρής επαναστατικής κληρονομιάς, που ακόμα και σήμερα αποτελεί τη νομιμότητα της ίδιας της κυριαρχίας αυτής της μεγάλης δύναμης. Επιπλέον, η σημερινή ηγεσία δεν είναι με κανέναν τρόπο υποτελής στο παγκόσμιο καπιταλιστικό σύστημα, όπως αποδεικνύει η εμμονή του συνθήματος, που σίγουρα είναι αντιφατικό και λειτουργεί σαν εξορκισμός, «σοσιαλισμός αλά κινεζικά». Όλα αυτά συμβάλλουν στη δημιουργία μιας έντονης δυσφορίας σχετικά με τον «επίσημο εθνικισμό» που πρόσκειται στον κομφουκιανισμό, τόσο στην ηγεσία του Κόμματος όσο και στο δημόσιο χώρο. Στους κύκλους της διανόησης, το *guo xue* (εθνική γνώση) είναι ένα από τα θέματα της μόδας και σηματοδοτεί μια ηθελημένη αποστασιοποίηση από τον «επίσημο εθνικισμό» και το νεο-κομφουκιανισμό της παγκοσμιοποίησης.

Μπορεί να διακρίνει κανείς στην εθνική γνώση μια μετά βίας καλυμμένη έκφραση της τύχης των ελίτ της διανόησης. Οι διανοούμενοι, που είχαν πέσει σε βαθιά πολιτική απάθεια κατά τη μετά Τιενανμέν εποχή, πνίγονται σήμερα από τα διαδοχικά κύματα της εμπορευματοποίησης που κατακλύζουν τα διάφορα πολιτιστικά πεδία και τους περιορίζουν ταχύτατα σε δεύτερη μοίρα, καθώς τους καταδικάζουν στην ασημαντότητα. Έτσι, η εθνική γνώση στοχεύει να προετοιμάσει νέους κοινωνικούς ρόλους για τις ελίτ της διανόησης, καθιερώνοντας μια καθαρή και αυτονομημένη γνώση ή λογισσύνη. Όμως, αυτή η έννοια εμπεριέχει τη διατύπωση ιδεολογικών θέσεων που είναι πολιτικά και ιδεολογικά περισσότερο επεξεργασμένες (ή πιο «άρρητες» και «διφορούμενες») από το λόγο του επίσημου εθνικισμού.

Η ομάδα των υπερασπιστών της εθνικής γνώσης αποτελείται κυρίως από πενήνταρηδες πανεπιστημιακούς του Πεκίνου οι οποίοι, κατά τη δεκαετία του 1980, είχαν αφοσιωθεί στη συζήτηση για τον πολιτισμό, που έγινε γνωστή ως ο Πυρετός του Πολιτισμού. Όπως γνωρίζουμε, η συζήτηση της δεκαετίας του 1980 δημιούργησε ένα θεωρητικό χώρο, θέτοντας ως προβλήματα τις βασικές διακυβεύσεις της επαναστατικής ηγεμονίας στην Κίνα και τον εκσυγχρονισμό. Όμως, τα γεγονότα του 1989 στην Πλατεία Τιενανμέν έθεσαν πρόωχο τέλος στη συζήτηση αυτή. Ύστερα από μια περίοδο σιωπής, οι πανεπιστημιακοί αυτοί, ακόμα νέοι, επέλεξαν μια εθνικιστική και απολιτική εναλλακτική (την εθνική γνώση), παραιτούμενοι από τη συζήτηση της δεκαετίας του 1980 για τον πολιτισμό, εξαιτίας του «ολοκληρωτικού» ριζοσπαστισμού της.

Η έννοια της εθνικής εκμάθησης παραπέμπει σε μια λόγια παράδοση που είναι πρώτα

από όλα εθνική. Ο δεύτερος όρος, *χιε* (λογιοσύνη, γνώση), είναι ένα εξίσου σημαντικό συμπέρασμα: είναι η λόγια γνώση ως διακριτή οντότητα, αυτόνομη και ασύμβατη με τα πολιτικά και ιδεολογικά ενδεχόμενα που βρίσκονται εκτός του πεδίου της καθαρής γνώσης. Με άλλα λόγια, μια τέτοια ουσιοκρατική γνώση στους τομείς των ανθρωπιστικών επιστημών (λογοτεχνία, ιστορία και φιλοσοφία) περνάει αναγκαστικά από τη ριζική αποκήρυξη μιας παράδοσης της διανόησης που υπήρξε άρρηκτα συνδεδεμένη, στη σύγχρονη Κίνα, με τη ρεαλπολιτική, δηλ. με τους αγώνες για την κατάκτηση της εξουσίας ως υλική προϋπόθεση της κοινωνικής ζωής. Πρέπει λοιπόν να «ξαναγράψουν την ιστορία», για να επαναλάβουμε μια φράση της μόδας στη δεκαετία του 1980, ώστε να αναβιώσει μια άλλη ανιδιοτελής εθνική παράδοση γνώσης και πνευματικής αναζήτησης.

Η εθνική γνώση παρουσιάζεται ως νεο- (ή μετα-;) ερμηνευτική, που εργάζεται για μια καινούρια ερμηνεία της ιστορίας της διανόησης στη σύγχρονη Κίνα, σε ένα εννοιολογικό πλαίσιο που προκρίνει τη δυϊκή αντίθεση «πολιτικό-εγκόσμιο / γνωστικό-υπερβατικό» σε βάρος της άλλης αντίθεσης «παράδοση / νεωτερικότητα», η οποία ήταν το παράδειγμα των συζητήσεων στη δεκαετία του 1980¹⁷. Για την ερμηνευτική που κυριαρχεί σήμερα, μια αυθεντικά νεωτεριστική εθνική εκμάθηση προσανατολίζεται λιγότερο στα άμεσα πολιτικά, κοσμικά και πραγματιστικά ζητήματα και περισσότερο σε ζητήματα υπερβατικά, μη ωφελιμιστικά, μη πολιτικά, που αφορούν την «αλήθεια». Ο Ζανγκ Ταϊγιάν (1869-1936), διανοούμενος πρώτης τάξης που ήταν στενά συνδεδεμένος με την παλιά δυναστεία των Τσινγκ και με τα πρώτα δημοκρατικά επαναστατικά κινήματα, σήμερα εκθειάζεται: «αναντικατάστατος, μοναδική προστάτιδα θεότητα του κινεζικού πολιτισμού» (του κανόνα ή της εθνικής γνώσης) σε περίοδο εθνικής κρίσης, που στο τέλος της ζωής του απαρνήθηκε «τις εγκόσμιες τοποθετήσεις και τον ωφελιμισμό» και επεδίωξε να «διαπλάσει λόγιους και να διαφυλάξει την εθνική γνώση που όδευε προς τον αφανισμό»¹⁸. Στον Ζανγκ Ταϊγιάν όμως, η εθνική γνώση συνδεόταν πρώτα με τη δημοκρατική επανάσταση και δεν μπορούσε με κανέναν τρόπο να περάσει ως «απολιτική». Ο Ουάνγκ Γκουοβέι (1877-1927), που ερμήνευσε με ντισέϊκό-σοπεναουερικό τρόπο το μεγάλο κλασικό κινεζικό μυθιστόρημα *Το όνειρο του κόκκινου δωματίου*, και που θεωρήθηκε εξαιτίας αυτής της ερμηνείας ως ο πρωτοπόρος της σύγχρονης κινεζικής έρευνας επειδή κατόρθωσε να αφομοιώσει τη σύγχρονη δυτική σκέψη, είναι σήμερα ο εμβληματικός ήρωας της εθνικής γνώσης. Ο Τσεν Γινγκτσουέ (1890-1969), ιστορικός που κατατάσσεται συνήθως μεταξύ των επιγόνων του Ουάνγκ Γκουοβέι, ανήκει επίσης στους σύγχρονους σοφούς του πάνθεου της εθνικής γνώσης. Η κυριότερη συνεισφορά των Ζανγκ, Ουάνγκ και Τσεν, για να ονομάσουμε μόνο μερικούς, συνίσταται στη θαρραλέα προσπάθεια που επέδειξαν για να ξεπεράσουν τα πολιτικά και ιδεολογικά ζητήματα τα οποία αποτελούσαν εμπόδιο στην αυτόνομη και ανιδιοτελή γνώση¹⁹.

Η αυταρχική θέληση για την ανάδυση μιας μη πολιτικής αυτονομίας της γνώσης διαμέσου της εκμαίευσης από τη σύγχρονη Κίνα μιας παράδοσης «καθαρής» λογιοσύνης, ίσως εξηγεί τη σχετική απόσταση και τη σιωπή των υπερασπιστών της εθνικής γνώσης σχετικά με το νεο-κομφουκιανισμό. Η ανανέωση του νεο-κομφουκιανισμού άρχισε στο Χονγκ Κονγκ και στην Ταϊβάν ύστερα από το θρίαμβο της κομμουνιστικής επανάστασης στην ηττηρωτική Κίνα, στην αρχή ως «αντεπαναστατικός» λόγος που σκοπός του ήταν να διαμαρτυρηθεί για τη δήθεν κομμουνιστική καταστροφή του παραδοσιακού κινεζικού πολιτισμού. Κατό-

πιν, στα χρόνια 1970-1980, όπως ήδη επισημάναμε, ο νεο-κομφουκιανισμός ως γενικός λόγος κέρδισε ένα ευρύτερο κοινό, χάρη τόσο στην προώθηση που του έκαναν πανεπιστημιακοί της Βόρειας Αμερικής, οι οποίοι υπήρξαν φοιτητές των νέων ειδημόνων του κομφουκιανισμού στην Ταϊβάν και στο Χονγκ Κονγκ, όσο και στην επίσημη επιδοκιμασία των κυβερνήσεων της Ταϊβάν, της Σιγκαπούρης και της Νότιας Κορέας. Το υπόβαθρο αυτό είναι αρκετά προφανές και πρόσφατο ώστε να μην μπορεί να αγνοηθεί.

Αν η εθνική γνώση προτιμά τον πολιτιστικό ελιτισμό ως αντίδραση σε μια λαϊκή κουλτούρα ολοένα και περισσότερο εμπορική, ο απολιτικός ακαδημαϊσμός παραμένει ατόφιος. Οι ειδικοί της εθνικής γνώσης γίνονται ηθελήμενα οι φύλακες των εθνικών πολιτιστικών αξιών και της εθνικής πολιτιστικής ουσίας απέναντι στην πολιτιστική και κοινωνική κρίση. Στοχεύουν να επαναθέσουν την ιδεολογία του αστικού φιλελευθερισμού μέσα στους κόλπους του κινεζικού εθνικού πολιτισμού, επικαλούμενοι, όπως θα έκανε ο Μάθιου Άρνολντ, το όνομα και την υπόληψη των παλαιών σοφών. Όπως παρατηρεί ο Ρέιμοντ Ουίλιαμς, σχετικά με το φιλελευθερισμό του Άρνολντ στο «Πολιτισμός και αναρχία»: «αξίες λαμπρής επίδοσης και ανθρωπιάς από τη μια· πειθαρχία και, όταν χρειάζεται, καταστολή, από την άλλη. Χθες, όπως και σήμερα, η ίδια επικίνδυνη τοποθέτηση: το απόγειο της κακής εκδοχής του φιλελεύθερου πνεύματος [...] είναι επίσης αυτό της μεγαλύτερης εντιμότητας»²⁰.

Η ιδεολογική τοποθέτηση της εθνικής γνώσης φαίνεται πιο ξεκάθαρα όταν χαρακτηρίζει αρνητικά την κυριότερη πλευρά της σύγχρονης κινεζικής παράδοσης της διανόησης με όρους «ριζοσπαστισμού». Τα προγράμματα πολιτιστικής ενημέρωσης του Κινήματος της 4ης Μαΐου (1919) και τα επαναστατικά μαρξιστικά κινήματα είναι στόχοι επίθεσης, πρώτα για την «ολοκληρωτική αποποίηση της κινεζικής παράδοσης» και για τον «τυφλό εκδυτικισμό» τους. Παλιές κατηγορίες, διατυπωμένες με όρους παραλήθσιους των μετα-στρουκτουραλιστικών επιθέσεων ενάντια στον «ολοκληρωτισμό» και στον «ευρωκεντρισμό». Όμως η μετα-στρουκτουραλιστική συνδήλωση δεν αντιστοιχεί σε καμία περίπτωση με αυτό που οι ειδήμονες της εθνικής γνώσης θέλουν να εμφανίσουν. Αντίθετα, προσέχουν ιδιαίτερα ώστε οποιαδήποτε (δυτική) θεωρητική αγκυρά να παραμείνει ξένη στη γλώσσα τους. Έτσι, ο λόγος τους είναι απόλυτα «εθνικός» και αυτόχθων (παρά το γεγονός ότι, κατά ειρωνικό τρόπο, οι ειδήμονές του έχουν όλοι τους γίνει διάσημοι «διεθνείς ειδήμονες», τα συχνά ταξίδια των οποίων στο εξωτερικό χρηματοδοτούνται από την κινεζική κυβέρνηση και από ξένα ιδρύματα, όπως το Πολιτιστικό Ίδρυμα Τσιανγκ Τσινγκ-κούν της Ταϊβάν, για παράδειγμα). Η σχεδόν απόλυτη απουσία κάθε δυτικής θεωρητικής αγκυρά στο λόγο της εθνικής γνώσης δεν οφείλεται σε παράλειψη από μέρους των λογίων· αντίθετα, είναι μια σωστά υπολογισμένη συμβολική κίνηση. Επιπλέον, φαίνεται ότι αυτή η κριτική του «ριζοσπαστισμού» τοποθετείται περισσότερο στο πεδίο της ιδεολογίας, παρά σε αυτό της θεωρίας και της καθαρής γνώσης. Ειδικότερα, στοχεύει στην απόρριψη της επανάστασης και της κοινωνικής ανοικοδόμησης ως κεντρικές προβληματικές της νεωτερικότητας στην Κίνα. Η συζήτηση της δεκαετίας του 1980 για τον πολιτισμό απορρίπτεται, λόγω των «ωφελμιστικών προκαταλήψεων της σχετικά με τον εκσυγχρονισμό». Ελάττωμα πάνω στο οποίο βασίζεται αυτός καθαυτός ο ριζοσπαστισμός της διανόησης στην Κίνα. Τώρα που η εθνική γνώση επιχειρεί να απονομιμοποιήσει την επαναστατική κληρονομιά, δεν μπορεί παρά να γυρίσει την πλάτη στη «ριζοσπαστική», «ωφελμιστική» συζήτηση της δεκαετίας του 1980²¹

(συζήτηση που είχε ως αντικείμενο την ένταση μεταξύ του εκσυγχρονισμού και τις πολιτιστικές προσταγές της επαναστατικής ηγεμονίας). Ο όρος «ριζοσπαστισμός» δεν είναι παρά μια κρυπτογραφημένη αναφορά στην επαναστατική κληρονομιά, η οποία είναι ο πραγματικός στόχος αυτού του λόγου, αλλά που οι σημερινές περιστάσεις δεν επιτρέπουν παρά μια ευφημιστική αναφορά. Οι επιθέσεις της εθνικής γνώσης προς το ριζοσπαστισμό δύσκολα μπορούν να θεωρηθούν πολιτικά αθώες, αν τις εντάξουμε στο πλαίσιο του πρόσφατου αντεπαναστατικού ρεύματος που κυριαρχεί στη δυτική έρευνα σχετικά με την Κίνα²².

Παρ' όλα αυτά, στο πλαίσιο της πολιτικής κουλτούρας της δεκαετίας του 1990 στην Κίνα, η θέση της εθνικής γνώσης είναι «πολιτικά ορθή». Ικανοποιεί τη θέληση του ΚΚΚ να προωθήσει «τον εθνικό και παραδοσιακό πολιτισμό», επιδεικνύοντας ταυτόχρονα, για χάρη της ξένης πανεπιστημιακής έρευνας σχετικά με την Κίνα, «φιλελεύθερους διανοούμενους», οι οποίοι δεν έχουν προκαταλήψεις και μπορούν εύκολα να γίνουν στρατηγικοί σύμμαχοι της «ειρηνικής μετεξέλιξης» που τελικά θα βάλει την Κίνα στο δρόμο της «μετάβασης» προς τον καπιταλισμό. Επιπλέον, η εθνική γνώση, που υπερασπίζεται μια εθνική, φιλελεύθερη παράδοση, μη σοσιαλιστική, αποτελεί έναν καλό φορέα για τα ιδεολογικά δίκτυα των μεγάλων πολυεθνικών εταιρειών που θέλουν να ενισχύσουν τις πολυπολιτισμικές εναλλακτικές (ή να καλλιεργήσουν την ψευδαίσθηση τέτοιων εναλλακτικών), αρκεί αυτές να είναι στην υπηρεσία του καπιταλισμού και όχι εναντίον του. Οι ειδήμονες της εθνικής γνώσης αντιμετωπίζουν λοιπόν ένα βασικό δίλημμα όταν είναι να προσδιορίσουν τη θέση τους στην τρέχουσα συζήτηση. Ο ελιτισμός τους ίσως προδίδει το δύστροπο χαρακτήρα της απόπειράς τους να οικειοποιηθούν ένα χώρο για την προσωπική τους ανάπτυξη, όταν βλέπουν ότι μοιραία περιθωριοποιούνται μέσα στην κινεζική κοινωνία. Μια τέτοια απόπειρα όμως δεν είναι καθόλου απολιτική. Αποστρεφόμενοι το κίνημα της «νέας οικοδόμησης» της δεκαετίας του 1980 και υιοθετώντας την εθνική γνώση, αποδεικνύουν την ξεκάθαρη σύνταξή τους με μη πολιτικές και καθαρά ακαδημαϊκές αξίες. Σε τελική ανάλυση, η εθνική γνώση είναι συνένοχη ταυτόχρονα με την εξουσία, στο εσωτερικό, και με την ιδεολογία του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού, στο εξωτερικό. Με αυτή την έννοια, η εθνική γνώση και ο διεθνής νεο-κομφουκιανισμός αποτελούν ένα ιδεολογικό ζευγάρι, υπό την αιγίδα ενός εθνικισμού, που προσπαθεί να δυσφημίσει την επαναστατική κληρονομιά προς όφελος του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού.

Η δημιουργία της ποικιλότητας σε ένα νέο πολιτιστικό περιβάλλον

Ακόμα και αν οι διάφορες μορφές του εθνικισμού αποτελούν μια πολιτιστική κυριαρχία, ο εθνικισμός δεν είναι σε θέση να εκτελεί χρέη ενός ιδεολογικού πόλου που θα ήταν επιβεβλημένος από τα πάνω, από τα ιδεολογικά όργανα του κράτους, όπως στην εποχή του Μάο. Η διαδικασία της ιδεολογικής μετατόπισης έφθασε στο αποκορύφωμά της κατά την περίοδο του λεγόμενου Πυρετού του Πολιτισμού, στο τέλος της δεκαετίας του 1980, σε ένα δημόσιο χώρο που ήταν σε άνθιση. Το γενικό κλίμα κυριαρχούνταν, μεταξύ άλλων, από μια ατμόσφαιρα καρναβαλιού (με την έννοια που δίνει ο Μπαχτίν), με εορταστική και οικουμενιστική χροιά, που υπογράμιζαν το τέλος της «ηγεμονίας μιας μόνο ενιαίας γλώσσ-

σας»²³. Τα επεισόδια της Πλατείας Τιενανμέν του 1989 ανέκοψαν αυτό το καρναβάλι, χωρίς ωστόσο να κατορθώσουν να θέσουν τέλος στους οικονομιστικούς πόθους του κινεζικού πολιτιστικού φανταστικού. Πιο πρόσφατα, ο οικονομισμός επανήλθε με διάφορες μορφές στον τομέα του πολιτισμού, όχι τόσο για να επανακτήσει το χαμένο πεδίο στην ηπειρωτική Κίνα (ύστερα από τη φυγή στο εξωτερικό των διανοουμένων μετά τα επεισόδια της Πλατείας Τιενανμέν), όσο για να κατασκευάσει έναν καινούριο τύπο ποικιλότητας στο ασταθές πολιτιστικό περιβάλλον της δεκαετίας του 1990. Είναι σίγουρα αυθαίρετο να χαρακτηρίσει κανείς «οικουμενιστικές» αυτές τις αποκλίνουσες, ακόμα και ριζικά διαφορετικές, τοποθετήσεις, όμως η αυθαιρεσία αυτή μπορεί να αποκαλύψει σε ποιο βαθμό αυτές οι νέες εκφράσεις λόγου στοχεύουν να δημιουργήσουν μια τεχνητή και αυθαίρετη ποικιλία γνώμης. Αυθαίρετη και τεχνητή, επειδή αυτή η μοντέρνα ποικιλότητα (θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για μια «πολυπολιτισμικότητα» αλά κινεζικά) ξεφεύγει σχεδόν τελείως από την κεντρική προβληματική που έθεσε η συζήτηση της δεκαετίας του 1980, δηλ. την επαναστατική κληρονομιά, και επειδή αποκηρύσσει την πολιτική στράτευση της δεκαετίας του 1980.

Από όλες τις κριτικές συνεισφορές στη συζήτηση της δεκαετίας του 1980 σχετικά με τον πολιτισμό, η σημαντικότερη είναι ίσως αυτή του Λι Ζεχού, οι σημαντικότερες εργασίες του οποίου άπτονται όχι μόνο της φιλοσοφίας και της αισθητικής, αλλά και της ιστορίας της διανόησης και του πολιτισμού. Η διεπιστημονική παρέμβαση του Λι, που γίνεται ως αισθητικο-ιστορική κριτική, εγκαινιάζει μια διαδικασία επανεξέτασης της βασικής προβληματικής της επαναστατικής ηγεμονίας και του εκσυγχρονισμού στην Κίνα. Η σημαντικότερη θεωρητική παρέμβαση του Λι, στη δεκαετία του 1980, συνίστατο στον αναστοχασμό της σχέσης ανάμεσα στον κινεζικό μαρξισμό και τον κομφουκιανό λόγο, όχι θέτοντάς τους ως αντίθετους, αλλά ως θέσεις βαθιά συμπληρωματικές στο πλαίσιο του ίδιου οικουμενισμού. Για να απλοποιήσουμε, το επιχείρημα του Λι είναι ότι μια μαρξιστική θεώρηση της ανθρωπότητας μπορεί να εμπνευστεί από τον κομφουκιανισμό, στο πλαίσιο μιας «μετασχηματιστικής δημιουργίας» της νεωτερικότητας ή της εναλλακτικής νεωτερικότητας²⁴.

Αν σήμερα υπάρχει παγκοσμιοποίηση της κινεζικής κουλτούρας, σίγουρα δεν είναι αυτή που ευχόταν ο Λι Ζεχού. Ο παγκοσμιοποιημένος καπιταλισμός έχει διεισδύσει στο πολιτιστικό τοπίο της Κίνας, όχι μόνο χάρη στα προϊόντα ευρείας πολιτιστικής κατανάλωσης, αλλά και με τα διανοητικά, πανεπιστημιακά του προϊόντα, δηλ. τη σύγχρονη δυτική «θεωρία». Είναι αλήθεια ότι ο εισαγόμενος από τη Δύση πανεπιστημιακός θεωρητικός λόγος κυριαρχούσε ήδη στις συζητήσεις της δεκαετίας του 1980 για τον πολιτισμό, όμως η σημερινή του λειτουργία δεν είναι πια η ίδια. Σήμερα στην Κίνα, η πολιτική και ιδεολογική επίδραση των θεωρητικών εισαγωγών είναι σχεδόν μηδαμινή. Εξάλλου, η συμβολική τους αξία ή, αλλιώς, το σικ που τους προσδίδει η καινοτομία (που οι διάφορες δυτικές πανεπιστημιακές ελίτ έχουν ήδη εκμεταλλευτεί), είναι πολύ χρήσιμη για τους αυτοαποκαλούμενους κριτικούς της μετα-Νέας Εποχής. Η μετα-νεωτερικότητα, για παράδειγμα, που στην Κίνα παρουσιάστηκε σαν ανοιχτά στρατευμένος κριτικός λόγος όταν πρωτοεμφανίστηκε στη δεκαετία του 1980 από τον Φρέντερικ Τζέμσον στη διάρκεια μιας σημαντικής σειράς διαλέξεων στο Πανεπιστήμιο του Πεκίνου, εμφανίζεται σήμερα στην Κίνα σαν καθαρό κατασκευάσμα και τοπική παραλλαγή μιας παγκόσμιας μόδας²⁵.

Ορισμένοι οπαδοί της μετα-νεωτερικότητας έφθασαν μέχρι του σημείου να υπερασπι-

στούν την ιδέα μιας απολιτικής μετα-νεωτερικότητας, καθαρά ακαδημαϊκής, ώστε να αποδείξουν ότι υπάρχει συμβατότητα μεταξύ της Κίνας και της Δύσης στο πλαίσιο μιας παγκόσμιας πανεπιστημιακής αγοράς²⁶. Μια τέτοια τοποθέτηση είναι ενδεικτική της επιθυμίας ένταξης στην παγκόσμια κοινότητα των διανοουμένων υπό δυτική κυριαρχία και, ταυτόχρονα, του φόβου των κινέζων διανοουμένων να στερηθούν και πάλι την ελευθερία να επιδείξουν την ιδιαιτερότητά τους. Η προσφυγή στη μετα-νεωτερικότητα ως νέας *lingua franca* επιτρέπει στους διανοούμενους να συμμετέχουν στη διεθνή επικοινωνία μεταξύ διανοουμένων, δίχως να είναι υποχρεωμένοι να περάσουν από τον ήδη δομημένο και ισχυρό δυτικό λόγο για την Κίνα. Η κινεζική μετα-νεωτερικότητα ως κριτικός λόγος μπορεί να έχει μια πολιτική χρησιμότητα στο γενικότερο πλαίσιο, απειλώντας να καταλάβει ένα μέρος των αποκλειστικών προνομίων και της εξουσίας του λόγου σχετικά με και για λογαριασμό της Κίνας που έχουν τα δυτικά ιδρύματα, τα οποία ειδικεύονται στα κινεζικά ζητήματα. Είναι αναμενόμενο λοιπόν ότι οι δυτικοί σινολόγοι θεωρούν την κινεζική μετα-νεωτερικότητα επαχθή²⁷.

Στην Κίνα, ο μετα-νεωτερικός λόγος δεν μπορεί παρά να προδώσει τη σύγχυσή του σε όρους πολιτικής προοπτικής. Με σκοπό να διακηρύξουν τη ρήξη τους με την κληρονομία της δεκαετίας του 1980, ορισμένοι μετα-νεωτερικοί ή κριτικοί της μετα-Νέας Εποχής ενώθηκαν με τους επικριτές του Λι Ζεχού και άλλων συμμετεχόντων στη συζήτηση για τον πολιτισμό. Οι κριτικοί της δεκαετίας του 1980 κατηγορούνται ότι προσυπέγραψαν τυφλά το δυτικό ορθολογιστικό λόγο και τις «μεγάλες αφηγήσεις» του για τη «νεωτερικότητα» και τα «εθνικά κράτη». Οι μετεπαναστατικοί κριτικοί προσέφυγαν επίσης σε έννοιες που δαμνίστηκαν από τις μετα-αποικιοκρατικές σπουδές και τις σπουδές σχετικά με τον τρίτο κόσμο²⁸. Η «μετα-αποικιοκρατία», όπως γνωρίζουμε, παραπέμπει στον τομέα του πολιτισμού και στις συνθήκες μέσα στις οποίες, στις παλιές αποικιακές κοινωνίες, ο δυτικός πολιτισμός εισδύει σε τέτοιο βαθμό, που μόνο μια αυξημένη κριτική αυτοσυνείδηση ή μια «πολιτική ταυτότητας» μπορεί να καταδείξει τη δυτική κυριαρχία και να επιτρέψει με αυτόν τον τρόπο μια αποκατάσταση της ετερότητας αυτών των κοινωνιών.

Όμως, αυτό που ανακαλύπτουν οι μετεπαναστατικοί κριτικοί στη σύγχρονη κινεζική ιστορία είναι ότι ο αυτοαποκαλούμενος μετα-αποικιοκρατικός λόγος δεν είναι παρά η ίδια η επαναστατική ηγεμονία. Παρ' όλα αυτά, η προβληματική της επανάστασης στοχεύει τα ζητήματα του εθνικού κράτους και του εκσυγχρονισμού σε ευρύτερα πλαίσια και δεν περιορίζεται στην απλή μετα-αποικιοκρατική υπεράσπιση των πολιτικών ταυτότητας και της εθνικής ανοικοδόμησης. Εξάλλου, η κριτική ορολογία, που εισάγεται μαζί με τη μετα-νεωτερικότητα και τη μετα-αποικιοκρατία, μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως φορέας αντίστασης κατά της ηγεμονίας στις σημερινές διαμάχες του λόγου, καθώς αποκαλύπτει την πολιτική διάσταση και το συσχετισμό των δυνάμεων διαφόρων στρατηγικών και διαφόρων μορφών λόγου, είτε αυτές είναι επίσημες είτε επικαλούνται έναν «απολιτικό φιλελευθερισμό». Χάρη σε αυτό, η μετεπαναστατική κριτική διαθέτει ένα πραγματικό και σημαντικό πολιτικό δυναμικό, παρότι η αποτελεσματικότητά της έχει αμβλυνθεί εξαιτίας της καταφανούς θέλησής της να ενσωματώσει την παγκόσμια μόδα της διανόησης.

Σε αντίθεση με τη σχετική έλλειψη δημοτικότητας των πρόσφατων δυτικών θεωρητικών εισαγωγών, ο ανθρωπισμός παραμένει ένα από τα αγαπημένα θέματα των κινέζων διανο-

οιούμενων στη δεκαετία του 1990. Μια ομάδα διανοομένων στη Σαγκάη άρχισε τελευταία μια συζήτηση σχετικά με το «νεο-ανθρωπισμό», στο σύγχρονο πλαίσιο της κρίσης του πολιτισμού. Όπως και η ομάδα του Πεκίνου, που ήταν αφοσιωμένη στην προώθηση της εθνικής γνώσης, οι διανοούμενοι της Σαγκάης επεχείρησαν να επιτεθούν στην κληρονομιά της δεκαετίας του 1980, ως υπερβολικά στρατευμένης πολιτικά και, κατά συνέπεια, μη υπερβατικής. Αντίθετα όμως με τη σχολή του Πεκίνου, οι νεο-ανθρωπιστές μιλούσαν μια οικουμενιστική γλώσσα, όταν καλούσαν την αφύπνιση των «ανθρωπιστικών πνευμάτων» ενάντια στο φετιχισμό του εμπορεύματος που πραγματοποιεί τον παραδοσιακό πολιτισμό και την εθνική γνώση, μεταξύ άλλων. Οι συζητήσεις των ανθρωπιστών δημοσιεύτηκαν στο περιοδικό *Dushu* (Ανάγνωση), το οποίο είναι το μηνιαίο περιοδικό που χαιρεί της μεγαλύτερης εκτίμησης στους κύκλους της κινεζικής διάνοησης, στα τεύχη μεταξύ Μαρτίου και Αυγούστου του 1994. Παρότι διακηρύσσουν την επιθυμία να παραμείνουν να αντισταθούν και να παρέμβουν στο ζήτημα της παγκοσμιοποίησης, τα πολιτικά ενδιαφέροντα των νεο-ανθρωπιστών είναι διασπασμένα και αντιφατικά. Από τη μια, ορισμένοι νεο-ανθρωπιστές θεωρούν ότι η θέση των διανοομένων στις σημερινές περιστάσεις πρέπει να εστιαστεί σε μια «εγκόσμια τοποθέτηση και [στην αναγνώριση] της ιδιαιτερότητας των διανοομένων στον τρόπο παρέμβασής τους και ερμηνείας τους της κοινωνίας»²⁹. Βρίσκουμε εδώ ορισμένες αναλογίες με τις στρατηγικές επαναπροσδιορισμού της δυτικής αριστεράς των διανοομένων, καθώς και οι δύο προσπαθούν να μη διαχωρίσουν τις διανοητικές, πανεπιστημιακές και ανθρωπιστικές τους αναζητήσεις από τις σύγχρονες κοινωνικές συνθήκες που διαμορφώνουν την ιστορικότητα, δίχως όμως να αποδέχονται να θυσιάσουν την ιδιαιτερότητα που έχει η θέση τους ως διανοομένων³⁰. Από την άλλη, ορισμένοι νεο-ανθρωπιστές, απηχώντας την ομάδα του Πεκίνου, διεκδικούν την «ύστατη σκοπιμότητα» των αξιών, υπό τη μεταφυσική και θρησκευτική έννοια, σκοπιμότητα που θεωρούν «φυλακισμένη» ή «καλύμμένη» (*zhebi*) από τις κοσμικές, ωφελμιστικές, πολιτικές και ιδεολογικές μάχες³¹.

Παρότι οι νεο-ανθρωπιστές παραμένουν γενικά διαφορούμενοι όσον αφορά το κεντρικό ζήτημα του τι αποτελεί «τις πρωταρχικές οικουμενικές ανθρωπιστικές αξίες», ορισμένοι συζητούν τη «στρατηγική του επικοινωνιακού ορθολογισμού του Χάμπερμας» ή την ερμηνευτική του Γκαντάμερ, με σκοπό να αναδείξουν τις ανθρωπιστικές αξίες που διατηρούνται τόσο στην κομφουκιανή παράδοση όσο και στο δυτικό κανόνα³². Είναι ξεκάθαρο ότι, χωρίς να έχουμε ως μοντέλο τις πρόσφατες τάσεις που εμφανίζονται στη Δύση (και ιδιαίτερα στις Ηνωμένες Πολιτείες), πως αυτό που επιδιώκουν οι κινέζοι νεο-ανθρωπιστές είναι η επιστροφή στη «Μεγάλη Παράδοση». Το πρόγραμμα των κινέζων νεο-ανθρωπιστών στη δεκαετία του 1990 εμφανίζει ενδιαφέρουσες ομοιότητες με αυτά που έχουν πραγματοποιήσει «συντηρητικοί», όπως ο Ε. Ντ. Χιρς Τζούνιορ και ο Άλαν Μπλουμ στις Ηνωμένες Πολιτείες, με τη διαφορά ότι η κινεζική περίπτωση είναι περίπλοκη, όχι μόνο εξαιτίας της προβληματικής σχέσης που διατηρεί η Κίνα με το δυτικό κανόνα, αλλά επίσης από το γεγονός ότι η επαναστατική κληρονομιά, για πολλές δεκαετίες, πρακτικά εξόντωσε την ίδια την ιδέα του οικουμενικού ανθρωπιστικού πνεύματος³³. Οι κινέζοι νεο-ανθρωπιστές συνειδητοποιούν απόλυτα τις διαφορές που χωρίζουν τη δυτική αριστερά από τη συντηρητική δεξιά, όμως η έμφαση που δίνουν στις πολιτιστικές διαφορές συχνά τους εμποδίζει να δουν τις πραγματικές και σοβαρές πολιτικές διαφορές, που ξεπερνούν τα πολιτιστικά σύνορα. Αμφιταλαντευόμε-

νη μεταξύ του πολιτιστικού συντηρητισμού και της επιθυμίας μιας εγκόσμιας παρέμβασης, η αναζήτηση των ανθρωπιστικών πνευμάτων είναι ένα κυνήγι φαντασμάτων, χιμαιρικό και άσκοπο. Πράγματι, δεν μπορεί να πραγματοποιήσει τις παρεμβατικές της προθέσεις, όταν έχει αποκηρύξει την εγκυρότητα κάθε πολιτικά στρατευμένης κριτικής.

«Υβριδισμός» ή κριτικές εναλλακτικές;

Μια πολιτικά στρατευμένη κριτική, που επιτίθεται ευθέως στα ιδεολογικά αδιέξοδα και που κινητοποιεί ριζικά συγκρουσιακές στρατηγικές, είναι όμως δυνατή; Σε ένα κλίμα πολιτικής απάθειας, η τελευταία διαμάχη που τάραξε τα νερά της κινεζικής διανόησης ήταν γύρω από το βιβλίο *Di san zhi yanjing kan Zhongguo* (Το βλέμμα ενός τρίτου ματιού στην Κίνα). Το βιβλίο παρουσιάζεται να έχει γραφτεί από ένα γερμανό σινολόγο, το «δρα Λουογίνγκερ», που έχει το ρόλο του «τρίτου ματιού», και μεταφράστηκε στα κινεζικά από κάποιον Ουάνγκ Σαν³⁴. Θα ήταν ίσως προτιμότερο να δει κανείς μια κινεζική εκδοχή του «υβριδισμού» σε αυτή την κατασκευή του «διάχενου» με τον έμμεσο τρόπο μιας ψευδούς μετάφρασης. Οι δομικές της ομοιότητες με το μετα-αποικιοκρατικό «υβριδισμό» επεκτείνονται στο διαφορούμενο υβριδισμό των ριζοσπαστικών διεκδικήσεων και του πολιτικού νεο-αυταρχισμού. Διευκρινίζω παρεμπιπτόντως ότι δεν θέλω να εννοηθεί ότι ο συγγραφέας του *Βλέμματος του τρίτου ματιού* έχει επηρεαστεί από το δυτικό μετα-αποικιοκρατισμό. Εξάλλου, το κείμενο αυτό απορρίπτει όλες τις «καινούριες δυτικές θεωρίες». Οι ομοιότητες που αναφέραμε σχετίζονται απλώς με τη δομή και τη μορφή. Χωρίς να παραμερίσουμε τις διαφορές πλαισίου μεταξύ του *Βλέμματος του τρίτου ματιού* και του αγγλο-αμερικανικού μετα-αποικιοκρατικού λόγου, θα ήταν ίσως χρήσιμο να εντοπίσουμε τα κοινά τους σφάλματα στις καθαρά πολιτικές διατυπώσεις που είτε αποδυναμώνουν το κριτικό δυναμικό τους είτε τους εκθέτουν στην εκμετάλλευση από άλλες πολιτικές δυνάμεις³⁵.

Το βλέμμα ενός τρίτου ματιού είχε ένα μεγάλο αναγνωστικό κοινό, τόσο στην Κίνα όσο και στο εξωτερικό, κυρίως γιατί έδωσε έμφαση, ακόμα μια φορά, στην κεντρική προβληματική του εκσυγχρονισμού και της τρέχουσας μεταρρύθμισης στην Κίνα. Τρία πράγματα αξίζουν την προσοχή μας. Πρώτο, το βιβλίο ταράζει το γενικευμένο λήθαργο, καθώς καταπνέεται με τα πιο λεπτά ζητήματα της τρέχουσας κατάστασης με ξεκάθαρους και μονοσήμαντους όρους κριτικής. Η πλαστή γερμανική προέλευση του βιβλίου χρησίμευσε είτε για να προστατεύσει το συγγραφέα είτε για να απαλύνει τους δισταγμούς της λογοκρισίας που επέτρεψε τη δημοσίευσή του. Το βιβλίο ασκεί σκληρή κριτική στις τρέχουσες στρατηγικές των κρατικών ιδεολογικών οργάνων, που προσκολλώνται σε ένα απατηλό και ξεπερασμένο δόγμα, το «κομμουνιστικό ιδεώδες», και αρνούνται να ανοίξουν μια συζήτηση για τις πολιτικές και ιδεολογικές προεκτάσεις της μεταρρύθμισης³⁶. Στη συνέχεια, το βιβλίο αποκαλύπτει τις πλέον σοβαρές και εκρηκτικές επιπτώσεις της, που η επίσημη ιδεολογία της μεταρρύθμισης και του εκσυγχρονισμού αποκρύπτει. Στον κατάλογο των παραγόντων κινδύνου, το βιβλίο αναφέρει τη μαζική μετανάστευση χωρικών, που μπορεί να ανατρέψει τη συμμετρία μεταξύ της αστικής και της αγροτικής Κίνας. Την αυταρέσκεια των ελίτ της διανοήσης που διαλέγουν τη συμμαχία με τις δυνάμεις του διεθνούς αντικομμουνισμού. Τη

διαφθορά της γραφειοκρατίας. Τη γοργή δημιουργία μιας νέας τάξης εκμεταλλευτών και την εκπτώχευση της εργατικής τάξης, που καθίσταται ολοένα και πιο αδύναμη. Και, τέλος, την άνοδο ενός μαχητικού εθνικισμού, εν δυνάμει πηγής αστάθειας σε παγκόσμιο επίπεδο.

Τελευταίο και σημαντικότερο σημείο: το βιβλίο προτείνει μια νέα κριτική προσέγγιση της επαναστατικής ηγεμονίας, στην προοπτική της ιστορικής έρευνας μιας εναλλακτικής νεωτερικότητας. Ο συγγραφέας ανατρέπει με ριζοσπαστικό τρόπο τις επιθέσεις που διατυπώθηκαν, κατά τη μετά τον Μάο περίοδο και πριν τον εκσυγχρονισμό, εναντίον της κληρονομιάς του Μάο, ξαναβρίσκοντας τα θετικά στοιχεία της πρακτικής και της θεωρίας του Μάο όταν η Κίνα ήταν υπό την καθοδήγησή του και, ειδικότερα, κατά την Πολιτιστική Επανάσταση. Το βλέμμα του τρίτου ματιού υπερασπίζεται, και δίκαια, την ιδέα σύμφωνα με την οποία «η σωστή ή μη σωστή αξιολόγηση του Μάο καθορίζει την τύχη της ηγεσίας [της Κίνας] και όλης της κοινωνίας στα χρόνια που έρχονται»³⁷. Γιατί, όπως επιμένει να υπενθυμίζει το βιβλίο, ο κινεζικός μαρξισμός του Μάο άφησε πίσω του μια σημαντική κληρονομιά, που κάλυψε τέσσερις δεκαετίες «εκπαίδευσης» και που είναι σήμερα βαθιά χαραγμένη στην κινεζική κοινωνική συνείδηση³⁸. Ο κινεζικός μαρξισμός του Μάο ορίζεται ως «κλειδί της κατεύθυνσης» της εναλλακτικής νεωτερικότητας στην Κίνα: «Ο Μάο Τσε Τούνγκ αντιπροσωπεύει το κλειδί της κατεύθυνσης [της επανάστασης] στην Κίνα. [...] Όταν η εικόνα του Μάο υποβαθμίζεται, όλη η κατεύθυνση ανατρέπεται. Ιδωμένο από απόσταση, είναι ίσως η μεγαλύτερη θυσία της Κίνας στη διαδικασία της εγκατάλειψης της Πολιτιστικής Επανάστασης προς χάρη της σημερινής Μεταρρύθμισης. Κι αυτό γιατί αυτό το κλειδί της κατεύθυνσης (που είναι κατεύθυνση συνεχούς ανάπτυξης) χαρακτηρίζεται διαφορετικά: είναι ο εναλλακτικός δρόμος για μια ανάπτυξη καθαρά κινεζική. [...] Η Κίνα δεν μπορεί να επαναλάβει την πορεία των “Μικρών Τίγρων” της Νοτιο-Ανατολικής Ασίας, ούτε αυτή της Ιαπωνίας, ούτε μπορεί να περάσει από έναν εκσυγχρονισμό ευρωπαϊκού τύπου, γιατί πρόκειται για μια χώρα τεράστια και φτωχή, ο πληθυσμός της οποίας είναι σε μεγάλο βαθμό ακόμα αναλφάβητος. Μόνο προχωρώντας στα βήματα του Μάο θα μπορέσουμε να μπουκώσουμε στο δρόμο μιας καθαρά κινεζικής εναλλακτικής λύσης»³⁹.

Παρότι είναι δύσκολο να προσδιορίσουμε τι είδος εναλλακτικής λύσης δημιούργησε ο Μάο, *Το βλέμμα ενός τρίτου ματιού* προσπαθεί να αναστοχαστεί τη νεωτερικότητα της Κίνας αντιμετωπίζοντας την ιδεολογική ηγεμονία που συνέβαλε τα μέγιστα στη διάπλωση του πολιτικού φαντασιακού της Κίνας κατά τον 20ό αιώνα και που συνεχίζει να έχει έναν αποφασιστικό ρόλο για το παρόν της, καθώς και για το μέλλον της.

Παρ’ όλα αυτά, οι στρατηγικές που προτείνει το βιβλίο υποσκάπτουν τις προσπάθειες για τον αναστοχασμό και την αναδημιουργία της επαναστατικής ηγεμονίας. Πρώτα, με την υπεράσπιση της ιδέας μιας ανάστασης της εικόνας του Μάο ή άλλων νέων εικόνων για να καλύψουν το ιδεολογικό κενό, ενάντια στο οποίο αντιμετωπίζεται ακόμα και η προσφυγή στις «λαϊκές δεισιδαιμονίες»⁴⁰. Παράλληλα, το βιβλίο είναι υπέρ μιας πολιτικής όπου οι ένοπλες δυνάμεις θα είναι στα χέρια μιας υπερ-ελίτ, υιοθετώντας έτσι την ιδέα ενός νέου αυταρχισμού που θα επέστρεφε «στα μέλη μιας κοινωνικής τάξης που διαχωρίζεται σαφώς από τις άλλες»⁴¹. Διαβάζουμε, επιπλέον, σκληρές επιθέσεις ενάντια στους αγρότες, ως δυνητικής πηγής καταστροφής που κινείται αποκλειστικά με γνώμονα το κέρδος, και ενάντια στους διανοούμενους, ως ομάδας πολιτικά αφελούς που, λόγω του ζήλου τους για τη δη-

μοκρατία, έκαναν περισσότερο κακό στο πρόταγμα της νεωτερικότητας από όσο θα μπορούσαν να παραδεχθούν. Αυτή η τοποθέτηση κατά των διανοουμένων και των αγροτών προσέβαλε και λύπησε ένα μεγάλο αριθμό κινέζων διανοουμένων, που δεν έχουν ακόμα συνέλθει από το ψυχολογικό τραύμα της Πολιτιστικής Επανάστασης και που αντιδρούν με οξυμένη ευαισθησία σε ό,τι μπορεί να θυμίζει τη «μεγάλη καταστροφή». Κι εξάλλου, η συγκατάθεση του βιβλίου σε μια πολιτική όπου κυριαρχούν οι ένοπλες δυνάμεις και ο αυταρχισμός, δεν περιορίζεται στη διάφηση του δηλωμένου του σκοπού, δηλ. της εξεύρεσης ορθολογικών λύσεων για την Κίνα στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης. Ο λανθάνων συντηρητισμός και ελιτισμός του καθιστούν τις ριζοσπαστικές πολιτικές του πολιτικά επικίνδυνες. Όποιος κι αν είναι ο βαθμός ριζοσπαστισμού και πολιτικής στράτευσης, κάθε κριτική που δεν έχει εποικοδομητικό πρόγραμμα είναι επιδεκτική χειραγώγησης από εντελώς ξένες ιδεολογικές τοποθετήσεις και εξουσιαστικά συμφέροντα.

Σε τελική ανάλυση, η ίδια η παγκοσμιοποίηση πρέπει να αντιμετωπίσει το βασικό ζήτημα των συγκεκριμένων πολιτικών προγραμμάτων. Στη Δύση, ο λόγος για την παγκοσμιοποίηση μπορεί να θεωρηθεί ως στρατηγική απονομιμοποίησης της σημερινής ιδεολογικής ηγεμονίας του παγκόσμιου καπιταλισμού, όπως και μέσο επαναδημιουργίας ή νομιμοποίησης εννοιολογικών και πραγματικών εναλλακτικών λύσεων στη διαδικασία της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης. Παρ' όλα αυτά, μέχρι σήμερα, ο λόγος αυτός περιορίστηκε περισσότερο στον αναπόδραστο χαρακτήρα της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης, παρά στη μια ή την άλλη δυνατότητα μη καπιταλιστικής εναλλακτικής λύσης. Το πολιτικό πρόγραμμα που ενυπάρχει στο λόγο αυτό παραμένει συνεπώς συχνά διφορούμενο και ασαφές. Όπως όμως αποδεικνύουν τα κινεζικά παραδείγματα που εξετάσαμε στο άρθρο αυτό, μια τέτοια πρακτική λόγου, ή μια τέτοια θεωρητική συζήτηση, θα έχει πραγματικές συνέπειες, που θα είναι πολιτικά σοβαρές. Ποια πολιτικά προγράμματα μπορούν να υπάρξουν στον κριτικό λόγο για την παγκοσμιοποίηση; Αυτό είναι το ερώτημα που πρέπει να τεθεί.

Μετάφραση: Ίων Βασιλειάδης

Σημειώσεις

1. Είναι απολύτως αναγκαίο να αναλογιστούμε τις επιπτώσεις των διεθνών ΜΜΕ και των δικτύων πληροφοριών που ευθύνονται για αυτό το πολιτικό, ιδεολογικό και πολιτιστικό τεχνητό κατασκεύασμα που λέγεται «Κίνα». Αν η καρικατούρα, που χρονολογείται από την εποχή του ψυχρού πολέμου και που χαρακτηριζε ως «Αυτοκρατορία του Κακού» την πρώην Σοβιετική Ένωση, έχασε το αναφερόμενό της, το λεξιλόγιό της συνεχίζει να υπάρχει και πρόσφατα μάλιστα εντάχθηκε στην εικόνα της Κίνας στα αμερικανικά ΜΜΕ, που εστιάζονται στις «παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων». Σε αντίθεση με την ασημαντη και περιθωριακή επίδραση των διανοουμένων που έχουν κριτική στάση απέναντι στα εθνικά και διεθνή θέματα, ο θεσμός των πανεπιστημίων στις Ηνωμένες Πολιτείες έχει κεντρικό ρόλο στη δημιουργία της εικόνας που έχει η Αμερική για την Κίνα (καθώς και για άλλες χώρες, ιδίως του μη δυτικού κόσμου και/ή αυτού που συνήθως αποκαλείται τρίτος κόσμος). Αυτό φαίνεται από την πρόσφατη επιτυχία βιβλίων σχετικά με τη διαφθορά των κινέζων ηγετών, όπως το βιβλίο του Harrison E. Salisbury, *The New Emperor: China in the Era of Mao and Deng*, Νέα Υόρκη, 1992, ή των Nicholas Kristoff και Sheryl Wudunn, *China Wakes: The Struggle for the Soul of a Rising Power*, Νέα Υόρκη, 1994, ή ακόμα του Li Zhisui, *The Private Life of Chairman Mao*, Νέα Υόρκη, 1994. Ο Πέρι Λινκ, εξέχων ειδικός της Κίνας στο

πανεπιστήμιο Πρίνστον, έδωσε τη συγκατάθεση του στην τελευταία βιβλιογραφία του Μάο, σε μια εκτενή βιβλιοκρισία που τυπώθηκε στο *Times Literary Supplement* και στην οποία συντηρείται μια εικόνα που περιγράφει τον Μάο ως «το πιο ελεύθερο άτομο στην Κίνα, που είχε όμως τάσεις ανυπακοής, που αρνιόταν να βουρτσώσει τα δόντια του, που ήταν διαρκώς υπό την επίδραση βαρβατουρικών και ήταν σεξουαλικά ακρόατος» (TLS, 28 Οκτωβρίου 1994).

2. Για τον τομέα της αναπτυσσόμενης κινηματογραφικής κριτικής του κινεζικού κινηματογράφου, βλ. Nick Browne [...] (επιμ.), *New Chinese Cinemas: Forms, Identities, Politics*, Κέμπριτζ, 1994· Chris Berry (επιμ.), *Perspectives on Chinese Cinema*, Λονδίνο, 1992· και George Semsel και άλλοι (επιμ.), *Film in Contemporary China: Critical Debates, 1979-1989*, Νέα Υόρκη, 1993.

3. Η πολιτιστική κριτική της αριστεράς άρχισε να ενδιαφέρεται πρόσφατα στα ασιατικά παράλλα του Ειρηνικού, όπου η Κίνα διαδραματίζει έναν όλο και σημαντικότερο ρόλο. Βλ. Rob Wilson και Arif Dirlik (επιμ.), "Asia / Pacific as Space of Cultural Production", ειδικό τεύχος του *Boundary 221*, no. 1, Άνοιξη 1994, και Arif Dirlik (επιμ.), *What is a Rim? Critical Perspectives on the Pacific Region Idea*, Boulder, CO, 1993. Η σημερινή θέση της Κίνας στην περιοχή της ασιατικής ακτής του Ειρηνικού δεν εξετάζεται σε αυτά τα κείμενα.

4. Frederic Jameson, πρόλογος στο *Politics, Ideology and Literary Discourse in Modern China*, Liu Kang και Xiaobing Tang (επιμ.), Durham, NC, 1993, σ. 3.

5. Για το ζήτημα της νεωτερικότητας, βλ., για παράδειγμα, Marshall Berman, *All that Is Solid Melts into Air: The Experiences of Modernity*, Νέα Υόρκη, 1988, και Jurgen Habermas, "La modernité: un projet inachevé", στο *Critique*, Αύγουστος-Σεπτέμβριος 1986, nº 471-472, σσ. 794-799. Για μια πιο λεπτομερή ανάλυση της εναλλακτικής νεωτερικότητας και της κινεζικής επανάστασης, βλ. Liu Kang, *Aesthetics and Marxism: Chinese Aesthetic Marxists and Their Western Contemporaries*, Durham, NC, υπό δημοσίευση, και Liu Kang, "The Problematics of Mao and Althusser: Alternative Modernity and Cultural Revolution", *Rethinking Marxism*, 8, nº 3, 1995, σσ. 1-26.

6. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Λονδίνο, 1983, σ. 145.

7. Για πρόσφατα έργα σχετικά με τον εθνικισμό, βλ. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Οξφόρδη, 1983· Anderson, *Imagined Communities*· και Homi Bhabha (επιμ.), *Nation and Narration*, Λονδίνο, 1990. Όλα αυτά τα έργα προϋποθέτουν ένα μονόπλευρο και ευρωκεντρικό μοντέλο της νεωτερικότητας, παρότι ορισμένα διατυπώνουν μια κριτική του ευρωκεντρισμού.

8. Franz Fanon, *Les damnés de la terre*, François Maspero, 1961, σ. 175.

9. Mao Tsé-Toung, "Le rôle du parti Communiste Chinois dans la guerre nationale", *Œuvres choisies*, τ. 2, 1937-1938, Editions sociales (1955), μτφρ. Serge Mayret, σ. 245.

10. Ο.π.

11. Για το θέμα του «κινεζικού μαρξισμού», βλ. τα χρήσιμα έργα του Arif Dirlik, μεταξύ των οποίων το *After the Revolution: Waking to Global Capitalism*, Hanovre, NH, 1994, και ιδιαίτερα το κεφάλαιο 2, "The Marxist Narrative of Development and Chinese Marxism".

12. *Renmin ribao* (Λαϊκή Ημερησία), διεθνής έκδοση, 8 Οκτωβρίου 1994· 6 Οκτωβρίου 1994.

13. *Renmin ribao* (Λαϊκή Ημερησία), διεθνής έκδοση, 6 Σεπτεμβρίου 1994.

14. Η αναγέννηση του κομφουκιανισμού και του νεο-κομφουκιανισμού, που άρχισε στο Χονγκ Κονγκ και στην Ταϊβάν και εξαπλώθηκε ακολουθώντας στη Σιγκαπούρη, στη Νότια Κορέα και στις Ηνωμένες Πολιτείες, όπου βρήκε τους πιο ένθερμες υποστηρικτές στο πρόσωπο του Του Ονέι-μινγκ, του πανεπιστημίου του Χάρβαρντ, και του Γιου Γινγκ-σιχ, του πανεπιστημίου του Πρίνστον, συνδέεται στενά με το λεγόμενο θαύμα της Νοτιο-Ανατολικής Ασίας και την επιτυχία της καπιταλιστικής ανάπτυξης αυτού που συνηθίζουμε να ονομάζουμε μοντέλο της Νοτιο-Ανατολικής Ασίας. Αυτός ο «παγκοσμιοποιημένος κομφουκιανισμός», για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Arif Dirlik, «αποτελέσει την κινητήρια δύναμη της καπιταλιστικής ανάπτυξης και ετωφελήθηκε από την ευνοία των ιδεολόγων του πρώτου κόσμου, που στρέφονται τώρα προς μια κομφουκιανή ηθική με σκοπό να επιλύσουν την κρίση του καπιταλισμού» ("The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry*, nº 20, 1994, σ. 341).

15. Ο Anthony Giddens, μεταξύ άλλων, παρατηρεί «την άνοδο του τοπικού εθνικισμού» στο πλαίσιο της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης. Βλ. *The Consequences of Modernity*, Κέμπριτζ, 1990, σσ. 63-78.

16. Ο Βάλεροτσάιν διαχωρίζει μεταξύ «εθνικισμού της αντίστασης» και «εθνικισμού της κυριαρχίας» στο *The Politics of the World Economy: The States, the Movements, and the Civilizations*, Κέμπριτζ, 1984, σ. 130.

17. Το παράδειγμα παράδοσης / νεωτερικότητα προωθήθηκε από μια ομάδα νέων διανοούμενων γύρω από το περιοδικό *Wenwuan: Zhongguo yu shijie* (Πολιτισμός: η Κίνα και ο κόσμος), που στοχεύει στη μετάφραση των μεγάλων κλασικών του 20ού αιώνα της Δύσης. Χωρίς να υπολογίσουμε την επίδραση που μπορεί να έχει το πα-

ράδειγμα αυτό το οποίο δεσπόζει στις σπουδές της σύγχρονης Κίνας στη Δύση, ο στόχος των κινεζικών κριτικών στη δεκαετία του 1980 ήταν να αντικαταστήσουν την παλιά αντίθεση μεταξύ «δυτικού πολιτισμού / κινεζικού πολιτισμού» με την αντίθεση «παράδοση / νεωτερικότητα», εμνηνεύοντας εκ νέου το σύγχρονο κινεζικό πολιτισμό και την ιστορία της διανόησης. Αν δεν θέλησαν να αποφύγουν και να εξαφανίσουν την επαναστατική κληρονομιά, οι κριτικοί αυτοί χρησιμοποίησαν ωστόσο αυτή την προβληματική ως γνώμονα, χωρίς να αμφισβητήσουν την ιστορική της ιδιαιτερότητα. Βλ. Gang Yang (επιμ.), *Zhongguo dangdai wenhua yishi* (Σύγχρονη κινεζική πολιτιστική συνείδηση), Χονγκ Κονγκ, 1989.

18. Chen Pingyuan, "Qiusi yu zhiyong: Zhang Taiyan sixiang qiao lun" (Η αναζήτηση της αλήθειας και η χρησιμοποίησή της: η θεωρητική σκέψη του Ζανγκ Ταϊγιάν), *Zhongguo wenhua* (Ο κινεζικός πολιτισμός), nº 7, φθινόπωρο 1992, σ. 148.

19. Liu Mengxi, "Wenhua tuo ming' yu Zhongguo xiandai xueshu chuantong" (Η πολιτιστική μετάδοση και σύγχρονη λόγια παράδοση στην Κίνα), *Zhongguo wenhua* (Ο κινεζικός πολιτισμός), nº 6, άνοιξη 1992, σ. 107.

20. Raymond Williams, *Problems in Materialism and Culture*, Λονδίνο, 1980, σ. 8.

21. Chen Lai, "Ershi shiji wenhua yundong zhong de jijin zhuyi" (Ο ριζοσπαστισμός στα πολιτιστικά κινήματα του 20ού αιώνα), *Dong Fang* (Ανατολή) 1, nº 1, 1993, σσ. 38-44. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Τσεν Λάι, καθηγητής Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο του Πεκίνου και ένας από τους κυριότερους εκπροσώπους της «εθνικής γνώσης», ήταν κατά τη δεκαετία του 1980 ενεργό μέλος της εμνηνευτικής ομάδας γύρω από το περιοδικό *Πολιτισμός: η Κίνα και ο κόσμος*. Πρβλ. σημ. 17.

22. Για μια πρόσφατη διαμάχη στο θέμα του «ριζοσπαστισμού», βλ. *Ershi yi shiji* (20ός αιώνας), nº 10, 1992 και nº 11, 1992. Στα δύο αυτά τεύχη του περιοδικού που εκδίδεται στο Χονγκ Κονγκ, ο Γιου Γινγκ-σιχ, ένας από τους κυριότερους αμερικανούς υπερασπιστές του νεο-κομφουκιανισμού που διδάσκει στο πανεπιστήμιο του Πρίνστον, έρχεται σε αντιπαράθεση με κινέζους ιστορικούς σχετικά με το ριζοσπαστισμό στη σύγχρονη ιστορία της διανόησης στην Κίνα. Φυσικά, ο Γιου καταδικάζει το «ριζοσπαστισμό» και επιτίθεται στο μαρξισμό, στον οποίο αποδίδει τον κακό ρόλο στον κινεζικό εκσυγχρονισμό. Βλ. Yu Ying-shih, *Zai lun Zhongguo xiandai sixiang zhong de jijin yu baoshu: Da Jiang Yihua xiansheng* (Νεώτερες εξελίξεις σχετικά με το ριζοσπαστισμό και το συντηρητισμό στη σύγχρονη ιστορία της διανόησης στην Κίνα: μια απάντηση στον Τζιανγκ Γιχούα), nº 10, σ. 147. Στην ανασκευή του, ο Τζιανγκ Γιχούα, κινέζος ιστορικός, προσπαθεί να αποδείξει ότι η επίθεση του Γιου Γινγκ-σιχ ενάντια στο ριζοσπαστισμό «έθρεψε ένα νέο κύμα νεο-συντηρητισμού και αντι-ριζοσπαστισμού, τόσο στον τομέα της έρευνας όσο και στην πολιτική πρακτική» (*Jiang Yihua, Jijin yu baoshu: Yu Yingshi xiansheng shanque* [Ριζοσπαστισμός και συντηρητισμός: μια συζήτηση με τον Γιου Γινγκ-σιχ]), nº 11, σ. 134.

23. Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, μτφρ. Emerson και Holquist, Οστίν, 1981, σ. 371.

24. Για μια συζήτηση του έργου του Λι Ζεχού στη δεκαετία του 1980, βλ. Liu Kang, "Subjectivity, Marxism, and Culture Theory in China", *Social Text* 31-32, 1992, σσ. 114-140.

25. Οι διαλέξεις του Τζέιμσον στην Κίνα το 1985 μεταφράστηκαν και δημοσιεύτηκαν στα κινεζικά με τον τίτλο *Houxiandai zhuyi yu wenhua lilun* (Μετα-νεωτερικότητα και θεωρία του πολιτισμού), Χσιαν, 1986. Οι παρουσιαστές τους συνέκριναν τις διαλέξεις του Τζέιμσον με αυτές του Μπέρτραντ Ράσελ στο Πανεπιστήμιο του Πεκίνου το 1921, σε μια περίοδο πολιτιστικής άνηθισης που σχετίζεται με την εποχή της 4ης Μαΐου (1919-1927). Η έκφραση «κριτική της μετα-Νέας Εποχής» χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον Ζανγκ Γιγού ως αναφορά σε ορισμένους πρωτοποριακούς κριτικούς λόγους που εμφανίστηκαν από το 1990 και μετά, ώστε να τους διαχωρίσει από τη λογοτεχνική και πολιτιστική κριτική της «Νέας Εποχής» (1979-1989). Βλ., π.χ., "Houxinshiqi de wenxue piping" (Η λογοτεχνική κριτική της μετα-Νέας Εποχής: μια συνάντηση-συζήτηση μεταξύ των Ζανγκ Γιγού, Ουάνγκ Νινγκ και Λιου Κανγκ), *Zuojia* (Συγγραφέας), nº 304, 1994, σσ. 71-84.

26. Για παράδειγμα, ο Ουάνγκ Νινγκ υποστηρίζει ότι η μετα-νεωτερικότητα μπορεί να χρησιμεύσει ως σημείο επαφής, από το οποίο μπορεί να ξεκινήσει «ένας πραγματικός διάλογος με τους δυτικούς συναδέλφους μας» ("Constructing Postmodernism: The Chinese Example and Its Different Versions", *Canadian Review of Comparative Literature*, Μάρτιος-Ιούνιος 1993, σ. 60).

27. Για παράδειγμα, ο συγγραφέας αυτού του άρθρου βρέθηκε ακούσια αναμειγμένος σε μια διαμάχη, πριν τρία χρόνια, όταν έγραφε ένα κριτικό άρθρο για τις πρακτικές των κινεζικών σπουδών στη Δύση, στο περιοδικό *Modern China*, εμπνεόμενος από ορισμένες μετα-νεωτερικές έννοιες. Η ανάπτυξή τους απορρίφθηκε χωρίς περιστροφές από πολλούς εξέχοντες αμερικανούς σινολόγους, σύμφωνα με τους οποίους το άρθρο ακολουθούσε τυφλά τη νέα δυτική θεωρία, αγνοώντας τη «διαφορά» με την Κίνα. Βλ. "Symposium: Ideology and Theory in the Study of Modern Chinese Literature: Paradigmatic Issues in Chinese Studies, II", *Modern China* 19, nº 1, 1993.

28. Μεταξύ των κυριότερων έργων της κριτικής της μετα-Νέας Εποχής είναι: Zhang Yiwu, *Zai bianyuan chu*

zhuisuo: disan shijie wenhua yu Zhongguo dangdai wenxiu (Έρευνα στο περιβάλλον: ο πολιτισμός του τρίτου κόσμου και η σύγχρονη κινεζική λογοτεχνία) και Chen Xiaoming, *Wubian de tiaozhan: Zhongguo xianfeng wenxue de houxiandai xin* (Προκλήσεις χωρίς σύνορα: η μετα-νεωτερικότητα στην κινεζική λογοτεχνία της πρωτοπορίας). Τα δύο αυτά κείμενα δημοσιεύτηκαν στο Xie Mian και Li Yang (επιμ.), *Ershi shiji Zhongguo wenxue congshu* (Σύλλογος κινεζικής λογοτεχνίας του 20ού αιώνα), Τσανγκτσούν, 1993.

29. Οι όροι αυτοί ανήκουν στον Τσεν Σιχέ. Βλ. Chen Sihe και άλλοι, "Daotong, xuetong, yu zhengtong-Rengwen jingshen xunshi lu zhi san" (Οι παραδόσεις του Τάο, της γνώσης και της πολιτικής - Σημειώσεις της έρευνας των ανθρωπιστικών πνευμάτων, 3ο μέρος), *Dushu* 5, 1994, σ. 52.

30. Σχετικά με τις στρατηγικές επαναπροσδιορισμού της δυτικής αριστεράς των διανοουμένων, βλ., για παράδειγμα, Paul Patton, "Marxism and Beyond: Strategies of Reterritorialisation", στο *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson και Lawrence Grossberg (επιμ.), Urbana, IL, 1988, σσ. 123-139.

31. Gao Ruiquan και άλλοι, "Rengwen jingshen xunzhong-Rengwen jingshen xunshi lu zhi er" (Στα ίχνη των ανθρωπιστικών πνευμάτων - Σημειώσεις της έρευνας των ανθρωπιστικών πνευμάτων, 3ο μέρος) *Dushu* 4, 1994, σσ. 73-81.

32. Σύμφωνα με τον Ζανγκ Ρουλούν, ο Χάμπερμας και ο Γκαντάμερ είναι χρήσιμοι για την υπεράσπιση των οικουμενικών αξιών που υπάρχουν στους δυτικούς κλασικούς, επειδή «εκεκλώνουν το (ιστορικό) περιεχόμενο και εντοπίζουν ένα σύνολο συμβάσεων που είναι οικουμενικά αποδεκτές». Βλ. Zhang Rulun και άλλοι, "Rengwen jingshen: Shifou keneng he ruhe keneng - Rengwen jingshen xunshi lu zhi yi" (Στα ίχνη των ανθρωπιστικών πνευμάτων - Σημειώσεις της έρευνας των ανθρωπιστικών πνευμάτων, 1ο μέρος), *Dushu* 3, 1994, σ. 7.

33. Για μια διεσθνική ανάλυση του αμερικανικού πολιτιστικού συντηρητισμού, βλ. Ellen Messer-Davidow, "Manufacturing the Attack on Liberalized Higher Education", *Social Text* n° 36, 1993, σσ. 40-80. Βλ., επίσης, E. D. Hirsch Jr., *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*, Νέα Υόρκη, 1987 και Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Νέα Υόρκη, 1987. Παραλληλίζοντας μεταξύ κινέζων και αμερικανών, δεν έχω την πρόθεση να απαλείψω τις βαθιές τους διαφορές. Παρ' όλα αυτά, υπάρχει ένας αναμφισβήτητος και απτός κρίκος ανάμεσα στις διάφορες τάσεις της διάνοησης στην εποχή της παγκόσμιας επικοινωνίας, παρά τις γεωπολιτικές διαφορές.

34. «Δρ. Λουογίνινγκερ [Γερμανία], *Di san zhi yanjing kan Zhongguo* (Το βλέμμα ενός τρίτου ματιού στην Κίνα), μτφρ. Ουάνγκ Σαν, Ταϊβαν, 1994. Λίγο καιρό ύστερα από την κυκλοφορία του βιβλίου, ο Ουάνγκ Μενγκ, διάσημος συγγραφέας και πρώην υπουργός Πολιτισμού, αμφισβήτησε την πατρότητά του, αναγνωρίζοντας έναν αριθμό σαφών ρητορικών χαρακτηριστικών που προδίδαν την πλαστή «ξένη προέλευση» του. Ο Ουάνγκ Μενγκ άσκησε επίσης σκληρή κριτική στις αντι-διανοούμενες θέσεις του βιβλίου. Βλ. Wang Meng, "'Luoyiningger' yu ta de yanjing" (Ο «Λουογίνινγκερ» και τα μάτια του), *Dushu* n° 9, 1994, σσ. 25-31. Το περιοδικό του Χονγκ Κονγκ *Asian Weekly* υποστήριξε, λίγο καιρό μετά, ότι ο «μεταφραστής» ήταν ο πραγματικός συγγραφέας. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το θέμα, βλ. *Beijing zhinzhun* (Η άνοιξη του Πεκίνου), n° 10, 1994.

35. Για τον Χόμι Μπάμπα, ο μετα-αποικιοκρατικός υβριδισμός είναι ένας «χώρος», «στον οποίο η κατασκευή ενός καινούριου πολιτικού αντικειμένου, που δεν προέρχεται ούτε από το ένα ούτε από το άλλο, της επιστρέφει τις ελπίδες μας και τις πολιτικές μας μεταστροφές», στο "Commitment to Theory", *New Formations* n° 5, 1988, n° 10-11. Το διαφορούμενο του «διάκενου», όπως σημείωσαν πολλοί κριτικοί, ερχασιστά τον Μπάμπα και τους οπαδούς του σε ένα βολικό αποκηρυισμό και ακαδημαϊσμό, μακριά από τα τρέχοντα και τα ιστορικά γεγονότα. Σχετικά με το *Βλέμμα ενός τρίτου ματιού*, η σχέση του με τη ρεαλπολιτική παραμένει σημαντική. Διάφοροι ξένοι πολιτικοί σχολιαστές λένε πως το βιβλίο έχει την υποστήριξη των κυριότερων κινέζων ηγετών, μεταξύ των οποίων και του γενικού γραμματέα του ΚΚΚ και προέδρου της Λαϊκής Δημοκρατίας της Κίνας, Ζιανγκ Ζεμίν. Βλ. την αντιγραφή του φόρουμ, *Voice of America*, αφιερωμένου στο βιβλίο και όπου ήταν παρόντες οι κυριότεροι κινέζοι πολιτικοί αντιφρονούντες, ο Λιου Μπινγιάν και ο Σου Σαοζί, και η οποία εκδόθηκε στο περιοδικό των κινέζων αντιφρονούντων που εκδίδεται στις Ηνωμένες Πολιτείες, *Xinwen ziyou daobao* (Ο αγγελιοφόρος της ελευθεροτυπίας), 14 Οκτωβρίου 1994.

36. Το *βλέμμα ενός τρίτου ματιού*, σσ. 207-228 και σ. 246: «Οι κυβερνώντες συχνά λανσάρουν ολόγαν για μη ρεαλιστικές και δημαγωγικές μεταρρυθμίσεις, και οι απάτηλοι αυτοί στόχοι παρασύρουν τον ιδεαλιστικό ζήλο των μαζών ολόενα και πιο βαθιά σε ένα φαύλο κύκλο, προκαλώντας τελικά καταστροφικές υπαναχωρήσεις στις κοινωνικές μεταρρυθμίσεις και αλλαγές».

37. *Ο.π.*, σ. 209.

38. *Ο.π.*, σ. 259.

39. *Ο.π.*, σ. 214.

40. *Ο.π.*, σ. 217.

41. *Ο.π.*, σ. 246.



Λιούμποβ Πολόβα, Ο φιλόσοφος, 1915