

RAZPRAVE FF

Jana S. Rošker

Zahodna sinologija in metode kitajske filozofije

Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta



Zahodna sinologija in metode kitajske filozofije

Zbirka: Razprave FF (ISSN 2335-3333, e-ISSN 2712-3820)

Avtorica in prevajalka citatov iz kitajščine: Jana S. Rošker

Recenzenta: Urban Kordeš, Olga Markič

Lektorica in prevajalka angleških besedil: Anja Muhvič

Lektor angleškega povzetka: Paul Steed

Prevajalka kitajskih citatov: Jana S. Rošker

Tehnično urejanje: Jure Preglau

Prelom: Maruša Kocbek

Fotografija na naslovnici: Stock photo © kool99

Založila: Založba Univerze v Ljubljani

Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Za izdajatelja: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete

Oblikovna zasnova zbirke: Lavoslava Benčič

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Ljubljana, 2023

Prva izdaja

Naklada: 150

Cena: 18,90 EUR



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije). / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije v okviru Javnega razpisa za sofinanciranje izdajanja znanstvenih monografij.

Monografija je nastala v okviru raziskovalnega programa št. P6-0243 Azijski jeziki in kulture in raziskovalnega projekta N6-0161 Humanizem v medkulturni perspektivi: Evropa in Kitajska, ki ju je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789612970574

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=136515331

ISBN 978-961-297-058-1

E-knjiga

COBISS.SI-ID=136509443

ISBN 978-961-297-057-4 (PDF)

Kazalo vsebine

Prolog: Kitajska filozofija – dejstvo ali fikcija?	5
1 Referenčni okvir	13
1.1 Problemi medkulturnih raziskav	15
1.1.1 Orientalizem in obrnjeni orientalizem	16
1.1.2 Hibridna narava sinologije.	23
1.1.3 Diskurzivni prevodi	29
1.2 Kontrastna analiza obeh okvirov	32
1.3 Specifične značilnosti kitajskega modela.	37
1.3.1 Nazor enega sveta ali imanentna transcendenca?.	38
1.3.2 Vprašanje duhovnosti in brezposelni bog	47
1.3.3 Binarne kategorije in nenehno spreminjajoči se svet	56
2 Temeljne paradigme.	61
2.1 Strukturna mreža dinamičnih odnosov	61
2.1.1 Koncept <i>li</i> : Strukturalizem in njegovi kitajski predniki	62
2.1.2 <i>Lunli</i> : relacionalizem in vloga etike	66
2.2 Vitalni potencial ali vitalna kreativnost	68
2.2.1 Koncept <i>qi</i> kot izvor živega sveta	68
2.2.2 Binarno razmerje med <i>li</i> in <i>qi</i>	70
2.3 Dialektična misel in ustrezna mera	72
3 Kitajska logika kot podlaga klasične kitajske teorije	77
3.1 Semantična narava kitajske logike	77
3.1.1 Zgodovinsko ozadje	78
3.1.2 Koncepti in metode	80
3.1.3 Logika in jezik	82
3.2 Kitajske analogije	86
3.2.1 Zgodnji razvojni procesi	88
3.2.2 Koncept vrste (<i>lei</i>)	90
3.2.3 Imena (<i>ming</i>), pomeni in aksiološka evalvacija vrst	93
3.2.4 Povezovanje objektov in vrednot	99
3.2.5 Etične implikacije	101

4	Metode in pristopi	105
4.1	Analitični in hermenevtični postopki.	106
4.1.1	Negotove poti kitajske analitične filozofije	106
4.1.2	Umanjkanje kontekstualnosti: Problem <i>Daota, Youa</i> in <i>Wuja</i>	111
4.1.3	Interpretiranje Kitajske skozi kitajsko interpretacijo.	114
4.1.4	Onkraj hermenevtičnega kroga spajanje estetskih sfer?	119
4.2	Težave z medkulturno primerjalno metodologijo.	125
4.2.1	Od filozofije zlitja do filozofije sublacije	126
4.2.2	Transformacija empiričnega v transcendentalno	129
4.2.3	Dinamična sublacija statike	134
	Epilog: Odnosi kot jedro razumevanja.	139
	Povzetek.	142
	Summary	143
	Literatura	145
	Indeks strokovnih terminov in lastnih imen	161

Prolog: Kitajska filozofija – dejstvo ali fikcija?

Za večino zahodnih izobražencev in izobraženk je kitajska filozofija še vedno uganka. Najprej jim sploh še ni uspelo razrešiti vprašanja, ali jo sploh lahko označimo kot filozofijo. Seveda bi se lahko poskusili izogniti dilemi, ki bo opisana spodaj, in jo poimenovali tradicionalna kitajska miselnost, vendar sta pomen ter konotacija te besede preširoka, saj obsegata tudi vsebine literarne, sociološke, medicinske, spiritalne in celo umetniške intelektualne zapuščine Kitajske.

Zakaj je pojem kitajske filozofije problematičen?

Kadarkoli sinologi in sinologinje govorimo o kitajski filozofiji, se neizbežno soočimo z vprašanjem primernosti tega pojma. Ko pojem razlagamo zahodno šolanim filozofom ali kolegicam iz drugih humanističnih disciplin, se moramo v najboljšem primeru sprijazniti z nujno potrebo po razlagi osnovnih specifičnih značilnosti tradicionalne kitajske teorije, njenih epistemoloških korenin ter njene metodologije. Vendar pa je tak interdisciplinarni pristop nujni predpogoj za razjasnitev in definiranje določenih konceptov ter kategorij, ki so bili zakoreninjeni v vzhodnoazijskih tradicijah.

Po drugi strani pa imajo teoretiki in teoretičarke, šolane v zahodni filozofiji, zgolj omejen dostop do splošne teorije in specifičnih vidikov kitajske filozofske miselnosti. Tako se večini tovrstnih učenjakov lastnosti diskurza klasične kitajščine še vedno zdijo nejasne in nesistematične, zato menijo, da jim manjka teoretske kredibilnosti. Posledično moramo pod drobnogled vzeti tudi osnovno dilemo oziroma vprašanje, ali je sploh mogoče trditi, da so določeni diskurzi tradicionalne kitajske misli filozofija.

To vprašanje postane še bolj pomembno v sodobnem globaliziranem svetu, ko je trud za pridobitev medkulturnega razumevanja realnosti bolj bistvenega pomena kot kadarkoli poprej. Zdi se dokaj jasno, da je vsak poskus pridobitve vpogleda v moduse tovrstnega razumevanja, ne da bi upoštevali filozofsko perspektivo drugih, ne samo aroganten, temveč, milo rečeno, dokaj naiven.

V članku *There is no Need for Zhongguo Zhexue to be Philosophy* Ouyang Min tako kot mnogi drugi teoretiki argumentira, da je filozofija zahodna kulturna praksa in se ne more nanašati na tradicionalno kitajsko miselnost, razen v analogičnem in metaforičnem smislu. Predlaga zamenjavo termina »kitajska filozofija« s pojmom »sinozofija« (Ouyang 2012: 199). Vendar pa je izvorni pomen tega pojma neologizem, sestavljen iz starogrškega izraza za Kitajsko ter besede, ki pomeni modrost. Dejansko je to prevod izraza »kitajska modrost« v grški jezik. Filozofiranje oziroma

abstraktne tradicije znotraj kitajske misli pa so mnogo obširnejše kot zgolj pojem ali diskurz modrosti, zato je na ta način ne moremo omejiti.

Zagotovo naš namen ni reinterpretacija kitajske tradicije skozi prizmo zahodnih konceptov, saj se je filozofija kot akademska disciplina razvila iz splošne človeške potrebe po filozofiranju. Ta človeška potreba ali značilnost človeške misli ter razpoloženja je nekaj univerzalnega, kot je univerzalna, denimo, človeška sposobnost ustvarjanja jezika. Čeprav je sposobnost ali potencial za ustvarjanje jezika in posledično lingvistično komunikacijo univerzalna, je vsak posamičen jezik, skupaj s svojimi slovničnimi posebnostmi in strukturami, ki ga opredeljujejo, kulturno pogojen.

Izraz kitajska filozofija se torej ne nanaša na geografske razsežnosti, temveč izraža kulturno pogojenost, ki določa specifično obliko filozofiranja ali določen sistem filozofske miselnosti s tipično paradigmatško strukturo.

Kot opazuje Carine Defoort (2001: 394), smo za označevanje različnih tipov ali žanrov znotraj filozofske tradicije brez težav vajeni uporabljati izraze, kakršna sta »kontinentalna« in »anglosaška« filozofija; a problem kitajske filozofije je globlji.

Najpreprostejši ter hkrati najpogostejši argument, ki zanika idejo »kitajske filozofije«, temelji na predpostavki, da filozofija kot taka označuje sistem miselnosti, ki je nastal izključno znotraj tako imenovane evropske tradicije. V tem kontekstu filozofijo definiramo kot teoretsko disciplino, ki temelji na značilnostih določenega edinstvenega prostora ter na metodah zahodne humanistike. V skladu s tovrstnimi stališči je vsak sistem miselnosti, ki je zrasel v katerikoli drugi tradiciji, iracionalen (ali vsaj neznanstven).

Zato »kitajska filozofija« ni uporabna v logično zakoličenih okvirih disciplin »resnične znanosti«. Popolnoma jasno je, da že zaradi svojega porekla ne more vsebovati ali ustvarjati abstraktnih akademskih teorij. Zato tovrstnih diskurzov ne moremo obravnavati kot filozofskih.

Ko je Jacques Derrida leta 2001 obiskal Kitajsko, je med drugim izjavil:

Ni problema, ko govorimo o kitajski miselnosti, kitajski zgodovini, kitajski znanosti itd. Seveda pa imamo problem, ko govorimo o kitajski »filozofiji«, ki naj bi znotraj kitajske miselnosti in kulture nastala še pred predstavitvijo evropskih modelov. Filozofija namreč po svojem bistvu ni zgolj miselnost, temveč je tesno povezana z določeno zgodovino, z določenim tipom jezika ter s specifičnimi idejami, ki so nastale v antični Grčiji. Filozofija je antična grška iznajdba, ki je doživela transformacijo

z latinskimi ter nemškimi prevodi itd. Je nekaj evropskega. Seveda je možno, da tudi onkraj zahodnoevropske kulture obstajajo določeni tipi znanja ter določene vrste miselnosti, ki so enakovredne. In vendar ni razumno, da jih poimenujemo filozofija (Derrida, navedeno v Jing, Haifeng 2005: 60–61).

Glede na tovrstne izjave smemo torej reči, da je Kitajska razvila svojo miselnost, toda nikakor ne moremo trditi, da naj bi razvila tudi svojo »filozofijo« v strogem pomenu besede. »Glede na tovrstna stališča so lahko torej vse svetovne kulture in civilizacije razvile najraznovrstnejše ‚miselnosti‘, a vendar samo zahodna miselnost zasluži ime ‚filozofija‘« (Zhang, Zhiwei 2006: 40).

Dve stoletji prej je Hegel to težavo razložil še podrobneje. Tudi on je bil pristaš ideje, da se je »pristna« filozofija razvila samo v antični Grčiji. Po njegovem mnenju je miselnost »ljudi z Vzhoda« še vedno prežeta s holistično celovitostjo. Kitajcem torej nikoli ni uspelo razviti individualnosti, še manj pa takšne stopnje zavesti, ki bi omogočala rojstvo duhovne refleksije ter samozavedanja. To, čemur ljudje običajno pravijo »kitajska filozofija«, po njegovem mnenju ni filozofija, temveč zgolj moralno pridiganje. Hegel je o Konfucijevih delih celo dejal: »Zanje in za njihov sloves bi bilo veliko bolje, da jih nikoli ne bi prevedli« (Hegel 1969: 142).

Hegel je Konfucija opisal kot starodavnega »mojstra«, ki je preprosto širil svoje misli o moralnosti, ne da bi ustvaril kakršnokoli filozofijo. To pomeni, da njegovo delo ni vsebovalo nikakršnih transcendentnih razsežnosti. Tovrstno (ne)razumevanje starodavnih kitajskih tekstov je v zahodni teoriji še vedno pogosto, in sicer ne samo Konfucija, temveč celotnega konfucijanstva in vse tradicionalne kitajske miselnosti.

Derrida z zgoraj omenjeno izjavo ni želel zmanjšati pomena »kitajske miselnosti«, saj je bil kritičen do zahodne filozofije, ki je v njegovih očeh preveč logocentrična. Vendar pa je v tem kontekstu pomembno videti, da sta oba, Hegel in Derrida, močno verjela, da Kitajska nima lastne filozofije (in je tudi ne more imeti).

A ko se soočamo s tovrstnimi prepričanji, se moramo zavedati, da ta vprašanja niso omejena zgolj na probleme koncepta in izraza kitajska filozofija, temveč potegnejo za seboj še celo vrsto drugačnih problemov. Sem sodijo, denimo, vprašanja o položaju, izhodiščih, raziskovalnih metodah ter celo o legitimnosti in kompetenci ljudi, ki tovrstne raziskave izvajajo. Vsi ti kompleksni problemi vznemirjajo kitajske teoretike, pa tudi zahodne sinologinje, ki raziskujejo kitajsko filozofijo, kajti v današnjem času filozofske kategorije, konceptualni sistemi in strukture znanja večinoma temeljijo na zahodnih normah.

Zato je dokaj razumljivo, da zahodni misleci kitajsko idejno tradicijo opazujejo skozi optiko lastnih norm in standardov. In vendar moramo vedeti, da takšne interpretacije in razumevanja kitajske idejne tradicije, ki izhajajo izključno (ali vsaj večinoma) iz zahodnih standardov, verjetno niso najboljše metode za doseganje medkulturnih filozofskih dialogov. Zato je v metodološkem smislu argument, da je filozofija izključno evropski diskurz, po svojem bistvu evrocentričen. Prav zaradi tega je smiselno, da se na to težavo ozremo tudi skozi prizmo postkolonialne kritike orientalističnih pristopov do idejnih in kulturnih zapuščin neevropskih regij.

Pod običajnimi pogoji bi bilo reči, da Kitajska nima filozofije, tako, kot če bi rekli, da Zahod ni imel konfucijanstva, daoizma ali katerekoli od štirih velikih iznajdb kitajske kulture; to samo po sebi ne bi bil razlog za alarm. A problem je v tem, da so metode modernizacije in globalizacije, ki jih je uporabil svet kot celota, prišle z Zahoda. Prav tako je Zahod postavil vse standarde vrednotenja. Na osnovi tovrstnega ozadja je reči, da Kitajska ni imela filozofije, žaljivo, saj predpostavlja, da civilizacija antične Kitajske – kljub svojemu sijaju in veličastnosti – nikoli ni dosegla razmeroma visoke ravni teoretskega ali idejnega razvoja. Ko se soočamo s takimi vprašanji, tako ne moremo ostati ravnodušni in še naprej trditi, da gre pri tem zgolj za akademski problem. A dokler jasno ne dokažemo njegove ideološke narave, ga moramo obravnavati na striktno akademski način (Zhang, Zhiwei 2006: 40).

Evrocentrična razsežnost tega argumenta proti obstoju kitajske filozofije postane zelo jasna že takoj na začetku, ko pomislimo na etimološki pomen izraza filozofija. Kot ve vsak otrok, je filozofija izvorno pomenila ljubezen do znanja. In le kdo lahko resno trdi, da so Sokrat, Platon in Aristotel znanje ljubili bolj kot Laozi, Zhuangzi in Wang Shouren?

Na nekoliko kompleksnejši ravni drži tudi predpostavka, da beseda »filozofija« v evropski tradiciji označuje posebno obliko ljubezni do znanja; v tej tradiciji ljubezen do znanja pomeni takšno ljubezen, ki se ukvarja s specifičnimi vprašanji metafizike, ontologije, fenomenologije, epistemologije ter logike. Nobena od teh disciplin se ni razvila v tradicionalni kitajski miselnosti.¹

Tu je treba uporabiti nekoliko bolj diferenciran pristop, ki bo pokazal, da temu argumentu manjka racionalna podlaga: prvič že zato, ker kitajska filozofija dejansko ni filozofija v tradicionalnem evropskem smislu, ampak drugačen filozofski diskurz. Ta temelji na drugačni metodologiji in ima drugačne teoretske zasnove.

1 A če smo iskreni, moramo priznati, da se te discipline pred razsvetljenstvom tudi v Evropi niso zares razvile (vsaj ne v obliki vzajemno razločno in nedvoumno razmejenih sistemov).

Nadalje pa zato, ker je tradicionalna kitajska miselnost razvijala drugačne oblike in veje filozofskega raziskovanja, ki se močno razlikujejo od tistih, ki so se razvile v klasičnih evropskih diskurzih.

Potemtakem bi lahko trdili, da tudi tradicionalna evropska filozofija ni popolna filozofija, saj ni razvila nobene od pomembnih filozofskih kategorij in metod, ki tvorijo jedro paradigem tradicionalnega kitajskega teoretskega diskurza, kot so metoda korelativne miselnosti in binarnih kategorij, paradigma imanentne transcendence in vidik enega sveta.

Lahko bi tudi trdili, da je zahodna filozofija nerazvita in ji manjka koherentnega razumevanja realnosti, ker ji manjkajo discipline *Xuanxue*² ter *Mingxue*³ in filozofske discipline *Qiongli gewu*,⁴ *Xinxing*⁵ in *Liqi*.⁶

Če bi želeli biti provokativni, bi lahko ta argument obrnili in trdili, da drži ravno obratno, torej da evropske miselnosti ne moremo dojemati kot pravo filozofijo. Če naj bi bila namreč filozofija ljubezen do modrosti, diskurza, ki ga v Evropi ter po svetu razumemo kot filozofijo v striktnem smislu, torej kot znanstveno disciplino s togim, domala tehnokratsko razmejenim, kategoričnim in terminološkim aparatom, ne moremo obravnavati kot filozofijo. Kvečjemu ga lahko obravnavamo kot »filozofologijo« v smislu učenja, raziskovanja in pisanja o ljubezni do modrosti ter njenih ljubimcev in ljubimk.

V odmevnem članku *Is there such a Thing as Chinese Philosophy?* Carine Defoort zavzame stališče, ki ni niti absolutno zanikanje niti absolutna potrditev vprašanja, ali je kitajska filozofija filozofija:

V tem kontekstu bi lahko rekli, da je tradicija »kitajskih mojstrov« (zi)⁷ primerljiva s širšo zahodno filozofsko tradicijo (in ne samo z njeno moderno različico) do te mere, da nam »dovoli« označiti jo kot filozofijo. Konec koncev ti diskurzi na sistematičen način odpirajo globoko človeška vprašanja in hkrati dokazujejo ideje, ki jih ta tradicija vsebuje, s podporo racionalnih argumentov (Defoort 2001: 403).

Kompleksnost in bogastvo skupin konceptov, pa tudi same metode, s pomočjo katerih se te skupine utemeljujejo, govorita v prid logično konsistentnemu

2 玄學 Kitajska metafizika (dobesedno: nauk temačnega).

3 名學 Šola imen ali nauk o imenih.

4 窮理格物 Nauk o izčrpanju strukturnih principov in raziskovanju stvari (srednjeveška racionalna veja kitajske epistemologije).

5 心性 Moralna filozofija srčne zavesti ter notranje narave.

6 理氣 Ontologija, ki temelji na korelativni interakciji med dinamičnimi strukturami in kreativnostjo vitalnega pomena.

7 子

dokazovanju, tradiciji avtoritet ter standardom argumentacije in estetske integracije. Vse to nam ponuja močne razloge za to, da lahko tudi najzgodnejšo kitajsko miselnost označimo z besedo filozofija. Reduciranje bogastva in globine teh idej na slabotno verzijo »zahodnih« filozofskih zasnov ali celo odklanjanje teh idej zgolj zaradi tega, ker so »drugačne«, vodi v izgubo metod, ki bi omogočale njihovo evalvacijo v smislu kulturne koherence. To bi bila hkrati izguba dostopa do konceptualnih in idejnih prispevkov, ki so bili ustvarjeni in razviti v kitajski tradiciji (Creller 2014: 196). Ti prispevki bi nam namreč lahko zelo koristili, in to na številnih področjih. Tako bi nam lahko, denimo, pomagali pri reševanju dolgotrajnih filozofskih problemov v zahodni tradiciji ali služili kot iskra, spodbujajoča našo domišljijo, ki je že od nekdaj sodila k najpomembnejšim orodjem vsakršnega filozofskega raziskovanja.

Po drugi strani pa nas ravno ta pozicija napeljuje na dejstvo, da so teme in oblike razmišljanja, kakršno se je razvilo na Kitajskem, »tako fundamentalno drugačne od njihovih zahodnih ekvivalentov, da nam ponujajo enkratno priložnost za kritično in filozofsko prepriševanje trenutno prevladujočega pojma ‚filozofije‘ kot take« (Defoort 2001: 403).

Prepoznavanje in razumevanje, analiza in posredovanje takšne podobe resničnosti, ki je osnovana na različno strukturiranih sociopolitičnih kontekstih kot kategoričnem in vsebinskem postulatu, nam daje možnost obogatitve. Zaradi tega nam ni treba slepo slediti rudimentarnemu obzorju zahodnih diskurzivnih vzorcev in problemov. Namesto tega se lahko pri študiju kitajske filozofije tej približamo prek perspektiv jezika in pisave, v kateri je nastala. Če poskušamo slediti notranjim zakonitostim njihovih specifičnih konceptov, se nam lahko pokaže popolnoma drugačna podoba te tradicije, namreč takšna, ki je veliko bolj avtohtona in veliko manj eksotična. A le kako bi lahko premostili globoko vrzel, ki zeva med različnimi kulturami, če pa ne razpolagamo več s splošno veljavnim obzorjem izražanja in zamišljanja? To se nam gotovo ne bo posrečilo, če bomo hoteli »misliti kot Kitajci« v smislu neke drugačne logike. Namesto tega si moramo prizadevati za to, kar sta predlagala Heiner Roetz in Chad Hansen, namreč za vzpostavitev metodologije medkulturnih raziskav v skladu z načeli tako imenovanega »hermenevtičnega humanizma«. Humanizem je namreč osnova vse kitajske filozofije: skozi dolga stoletja sta človek in človeška družba v sami srčki njenih interesov.

Dolga stoletja je bila kitajska filozofija, podobno kot ostale filozofije po svetu, osrednja gonilna sila ustvarjanja idej in oblikovanja znanja, ki tvori in razvija človeško razumevanje, sproža človeško radovednost ter navdihuje človeško ustvarjalnost.

Zato se uveljavlja prej »absurdna« predpostavka, po kateri »zahodna« spoznavna teorija ni edini univerzalno veljaven epistemološki diskurz. Nekaj, kar bi bilo za večino »zahodnih« teoretikov prejšnjega stoletja nepredstavljivo, postopoma postaja splošno prepoznano dejstvo. Tako postaja večini ljudi jasno, da je »zahodna epistemologija« samo ena izmed različnih oblik zgodovinsko razvitih družbenih modelov za zaznavanje ter interpretacijo realnosti.

Zato polilogi med različnimi oblikami tovrstne intelektualne kreativnosti niso zgolj mogoči, temveč so najbolj smiselni. Upoštevajoč njihovo vrednost in pomembnost v sodobnih globalnih razvojih, se lahko vprašamo, kakšen delež bo imela v tem procesu sodobna kitajska teorija in kakšno vlogo bodo igrale nove reinterpretacije klasične kitajske filozofije.

1 Referenčni okvir

V monografiji *Zhongguo zhhexuede fangfalun wenti* (*Metodološki problemi kitajske filozofije*)⁸ Feng Yaoming⁹ predpostavlja določeno mero nesoizmerljivosti med metodološkima sistemoma tako imenovane zahodne ter vzhodnoazijske tradicije (Feng 1989: 291–2). Trdi, da je ta fenomen povezan z »okviri predpostavk«¹⁰ in temelji na neprenosljivosti konceptov¹¹ iz enega sociokulturnega konteksta v drugega. Vse to logično pomeni, da so različni metodološki sistemi oziroma pristopi do določene mere med seboj neprimerljivi oziroma nesoizmerljivi. Menim, da tovrstnih epistemoloških težav ne moremo zreducirati na razlike v predpostavkah (ali, z Gadamerjevimi besedami, na različne predsodke), ampak izvirajo iz še kompleksnejše in zelo dinamične mreže neprestano spreminjajočih se referenc, kar se kaže kot živi vzorec opisovanja pisanih realnosti človeškega življenja. V najširšem smislu se ta okvir razlikuje od posameznice do posameznice, od posameznika do posameznika, raznovrstne družbene skupine in kulture pa zagotavljajo določene splošne koordinatne sisteme z razmeroma stabilnimi strukturami pomenov, stališč, vrednot in metaforike, kar razpihuje naše dojemanje in občutke ter globoko zaznamuje naš jezik, misel in vednje. Nesoizmerljivost, o kateri govori Feng, je torej prej rezultat razlik med posameznimi referenčnimi okviri kot zgolj med »okviri predpostavk«.

Različne kulture ustvarjajo različne referenčne okvire, ki pa so po drugi strani povezani z različnimi metodologijami, uporabljenimi v procesu zaznavanja, razumevanja ter interpretiranja realnosti. Tu se sklicujem specifično na okvire referenc, ki opredeljujejo teorije in druge oblike abstraktno urejenih kognitivnih konstrukcij v znanosti in humanistiki. Referenčni okvir lahko v tem smislu opredelimo kot relacijsko strukturo oziroma omrežje konceptov, kategorij, terminov, idej in vrednot, ki se uporabljajo pri kognitivnem procesiranju objektov dojemanja. Vključuje tudi paradigme in stališča, ki vplivajo na ter definirajo dojemanje in evalvacijo določenih semantičnih elementov znotraj te strukture, pa tudi strukturo kot celoto.

Vendar ti problemi niso omejeni zgolj na teorije ali metode, ki se rojevajo iz različnih kulturnih tradicij; prav radi se pojavljajo tudi pri vsaki raziskavi, osredotočeni na objekte znotraj enega samega jezika ali tradicije. To, s čimer se soočamo, je pravzaprav univerzalni problem, ki so ga obravnavale številne zahodne teorije (Kuhn, Quin, Lakatos, Feyerabend itd.). Feng nas na tej točki spomni na dobro poznani primer relacije med Newtonovo in Einsteinovo teorijo: ker sta umeščeni v

8 中國哲學的方法論問題

9 馮耀明

10 信念剛落

11 概念之不可轉移性

dva različna referenčna okvira, so tudi funkcije ter semantične konotacije istih idej, uporabljenih v njiju, različne. Thomas Kuhn v svojem vplivnem delu o strukturi znanstvenih revolucij te fenomene razloži takole:¹²

V okviru nove paradigme se stari termini, koncepti in eksperimenti pojavijo v novih medsebojnih odnosih. Neizogiben rezultat tega je nekaj, kar moramo kljub neustreznosti izraza imenovati nesporazum med konkurenčnima šolama ... Za primer vzemimo človeka, ki je Kopernika označil za norega, ker je razglasil, da se Zemlja premika. Ta človek se ni preprosto motil niti se ni v veliki meri motil. Del tega, kar je razumel kot Zemlja, je bila fiksna pozicija. Zemlja, vsaj njegova, se ni mogla premikati. Skladno s tem tudi Kopernikova inovacija ni bila zgolj preamkniti zemljo. Bila je povsem nov način obravnavanja problemov fizike in astronomije, takšna, ki je nujno spremenila pomen tako »zemlje« kot tudi »gibanja« (Kuhn, 1996: 149).

Feng Yaoming skuša to razliko pojasniti s primerom dveh različnih tipov ponev za cvrtje, ki jih uporabljajo v Vzhodni Aziji in evroameriški regiji. Zapiše:

Vsi vemo, da na Kitajskem za cvrtje hrane po navadi uporabljajo ponve z zaobljenim dnom, medtem ko so ljudem v zahodnih deželah po navadi ljubše ponve z ravnim dnom. V obeh tipih ponev lahko cvremo enake vrste živil. Vendar lahko ta enaka hrana, ocvrta v različnih tipih ponev, obdrži nekatere lastnosti enake, druge pa lahko postanejo presenetljivo različne. V obeh tipih ponev lahko ocvremo, na primer, jajca. To je skupna značilnost obeh tipov. Vendar se lahko funkcije, možnosti in omejitve obeh ponev, v katerih cvremo enaka jajca, razlikujejo. Te razlike med drugim ponudijo razloge za različno konsistenco, barvo, obliko ter okus jajc, ki smo jih spekli v ponvi z zaobljenim dnom ali v tisti z ravnim¹³ (Ibid.).

Po Fengu lahko različni referenčni okviri – na povsem enak način – pripeljejo do različnih opisov in interpretacij iste objektivne realnosti. Različne možnosti in omejitve konkretne funkcionalnosti obeh tipov ponev izražajo različne značilnosti različnih referenčnih okvirov, njihove specifične pomanjkljivosti in prednosti.

12 Čeprav Kuhn ni govoril o referenčnih okvirih, temveč o »paradigmah«, sta termina v tem kontekstu skoraj povsem zamenljiva.

13 Vse vedo, da Kitajci kuhajo z zaobljenimi dnovi, medtem ko zahodnjaki raje uporabljajo ravne. V obeh tipih ponev lahko pripravimo enake vrste živil. Vendar lahko ta enaka hrana, ocvrta v različnih tipih ponev, obdrži nekatere lastnosti enake, druge pa lahko postanejo presenetljivo različne. V obeh tipih ponev lahko ocvremo, na primer, jajca. To je skupna značilnost obeh tipov. Vendar se lahko funkcije, možnosti in omejitve obeh ponev, v katerih ocvremo enaka jajca, razlikujejo. Te razlike med drugim ponudijo razloge za različno konsistenco, barvo, obliko ter okus jajc, ki smo jih spekli v ponvi z zaobljenim dnom ali v tisti z ravnim (Ibid.).

Ta opredeljujoča vloga referenčnega okvira ne pritiče le pomenu določenih idej, temveč tudi njihovim medsebojnim odnosom. Gre torej za celostno orodje, ki se uporablja za filtriranje percepcij in ustvarjanje pomenov. V tej medkulturni filozofski diskusiji je nujno upoštevati, da lahko različni referenčni okviri vodijo do različnih opisov in interpretacij iste objektivne realnosti. To je tudi razlog, zaradi katerega lahko medkulturne raziskave med različnimi kulturami včasih povzročijo nesporazume, namesto da bi jih odpravile ali vsaj zmanjšale. Večje kot so strukturne, semantične in aksiološke raznolikosti med dvema jezikoma in kulturama, bolj verjetno je, da bo prišlo do takšnih nesporazumov. V nadaljevanju bomo poskusili izvesti kontrastno analizo dveh različnih kulturno pogojenih okvirov referenc, pomembnih za pričujočo študijo. A preden si pobližje ogledamo ta dva sistema, bomo osvetlili nekatere zunanje in bolj splošne probleme, ki prav tako v veliki meri zaznamujejo »zahodno« razumevanje kitajske filozofije v našem akademskem okolju.

1.1 Problemi medkulturnih raziskav

Za zahodne raziskovalke in raziskovalce je razumevanje tako imenovanih nezahodnih kulturnih tradicij in soočanje z njimi vedno povezano s problemom razlik v jeziku, tradiciji, zgodovini in socializacijskih procesih. Interpretacija različnih vidikov in elementov posamičnih kultur je namreč vedno povezana z geografskim, političnim in ekonomskim položajem tako interpretira kot objekta interpretacije. Temeljna postavka pričujoče študije je, da je zahodna epistemologija zgolj eden od mnogih različnih modelov človeškega dojemanja, razumevanja in interpretacije stvarnosti. Sledi torej glavnim metodološkim načelom medkulturnih raziskav, upoštevajoč nesoizmerljivost na različne načine (kulturno) pogojenih paradigem oziroma teoretskih okvirov, ki izhajajo iz na različne načine oblikovanih diskurzov različnih kulturnih ter jezikovnih okolij. V zahodnih raziskavah kitajske filozofije se nerefektirana raba znanstvenih analiz, ki je posledica specifičnih (zahodnih) zgodovinskih procesov ter z njimi povezanih tipičnih organizacijskih družbenih struktur, pogosto izkaže za nevaren in zavajajoč mehanizem. Konceptov in kategorij namreč ne moremo preprosto prenašati iz enega sociokulturnega konteksta v drugega.

Menim, da ustrezne metodologije za preučevanje kitajske filozofije – ki jo mnogi še danes interpretirajo predvsem na podlagi iz tradicionalne zahodne humanistike in družboslovja izhajajočih predpostavk – ne najdemo zgolj s prepoznavanjem »drugačnega teoretskega modela«, temveč tudi z relativizacijo sistema vrednot in zaznavnih struktur. Na tej točki je treba pojasniti, da takšna relativizacija vrednot ne namiguje na to, da naj bi bile vse vrednote enako dobre, smiselne ali razumne.

Povedano drugače, ne verjamem, da bi lahko v imenu določenih »specifičnih kulturno pogojenih vrednot« uveljavljali in ohranjali določene elementarne problematike, ki človeštvu ne koristijo, oziroma so celo v nasprotju z ohranjanjem integracije in dostojanstva človeških bitij. To, na kar se sklicujem, ko govorim o relativizaciji sistemov vrednot in zaznave, moramo razumeti v drugačnem smislu, in sicer kot instrument za preprečevanje enodimenzionalnega razumevanja vrednot ali absolutne, splošne univerzalizacije kriterijev za ocenjevanje vrednot s strani enega samega aksiološkega diskurza ali ene same aksiološke doktrine.

Ker so dominantni diskurzi v zahodni filozofski teoriji utemeljeni na konceptu rešnice, je za tiste učenjake in učenjakinje, ki se ukvarjajo s kitajsko filozofijo, zavedanje, da obstaja zelo malo objektivnih, univerzalno priznanih vrednot, neizmerne pomena. Medtem ko so vrednotni sistemi, ki oblikujejo sodobne zahodne družbe, utemeljeni na konceptih, kot sta individualizem in svobodna volja, je bilo (in je do določene mere še danes) v vzhodnoazijskih družbah prisotno močno nagnjenje pripadnosti družini in širši skupnosti. Ti koncepti in identifikacijski vzorci so temelje različnih sistemov vrednot, ki bi jih, ravno zaradi tega, morali razumeti kot relativne.

Če hočemo upoštevati vse zgoraj navedene razlike, moramo dobiti uvid v konceptualne strukture in povezave med konkretnimi zgodovinskimi, ekonomskimi, političnimi in filozofskimi sistemi, na katerih sloni kitajska družbena realnost in ki oblikujejo ter klešejo kompleksno entiteto, po navadi imenovano kitajska kultura. Seznanjenost s temi temeljnimi načeli – ki med drugim neizogibno vplivajo na osnovne teoretske pristope, metode in konceptualne okvire – gradi platformo, ki bi nam lahko omogočila boljše razumevanje kitajske filozofije na njenih najglobljih ravneh. A preden se lotimo preiskovanja okvira semantičnih, konceptualnih in metodoloških temeljev, si moramo poglobljeje ogledati nekatere zunanje elemente, ki prav tako močno vplivajo na našo interpretacijo in načine razumevanja. Ti zunanji elementi so povezani s skozi zgodovino razvitimi strukturami odnosov moči znotraj epistemologije.

1.1.1 Orientalizem in obrnjeni orientalizem

V kontekstu pričujoče študije moramo najprej razjasniti, da sta termina »Vzhod« in »Zahod«, ki običajno označujeta široka multikulturalna območja v Aziji in znotraj tako imenovane evroameriške kulturne tradicije, nekoliko problematična, saj sta osnovana na posplošenih in esencialističnih pogledih na območja, ki pokrivajo

večplastne palete različnih zgodovinskih, političnih in kulturnih procesov.¹⁴ Takšna označevanja po navadi izvirajo iz površinskega pogleda, v katerem so razvojne lastnosti različnih kultur fiksne in vnaprej določene; takšni pogledi popolnoma (in pogosto precej arogantno) zanemarjajo pomen variacij med določenimi družbenimi, idejnimi in aksiološkimi procesi v različnih kulturah, ki pripadajo tema dvema krovnicima kategorijama.

S tem v mislih bom zavoljo praktičnosti v pričujočem delu kljub vsemu uporabljala termina »Zahod« in »Kitajska«; vendar morata biti v okviru te razprave razumljena kot izraza, ki se ne nanašata izključno na določeno geopolitično območje (to je Kitajska nasproti Evropi, Ameriki, Avstraliji in Novi Zelandiji), temveč sta osnovana na prevladujoči in svojevrstni *differentii specifici*, ki globoko zaznamuje dominantne tokove znotraj njim pripadajočega idejnega razvoja, konkretnje, na demarkacijski črti med imanentno in transcendentno metafiziko.¹⁵

Sinologija kot akademska disciplina je bila ustanovljena v okviru orientalizma, kar je položilo temelje in ustvarilo pogoje za kolonialističen pristop k preučevanju kulture, ki niso sad tako imenovane »zahodne« tradicije. Zato je kritika elementov orientalizma v sinologiji hkrati kritika nasilne narave klasičnega odnosa med znanjem in avtoriteto, oziroma med znanjem in močjo.

V slovitem delu na temo orientalizma je Edward Said koncept opredelil kot »način mišljenja, osnovan na ontološkem in epistemološkem razlikovanju med 'Orientom' in (v večini primerov) 'Okcidentom'« (Said 1978: 2). Orientalizem je razumel tudi kot

korporativno institucijo za ukvarjanje z Orientom – ukvarjanje v smislu podajanja izjav o njem, odobravanja pogledov nanj ter njegovega opisovanja v smislu potrebe po tem, da se ga podučuje, ureja in mu vlada: na kratko, orientalizem kot zahodni stil dominiranja, prestrukturiranja in vzdrževanja avtoritete napram Orientu (ibid.: 3).

V orientalističnem okviru je bil ideal evropske identitete razumljen kot večvreden nasproti vsem neevropskim kulturam in njihovim ljudstvom (ibid.: 7). Vendar se moramo na to domnevno »večvrednost« ozreti v kontekstu obstoječih globalnih ekonomskih (in posledično političnih) razmerij moči. Orientalizem je torej diskurz oziroma okvir referenc, ki je neločljivo povezan z »zahodnimi« institucijami moči. Zato ni dovolj, da ga skušamo preseči preprosto tako, da »Orient« oziroma

14 Poleg tega oba izraza nista brez vrednostne konotacije; koncepti, kot sta Srednji in Daljni Vzhod, nakazujejo stopnjo oddaljenosti od »središča«, ki je geografsko locirano na »Zahodu«.

15 Za natančno razlago teh izrazov glej poglavje »Imanentna transcendenca ali nazor enega sveta?«

»Vzhod« postavimo nad »Okcident« oziroma »Zahod«. Razlog za to tiči v dejstvu, da »Orient« oziroma »Vzhod« nikoli ne bo svoboden subjekt misli ali dejanja, saj je sam po sebi stvaritev Zahoda (Hahm 2000: 103). Poleg tega je povsem jasno, da povzdigovanje enega pola binarno nasprotujočega si para ne prinaša preseganja dihotomije kot take.¹⁶ Potemtakem bi bilo edino smiselno prizadevati si za odkritje povsem neodvisne epistemološke pozicije. Vendar je tudi želja po iti »izven«, po vzpostavitvi »objektivne« ptičje perspektive, tipično zahodni ideal vsaj od Platona naprej (ibid.). V tej postmoderni dobi so bili torej številni medkulturni diskurzi utemeljeni na predpostavki, da zamejitev semantičnih in aksioloških okvirov, na katere smo vezani z maternim jezikom in sociokulturno izobrazbo, ni mogoče preiti. Tako postmodernistični pristop dekonstruiranja različnih izrazov in predstav o realnosti ne more biti nikoli dovršen. Kot poudarja Chaibong Hahm (2000: 103), je dekonstrukcija drugačna od destrukcije ravno zaradi tega, ker ne zmore »pomesti z zahodnimi predsodki«.

Poleg tega ne smemo pozabiti, da so vse zgodovinske poti idej in vsi kulturni diskurzi etnocentrični. V nerefektiranem etnocentričnem pogledu je lastno ljudstvo vselej »sinonim za civilizacijo in njene dosežke, medtem ko je drugost drugih odstopanje od teh standardov« (Rüssen 2004: 62–63). V tem smislu je evrocentrizen kot formalno ali neformalno organiziran diskurz, ki je psihološke temelje in centralni pristop orientalizma, preprosto ena izmed mnogih oblik etnocentrizma. Orientalizem deluje skozi uporabo evropocentričnih pogledov in potrjevanja realnosti. In ker je orientalizem diskurz moči, je evrocentrizen logično del te moči. V določenem smislu sta preprosto dve plati istega kovanca. In ravno to dejstvo dela evrocentrizen vplivnejšega od večine drugih etnocentrizmov – dejstvo, da gre za etnocentrizen, je utemeljeno na njegovi »višji« poziciji ekonomske in politične premoči, ki je rezultat specifičnih družbenih, idejnih in zgodovinskih procesov.

Nekatere teoretičarke in teoretiki¹⁷ verjamejo, da prevlada »multikulturalizma« vodi h koncu evrocentrizma. Vzporedno s tem bi lahko globalna redistribucija in prestrukturiranje ekonomske moči, skupaj s fragmentacijo tradicionalnih kultur, vodila tudi h koncu orientalizma. Vendar rešitev teh problemov ni tako preprosta (in avtomatična), kot se zdi na prvi pogled. Za začetek je že sam termin multikulturalizem zavajajoč, saj se ne nanaša zgolj na kulturno fragmentacijo, temveč poleg tega spodkopava osnovne tradicionalne oblike produkcije in družbene mreže.

16 Vendar to ne zmanjšuje pomena tistega, kar Amin Samir opisuje kot pojav odvezovanja (*delinking*). Ta predstava je tesno povezana z dejstvom, da se privilegirani pol dihotomije nikoli niti ne more niti ne namerava prostovoljno odreči svojemu ugodnejšemu položaju. Chaibong Hahm je to ubesedel takole: »Najmočnejša kritika, upor in kljubovanja prihajajo od tistih, ki so bili v dihotomiji določeni za ‚podrejene‘, od tistih, ki sprejmejo ter opolnomočijo to opredelitev in jo uporabijo kot izhodišče svojega upora« (Hahm 2000: 103).

17 Na primer Pop 2009, Caputo 1997, Shohat in Stam 1994 itn.

Zaradi tega bi lahko bil konec evrocentrizma utvara, saj ostaja njegova notranja struktura prevladujoči del v sestavu postmodernih globalnih družb (Rošker 2016: 53). Arif Dirlik je prepričan, da

je domnevni konec evrocentrizma iluzija. Kapitalistična kultura, kakršna se je izoblikovala, zadržuje evrocentrizem v sami strukturi svoje naracije, kar bi lahko pojasnilo, zakaj bi bile, tudi če bi Evropa in Združene države Amerike izgubile nadvlado v kapitalističnem svetovnem gospodarstvu, kulturno evropske in ameriške vrednote globalno gledano še vedno dominantne. Omembe vredno je tudi dejstvo, da tisto, kar dela oživljanje vzhodnoazijskega konfucianizma bolj verodostojno, ni njegovo ponujanje alternativnih vrednot nasproti tistim evroameriškega izvora, temveč prej njegovo vpenjanje domače kulture v kapitalistično zgodbo (Dirlik 1994: 51–52).

Arif Dirlik izpostavlja, da se v realnosti morda sploh ne soočamo s fragmentacijo kultur, temveč prej s fragmentacijo prostora. Po njegovem mnenju takšna fragmentacija globalnemu kapitalizmu ponuja nove možnosti reševanja njegovih starih težav, ki so povezane z maksimiranjem dobičkov, nadzorom trga in osvobajanjem proizvodnje ter trženja izpod pritiskov družbenih intervencij (na primer združene delavske stavke) ali političnega nadzora (državni ukrepi). Takšna fragmentacija prostora pomeni tudi razdrobljen družbeni status posameznika ali posameznice, ki živi v realnosti, ki se manifestira v njegovem oziroma njenem vse bolj prekarinem položaju, podvrženem zahtevam po fleksibilnosti in mobilnosti, pa tudi drugim simptomom, značilnim za odtujenost sodobnega subjekta. Zato enodimenzionalna kritika evrocentrizma ter njegove interpretacije zgodovine in svetovne strukture ne zadostuje več.

Za našo diskusijo je še posebej pomembno dejstvo, da v širšem smislu, to je v okviru vsakdanjega življenja, evrocentrizem ni več omejen samo na Evropo, temveč je sodoben globalni fenomen.¹⁸

Na podoben način, kot je evrocentrizem postavljen nasproti drugim oblikam etnocentrizma, na primer islamocentризmu ali sinocentризmu, je orientalizem postavljen nasproti okcidentalizmu, prav tako diskurzu, ki zahodni, afriški in muslimanski svet predstavlja kot »druge«, pogosto na enako razčlovečujoč in ideološki način, kot počne orientalizem. Razumemo ga lahko tudi kot obliko nacionalističnega

18 To drži za splošno evalvacijo številnih ključnih vrednot, strukturiranje družbenih odnosov, estetske koncepte ter politične oziroma ekonomske sisteme. Kar se tiče osrednjega subjekta te knjige, kitajske filozofije, lahko ta fenomen nedvomno opazujemo tako, kot se mnogi kitajski teoretiki in teoretičarke soočajo s klasičnimi viri (in jih interpretirajo) – namreč skozi lečo evropskih (ali »Zahodnih«) metodoloških predpostavk.

esencializma v neevropskem oziroma nezahodnem svetu, še posebej v Aziji, ki vse hitreje na novo zarisuje globalni zemljevid napredka. A naj še enkrat poudarim, da razlika med obema diskurzoma (podobno kot v odnosu med evrocentrizmom in, denimo, sinocentrizmom) tiči v zgoraj omenjenih globalnih odnosih moči, globoko ukoreninjenih v zgodovinskih in aksioloških pogojih, ki jih je vzpostavil kolonialni in postkolonialni svet.

Vendar okcidentalizma ne smemo pomešati s pojavom, ki ga označujemo kot »obrnjeni« ali »vzvrtni orientalizem«; ta namreč izvira iz pogojev, ki jih je vzpostavila »vodilna zgodovinska vloga« orientalizma. Eno pomembnejših značilnosti tega diskurza lahko najdemo v predpostavki, po kateri obstaja temeljna ontološka razlika med naravama »Vzhoda« in »Zahoda«, to je med tako imenovano vzhodno in zahodno družbo, med njunima tradicijama in celo med ljudmi, ki žive v eni ali drugi kulturi.

Ta ontološka razlika za seboj nujno povleče še epistemološko, ki povzroča, da vrsta konceptualnih instrumentov, znanstvenih kategorij, družbenih konceptov, političnih deskripcij in ideoloških distinkcij, ki so lahko uporabne kot orodje razumevanja pri obravnavi zahodnih družb, za vzhodne družbe sploh ni uporabna in relevantna (al-Azm 1980: 10).

V tem pogledu razlik med »zahodnimi in vzhodnimi« družbami ne vidimo niti kot posledico kompleksnih procesov v zgodovinskem razvoju človeštva niti kot »stvar empiričnih dejstev, ki jih moramo skladno z njimi nasloviti in se z njimi soočiti« (ibid.). Te razlike oziroma odstopanja, ki jih zahodnjaki in zahodnjakinje opažajo v tako imenovanih »vzhodnih« družbah, so pogosto razumljene kot produkti določene »orientalne esence«, ki pritiče kulturni, psihološki ali celo rasni naravi nezahodnih »drugih«. Sadiq Jalal al-Azm je to obliko diskurza označil za ontološki orientalizem (ibid.). Orientalizem v tem pomenu je zagotovil plodno podlago za vzpostavitev in razvoj obrnjenega orientalizma, ki se manifestira predvsem na epistemološki ravni. Predpostavlja, denimo, da »lahko Japonsko razumejo le Japonke in Japonci, Kitajsko le Kitajci in Kitajke« (Lari 2006: 9).

Po objavi Saidove knjige v regijah tako imenovanega »Orienta« ni bila neproblematična niti sama zamisel orientalizma: tisti, ki so razumeli njegovo osrednje sporočilo, so Saidovo delo toplo pozdravili; številni drugi teoretiki in teoretičarke pa so njegova stališča ostro kritizirali. Njegove argumente, da zahodni strokovnjaki in strokovnjakinje zaničujejo in izkrivljajo »Orient«, so še posebej odrezavo zavrnilo številni kitajski učenjaki in intelektualke.

Ne glede na to, kako izurjeni so zahodni sinologi in sinologinje v kitajskem jeziku in kulturi, zanje preprosto nikoli ne morejo zares razumeti kitajske kulture. Diana Lary ponudi dobro ponazoritev takšne drže:

En primer je preučevanje pekinškega človeka, ki lahko je ali pa ni prednik sodobnih Kitajk in Kitajcev. Fosilizirane ostanke pekinškega človeka je v poznih 20. letih 20. stoletja odkrila izjemna ekipa raziskovalcev, ki je vključevala tako Kitajce (Pei Wenzhong) kot tujce (Šved J. G. Andersson, Francoz Pierre Teilhard de Chardin in Kanadčan Davidson Black). Mladi kitajski arheolog, s katerim sva leta 2005 razpravljala o odkritju, je priznaval le Peijevo vlogo; zahodne učenjake je prezrl, češ da niso storili praktično ničesar. V tem pogledu je sledil precej široko sprejeti konvenciji znotraj kitajske učenjaške sfere, da so zahodnjaki in zahodnjakinje v raziskavah Kitajske pustili le jalov pečat. Podobno pomanjkanje priznavanja zaslug gre zaznati pri vlogi kanadskega misijonarja Jamesa Manziesia pri nekoliko zgodnejšem odkritju orakeljskih kosti, prvih oblik kitajskih zapisov (ibid.).

John Timothy Wixted ponudi še en nazoren primer obrnjenega orientalizma na področju epistemologije:

Velik del kitajskega ljudstva je prepričan, da raziskave o Kitajski, opravljene s strani Nekitajcev in Nekitajk, ne morejo biti kakovostne. Če pa se zgodi, da je delo brez sence dvoma opravljeno dobro, so reakcije, ki sem jim bil tu in tam priča tudi sam, lahko sledeče: Jaz kot Kitajka, Kitajec, sem osramočen, sem ponižana, ker tega dela ni opravila Kitajka oziroma Kitajec. Takšne stvari sem slišal Kitajce in Kitajke govoriti (in misliti resno) o Takigawa Kametarovi izdaji *Shih-chija* in o določenih drugih japonskih akademskih prispevkih, o Kalgrenovem delu o kitajski fonologiji in celo o izdaji mojega lastnega dela. Verjamem, da nam ta samozadana psihološka bolečina pove marsikaj o stališču kitajskega obrnjenega orientalizma: mnogi Kitajci in Kitajke preučevanje Kitajske razumejo v posesivni, izključevalni, samozadostni maniri kot svojo in izključno svojo domeno; in ta osredotočenost kitajskega kulturnega sveta navznoter tako mislečim posameznikom in posameznicam onemogoča črpanje zadovoljstva iz raziskovanja kot takega, iz dejstva, da drugi opravljajo delo, ki lahko obogati tako kitajsko kot nekitajsko sinologijo, pa tudi iz dejstva, da bi lahko tovrstno delo med nekitajsko populacijo vzbudilo zanimanje za pestrost kitajske kulture (Wixted 1989: 22).

A nikar ne pometimo tistega dobrega skupaj z vsem negativnim. Prvič, razmere so se v zadnjem desetletju precej izboljšale: kitajski akademski svet se vse bolj zaveda prispevka zahodnih sinologinj in strokovnjakov s področja kitajskih študij k širjenju in poglobljanju znanja o kitajski kulturi in družbi v evroameriških okoljih. Po drugi strani je večina kitajskega učenjaštva (ter oblikovalcev in oblikovalk politike) spoznala, da je določene probleme lažje preučiti z distance; poleg tega bi zagotovo radi imeli večji nadzor nad tem, kar o njihovi državi spiše zahodni akademski svet. Zaradi vseh navedenih razlogov je nastala (in še nastaja) prava poplava knjig in člankov o zahodni percepciji in interpretaciji Kitajske, prevedenih v kitajščino ter objavljenih s strani kitajskih založb in revij.

Drugič, kot poudari Diana Lary, teh sinocentričnih akademskih teženj ne bi smeli jemati preveč resno. Za začetek naj poudarimo, da so tudi tisti Kitajci in Kitajke, ki zavzemajo takšna stališča, pripravljeni priznati, da so posamezni zahodni teoretiki in raziskovalke precej sposobni. Takšni ljudje so po navadi obdarjeni s častnim nazivom *Zhongguo tong*,¹⁹ s poljudnim in populističnim izrazom, ki pomeni, da je tujka ali tujec usvojil poglobljeno in pristno razumevanje kitajskega jezika in kulture. Nadalje pa Diana Lary upravičeno poudari, da je osnovni problem obrnjenega orientalizma povezan z mnogo bolj splošnimi in elementarnimi problemi, ki se nanašajo na reprezentacijo in apropiacijo znotraj skozi zgodovino razvitih neenakosti:

Lahko moški pišejo o ženskah, lahko belci pišejo o temnopoltih? To so vprašanja, ki nas globoko zaznamujejo in ki jih ni enostavno razrešiti, saj so osnovana na percepcijah dolgotrajne diskriminacije in izkrivljene reprezentacije (Lary 2006: 9).

Če zares hočemo začeti umeščati, opazovati in pojasnjevati kitajsko filozofijo v zgodovinskem, lingvističnem in metodološkem kontekstu, v katerega sodi, ne moremo zanemariti specifičnih procesov globalnih interakcij, ki razmejujejo njeno trenutno stanje. Zato moramo v teh prizadevanjih upoštevati zgodovinsko vlogo in vpliv struktur moči ter iz tega izhajajočo vzpostavitev privilegiranih in nepriviligiranih oziroma kar diskriminiranih družbenih skupin in kultur. Po drugi strani pa moramo biti previdni, da se ne ujamemo v past nasprotnih predsodkov. Prav tako se moramo zavedati, da moramo kljub tem načelnim sociokulturnim neenakostim, ki jih po evropski preteklosti (in sedanjosti) kar mrgoli, misliti skozi dialektično preigravanje med dobrodejnostjo in škodljivostjo, saj »je Evropa človeštvu dala (in še vedno daje) veliko, obenem pa so se v imenu Evrope izvajali zločini proti človeštvu« (West 1993: 148). Ne morem se ne strinjati s Cornelom Westom, ki poudarja

19 中國通

(ibid.), da moramo, če hočemo preseči evrocentrizem in multikulturalizem, te probleme preizprašati na mnogo bolj kompleksen način, ki zajema niansiran zgodovinski vpogled, prodorno družbeno analizo in predvsem radikalno demokratičen svetovni nazor.

1.1.2 Hibridna narava sinologije

Tudi postkolonialnemu pogledu na nedavne zgodovinske razplete na področju kitajskih študij se ni uspelo učinkovito odcepiti od esencialističnega in orientalističnega razumevanja sodobne kitajske družbe. Vseprisotnost Kitajske v vseh tipih medijev, ki smo ji priča v zadnjih letih, še vedno ni dobila ustrezne pozicije v intelektualni in akademski produkciji oziroma izvedenstvu (Vukovich 2010: 148). Teoretsko in metodološko je bila sinologija obtožena nerefektiranega ponavljanja napak in grehov iz svoje kolonialne in orientalistične preteklosti. V neoliberalni drži je obsežno znanje in poglobljeno poznavanje kitajskega jezika in humanističnih tradicij, ki ga lahko ponudi, razumljeno ne le kot odvečno, temveč pogosto (kot mnogi drugi potencialno kritični diskurzi) kot nevarno in zato nezaželeno. V zadnjih nekaj letih je večina univerz sinologijo nadomestila z empiričnimi raziskavami Kitajske, ki se v prvi vrsti osredotočajo na moderno in sodobno Kitajsko ter bolj kot ne ignorirajo bogastvo in latenten, subtilen, vendar veličasten pečat njene preteklosti. Večina zahodnih vlad se naslanja zgolj na informacije »'ekspertov', ki jim največkrat strašansko primanjkuje poznavanja zgodovine, jezika, literature in običajev držav, o katerih govorijo« (Wixted 1989: 25).

Po drugi strani sinologija še do danes ni razrešila večine temeljnih problemov, povezanih s svojo »hibridno naravo«. Ta problem je drugačen in mora biti obravnavan ločeno od (enako zahtevnega in kompleksnega) problema njenih orientalističnih korenin, ki povzročajo, da mnogi teoretiki in teoretičarke tako znotraj kot izven Kitajske, nanašajoč se na Saida, še vedno verjamejo, da je sinologija različica orientalizma (Gu 2013: 43). V gorečem napadu na sinologijo kot akademsko znanost Hans Kuijper sinologinje in sinologe označi za psevdoznanstvenike, saj naj bi jim po njegovem prepričanju umanjkala vsakršna sinološka teorija. Meni tudi, da je sinologija napačno opredeljena (namreč glede na objekt raziskovanja namesto glede na perspektivo na ta objekt) in da ni sistematična disciplina (Kuijper 2000: 338). Trdno verjame, da sinologi in sinologinje

ne vidijo forme oziroma *Gestalta* (konfiguracije), objekta svojih raziskav (Kitajske), odnosov med njenimi elementi in podsistemi oziroma njihovih specifičnih kombinacij, celote, ki je različna od vsote svojih številnih sestavnih delov. ... Ne vedo, kako Kitajska kot izjemno kompleksna

celota deluje; ne dojamejo njene pisave, globoke strukture in dinamike. Ker ne težijo k »razkrivanju« in razumevanju urejenosti Kitajske kot Kitajske, so kot znanstveniki in znanstvenice diskvalificirani. Cesar je prav zares gol (ibid.).

A Kuijper ponudi tudi rešitev tega problema: sinologinjam in sinologom svetuje, naj svoje kariere posvetijo projektu prevajanja obilice pomembnih del o kitajski kulturi, ki so zahodni javnosti še danes nedostopna, ali naj na tistih področjih kitajskih študij, ki jih zanimajo, sodelujejo s (pravimi) teoretičarkami in raziskovalci vzporednih zahodnih disciplin, saj ti posedujejo teorijo in specifično raziskovalno metodologijo.

Kuijperjevim dobronamernim nasvetom navkljub zagotovo ni treba poudarjati, da se vsi ne strinjajo z njegovimi predpostavkami – in to še posebej velja za tiste sinologinje in sinologe, ki so si prislužili mednarodni sloves kot briljantni teoretiki in teoretičarke. Tako ne preseneča, da ima, kot pravi Denis Twitchett, priznani sinolog in strokovnjak za kitajsko zgodovino,²⁰ sinologija »veliko več enotnosti, tesneje integriran nabor tehnik in veliko bolj celostno predstavo o svojih ciljnih kot na primer zgodovina« (ibid.: 109).

Ni dvoma o tem, da so bili v njeni orientalistični preteklosti (relikti katere so do začetka tega stoletja strašili tudi po nekaterih najuglednejših oddelkih za sinologijo na zahodnih univerzah) sinologinje in sinologi dojeti kot nekakšni strokovnjaki in strokovnjakinje za vse, kar je povezano s Kitajsko.²¹ Dandanes je edina skupna točka, ki jo delijo (oziroma bi jo morali deliti) vsi sinologi in sinologinje, obvladovanje sodobnega in klasičnega kitajskega jezika ter takšnega splošnega znanja o kitajski kulturi, kot ga gre pričakovati od povprečne kitajske maturantke oziroma maturanata. Med študijem mora tako zahodno študentstvo sinologije pridobiti vsaj osnovno znanje kitajske politične, sociokulturne in idejne zgodovine; seznanjeno mora biti z osrednjimi razvojnimi tokovi in paradigmi v kitajski literaturi, umetnosti in filozofiji. Za francoske študentke in študente germanistike, na primer, ni nujno potrebno, da bi se med študijem učili nemške filozofije in sociologije. V sinologiji pa morajo biti tovrstni predmeti nujni sestavni del obveznega kurikula, in to preprosto

20 Twitchett (1925–2006) je bil znan britanski sinolog. Bil je priznan učenjak, specializiran za kitajsko zgodovino, znan je kot eden od avtorjev in urednikov dela *Cambridge History of China* (Kambriška zgodovina Kitajske).

21 V drugi skrajnosti pa je termin sinolog, sinologinja pogosto uporabljen za označevanje precej bizarne kariature, ki jo določata pikolovstvo ter obsedenost z obrobni in izumetničenimi predmeti raziskav brez širše relevance. Vendar nas Denis Twitchett upravičeno opomni, da pikolovstvo in obsedenost s trivialnim nista izključno v domeni sinologov in sinologinj: »Bežen prelet aktualnih številč revij, ki se ukvarjajo z zahodno zgodovino ali družboslovjem, na policah katerekoli knjižnice jasno pokaže, da ni zavzeto urjenje v drugih disciplinah nič manj povezano s pogosto uporabo naprednih tehnik v preučevanju povsem nepomembnih tematik« (Twitchett 1964: 110).

zato, ker se evropski (ozioroma zahodni) študentje v času svojega srednješolskega izobraževanja niso naučili ničesar o kitajski zgodovini, kulturi in družbi.

To pomeni, da mora sinologija ponuditi široko razumevanje kitajske kulture in družbe v vseh njenih vidikih ter takšno instinktivno razumevanje in orientacijo o tej kulturi, s kakršno razpolagamo tudi o lastni družbi, preprosto zato, ker se vanjo rodimo in se v njej izobražujemo. Poleg tega nam mora dati zmožnost videti skozi oči kitajskih izobraženkov in izobražencev, ki so spisali vire, s katerimi delamo, in nam tako omogočiti, da izključimo njihove predsodke ter pomisleke, preden v lastnih okvirih reinterpretiramo, kar so zapisali (Twitchett 1964: 111).

Takšna splošna izobrazba je nujna tudi za tisti del študentstva, katerega osrednji interes je »zgolj« kitajski jezik in prevajanje ter je potemtakem zainteresirano predvsem za lingvistično urjenje, saj je jezik vedno vpet v določeno miselnost in kulturo.

Tiste sinologinje in sinologi, ki pa razvijejo posebne akademske interese na katerem izmed bolj specializiranih področij (na primer kitajska zgodovina, sociologija, filozofija, umetnost, antropologija, pravo itd.), morajo, preden lahko postanejo strokovnjakinje in strokovnjaki na določenem področju, prestati fokusirano akademsko izobraževanje v okviru ustrezne discipline. To ni preprosta naloga, saj zahteva profesionalno izobraževanje tako v kitajskem kot zahodnem akademskem okolju. Na tej točki se moramo zavedati, da lahko predavateljice in predavatelji, ki poučujejo na posameznih sinoloških oddelkih širom Evrope in zahodnega sveta, ponudijo specializirano akademsko izobraževanje zgolj na lastnih raziskovalnih področjih. Zato se sinološki kurikuli na različnih oddelkih različnih univerz med seboj razlikujejo veliko bolj kot večina kurikulov znotraj drugih disciplin. V najboljšem primeru (kar se pogosto zgodi) lahko bodoči sinologi in sinologinje študij kombinirajo z drugo disciplino – in pogosto gre za isto področje sinologije, za katero se želijo specializirati.

Vendar v striktno metodološkem smislu tovrstna »idealna« kombinacija ni tako neproblematična, kot se zdi na prvi pogled, še posebej v tistih primerih, ko se študent ali študentka o področju svoje sinološke specializacije uči zgolj na enem izmed splošnih (to je nesinoloških) oddelkov. Kot bomo videli v nadaljevanju, stališč zahodnih metodoloških sistemov ne moremo vedno prenesti na preučevanje kitajske tradicije. Ravno nasprotno, včasih je to prav zaskrbljujoče. Akademska metodologija namreč (vsaj na področjih družboslovja in humanistike) vedno predvideva določeno vrsto opazovanja in interpretacije realnosti. V zahodni humanistiki so ti konkretni pristopi k realnosti rezultat specifičnih (to je »zahodnih«) zgodovinskih in idejnih razvojev. Takšne metodologije prinašajo sistematičen nabor kategorij

in konceptov; opremijo nas z vrsto metod in nizom referenčnih okvirov. Vse to so nujni, bistveni elementi katerekoli teorije. A medtem ko nam lahko specifične metodologije, ki so nastale znotraj določenih disciplin, v uporabo ponudijo specialno orodje, prav to orodje zamejuje obravnavo izbranega predmeta, če ta pritiče drugemu jeziku ali kulturi. Če torej ponotranjimo ta specifičen pogled na realnost, lahko spregledamo številne, pogosto pomembne elemente, ki se manifestirajo le, ko jih opazujemo z drugega gledišča, ki je izven dometa metodološkega okvira, ki ga uporabljamo, saj je vpet v drugačne paradigme dojemanja, razumevanja in interpretiranja realnosti.

Kot sem že omenila, konceptov, kategorij in metod raziskovanja ne moremo avtomatsko prenesti iz enega sociokulturnega oziroma lingvističnega okolja v drugo. To postane še bolj očitno, kadar ti okolji ločujejo velike razlike v lingvističnih, slovničnih in semantičnih strukturah, velike prostorske razdalje ter različno usmerjeni zgodovinski in sociokulturni procesi.

Dejstvo, da ima lahko prenos terminov in klasifikacij, ki izvirajo iz zahodnega družboslovja ali zahodne ekonomsko-politične teorije, na zgodovinske in sodobne razmere v nezahodnih družbah in kulturnih okoljih nadvse zavajajoče rezultate, je dandanes že razmeroma dobro znano. Še danes številni kitajski (pa tudi zahodni) teoretiki in teoretičarke, ki na nekritičen način operirajo z zahodnimi sociološkimi kategorijami, vsa starodavna, srednjeveška in predmoderna razvojna obdobja kitajskih družb označujejo z izrazom »fevdalizem«, čeprav so bili načini in strukture produkcije tako v kitajski kot evropski zgodovini v Osrednji in Vzhodni Aziji povsem drugačni.²² Neevropski načini proizvodnje so bili vedno dojeti kot odstopanje od norme – zato je bil na primer skovan izraz »azijski način proizvodnje«, skupaj z vsemi izjemno negativnimi prizvoki. Enako velja za teorije modernizacije ter vlogo neevropskih idejnih tradicij v teh procesih. Brez podrobne in poglobljene sinološke raziskave razjasnitev takšnih evropocentričnih »nesporazumov« v družboslovju ne bi bila mogoča.

22 Če sploh, je termin »fevdalizem« na Kitajskem uporaben zgolj za obdobje dinastije Zahodni Zhou (1066–771 pr. n. št.). V Evropi so fevdalizem določali hierarhični odnosi med različnimi pozicijami znotraj plemstva ter kmetje in delavci (podložniki), ki so vlagali svoje fizično delo in z njim podpirali celotno družbeno strukturo, del katere so bili tudi vplivni verski voditelji. Tako plemiški naslovi kot status podložnika so bili dedni, kar pomeni, da so bili podložniki odvisni tlačani, vezani na svojega gospoda. Na Kitajskem pa so imeli kmetje, ki so obdelovali zemljo lastnikov, pripadnikov zemljiške gospode, pravico prosto oditi. Sistem je nadzoroval birokratski razred; pozicije v tem razredu niso bile dedne, temveč osnovane na »meritokraciji«, to je na uradniškem izpitnem sistemu. V prevajanju zahodnega termina »fevdalizem« v svoj jezik so kitajski prevajalci in prevajalke uporabili termin »fengjian 封建«, prvotno konfucijanski in legalističen izraz za opisovanje decentraliziranega sistema vladanja v obdobju dinastije Zhou, ki je temeljil na štirih osnovnih zadolžitvah. Poleg tega je kitajska različica marksizma (z namenom zagotoviti, da bo tudi Kitajska ustrezala »normi«, to je marksistični klasifikaciji določenih stopenj družbenega razvoja) celotno tradicionalno in predmoderno obdobje kitajske družbene zgodovine opredelila kot obliko »fevdalizma«, kar je zmedo dodatno poglobilo.

Podobno velja za večino humanističnih disciplin in raziskovalnih področij. Ko krojijo zgodovino, strokovnjaki in strokovnjakinje s področja te discipline ne morejo preseči ovir, povezanih z diskurzivnimi reprezentacijami, preprosto zato, ker je konstruiranje in pisanje zgodovine kot take nujno proces reprezentacije, ki izvira iz diskurza. Kar se tiče zapisovanja in vrednotenja kitajske zgodovine, sinologija, skupaj s problemi, ki jih osvetljuje, bistveno prispeva k osveščanju zgodovinark in zgodovinarjev o problematični naravi zgodovine in zgodovinopisja ter jih spodbuja k večji kritičnosti do diskurzov, znotraj katerih operirajo in katerih del so. Prav sinološko znanje jim omogoča razumevanje tega, kako in zakaj se razumevanje standardizira, »normalizira« ter pozahoduje, in jim pomaga videti možne posledice takšnega znanja za konstrukcijo zgodovine (Mittal 2017: 1). Preseliti ta diskurz v okvire postkolonializma nikakor ne zadošča, saj to področje raziskovanja in pisanja nezahodne probleme še vedno strukturira ravno v okviru zahodne aksiologije in metodologije.

S tem problemom se morajo nenehno soočiti tudi tiste sinologinje in sinologi, ki kitajsko književnost proučujejo skozi prizmo primerjalne literature. Mnogi strokovnjaki in strokovnjakinje za kitajsko literaturo, izučeni v zahodni sinologiji, poudarjajo, da zahodne generične klasifikacije kitajski literaturi ne služijo najbolje. Obravnavanje nezahodne literature skozi lečo meril, ki so jih postavili zahodni formalni, tehnični, strukturni in narativni pristopi, še vedno poganja iz evropocentričnih predpostavk, ki jih moramo kritično prediskutirati.

Četudi so predpostavke naraven in nujen način ekstrapoliranja in uporabe podatkov ter informacij, bi nam koristilo, če bi preučili in uporabili tudi metode, ki poleg tega upoštevajo specifično različnih idejnih in vsebinskih osnov, ki opredeljuje razvoje književnosti v različnih kulturah. Pri tem se morajo sinologinje in sinologi zavedati, da

- 1) kitajske književnosti v evropskih jezikih ne moremo koherentno predstaviti zgolj skozi prizmo domnevno ekvivalentne terminologije;
- 2) je treba kitajsko književnost razumevati kot kulturno opredeljeno celoto, ki je umeščena v specifične diskurze sinofonega pismenstva (Stenberg 2014: 287).

Josh Stenberg kritično prevprašuje takšen žanrski univerzalizem in poudarja, da se je smiselno vprašati, ali sta francoski *roman* in angleški *novel* »ena in ista stvar« (ibid.) in ali je roman kot tak sploh opredeljiva enota. Vsekakor drži, da sta nastala in se razvijala z zavedanjem o obstoju drugega, zatorej do določene mere ekvivalentno, delila sta si tudi referenčni domet. Vse to pa ne velja za kitajski

»roman« oziroma kitajske »novele« (to je *xiaoshuo*).²³ »Prav takšno pozornost bi morali nameniti vsem vzporednicam, ki jih vlečemo med evropskimi generičnimi termini – *poeziji, biografiji, prozi* in še posebej *dramatiki*« (ibid.: 288) –, ter neodvisnimi tradicijami z lastnimi imeni in zgodovinami. Enako velja za klasifikacijo literarnih tokov, gibanj in slogov, saj literarna dela vedno predstavljajo različne kulturno pogojene interpretacije družbenih problemov, povezanih z različnimi idejnimi zgodovinami, moralnimi filozofijami, družbenimi kritikami, estetskimi formacijami in drugimi področji razumevanja, ki vplivajo na način, kako ljudje interpretirajo pomen.

Zagotovo ni naključje, da je bil na primer Lu Xun s strani literarnih kritikov in kritičark pogosto označen za »kitajskega Gorkega«. Kljub temu velja poudariti, da je resničnost, od katere beži in katere se na smrt boji Lu Xunov »blaznež«, tista resničnost torej, ki požira življenja in uničuje usode vseh njegovih likov, povsem drugačna od resničnosti, pred katero bežijo in v katero so brezizhodno vrženi Gorkijevi junaki. Ne le sinološki, temveč tudi literarni komparativisti in teoretičarke bi morali imeti ta dejstva vedno v mislih, saj ustvarjalna dela umetnic in umetnikov »drugih« kultur še vedno nadvse radi tlačijo v kalupe zahodnih metodoloških klasifikacij. Zato velikih del kitajske literature ne bi smeli brati skozi objektiv evropocentričnih kategorij tako imenovane »svetovne literature«.

Morda je ignoranca do različno strukturiranih načel ustvarjanja literarnih ali umetniških del najvidnejša pri tradicionalni kitajski poeziji. Skoraj nobena tradicionalna zahodna prevajalka oziroma prevajalec ne poskuša obdržati zelo strogih metričnih načel, tipičnih za klasično kitajsko poezijo. Takšna ignoranca je pripeljala do določenih predsodkov, ki zaznamujejo večinsko javno dojemanje tradicionalne kitajske lirike v zahodnih regijah. Glavna med njimi je napačna predpostavka, da ta lirika sodi v izjemno »modernistični« slog poezije, osnovan na čisti asociaciji in pisan v slogu prostega verza brez omejitev ritma, rime in drugih prozodičnih ali pesniških smernic. To je povsem napačen pogled, saj je bila, kot ve vsak sinolog ali sinologinja, večina kitajske tradicionalne poezije ustvarjena z uporabo in skozi premissljevanje zelo strogih in kompleksnih metričnih pravil.

Vsa ta vprašanja razgaljajo dejstvo, da so komparativni pogledi v vsaki disciplini težavni in veliko kompleksnejši, kot se zdi na prvi pogled. Vendar je sinologija v svojem bistvu disciplina, ki naj bi bila pristojna za spoprijemanje s problemi resnih primerjav ali komunikacij med vsemi vidiki kitajske in zahodne kulture. Po svoji naravi je most, ki povezuje različne kulturne, zgodovinske in idejne dediščine,

23 小説

s tem ko jih drugo drugi predstavi in interpretira. V svojem specifičnem diskurzu, ki ga opredeljujejo prehodi in spajanja različnih kulturnih, idejnih in jezikovnih sfer, je razvila zelo specifične in hkrati razmeroma koherentne disciplinarne metode. Skupna smernica oziroma splošna osnova vseh teh metod se manifestira v metodološkem okviru razgibane besedilne in filološke kritike, ki je nujna podlaga vsakršne zgodovinsko osveščene raziskave, osredotočene na Kitajsko in njene mnogovrstne kulture. Besedilna kritika je analiza in interpretacija besedil s pomočjo njihovih semantičnih, sintaktičnih, zgodovinskih in kulturnih kontekstov. Vprašanja o življenju avtorja, načinu, kako se njegova raba jezika umešča v časovno obdobje besedila itd., so prav tako del besedilne kritike (Creeler 2014: 201; glej tudi Shun 2009: 458).

To je zanesljiva in izčrpna metoda, ki pa se je lahko poslužimo le po dolgotrajnem procesu pridobivanja široke, poglobljene in podrobne sinološke izobrazbe. Je elementarna metodološka paradigma za sinologijo kot akademsko disciplino, paradigma, ki nam omogoča, da se okretno usmerjamo ter najdemo varno pot med Scilo esencializma in Karibdo kulturnega relativizma.

1.1.3 Diskurzivni prevodi

Sinologija mora kot interpretativna in analitična disciplina nujno vključevati prevode – vendar ne zgolj neposredne prevode obsežnega opusa klasičnih kitajskih del, kot je priporočal Hans Kuijper, čeprav je to brez dvoma ena pomembnejših nalog tistih sinologinj in sinologov, ki so specializirani za kitajsko lingvistiko in izučeni na področju prevajalskih teorij. To, o čemer govorim, ni omejeno le na golo prevajanje enega jezika v drugega, ampak zajema tudi »tolmačenje« oziroma transpozicijo različnih diskurzov. Ta oblika »tolmačenja« pogosto poteka zgolj na abstraktni ravni razumevanja in je ni nujno zapisati ali objaviti. Je ključen del vsake sinološke raziskave ter vključuje interpretacije tekstualnih in govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot, ki se razlikujejo glede na svoj sociokulturni kontekst. V procesu tovrstnega dela, ki se zanaša tako na analitične kot na hermenevtične metode, se sinologinje in sinologi pogosto srečujejo z diskrepanco med etimološkim in funkcionalnim razumevanjem določenega izraza. V nekaterih primerih je lahko ena in ista ideja razumljena na popolnoma drugačen način, kar je odvisno od splošnega družbenega konteksta obeh različnih družb, v katerih se pojavi.

Za boljše razumevanje te postavke bom na kratko predstavila rezultate medkulturne sociolingvistične raziskave (glej Rošker 2012), ki sem jo leta 1995 opravila deloma na Tajvanu in deloma (zavoljo primerjalne perspektive) v Srednji Evropi.

Študija je obsegala pregled in primerjavo več različnih slovarjev in enciklopedij, besedilne analize, pa tudi kontrastno proporcionalne raziskave v Srednji Evropi in na Tajvanu.²⁴ Rezultati raziskave so jasno pokazali, da je skupno razumevanje besede avtonomija v srednjeevropskem kulturnem in lingvističnem kontekstu tesno povezano z idejo o svobodi v smislu nevmešavanja. Splošno dojemanje njene uradne sopomenke v kitajskem jeziku (*ziliü*)²⁵ pa se je po drugi strani izkazalo kot v glavnem povezano s semantičnim kompleksom »samooomejevanja« v smislu samonadzora in samodiscipliniranja. Ti dve vrsti razumevanja nista le različni, ampak tudi vzajemno nasprotujoči si, čeprav je etimološki pomen obeh izrazov (avtonomija in *ziliü*) popolnoma enak: oba pomena sta namreč povezana s koncepti, kot sta »samovladanje« in »samoregulacija«, ter s frazami, kot sta »sami določati svoje zakone« in »sami vzpostaviti zakone (oziroma regulative)«.

Rezultati raziskave so pokazali, da ta diskrepanca izvira iz različnih razumevanj ideje zakona²⁶ in njemu pripadajočih tradicionalnih konotacij v obravnavanih kulturah. V Evropi so bili zakoni vzpostavljeni z namenom zavarovati posameznike ter posameznice (in njihovo lastnino) pred nasiljem in heteronomijo drugih; zato so imeli tako restriktivno kot zaščitno funkcijo. Slednja je bila tesno povezana s svobodo, saj si lahko le varen človek privoščiti biti svoboden. Oseba z največjo količino ali mero svobode je po tej logiki imela moč sama vzpostaviti zakone. Na Kitajskem po drugi strani zakoni nikoli (z manj pomembno izjemo vladavine dinastije Qin,²⁷ ki je trajala 15 let) niso bili razumljeni kot osrednje sredstvo za urejanje medčloveških odnosov in so bili v glavnem povezani z omejevanjem, prepovedmi in kaznovanjem. Vzpostavljanje zakonov zase in od sebe lahko torej pomeni zgolj samooomejevanje in samodiscipliniranje. Te konotacije še danes odsevajo v splošnem razumevanju indoevropskih predstav o besedi avtonomija in v kitajskem izrazu *ziliü*, ki je – kot trdi večina slovarjev – pogosto uporabljen kot njena sopomenka.

Širša sociosemantična raziskava, ki je sledila, je namreč jasno pokazala, da imata evropski termin zakon in kitajska sopomenka *fa*²⁸ enak formalni in funkcionalni pomen; razlika med njima, ki se kaže v splošnem dojemanju, izhaja izključno iz njihovih specifičnih kulturnih konotacij. Četudi se zdijo takšne raziskave odvečne, ker se na prvi pogled osredotočajo na trivialna in nepomembna terminološka vprašanja, nam lahko ponudijo dober vpogled v različno strukturo dojetja razmerja med posameznikom in družbo. Ko povprečna Kitajka govori o

24 Sogovorniki so bili študentje in študentke druge stopnje pedagogike in andragogike na univerzah na Dunaju (50), v Ljubljani (50) in Hsinchuju (103).

25 自律

26 Ki seveda izvirajo iz različnih družbenih funkcij zakona v kitajski in evropski družbi.

27 秦

28 法

avtonomiji, je koncept, ki ga ima v mislih, povsem drugačen od tistega, o čemer razmišlja povprečen Avstrijec, ko omenja isti izraz. Ko se bosta pogovarjala o avtonomiji, bosta po vsej verjetnosti govorila o dveh različnih stvareh. To je le preprosta ponazoritev dejstva, da sta poglobljeno sinološko raziskovanje in diskurzivno prevajanje ključnega pomena ne le za klasične študije, temveč tudi za razumevanje sodobne Kitajske.

Kot smo videli zgoraj, diskurzivnih prevodov ne moremo omejiti na lingvistični prenos, temveč moramo vključiti interpretacijo specifičnih tekstualnih/govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot, ki obstajajo v raznovrstnih sociokulturnih kontekstih. V zadnjih nekaj letih je mogoče zaznati povečano povpraševanje po oživljanju klasičnih kategorij in konceptov tradicionalnih kitajskih virov. A ta pristop vključuje medkulturno relativizacijo vsebin, osnovano na metodologijah, ki ustrezajo specifičnim raziskovalnim zahtevam kitajske ideacijske tradicije in primerjalne filozofije oziroma kulturnih študij na splošno. Prioriteta tega pristopa je ohranjanje tradicionalnih kitajskih filozofskih značilnosti ter vzdrževanje avtohtonih in tradicionalnih metodoloških načel. Vendar to ne pomeni zanikanja ali izključevanja intelektualne konfrontacije z zahodnimi (in globalnimi) filozofskimi sistemi. Globalna (predvsem evropska in indijska) filozofija zajema številne elemente, ki jih v kitajski tradiciji ne najdemo. Njihovo raziskovanje in uporaba nista le dragocena načina oplajanja novih idejnih sistemov, ampak ponujata tudi pomembno primerjalno orodje za boljše razumevanje lastne tradicije. Sočasno se moramo, kot je opozoril sodobni kitajski teoretik Zhang Dainian,²⁹ izogibati rabi nekompatibilnih oziroma nesoizmerljivih metod, ki skušajo kitajsko zgodovino preučevati skozi lečo zahodnih konceptov in kategorij: »Različne filozofske teorije uporabljajo različne koncepte in kategorije. Koncepti in kategorije, ki jih uporabljajo filozofske teorije, se lahko od naroda do naroda močno razlikujejo«³⁰ (Zhang Dainian 2003: 118).

Navsezadnje moramo upoštevati še razlike med izvornimi kitajskimi koncepti in njihovimi semantičnimi konotacijami, ki izhajajo iz prevodov teh konceptov v indoevropske jezike. Izraz »ru xue«³¹ se na primer pogosto prevaja v »konfucijanstvo« (tudi v obliki besednih zvez, kot so »novo«, »sodobno« in »moderno konfucijanstvo«).³² To avtomatično vzporedi Konfucija (Kong fuzi)³³ in različne zgodovinske faze konfucijanskih nauk. A »ru xue« označuje »nauke učenjakov in

29 張岱年

30 不同的哲學理論包涵不同的概念, 範疇. 不同的民族的哲學理論, 更是具有不同的概念, 範疇

31 儒學

32 V zadnjem desetletju se med zahodnimi sinologinjami in sinologi kot prevod za »ru xue« vse pogosteje uporablja termin »ruizem«.

33 孔夫子

učenjakinj«,³⁴ kar pomeni, da ta izraz ne izključuje a priori nobenih večjih vplivov na zgodovino kitajske misli. Kar je skupno konfucijanski in daoistični filozofiji, pa tudi siniziranemu budizmu, je pravzaprav predstava o kitajski filozofiji kot o »naukih učenjakov in učenjakinj«. ³⁵

1.2 Kontrastna analiza obeh okvirov

Vsa ta vprašanja so, kot smo videli zgoraj, povezana z dejstvom, da so različni teoretski modeli vpeti v različne referenčne okvire. Ko preučujemo tradicionalne kitajske teoretske tekste, moramo upoštevati, da pripadajo konkretnemu referenčnemu okviru. Specifične značilnosti tega okvira so določene z uporabo različnih konceptov in kategorij (kot tudi z različnimi oblikami odnosov med njimi), rezultat tega pa so različni referenti in, posledično, neenaki metodološki postopki, nujni za njihovo raziskovanje, urejanje in komuniciranje. Kot smo že omenili, to vodi do vzajemne nesoizmerljivosti med sistemi ali okvirji kot takimi. Vendar to ne pomeni, da »vprašanja in odgovori iz ene tradicije nimajo teže v drugi« (Wong 2017: 1). Medkulturne (ali medtradicijske) reference na skupne tematike bi morali vedno preučevati skladno z elementarnimi konceptualnimi aparati, praksami upravičevanja in metodami, uporabljenimi v obeh obravnavanih tradicijah. ³⁶

Vsi smo se rodili v družbo z že vzpostavljenimi normami, vrednotami, zakoni, pravili, institucijami ter načini mišljenja in izražanja. Tako nas vse do določene mere determinira niz kulturnih pomenov, znotraj katerih se učimo govoriti, dojemati realnost ter izražati svoje občutke in mnenja (Sprintzen 2009: 40). Filozofsko ozadje, ki kroji in sodeluje pri oblikovanju teh dejavnikov v vednosti evroameriških raziskovalk in

34 Številne sinologinje in sinologi so prepoznali širši konotacijski spekter izraza *ruxue* 儒學. Roger Ames je pokazal, kako se ta ideja nanaša na splošno klasično »učenjaško tradicijo« (glej Ames 2004: 5). To seveda ne pomeni, da so bila daoistična in budistična besedila vključena v konfucijanski kanon, ampak zgolj potrjuje, kako neločljivo prepleteni so ti trije vodilni idejni sistemi. V večini oblik konfucijanske državne konvencije, na primer *Sbiji* 史記 ali *Hanshu* 漢書, je termin *Ru* 儒 označeval strokovnjaka oziroma strokovnjakinjo za Pet klasikov. V delu o konfucianizmu in ženskah Li-Hsiang Lisa Rosenlee med drugim zapiše: »Koncept *Ru* 儒 ... označuje netočen kitajski ustreznik izraza konfucianizem, ki so ga v 18. stoletju uporabljali jezuiti ... Dvoumnost njegovega semantičnega izvora v starodavnih, predkonfucijanskih časih zamegljuje povezavo med *Ru* kot intelektualsko disciplino in Konfucijem kot njenim najpomembnejšim predstavnikom. Za razliko od izraza konfucijanstvo – njegove sekularizirane in poenostavljene reprezentacije na Zahodu – se lahko kompleksnemu terminu *Ru* približamo le kot naukom modrih in plemenitih; etični nauki Konfucija – vrhovnega modreca in prvega učitelja – so le njihov del, a pomemben del« (Rosenlee 2006: 4).

35 Ko pregledujemo specifične značilnosti tradicionalne kitajske filozofije, ki so skupne vsem šolam starodavne in klasične kitajske misli, so osrednjega pomena koncept transcendence v imanenci (ali imanentne transcendence), binarno strukturirani holizem, ki ga poganjajo binarne kategorije (na primer yin-yang, you-wu, ti-yong, ming-shi itd.), pa tudi načelo komplementarnosti, pri katerem gre za metodo interakcij med obema antipodoma. Vse te specifične značilnosti bomo obravnavali v spodnjih odstavkih pričujoče knjige.

36 Poleg nedavnih razvojev v primerjalni (predvsem kitajsko-zahodni) filozofiji (glej Wong 2017) so pionirji in pionirke medkulturne filozofije, na primer Ram Adhar Mall (glej Mall 1989, 2000) in Franz Martin Wimmer (glej Wimmer 2004), ustvarili številne plodne prispevke k izboljšanju takšnih mnogovrstnih perspektiv in dimenzij.

raziskovalcev (in skozi zahodno dominiran proces globalizacije tudi pri razumevanju večine modernih in postmodernih teoretičark in teoretikov), usmerjajo paradigme in parametri sodobne zahodne filozofije. Gre za filozofijo, katere korenine segajo v 17. in 18. stoletje in ki jo zaznamuje znanstven, to je racionalen in analitičen svetovni nazor, hkrati pa nanjo v veliki meri vplivajo ideje razsvetljenstva in evropskega tipa humanizma. Na neki način še vedno živimo v obdobju, ki se je začelo s Kantom (Willaschek 1992: 13–15). V tem obdobju so bila ključna filozofska vprašanja in celotna filozofska agenda preoblikovana tako, da se še danes navezujejo na nas in so relevantna za naša življenja. V mnogih pogledih, ne le v akademskem smislu, temveč tudi glede razumevanja sveta in našega mesta v njem, so filozofi in filozofinje evropske modernosti odločno redefinirali esencialne probleme zahodne filozofije. Kljub številnim vplivnim iznajdbam in kritičnim obratom, ki so se pojavili v znanosti in filozofiji v 20. stoletju in v tako imenovanem postmodernem obdobju, je sodobna zahodna filozofija še vedno ključna referenčna točka za razmišljanje in čutenje večine sodobnih ljudi. Je ozadje, ki nam zagotavlja osnovne paradigme, s katerimi razmišljamo in na katere smo se navajeni odzvati. To ozadje lahko razumemo tudi kot referenčni okvir, ki ga lahko postavimo nasproti različnim filozofskim okvirom referenc iz drugih kultur. Za potrebe pričujoče razprave ga bomo postavili nasproti teoretskemu referenčnemu okviru, ki pritiče konfucijanski filozofiji, ki je prav tako globoko zaznamovala celotno tradicionalno kitajsko družbo.³⁷ Če sledimo osnovnim pravilom medkulturne filozofije Gregorja Paula, mora ta (oziroma katerakoli oblika medkulturnega razumevanja) izhajati iz osnovnega ugotavljanja in eksplicitnega formuliranja podobnosti ter iz prepoznavanja, opisovanja in razlaganja razlik (Paul 2008: 23). Zato bomo začeli z opisovanjem nekaterih ključnih značilnosti obeh okvirov. Prvi (označen kot okvir A) bo sestavljen iz osnovnih paradigem, ki so značilne za moderno evropsko razsvetljsko filozofijo, drugi (okvir B) pa iz tistih, tipičnih za klasično konfucijansko filozofijo.

Sledeči opis oziroma kontrastna analiza teh dveh referenčnih okvirov je utemeljena na precej drznih posplošitvah in je kot taka precej esencialistična. Noben filozofski sistem, ki pripada enemu od teh dveh okvirov, ne izpolnjuje vseh pogojev za »čisti«
okvir A ali B, nobeden ne poseduje vseh atributov, ki jih okvira opisujeta, in nobenega ne moremo razumeti kot natančnega in točnega povzetka osrednjih značilnosti konfucijanske ali moderne evropske misli. Pričujoča shematična diferenciacija ni utemeljena na dokončnih stvarnih parametrih, ampak nakazuje teoretska

37 Tu ne smemo zagrešiti napake in enega dela tradicije zamenjati s celoto. Čeprav je konfucijanstvo izjemno vpliven trend v kitajski filozofiji ter kljub dejstvu, da ga ne moremo jasno ločiti od daoizma in nekaterih drugih miselnih tokov, ga ne moremo enačiti s kitajsko filozofijo – ravno tako kot moderne evropske razsvetljske filozofije ne moremo enačiti s celoto evroameriških filozofskih diskurzov, čeprav sta oba predstavnika pripadajočih tradicij in idejnih zgodovin.

nagnjenja in glavne miselne smernice, ki niso nujno del vseh teoretskih sistemov določenega diskurza. Zato bo ta shematičen pregled služil zgolj kot pomožno orodje za boljše razumevanje težav, s katerimi se soočamo pri vsaki primerjalni ali medkulturni filozofski raziskavi.

- Osnovna pozicija okvira A je statična, medtem ko okvir B deluje dinamično in spremenljivo. Ta osnovna pozicija vpliva na celoten teoretski sistem, vgrajen v določen okvir, pa tudi na vsak posamezen del, ki sestavlja ta sistem, in na odnose med vsemi temi deli. Enako velja za temeljne paradigme obeh nasproti stoječih si okvirov, za njihove osrednje miselne vzorce in za njihove epistemološke ter interpretativne metode.
- Notranja logika argumentacije in osrednji načini procesiranja vsebine so v okviru A v veliki meri formalizirani, medtem ko v okviru B delujejo v skladu s spremenljivimi semantičnimi in aksiološkimi konotacijami.
- Formalna logika, ki stoji za okvirom A, je tesno povezana z normativnimi analizami fiksnih in stabilnih objektov raziskovanja, to je natančno opredeljenih objektov, izločenih iz spremenljivega kontinuuma prostora in časa, medtem ko je semantična logika, uporabljena v okviru B, izrazito kontekstualna in relacijska (to je osredotočena na odnose in ne na posamezne izolirane objekte), poleg tega pa se objekti raziskovanja neprestano spreminjajo. Zato je ena osrednjih metod, uporabljenih v tem okviru, metoda semantično specificiranih analogij.
- Koncepti, zajeti v okviru A, so v glavnem osnovani na ideji absolutnosti (ali na predpostavki absolutne resnice), medtem ko so v okviru B predvsem relacijski, nakazujejo relativnost realnosti in izražajo njeno relativistično razumevanje.
- Medtem ko se kategorije v obeh okvirih po navadi pojavljajo v obliki binarnih nasprotij,³⁸ se osnovne strukture in načini interakcije teh binarnih nasprotij temeljno razlikujejo.
- Medtem ko se v okviru A nasprotni si objekti (ker sledijo trem klasičnim zakonom zahodne logične misli) med seboj izključujejo, se v okviru B pojavljajo v obliki binarnih kategorij,³⁹ ki delujejo v soodvisnih in komplementarnih interakcijah.

38 To gre verjetno pripisati dejstvu, da so binarna nasprotja in vzorci elementarni pogoj in značilnost človeškega dojetja, pa tudi temu, da je dialog ali konfrontacija med različnimi idejami predpogoj za evolucijo vsakršne misli in razumevanja.

39 Binarne kategorije (*duili fanbou* 对立范畴) sodijo med osnovne značilnosti tradicionalne kitajske filozofije. Takšne kategorije lahko razumemo kot dualnosti, ki skušajo stanje dejanskosti doseči skozi relativnost, ki pa se izraža v odnosu med nasprotnima konceptoma. Medsebojne interakcije med poloma, ki tvorita takšne kategorije, upravlja načelo soodvisne komplementarnosti, ki sodi med temeljne paradigme kitajskega umevanja in ki je med drugim pripeljalo do oblikovanja vzorcev specifičnega kitajskega analognega umevanja. Nekatere splošno najprepoznavnejše kitajske kategorije so: *yinyang* 阴阳 (sončno in senčno), *tiyong* 体用 (esenca in funkcija), *mingshi* 名实 (ime oziroma koncept in dejanskost), *liqi* 理气 (struktura in pojav), *benmo* 本末 (korenine in krošnja) itn.

- Ta neenakost odseva tudi v modelih dialektične misli, ki so se razvili iz obravnavanih okvirov. Modelu, ki pripada okviru A, lahko sledimo do antične grške filozofije in je v svojih modernih oblikah utemeljen v dualnih reprezentacijskih modelih, kot so kartezijanski dualizmi, kjer se nasprotujoči si koncepti (telo in um, materija in ideja, substanca in pojav, subjekt in objekt itn.) med seboj negirajo in izključujejo ter so zato striktno in radikalno ločeni tako v formalnem kot logičnem smislu. Čeprav po Heglovi teoriji dva nasprotujoča si koncepta kljub vsemu tvorita soodvisno enoto, sta razumljena kot statični sili znotraj te celotnosti; v skrajnem primeru ta enost ni nič več kot vsota svojih delov, ki se kot sile med seboj pogojujejo, a si hkrati nasprotujejo in se tako vzajemno izključujejo. V takšnih modelih sta nasprotji po navadi označeni kot teza in antiteza. Napetost, ki izvira iz medsebojne negacije in nasprotovanja med obema poloma, pripelje do sinteze (ki jo je po Heglu mogoče doseči skozi *Aufhebung* oziroma sublacijo). Ta tretja stopnja je kvalitativno drugačna in »višja« stopnja razvoja, na kateri so nekateri deli prejšnjega nasprotja ohranjeni, drugi pa izločeni. V svoji srži je dialektična misel v okviru A konceptualna (vsebuje fiksno opredeljene vsebine), medtem ko gre v okviru B za proces, osnovan na kategorijah (katerih konkretna vsebina je zamenljiva in nadomestljiva ne le v semantičnem, temveč tudi aksiološkem smislu). Najzgodnejšim oblikam slednjega modela lahko sledimo do najstarejšega kitajskega protofilozofskega klasika, Knjige premen (Yi jing 易经), v kateri se pojavi kot model »kontinuirane spremembe« oziroma »kontinuitete skozi spremembo« (*tongbian* 通变, Tian, Chenshan 2002: 126). Deluje z uporabo binarnih kategorij in načel soodvisne komplementarnosti. Nasprotja, ki jih obsega, so medsebojno odvisna in se ne negirajo, temveč se dopolnjujejo. Gre za opozicijske dualnosti in ne za dualistične kontradikcije. Zato modela njihovih vzajemnih odnosov in interakcij ne moremo označiti za abstraktno obliko dualizma, temveč gre prej za proces dinamične dualnosti. Poleg tega vsak od njiju predstavlja samo esenco drugega in nobeden od njiju ne more obstajati brez drugega. V nasprotju s sintezo, ki spada v okvir A, totalnost oziroma enost obeh nasprotij v okviru B najdemo v samem procesu njune interakcije kot take; zato ne vodi do kvalitativno nove in »višje« stopnje ali oblike realnosti, ideje ali celo njenega razumevanja (kar je tendenca okvira B).⁴⁰

40 V procesu intenzivne sinizacije marksizma so maoistični teoretiki in teoretičarke močno problematizirali to značilnost dialektičnega modela, ki pripada okviru B (tipičnem za tradicionalno Kitajsko). Zato so to obliko dialektike pogosto imenovali »preprosta« (glej Lü Xiaolong 1993: 58) ali »primitivna« (glej Pan Tianhua 1995: 14) dialektika (*pusu bianzheng fa* 朴素辩证法, *yuanshi bianzheng fa* 原始辩证法) in jo kritizirali zaradi njene konservativne narave, to je zaradi umanjkanja komponente napredka.

- Okvir A predpostavlja metafiziko transcendence; znotraj okvira B sta *noumenon* in pojav nerazločljiva. Čeprav sta oba prepoznana kot specifični obliki bivanja, je demarkacijska črta med imanenco in transcenco zamegljena in podvržena dinamičnemu procesu vseobsegajočih sprememb.⁴¹ Namesto tega obstaja v Združitvi nebes in človeka (*tianren heyi* 天人合一) vseprisotna enost kulture in narave, človeških bitij in kozmosa ter transcendence in imanence.
- V svojih epistemoloških vidikih okvir A pomeni distinkcijo med resničnostjo, ki jo lahko spoznamo, in tisto, ki je ne moremo spoznati. Medtem ko slednjo predstavlja stvar sama po sebi, lahko znanje o prvi pridobimo skozi izkušnjo ali apriorne mentalne forme. Tudi v okviru B je območje tistega, česar ne moremo spoznati, priznano, a ni objekt raziskovanja ali kakršnekoli oblike elaboracije. A je tudi v okviru B – podobno kot v okviru A – prisotna distinkcija med inherentnim védenjem (ki pritiče predvsem aksiološkim vsebinam) in zunanjim védenjem, ki je predvsem empirično. Poglavitna razlika med apriornim (A) in prirojenim (B) védenjem tiči, če ponovimo, v statični (A) in dinamični (B) naravi njima pripadajočih oblik. Okvir B pokaže, da je znanje o zunanji in notranji realnosti pridobljeno skozi strukturno kompatibilnost človeškega uma in zunanjega sveta. Znanja znotraj konstruktov okvira B ne moremo ločiti od prakse. V okviru A pa je osrednja metoda pridobivanja znanja razum; okvir B dopušča dodatno pridobivanje znanja skozi intuicijo, čustva in namero.
- Etika v okviru A je tesno povezana z idejo svobode in moralne odgovornosti. Ta okvir sporoča, da delovati moralno pomeni delovati načelno. Svobodo, odgovornost in etiko lahko v glavnem vzdržujemo skozi regularnost in racionalnost univerzalnih pravil. Tu je etika družbena realnost, duhovna entiteta oziroma razumsko dejstvo, se pravi nekaj zunanjega človeški notranjosti.⁴² V okviru B so etična pravila manj normativna ter dosti bolj kontekstualna in situacijska. Ta okvir vidi vesolje kot prežeto s pomeni, zaradi česar obsega etične implikacije, ki odsevajo v človeškosti (*ren xing* 人性) kot osrednji vrlini človečnosti (*ren* 仁). V konkretnem človeškem življenju mora biti ta človečnost ustrezno naučena in kultivirana skozi družbene običaje in še posebej skozi ritualnost, ki

41 Številni sodobni kitajski filozofi in filozofinje so se osredotočili na to razliko, s ciljem razrešiti domnevne kontradikcije simultane imanence in transcendence v kitajski filozofiji; tu lahko omenimo kontroverzno paradigmo »imanentne transcendence« modernega konfucijanstva, ki je povezana tudi z Mou Zongsanovim konceptom »dvojne ontologije« inazorom »enega sveta«, ki ga je predlagal Li Zehou.

42 Za številne filozofske sisteme, ki pripadajo okviru A – na primer za Kantovo filozofijo –, bi lahko trdili, da je etika pomemben del človeškega jaza. A celo v takšnih kontekstih je le del *noumenalne* narave jaza, medtem ko je v okviru B del in razdelek jaza, ki pritiče konkretnemu človeškemu bitju v katerikoli specifični situaciji danega človeškega življenja.

osmišlja nagonско esenco človeških naravnih občutkov. A ker so ljudje dojeti kot eno z nebesi, naravo ali univerzumom (*tian ren heyi* 天人合一), je človečnost hkrati osnova za etiko in jedro individualne moralnosti; zato njeno kultiviranje od zunaj obenem pomeni uresničevanje lastnega individualnega in osebnega jaza.

- V okviru A so vsebine, ki pritičejo zgoraj omenjenim področjem filozofskega raziskovanja, strukturirane in urejene v med seboj ločene discipline (logika, ontologija, metafizika in epistemologija). V okviru B po drugi strani ni striktno definiranih disciplin, so pa konteksti (ali diskurzi), ki pripadajo tem področjem. V tem okviru je na primer epistemološka misel prepletena, zlita in pomešana z idejami z mnogih drugih področij filozofskega raziskovanja, predvsem z ontologijo, etiko in fenomenologijo.

Po tem jedrnatem opisu osnovnih razlik si поблиžje pogledjmo nekatere najpomembnejše in najvplivnejše značilnosti, ki gradijo okvir B, to je sistem, na katerem je osnovana večina klasičnih kitajskih filozofskih paradigem.

1.3 Specifične značilnosti kitajskega modela

Med tradicionalnimi kitajskimi in zahodnimi filozofskimi diskurzi nedvomno obstajajo bistvene razlike, predvsem glede določenih temeljnih vidikov, ki vplivajo na načine našega dojetanja sveta. Najosnovnejšo razliko najdemo v načelu imanentne transcendence (transcendence v imanenci) ali (nemonističnega) nazora enega sveta, ki se po osnovnih značilnostih popolnoma razlikuje od koncepta transcendentne metafizike. Ta značilnost je povezana tudi s problemom duhovnih (oziroma svetih) elementov v kitajskih filozofskih diskurzih, saj se narava teh ateističnih elementov temeljno razlikuje od religiozne (pretežno monoteistične) duhovnosti, ki se je razvila v zahodnih kulturah. Druga pomembna specifična značilnost tradicionalne kitajske filozofije je strukturno urejen, holističen pogled na svet, ki izhaja iz binarnih odnosov med pari (pogosto antagonističnih) konceptov in ki ga bomo označili s terminom »binarne kategorije«. Proces medsebojnih interakcij med polarnima nasprotjema, ki tvori te pare, se manifestira v načelu komplementarnosti, ki konstituira drugo osnovno paradigmo in se pojavlja v tipičnih vzorcih tradicionalnih kitajskih analogij. To načelo je tesno povezano z drugo pomembno značilnostjo klasične kitajske filozofije, z njeno dinamično naravo, ki se kaže v neprestanem spreminjanju vsega, kar obstaja.

1.3.1 Nazor enega sveta ali imanentna transcendenca?

Priznani sodobni kitajski filozof Li Zehou⁴³ opisuje pogled na svet, ki je prevladoval v kitajski tradiciji, kot »nazor enega sveta«. ⁴⁴ Po tem razumevanju obstaja zgolj en svet, in sicer svet, v katerem živimo, svet, ki ga izkušamo. V tem svetu se tudi človeški um oblikuje v skladu z značilnostmi in zakoni tega dinamičnega empiričnega sveta. Transcendentalnih, predobstojećih oblik védenja ni. Ne obstaja niti potreba po niti možnost prehajanja v višje, neotipljive sfere in prav tako ni potrebe po višji sili ali posebljenem bogu. Z drugimi besedami, ni potrebe po vzpostavitvi drugega, ločenega sveta kakršnegakoli »nebeškega kraljestva«. Ta holistični svetovni nazor je torej povsem različen od tako imenovanega »nazora dveh svetov«, ki je prevladoval v zgodovini zahodne filozofije in ki razločuje noumenon od fenomena, nebesa od zemlje in telo od uma. Li je to razložil takole:

Poglavitna razlika med kitajsko kulturno tradicijo in judovsko-krščansko tradicijo je, grobo rečeno, razlika med »nazorom enega sveta« in »nazorom dveh svetov«. Biblija, Platon in Kant verjamejo v dva svetova: v ta svet in v svet onstran, v ta svet in v svet idej, pojava in *noumena*. Za Kitajke in Kitajce pa obstaja le ta svet. Ker narava, človeška družba in bogovi živijo na istem svetu, mora vse na tem svetu, tudi bogovi, vladarji, celo nebesa, slediti in se podrediti istemu kozmičnemu redu tega sveta, ki se imenuje »pot nebes« (tian dao). ⁴⁵ »Pot nebes« je enaka kot »pot ljudi« (ren dao). ⁴⁶ To pomeni, da sta soodvisni ter med seboj prepleteni in da lahko ljudje na tem svetu izkusijo tako izjemno moč, da lahko občutno zaznamujejo kozmos (Li Zehou 1999: 179).

Ta specifično kitajska paradigma enosti človeka in narave (*tianren heyi*)⁴⁷ je mogoča le v okviru tovrstnega holističnega pogleda na svet. To je edina sfera, ki omogoča komplementarno delovanje razuma in čustev, objektivne kognicije in subjektivne presoje, abstraktne analize in čustvene imaginacije. Li to vidi kot še vedno latentno vtisnjeno v kulturno-psihološko konstitucijo moderne kitajskega ljudstva.

Paradigma enega sveta nima zgolj epistemoloških in kognitivnih, temveč tudi etične implikacije. V delu *Response to Michael Sandel and Other Matters* [Odgovor Michaelu Sandelu in druge zadeve] je Li Zehou zapisal: »Verjamem, da je fokus na integracijo čustev in razuma, in ne zgolj na razum, filozofska osnova velikega

43 李澤厚

44 一个世界观; po Lijeveem filozofskem sistemu se je ta pogled rodil iz in razvil na podlagi racionaliziranega šamanizma.

45 天道

46 人道

47 天人合一

prepada med kitajsko in zahodno etiko« (Li Zehou 2016: 1069). Iz teh razlogov je kitajska tradicija postavljena v nasprotje s tistimi, ki svoje etične in družbene kode črpajo iz raznih transcendentnih nadnaravnih bitij. V tem enem svetu je iskanje eksistencialnega pomena omejeno na človeško sfero. Zato ne povečuje žrtvovanja, samoodrekanja ali občutka poraženosti zaradi nezmožnosti doseganja bolj zaželene stopnje oziroma stanja (D'Ambrosio et al. 2016: 720). To je hkrati razlog, da lahko v domeni enega sveta uspeva kultura užitka,⁴⁸ ki jo opredeljuje pragmatični (in ne praktični ali še manj spekulativni) um, ki pa ni ločen od čustev (in namer) ter si ne prizadeva odrezati ljudi od družbenih mrež,⁴⁹ ki jim pripadajo. »V sodobnem kontekstu to pomeni, da lahko konfucijanstvo, še posebej glede na pozornost, ki jo namenja 'čustveno-racionalni strukturi', deluje kot korektor, ki brzda določene pomanjkljivosti moderne misli, povezane z liberalizmom, formalno pravičnostjo, abstraktnim mišljenjem ter idejami o atomiziranih posameznikih in posameznicah« (ibid.). Ravno zaradi usmerjenosti v en svet konfucijanska tradicija ohranja vrednote človeškega življenja, konkretnih izkušenj in čustev ter odkriva veselje in smisel v posvetnem življenju. Tudi nekateri drugi ključni pristopi in koncepti Li Zehoujeve filozofije (kot na primer historična ontologija ali čustva kot substanca) nujno izhajajo iz pogleda na en svet, saj v takšnem pogledu ni ločevanja med pojavnim svetom in svetom substance, prav tako ni jasne in fiksne ločnice med človeškim in transcendentnim svetom.

S stališča nazora enega sveta je Li Zehou med drugim redefiniral koncepta ontologije in *noumena* v kitajski filozofiji. Izpostavil je, da ravno zaradi tega, ker ta svetovni nazor ni dualističen, tradicionalni kitajski teoretski diskurz ni primoran zastavljati si filozofskih vprašanj o biti ali definirati različnih sfer pojavnosti in *noumena*. Tako zapiše:

Noumenon prevajamo kot *benti*,⁵⁰ besedo, zloženo iz *ben*⁵¹ (korenina, izvor) in *ti*⁵² (steblo, telo). *Bentilun*⁵³ dobesedno pomeni diskusijo, teorijo, študijo ali pogled na *benti*; ta zloženka je bila sprejeta kot kitajski prevod besede ontologija.⁵⁴ Zato *bentilun* ni preučevanje bivanja, temveč preučevanje *ben* (korenin, izvora) in *ti* (stebela, telesa) stvari (Li in Cauvel 2006: 40).

48 Po Li Zehouju je tradicionalna kitajska kultura »kultura radosti« (*legan wenhua* 乐感文化), v nasprotju z zahodno kulturo greha (*zuigan wenhua* 罪感文化) ali japonsko kulturo sramu (*chigan wenhua* 耻感文化).

49 关系

50 本体

51 本

52 体

53 本体论

54 Nekatere teoreticarke in teoretiki, še posebej tajvanski, večasih raje uporabijo termin *cunyoulun* 存有论 kot primernejši prevod besede ontologija.

V tem kontekstu moramo razumeti, da je v nazoru enega sveta obstoj vsega nujno povezan z obstojem človeških bitij in da bivanje kot tako (ali katerokoli bitje) ne more biti ločeno od obstoja človeških bitij.

Nekateri sodobni kitajski teoretiki in teoretičarke so sprejeli to, za klasično kitajsko filozofijo tipično idejo enotnega, enega samega sveta in svoje filozofske sisteme zgradili na podobnih ali celo enakih temeljih. Yang Guorong predpostavlja, da ta model prinaša pomembne etične implikacije. Poudarja, da v takšnem kitajskem filozofskem »enem svetu« zgoraj omenjena enost bitij narekuje tudi enost dejstev in vrednot:

Ker obstaja zgolj ta svet in noben drug, ta po zadnji analizi ne obstaja in niti ne more obstajati v stanju ločenosti ali podvojenosti. To temeljno dejstvo pogojuje odnos med dejstvom in vrednoto. Na prvi pogled se zdi, da resnični svet zaznamuje le raznolikost in ne enost, vendar bitja v svetu raznolikosti ne obstajajo v ločenih, osamljenih pogojih. ... In čeprav vsako bitje poseduje več kot eno dimenzijo in je vsaka dimenzija drugačna, vsako bitje znotraj sebe te dimenzije uspešno drži skupaj. Poleg tega so bitja, ki bivajo v stanju raznolikosti, hkrati vedno v odnosu z množico dejanskih ali potencialnih vrednot. Ko trdimo, da je resničen in konkreten svet zaznamovan z enostjo dejstev in vrednot, pa tudi z enostjo niza značilnosti na ravni dejstva, ta enost izvira iz dejstva, da obstaja zgolj ta en svet (Yang Guorong 2008: 272).

Li Zehou trdi, da je kitajski »nazor enega sveta« kompleksen sistem povratnih informacij, v katerem odnos med nebese in človeštvom (ali med naravo in človeškimi bitji) ni nič več kot njegov element oziroma »moment«. To pojasni, zakaj v kitajski filozofiji skorajda ne najdemo koncepta »čiste resnice« ali »čistega razuma«. Li izpostavlja, da zaradi takšnega svetovnega nazora kitajska idejna tradicija gleda zviška na čisto spekulativno razumevanje. Namesto tega poudarja vrednost »pragmatične racionalnosti«. ⁵⁵

Za Kitajce in Kitajke »transcendentalno« oziroma apriorno ne more biti zadnja beseda. Kitajski um bi vprašal, zakaj je nekaj »transcendentalno« ali od kod prihaja apriorno. In zaradi »nazora enega sveta« bi bilo precej težko sprejeti idejo o nečem »popolnoma neodvisnem od vsakršne izkušnje«. To je tudi razlog, da Kitajci in Kitajke le s težavo sprejmejo formalizem Kantove etike. Prav nasprotno, kitajski um, oprtan s težo zgodovine, vedno išče zgodovinske interpretacije (Li Zehou 1999: 180).

55 使用理性

Po takšnem razumevanju razmišljujočega subjekta ne moremo ločiti od delujočega subjekta in podobno človekove zavesti ne moremo ločiti od njegovega fizičnega oziroma materialnega (telesnega) obstoja. Tako v kitajski filozofiji ne moremo ločiti védenja od moči (dejanja), učenjaštva od ideologije (vladajoče moči) ter epistemologije od etike in religije.

Obenem so številne druge moderne in sodobne učenjakinje in učenjaki (ki niso nič manj vplivni kot Li Zehou) to neločljivost *noumena* in fenomena videli nekoliko drugače. Idejo je najdlje razvil Mou Zongsan, ki sodi med najpomembnejše predstavnike druge generacije modernega konfucianizma.⁵⁶ Kot osnovno paradigmo klasične kitajske filozofije je vzpostavil paradigmo imanentne transcendence. Li Zehou je tej ideji ostro nasprotoval, ker je bil prepričan, da je nekompatibilna z njegovim konceptom nazora enega sveta. A preden se pomaknemo proti osrednjim argumentom pričujoče razprave (to je nazor enega sveta proti imanentni transcendenci), si na hitro pogledimo razloge, zaradi katerih so moderni konfucijanski filozofi in filozofinje (še posebej in najizraziteje Mou Zongsan) vzpostavili to idejo.

Sodobni konfucijanci in konfucijanke se osredotočajo na ontološka vprašanja, saj lahko po njihovem mnenju ontologijo razumemo kot bistveno za modernizacijo tradicionalne kitajske filozofije. Trdijo, da je klasični konfucianizem nebo (ali naravo)⁵⁷ razumel kot ultimativni *noumenon*. To je zanje elementarna entiteta, ki ustvarja in oblikuje vse, kar obstaja. Po njihovem je nebo posedovalo ontološko dualnost, saj je bilo hkrati transcendentno in imanentno. Zato so človeška bitja obdarila s prirojenimi odlikami človeškosti (*ren xing*),⁵⁸ ki so bile zaznamovane s temeljno konfucijansko vrlino človečnosti (*ren*).⁵⁹ To je bila nadgradnja Mencijeva razumevanja človeškega sebe, pogled, tipičen za neokonfucijanske diskurze, v katerih je bil Mencij predstavljen kot edini »pravi« Konfucijev sledilec. A moderni konfucijanski filozofi in filozofinje so šli z razlaganjem klasičnih shem še korak dlje. V njihovih diskurzih so človeške prirojene lastnosti ali človeškost (*ren xing*) postale potencial, ki ni le oblikoval moralnega in duhovnega sebe, temveč tudi presegel posameznikove oziroma posamezničine empirične in fiziološke lastnosti. Potemtakem bi se lahko vsaka posameznica in posameznik, če bi ravnala v skladu s človečnostjo (*ren*), združila z nebom (*tian ren heyi*)⁶⁰ ter tako spoznala pristen smisel in vrednost obstoja.

56 新儒學 – miselni trend, ustanovljen na prelomu 20. stoletja. Njegov osrednji cilj je obuditev kitajske ideacijske tradicije.

57 天

58 人性

59 仁

60 天人合一

Te elementarne značilnosti modernokonfucijanskega koncepta neba ali narave (*tian*) nam lahko med drugim pomagajo razumeti njihov pogled na razliko med zunanjo (*waizai chaoyuexing*)⁶¹ in notranjo (ali imanentno) transcendenco (*neizai chaoyouxing*),⁶² pri čemer je slednja ena izmed specifičnih značilnosti konfucijanstva in kitajske filozofije nasploh.

V interpretiranju tradicionalne konfucijanske misli (še posebej nebeškega daota ali daota narave) sodobni novi konfucijanci⁶³ pogosto uporabijo koncepta »transcendence« in »imanence«. Izpostavili so, da je konfucijanski *dao* narave, ki je »transcendenten in imanenten«, diametralno nasproten osnovnemu modelu zahodnih religij, ki so »transcendentne in eksterne«⁶⁴ (Lee Ming-Huei 2001: 118).

Imanentni koncepti, ki so ključni za definiranje kitajske filozofije, so nujni produkti holističnega svetovnega nazora. To med drugim pojasni, zakaj so koncepti, ki so v prevladujočih zahodnih filozofskih diskurzih razumljeni kot transcendentni in so na splošno sprejeti kot prehajajoči iz ene v drugo (po navadi višjo) sfero, v večini tradicionalnih kitajskih filozofskih del tudi imanentni. Večina teoretikov in teoretičark idejam imanentne transcendence pripisuje koncepta nebes (*tian*) in poti (*dao*).⁶⁵ Mou Zongsan je dvojno ontološko naravo teh klasičnih konceptov razložil takole:

Pot nebes kot nekaj, kar je »visoko nad« nami, nakazuje transcendenco. Kadar je pot neba vtisnjena v posameznika oziroma posameznico in v njej biva v obliki človeške narave, je imanentna⁶⁶ (Mou Zongsan 1990: 26).

David Hall in Roger Ames sta takšno razumevanje kritizirala, saj sta ugotovila, da Mou, medtem ko poudarja neločljivost nebes in človeštva ter predlaga imanentno klasifikacijo te ideje, hkrati trdi, da je transcendentna »do te mere, da nakazuje neodvisnost«, kar vidita kot neustrezno definicijo (Hall in Ames 1987: 205). Sama ideja transcendence, kot se je izoblikovala in bila splošno razumljena v zahodni kulturi, definirata takole:

Načelo A je transcendentno v odnosu do tistega B, ki mu služi kot načelo, če pomena oziroma pomembnosti B ne moremo dodobra analizirati in razložiti brez nanašanja na A, v nasprotno smer pa to ne velja (*ibid.*: 13).

61 外在超越性

62 內在超越性

63 Tu se Lee Ming-Huei nanaša na moderne konfucijance in konfucijanke.

64 當代新儒家常借用 »超越性« 和 »內在性« 這兩個概念來詮釋傳統儒家思想 (特別是其天道思想), 強調儒家的天道或基本精神是 »超越而內在«, 以與西方宗教中 »超越而外在« 的基本模式相對比。

65 道

66 天道高高在上, 有超越的意義。天道貫注於人身之時, 又內在於人而為人的性。這時, 天道又是內在的。

Njun pomislek je, da bi lahko uporaba takšnih idej vodila do nadaljnjih nespo-razumov v že tako težavni izmenjavi med kitajsko in zahodno idejno tradicijo. Mouja sta grajala tudi zaradi njegovih distinkcij, nanašajočih se na povezavo med transcendo in nebeškim mandatom (*Tian ming*):⁶⁷ »Da bi si predstavljali nebeški mandat, si moramo najprej predstavljati transcendo, kar pa je mogoče le, če sprejmemo obstoj takšne transcendece«⁶⁸ (Mou Zongsan, 1990: 21).

Hall in Ames (1987: 205) verjameta, da skuša Mou s takšnimi izjavami zgodnji kitajski filozofiji pripisati »strogo transcendo«. Takšna drža se jima zdi problematična. Lee Ming-huei pa meni, da je njuna kritika posledica »nesporazuma«:

Ko moderni konfucijanci in konfucijanke uporabljajo koncept »imanentne transcendece«, se držijo osnovne predpostavke, da »imanenca« in »transcendenco« nista v logičnem protislovju. To pomeni, da koncepta »transcendece« nikoli ne uporabljajo v strogem smislu, kot ga razume-ta Hall in Ames. Njuna kritika je torej nedvomno utemeljena na nespo-razumu⁶⁹ (Lee Ming-huei 2002: 226–227).

Lee Ming-hueijev glavni argument je, da ideje, še posebej abstraktne, vsebujejo spekter semantičnih konotacij. In termin »transcendenco« ni izjema, saj je imel skozi zgodovino zahodne filozofije številne različne konotacije. Ideja »imanentne transcendece« označuje določen tip transcendece; zagotovo ne pokriva celotne-ga spektra možnih semantičnih konotacij tega koncepta, sploh pa ne tistih, ki se povezujejo z »neodvisnostjo« ali »ločitvijo med stvariteljem in stvaritvijo«. Zato po mnenju modernih konfucianistk in konfucianistov imanentni koncepti ne tvorijo absolutnih načel, kot sta teološka ideja božanskosti in starogrška ideja substance (Rošker 2016: 131–137).

Li Zehoujeva kritika Mou Zongsanove⁷⁰ definicije imanentne transcendece je do določene mere podobna Hallovi in Amesovi. V svoji argumentaciji Li začne z modernokonfucijansko klasifikacijo konfucijanske filozofske tradicije in ostro napade njihovo idejo o »treh obdobjih konfucijanstva«. Ker so moderni konfucijanci in konfucijanke popolnoma zanemarili celotno drugo obdobje, ki sta ga zazna-movali Dong Zhongshujeva⁷¹ reforma ter integracija kozmoloških in legalistič-nih elementov v izvorno konfucijanstvo, so njegov razvoj zreducirali na filozofijo

67 天命

68 如果有「天命」的感覺，首先要有超越感（predstava o transcenci），承認一超越的存在，然後可說

69 當代新儒家在使用「內在超越」的概念時，顯然認為，「內在性」與「超越性」這兩個概念在邏輯上並不矛盾，這就證明他們並非依郝，安二人所認定的嚴格意義來使用「內在性」一詞。因此，郝，安二人的批評顯然是基於誤解。Za celotno polemiko med Leejem, Hallom in Amesom glej Lee Ming-huei, 2001a in 2002 (posebej 1. poglavje), pa tudi Hall in Ames 1987 in 1998 (posebej 9. poglavje).

70 牟宗三

71 董仲舒

moralne metafizike, kot jo je razvil neokonfucianizem iz obdobja dinastije Song. Li je prepričan, da lahko takšna interpretacija pripelje zgolj do procesov ožjega spektra religioznih vidikov konfucianizma, medtem ko bi lahko konfucijanski nauki kot celota ponudili veliko kompleksnejše temelje za modernizacijo kitajske idejne tradicije (Li Zehou, 1999b: 2–5). Li trdi, da je ta problem postal toliko resnejši, ker se ga je Mou skušal lotiti znotraj kantovskega okvira. Tako Mou po eni strani svojo teorijo imanentne transcendence opisuje kot teorijo, ki je osnovana na konfucijanski tradiciji in ki potemtakem nujno zanika obstoj zunanjega boga. V tem smislu je Mou skušal vzpostaviti moralni imperativ na podlagi enosti človeka in božanske srčne zavesti oziroma enosti človeka in duhovne narave.⁷² V tem smislu si je prizadeval vzpostaviti *noumenon*, osnovan na inherentni človeški moralni. Po drugi strani pa je hkrati sprejel zahodni »nazor dveh svetov«, ki ločuje božansko in zemeljsko, sfero idej in sfero fizične realnosti ter svet *noumena* in svet fenomena. Človeška srčna zavest in človeška narava (ali človečnost) sta po Moujevem mnenju torej »transcendentni«. A Li poudarja, da v tem zahodnem okviru »transcendenc« nujno pomeni sfero, ki presega izkušnje in v kateri transcendentno (bog) uveljavlja pravila nad človeškimi bitji, ki so omejena na sfero izkušenj. Ljudje pa po drugi strani ne morejo vplivati na Boga, ki je neodvisen in absoluten in ki je ultimativni izvor vsakršnega obstoja. V »nazoru dveh svetov« je vse, kar obstaja v konkretni realnosti, omejeno na sfero pojavnosti, saj substanca oziroma esenca pripada izključno transcendentnemu obstoju. Li je prepričan, da takšna paradigma ni združljiva s tradicionalno kitajsko paradigmo enosti nebes in ljudi (*tian ren heyi*) ter stališčem, ki substanco in funkcijo razume kot neločljivo povezani (*tiyong bu er*).⁷³ Z drugimi besedami, zahodna ideja transcendence se pod nobenim pogojem ne prilega kitajskemu nazoru enega sveta. Zato bi bilo povsem narobe po eni strani dajati poudarek tradicionalnim kitajskim idejam enosti nebes in ljudi, po drugi pa koncepte, ki so izvorno omejeni na sfero čutnosti in čustev, kot sta »človečnost (*ren*)« in »prirojeno védenje (*liangzhi*)«,⁷⁴ razlagati kot nekaj imanentno »transcendentnega« ali »transcendentalnega«. Poleg tega Li poudarja, da bi lahko ravno zaradi »nazora enega sveta« družbeni in idejni razvoj v stari Kitajski pripeljal do zgoraj omenjene kulture užitka, saj v tem okviru človeška bitja nimajo stresnega odnosa⁷⁵ z zunanjimi božanstvi in strahu pred bogom. V tem kontekstu Li poda dodatno razlago:

Zheng Jiadong je odkril, da je Mou Zongsan pravzaprav izhajal iz domneve o vzajemni ločenosti nebes in človeških bitij, kar pomeni, da ne more obstajati kakršnokoli enačenje ljudi in nebes (na ta način je priznal

72 人心即天心, 人性即神性

73 體用不二

74 良知

75 緊張關係

obstoj neke vrste zunanje transcendentne entitete). Šele kasneje je postopoma vzpostavil enost človeških bitij in nebes, namreč s poudarjanjem, da »immanentna transcendenca«, to je človeški moralni jaz, pravzaprav izhaja iz Poti neba (ali narave). Ljudje so bili tako obdarjeni z »immanentno transcendenco«, kar pomeni, da je bog že bil v njihovi srčni zavesti. Zakaj bi se potem morali »bati« transcendentnega, v zunanosti obstajajočega Boga?⁷⁶ (Li Zehou 1999a: 9).

Ker po njegovem mnenju vsa ta protislovja izvirajo iz neokonfucianizma obdobja dinastije Song, Li Zehou verjame, da modernemu konfucianizmu ni uspelo ustvariti nobenega pristno novega pristopa ali teoretske novitete (ibid.: 8), ki bi lahko služila kot temelj prihodnjih filozofskih odkritij ali novih filozofskih sistemov. »Torej gre zgolj za moderen 'odsev' oziroma 'oddaljeni odmev' šole strukturalnega načela (*li xue*)⁷⁷ iz obdobja dinastij Song in Ming, ki ni zmožen zgraditi nove ere filozofskega raziskovanja«⁷⁸ (ibid.: 10).

Zaradi vsega tega Li trdi, da je kitajska filozofija v celoti immanentna. Tako postane jasno, da je njegov »en svet« izključno svet tukaj in zdaj, konkreten svet, v katerem živimo. A nekatere sodobne kitajske teoretičarke in teoretiki so do tega stališča kritični. Chen Lai,⁷⁹ na primer, se strinja z Li Zehoujevo trditvijo, da v nasprotju z zahodnimi diskurzi tradicionalna kitajska etika nikoli ni izvirala iz vere v nekakšno »vrhovno bitje«. A za razliko od Lija Chen ključno razliko med kitajsko metafiziko in metafiziko monoteističnih religij vidi v naravi odnosa med obema svetovoma in ne v odsotnosti transcendentnega sveta (Carleo in D'Ambrosio 2015). Chen Lai (1996) pravi, da čeprav v kitajski tradiciji obstaja razlika med konkretnim in metafizičnim svetom, te razlike ne moremo enačiti z ločitvijo. Zanj je to velikega pomena, saj verjame, da Lijeva trditev, da je kitajska miselnost »nega sveta«, onemogoča obstoj tradicionalne kitajske metafizike. A oba misleca se po drugi strani strinjata v tem, da »Zahod vidi razmak med tem svetom ter transcendentnim, božanskim svetom višje resnice oziroma realnosti, medtem ko se Kitajska še naprej osredotoča na božanskost znotraj tega sveta« (ibid.). V tem kontekstu Chen Lai izpostavi pomembnost Li Zehoujevega razločevanja med metafiziko v »ožjem« in »širšem« smislu.

76 鄭家棟發現，牟宗三是由某種“天人相分”即由講述“人不即是天”(承認某種外在超越對象)，而逐漸轉到“即人即天”，即強調“內在超越”，人的“心性”即“天道”本身上來的。這樣一來，人既有此“內在的超越”、心中的上帝，也就不需要去“畏”那作為對象存在的超越的上帝？

77 理學

78 所以我说它只是宋明理学在现代的“回光返照”、“隔世回响”，构不成一个新的时期，“恐怕难得再有后来者能在这块基地上开拓出多少真正哲学的新东西来了”，“如不改弦更张，只在原地踏步，看来已到穷途”。

79 陳來

Metafizika v ožjem smislu je tipično zahodna in se naslanja na tiste analitične ter racionalne miselne tradicije, ki so se razvile v antični Grčiji. V kitajski tradiciji se ta način mišljenja ni razširil. V tradicionalni kitajski misli je namreč osrednjega pomena metafizika v širšem smislu, kot iskanje vrednot in pomena človeškega življenja. Ta še dandanes nosi veliko težo (Carleo in D'Ambrosio 2015: 14).

Po drugi strani pa se imanentna transcendenca brez dvoma naslanja na svet človeške notranjosti, torej srčne zavesti, ki izvira iz in se udejanja v človeški zavesti;⁸⁰ v konfucijanskih diskurzih je nebo (oziroma narava, *tian*) razumljeno kot veliki, neskončni organizem, katerega del smo vsi. V tem smislu je človeško bitje od njega ločeno, a hkrati z njim združeno. Zato v tem okviru ljudje ne stremijo k temu, da ne bi bili to, kar so, ali da bi bili več kot to, kar so. Če bi, bi posameznik ali posameznica delovala proti lastni človeškosti (*ren xing*) in s tem proti poti neba (*ren dao*).⁸¹ Liu Shu-hsien⁸² to opisuje takole:

A učiti celostni humanizem ne pomeni, da mora človek prerezati vse vezi s transcendentnim. Ravno nasprotno, potem ko spozna kreativni vir znotraj sebe, lahko sodeluje pri kreativnem procesu univerzuma in pozabi na tegobe, ki pritičejo le njegovemu majhnemu jazu. Človek, ki se ne ubada z ničemer drugim kot s svojim majhnim jazom, ni polno razvit človek. Takšnega človeka teži občutek tesnobe in se nikoli ne počuti svobodnega. Le če človek razširi svoja obzorja in spozna, da je del kreativnega procesa v univerzumu, bo občutek tesnobe v celoti premagal. Potem bo z veseljem sprejel svojo usodo, ne da bi v svojem srcu občutil kakršnokoli obžalovanje. To, kar doseže, ni oblika osebne nesmrtnosti, temveč metoda življenja v skladu s potjo ter stapljanja v transformativen in ploden proces nebes in zemlje, ki se ne bo nikoli končal, četudi trenutna oblika univerzuma ne obstaja več (Liu, Shu-hsien 1972: 48).

Čeprav posamezno človeško srčno zavest oklepajo fizične meje telesa, brez sence dvoma obstaja tesna povezava med človekovo zavestjo in brezmejnostjo

80 Zagotovo lahko predpostavljamo, da človeška srčna zavest ni popolnoma omejena s konkretno dano čutno izkušnjo, čeprav izvira iz dejanskih omejitev fizičnega človeškega telesa. Tudi po striktno materialističnem pogledu na svet imajo človeški možgani neomejen potencial za ustvarjanje novega, prej neobstoječega znanja, in to z oblikovanjem novih sinaps, ki se porodijo iz nešteti možnosti novih odnosov med različnimi nevroni. Poleg tega je tudi racionalno znanje ustvarjeno z vsako novo zamisljivo, ki jo oblikuje človeška srčna zavest. Ker se lahko vsi ti odnosi pojavijo v neštetih specifičnih kombinacijah, bi lahko trdili, da je človekova zavest, to je temelj kitajske srčne zavesti, epistemološko in aksiološko neskončna. V tem pogledu je imanentna, a znotraj te imanence obstaja tudi možnost transcendence. (Zato, po vzoru Levina, Husserla in Whiteheada, tudi nekatere učenjakinje in učenjaki kitajski termin *neizai chaoouye* 內在超越 prevajajo kot »transcendenca v imanenci« in ne »imanentna transcendenca«, kar se zdi ustrežnejši prevod.)

81 人道

82 劉述先

univerzuma, ki deluje kot pot nebes, kot lahko preberemo v številnih odstavkih klasikov, na primer: »Vojvoda je pobaral: ‘Smem vprašati, kaj je tisto, kar plemenitnik ceni pri poti neba?’ Konfucij je odgovoril: ‘Ceni njeno neskončnost’«⁸³ (Li ji s. d.: Ai Gong wen: 12).

Menim, da je, kar se tiče vprašanja imanence in transcendence v kitajski filozofiji, najpomembnejše dejstvo, da četudi to paradigmo označujemo kot nazor enega sveta, tega holističnega modela vendarle ne moremo razumeti kot monistični svetovni nazor, kot so trdili nekateri kitajski teoretiki in teoretičarke (glej Chongbai Moluojevo interpretacijo v Li Zehou 2016: 293).⁸⁴ Kot bomo videli v nadaljevanju, v poglavju, ki obravnava binarne kategorije, je bil ta holizem urejen in strukturiran na binaren oziroma dualen (a ne dualističen) način. Pred tem pa moramo razjasniti vprašanje duhovnih oziroma religioznih elementov, vpetih v kitajsko filozofijo.

1.3.2 Vprašanje duhovnosti in brezposelni bog

Ko predpostavljamo, da je kitajski »en svet« pravzaprav svet »imanentne transcendence« (oziroma »transcendence v imanenci«), se moramo vprašati, kakšna je po temtakem narava njegove svetosti in duhovnosti ali, z drugimi besedami, kakšna je narava odnosa med religijo in filozofijo na Kitajskem.

Xu Fuguanova⁸⁵ analiza kaže, da se najzgodnejši viri vsake kulture skrivajo v religiji in izvirajo iz čaščenja Boga oziroma božanstev. Specifika kitajske kulture pa je, da je v nizu postopnih prehodov iz nebes kaj kmalu sestopila v svet ljudi, resničnega življenja in ravnanj človeških bitij. V obdobju dinastije Zhou (1045–221 pr. n. št.) se je začelo zanimanje za tuzemska vprašanja: začel je delovati duh samozavedanja in ljudje so razvili jasno voljo in namene (glej Bresciani, 2001: 338). Tako so napredovali od sfere religije k sferi etike. Torej je bila Kitajska že na tej zelo zgodnji stopnji osvobodena teže metafizičnih vprašanj. V nasprotju z antično Grčijo, ki je na enaki kritični točki v svoji zgodovini krenila od religije proti metafiziki, se je Kitajska pomaknila od religije proti etiki človeške notranjosti, samoodgovornosti in humanizma.

83 公曰：「敢問君子何貴乎天道也？」孔子對曰：「貴其『不已』。」

84 Čeprav ta model ni dualističen, je binarno strukturiran in dinamičen. Zato bi ga lahko obravnavali tudi kot neke vrste alternirajoč model, znotraj katerega lahko pari entitet (ne glede na to, ali gre za objekte, lastnosti, vzorce ali sfere) vzpostavljajo odnose skladno s soodvisnim načelom komplementarnosti. V takšnem modelu si imanenca in transcendenca nujno ne nasprotujeta, sta pa druga drugi nasprotni. Tu imanenco (podobno kot konfucianizem) opredeljuje velika zmožnost asimilacije, ki ji omogoča, da v sebi integrira svoje dualno nasprotje (pri čemer tega nasprotja ne moremo enačiti z negacijo), in s tem združitev vseh njenih skupnih razlik v njej. V tem neprestano spreminjajočem se dinamičnem soodvisnem holističnem modelu je imanenca torej (podobno kot konfucianizem v odnosu do daoizma) še vedno dominantna; vendar lahko v kitajski filozofiji obe sferi kljub temu vidimo kot vzajemno odvisni in komplementarni.

85 徐復觀

Na Kitajskem je bilo obdobje dinastije Vzhodni Zhou (770–256 pr. n. št.) obdobje konfliktov med lokalnimi kulturami. Po interpretacijah modernih konfucijancev se je ta inherentna moralna etika, označena kot »moralni jaz«, v omenjenem obdobju na Kitajskem pojavila kot idealno jedro individualne percepcije in možne identifikacije (*daode benxin, daode ziwo*).⁸⁶ Po njihovem je bil ta pojav pogojen z dejstvom, da so vse »fevdalne« države pod dinastijo Zhou izšle iz različnih tradicij, ki so oblikovale različne religiozne ideje. Ravno tako, kot je antična Grčija splošno sprejeta kot »zibelka evropske kulture«, kitajsko zgodovinopisje obdobje dinastije Zhou razume kot »zibelko (Han)kitajske kulture«.⁸⁷

V tem okviru se je družba obdobja Zhou razvila iz spojitve dveh različnih tipov kulture: iz agrarnega sistema, tipičnega za poraženo dinastijo Shang (ali Yin) (1600–1066 pr. n. št.), ter lovsko-nabiralniške kulture nomadskih osvajalcev, to je prednikov dinastije Zhou.⁸⁸ To teorijo podpirajo *Shi Ji* (*Zgodovinski zapisi*), po katerih naj bi kljub temu, da je bil mitološki izvorni prednik dinastije Zhou, Hou Ji, zaslužen za velike izboljšave poljedelstva v obdobju Xia (2100–1600 pr. n. št.), njegov sin Buzhu popolnoma opustil poljedelstvo in živel nomadsko življenje v slogu »barbarskih sosedov« Rong in Di (glej Shi ji, 2014, Zhou benji: 3).⁸⁹ Med posledicami tega soočenja je bilo tudi mešanje agrarnih in nomadskih religij. Xu Fuguan je pokazal, da lahko družbo obdobja Zhou na številne načine razumemo kot nadaljevanje kulture obdobja Shang (Xu Fuguan, 1987: 649).

Eden od elementov, ki jih je dinastija Zhou prevzela od dinastije Shang, je bil kult prednikov (*ibid.*). Ker so se religijske ideje dinastije Shang osredotočale na čaščenje plodnosti, medtem ko je bil njen ekonomski sistem zgrajen na kooperaciji

86 道德本心, 道德自我

87 »Kitajci« (Han ren) so bili kot ljudje s specifično kulturo prvič omenjeni v prvih stoletjih dinastije Zhou (1045–771 pr. n. št.). Čeprav ne moremo govoriti o državnih mejah, kot jih poznamo danes, ta termin kaže, da so že v tej zgodnji dobi obstajale jasne razmejitve med agrarno kulturo kitajskih dinastij in različnimi nomadskimi plemeni. To vzhajajočo kitajsko civilizacijo sta v enotno kulturno domeno povezovala tudi jezik in pisava, ki so ju vladarji dinastije Zhou prevzeli od kultur pod dinastijo Shang (Yin) in na svoja ozemlja prinesli bronaste inškrpcije obdobja Zhou, z dolgimi besedili, v katerih so postavili ideograme, zmanjšali število potez in standardizirali pismenke. Od sredine obdobja Zhou so se kot podlaga za pisanje razširile bambusove ploščice. A so se pismenke od regije do regije še vedno razlikovale, pisava se je namreč standardizirala šele z združitvijo imperija leta 221 pr. n. št.

88 Medtem ko je tako v kitajskem akademskem svetu kot zahodni sinologiji nomadski izvor dinastije Zhou še naprej predmet vročih razprav, najdemo v poglavju *Zhou benji* v *Shi ji* (*Zgodovinski zapisi*, glej naslednjo opombo) glasen zagovor te teze. V svojih filozofskih in religioznih pristopih so predstavnice in predstavniki druge generacije po navadi prispevali k Xu Fuguanovim zgodovinskim raziskavam, še posebej k tistim, ki jih najdemo v poglavju *Predqinovsko obdobje* (*Xian Qin bian*) v njegovi študiji *Zgodovina teorij o človeškosti na Kitajskem* (*Zhongguo renxing lun shi*). Kar zadeva moje delo, se bom osredotočila predvsem na interpretacije modernih konfucijanskih teoretikov.

89 后稷卒, 子不窋立。不窋末年, 夏后氏政衰, 去稷不務, 不窋以失其官而葬戎狄之間。不窋卒, 子鞠立。鞠卒, 子公劉立。公劉雖在戎狄之間, 復修后稷之業, 務耕種, 行地宜, 自漆、沮度渭, 取材用, 行者有資, 居者有畜積, 民賴其慶。百姓懷之, 多徙而保歸焉。周道之興自此始, 故詩人歌樂思其德。公劉卒, 子慶節立, 國於豳。

in delitvi dela med družinskimi klani, je kult prednikov kot obredno čaščenje, ki združuje oba vidika, postopoma postal rdeča nit, ki ji lahko sledimo skozi kitajsko zgodovino.

V zahodni sinologiji je kult prednikov še vedno splošno sprejet kot religija, saj izvira iz vere v posmrtno življenje, iz spravne daritve ter iz zatekanja po zaščito živih članov in članic klana k duhovom prednic in prednikov. A ker je bil Konfucij agnostik,⁹⁰ njegovega poudarjanja pomembnosti kulta prednic in prednikov ne smemo mešati z religioznim obredom, temveč ga moramo razumeti kot moralnega. Ta vidik je v kontekstu svoje raziskave ideologij predqinovskega obdobja osvetlil Xu Fuguan.

Konfuciju ni uspelo racionalno dokazati, da duhovi in božanstva obstajajo ali da ne obstajajo. Zato je obred njihovega čaščenja pretvoril v obliko spoštljivega čaščenja prednic in prednikov, v okviru katerega so lahko živeči in živeče udeleževali vrline spoštovanja, humanizma in ljubezni. Ta oblika čaščenja, ki se je začela s Konfucijem in se je nadalje razvijala po njem, ni v nobenem pogledu religiozna dejavnost, saj s postopki simbolnega žrtvovanja privede do moralnega očiščenja in povzdignjenja izvorno sebičnega, nase osredotočenega dojemanja posameznic in posameznikov⁹¹ (Xu Fuguan 1995: 614).

Ta kult je priskrbel osnovo za prvi hankitajski etični kodeks, pa tudi za religiozne ideje te kulturne skupnosti. Njegovo osnovno prepričanje je, da človeško telo vsebuje dve duši: prva je animalistična in umre kmalu po smrti telesa, druga, tako imenovana »duša človeške osebnosti«, pa gre lahko prosto pot in obstaja še naprej, vse dokler obstajajo živi ljudje, ki se je spominjajo in jo hranijo. Družinski klan, ki spoštuje svoje prednice in prednike, si s tem zagotovi njihovo zaščito in pomoč. Nove ideologije so tako kult nebes združile z družinskim sistemom, in sicer tako, da je vladar postal »*sin nebes*« (*Tian zi*),⁹² s čimer so legitimirale težnjo po absolutni moči in hkrati prilagodile izvorno nomadsko zhoujevsko kulturo.

V obdobju Shang/Yin vera ljudi v boga oziroma najvišjega vladarja (*Shang di*) ni narekovala nobenih etičnih elementov, v obdobju dinastije Zhou pa je bila povezana z moralo. V zgodovinskem smislu povezovanje nebes z vrlino ni le reševalo

90 Seveda je ta trditev odprta za nadaljnjo razpravo. Njegovo slavno izjavo »Če ne moremo doumeti živih, kako bomo doumeli, doumele duhove? (曰: 未知生, 焉知死) (Lunyu s. d., Xian jin: 12)« lahko interpretiramo kot jasno trditev, da je posmrtno življenje človeškemu dojetanju ali razumevanju a priori nedostopno. Po drugi strani pa lahko ta stavek razumemo kot »Če ne moreš doumeti živih, kako boš doumela, doumel duhove?«

91 至於鬼神祭祀這種風俗, 孔子在知識上不能證明其必有, 但也不能在知識上證明其必無, 而主張將其改造為對祖先的孝敬, 一表現自己的誠敬仁愛之德. 因此, 孔子及由孔子發展下來的祭祀, 實質上不是宗教性的活動, 是使每一個人以自己為中心的自私之念通過祭祀而得到一種澄汰與純化.

92 天子

problema upravičevanja in legitimiranja politične moči v zgodnjem obdobju dinastije Zhou, ampak je tudi pospešilo razvoj izvorne kitajske religije z njenim povzdigovanjem iz naravne v moralno religijo. V vlogi najvišjega antropomorfnega božanstva Tian ni bil le stvaritelj človeštva, ampak tudi njegov najvišji sodnik, ki je delil hvalo in kazen kot povračilo za moralno ali nemoralno vedenje. A je, tako Yang Zebo (2007: 2), zaradi neučinkovitosti, korupcije in nepotizma vladajočega razreda ta moralno-religiozna zavest postopoma upadla in dosegla dno konec 8. stoletja pr. n. št., v času tranzicije iz Zahodne v Vzhodno dinastijo Zhou. Kot potrjuje več odstavkov v *Knjigi pesmi (Shi jing)*,⁹³ je bilo do takrat božanstvo podvrženo silni jezi (*tian yuan*) ter dvomom (*yi tian*) ljudi.⁹⁴

Kot je pokazal Xu Fuguan, je bila avtoriteta nebeškega mandata (*tian ming*) do časa vladarja Youja⁹⁵ iz dinastije Zhou že močno načeta. Tradicionalni religijski koncepti, ki so izvirali iz začetkov dinastije Zhou, so se skoraj popolnoma razkrojili.

To obdobje pomeni izjemno pomembno zgodovinsko in kulturno prelomnico, s katero je kitajska družba vstopila v dobo, ki jo je Karl Jaspers imenoval »osno obdobje«.⁹⁶ Kitajska, za razliko od večine drugih civilizacij, ni razvila teologije, temveč se je od nje ogradila⁹⁷ (Yang Zebo 2007: 3).

Chen Lai (1996: 4) je izpostavil, da so ljudje, namesto da bi prepoznali lastne omejitve in se obrnili proti transcendentni, neskončni entiteti ali monoteistični religiji, prepoznali omejitve božanstev in se usmerili proti resničnemu svetu in urejanju družbe ter medosebnih odnosov. Namesto »preboja k transcendentni« se je torej na Kitajskem zgodil »preboj k človeštvu« (Xu Fuguan 1987: 659). Medtem ko so druge civilizacije gravitirale proti »razvitejšim« religijam, se je Kitajska v tem obdobju usmerila v pragmatično iskanje idealnega družbenega reda.⁹⁸

93 詩經

94 Kot na primer v naslednjih dveh pesmih: »Veliko nebo ni pravično in naš vladar ne najde miru. A še vedno noče umiriti svojega srca, temveč skuša na vse kriplje spremeniti nebo« (昊天不平、我王不寧。不懲其心、覆怨其正) (*Shi jing* s. d.: Xia ya, Jie nan shan 9). »Nebesa nas ne hranijo in mi smo v dvomih, ker ne vemo, kam naj gremo« (天不我將。靡所止疑) (*Shi jing* 2012: Da ya, Sang rou 3).

95 Zhou You Wang 周幽王, 795–771 pr. n. št.

96 Glej Jaspers 2003: 98.

97 这是一个重要的转机，它标志着中国文化开始走入卡尔·雅斯贝斯（Karl Jaspers）所说的轴心时代。值得关注的是，与其他文明不同，中国的轴心时代变化的最显著特点是没有走向神学，而是从神学脱离开来。

98 Chen Lai (1996: 4), na primer, to protitežno razlaga z dejstvom, da je na Kitajskem do velike religijske krize prišlo že pred nastopom »osnega obdobja«. Ker je ta z moralo opredeljena religija, ki je izvirala iz začetkov dinastije Zhou, postopoma izgubila ves moralni lesk ter so nebesa sama v vlogi najvišjega boga in vrhovne moralne instance izgubila vsakršno kredibilnost, je bilo izjemno težavno premagati skepso, ki je zavladala med prebivalstvom, in ponovno vzpostaviti določeno obliko teološke misli, ki bi dovoljevala razvoj monoteistične vere. To »religiozno« vero je nadomestila vera v racionalno strukturo vesolja, »nebesa« pa so postala »narava«.

Ker so zanemarili te specifične zgodovinske okoliščine, so zahodni učenjaki in učenkakinje vedno domnevale, da je bila najpomembnejša kitajska religija v poznem obdobju (zvečine konfucijanske) dinastije Zhou primitivna oblika religiozne vere. Hegel je na primer v svojem opisu te religije (1996: 320) sklenil, da se koncept *tian* nanaša zgolj na konkretno družbeno realnost in da so bili starokitajski misleci (s Konfucijem na čelu) tako nezmožni doseči vpogled v idejo transcendence.

Kot sem že omenila, so moderne konfucianistke in konfucianisti svoja stališča razvijali iz izvornih konfucijanskih nauk in etike, zasnovanih na podlagi imanentne transcendence, ki so jo ti predlagali. Kreativna preobrazba religije v moralo je tako služila tudi kot osnova za modernokonfucijanski koncept subjektivnosti. Druga generacija mislecev in mislic je sledila osnovni predpostavki, da je bila v zgoraj omejenem zgodovinskem procesu družbene transformacije na Kitajskem ideja nebes (*tian*) preobrazena iz antropomorfne višje sile v nekaj, kar determinira notranjo realnost vsakega človeškega bitja (Fang Keli in Li Jinquan, 1995, III/608). Kot zapiše Fang Dongmei:⁹⁹

Sprva se je ta družba oblikovala na podlagi religioznega duha, a je bila kasneje preobrazena v kulturo z visoko razvito etiko. To etiko je prevzel in ustrezno uredil Konfucij¹⁰⁰ (Fang Dongmei 2004: 99).

Xu Fuguan je domneval, da je izvorno konfucijanstvo skušalo vzpostaviti temelje za moralne odločitve na ideji subjektivne pravičnosti, ki naj bi služila kot osnovno merilo in tako nadomestila nekdanji strah pred duhovi. Xu trdi, da ta transformacija pomeni višjo raven duhovnega razvoja kot v monoteističnih religijah, ki so utemeljene na ideji zunanjega boga. Gledano s tega zornega kota je na Kitajskem ta transformacija pripeljala do humanizma, utemeljenega na visoki stopnji »samozavedanja« (*zijuexing*):¹⁰¹

Vse človeške kulture se začnejo z religijo. V tem smislu ni Kitajska nobena izjema. A vsaka družba tudi oblikuje jasno in razumno predstavo, ki vpliva na razvoj človeškega vedenja; se pravi, razviti mora določeno raven človeškega samozavedanja. Prvobitne religije pa, nasprotno, opredeljuje predvsem preprosta vera v čudežne nadnaravne sile; ta izvira iz občutka groze ob uničenju, ki ga lahko povzročijo nebesa. Takšne religije niso utemeljene na nobeni obliki samozavedanja. Visoko razvite religije se razlikujejo glede na družbe in zgodovinska obdobja, iz katerih so izšle. Če pogledamo ohranjena bronasta plovila iz obdobja Yin, je jasno, da

99 方東美

100 這個文化傳統的形成，主要的是從宗教精神體現出來，而成為高度的倫理文化。孔子承受之而予以適當的整理。

101 自覺性

je bila kitajska kultura že v tistem času visoko razvita in da je imela za seboj dolgo zgodovino. A če preučimo zapise na kosteh in želvjih oklepkih iz tega obdobja, ugotovimo, da je bilo duhovno življenje še vedno precej prvobitno in da je kitajska religija pripadala prvobitnim oblikam religiozne vere. Ljudje so še vedno verjeli, da so njihova življenja popolnoma odvisna od raznovrstnih božanstev, izmed katerih so bili najpomembnejši duhovi prednikov in prednic ter vrhovni vladar Shang di. V obdobju Zhou so v tradicionalno religiozno življenje vključili duh samozavedanja. V tem pogledu je bila kultura, poprej osnovana na materialnih dosežkih, povzdignjena v idejno sfero, kar je pripomoglo k vzpostavitvi humanističnega duha kitajske moralnosti¹⁰² (Xu Fuguan, 2005: 15–16).

Kot večina mislecev in mislic druge generacije je bil tudi Xu Fuguan prepričan, da je bila transformacija iz »prvobitne« naravne religije v sistem pragmatične etike največji prispevek dinastije Zhou k razvoju kitajske družbe. Xu izpostavlja, da so v času dinastije Zhou ljudje sicer še vedno častili in darovali žrtve različnim božanstvom prejšnjih naravnih verstev, vendar se v kontekstu uradnih državnih religij, ki bi lahko opravljale nalogo ohranjanja ali upravičevanja politične moči, to ni več dogajalo. V obdobju Zhou je to funkcijo postopoma izpodrinila ideja »nebeškega mandata« oziroma »volje neba« (*tian ming*). Vrednostne kriterije te nove ideje je določala razumnost oziroma nerazumnost človeških dejanj (ibid.: 24). Najpomembnejša novost je bila ideja, da nebeški mandat ni več ideologija, katere namen je zaščititi pravega vladarja in njegove prave interese. Namesto tega je moral biti vladar vedno izbran izmed tistih, ki so se z razumnimi, odgovornimi in pravičnimi dejanji izkazali za najbolj vredne te pozicije. Koncept nebeškega mandata tako ni bil več nekaj oddaljenega, nepojmljivega in čudežnega, kot je veljalo v prejšnji ideologiji duhov in božanstev, temveč je bil to koncept, ki je hkrati svet ter povsem človeški in dojemljiv. Kot tak je lahko zagotavljal smotrno strukturo družbe in politike ter posameznikom in posameznicam omogočal doseči določeno mero samostojnosti (ibid.).

Xu Fuguan je do potankosti preučil ta proces oblikovanja moralnosti in ponotranjenja duha človečnosti. Verjel je, da je Konfucij najbolj zaznamoval to preobrazbo

102 人類的文化，都是從宗教開始，中國也不例外。但是文化形成一種明確而合理的觀念，因而與人類行為以提高向上的影響力量，則需發展到有某程度的自覺性。宗教可以誘發人的自覺；但原始宗教，常常是由對天滅人禍的恐怖情緒而來的原始性地對神秘之力的皈依，並不能表示何種自覺的意識。即在高度發展的宗教中，也因人，因時代之不同，而可成為人地自覺的助力；也可成為人地自覺的阻礙。從遺留到現在的殷代銅器來看，中國文化，到殷代已經有了很長的歷史，完成了相當高度的發達。但從甲骨文中，可以看出殷人的精神生活，還未脫離原始狀態；他們的宗教，還是原始性的宗教。當時他們的行為，似乎是通過卜辭而完全決定於外在的神－祖宗神，自然神，及上帝。周人的貢獻，便是在傳統的宗教生活中，注入了自覺的精神，把文化在器物方面的成就，提升而為觀念方面的展開，以啟發中國道德地人文精神的建立。

prvobitnih prepričanj (Xu Fuguan, 1995: 613). Seveda so se na Kitajskem že pred Konfucijem pojavili raznovrstni zametki moralnih idej, ki so služili kot splošno sprejeta vedenjska merila in hkrati kot legitimacija pripadnosti določenemu družbenemu razredu. Vendar pa se postopen proces »počlovečenja neba« in odkrivanja njegove človeške dimenzije (*tiande renwenhua*)¹⁰³ ni začel vse do Obdobja pomladi in jeseni (770–476). Do takrat sta ideji čaščenja (*jing*)¹⁰⁴ in obrednosti (*li*) kot osrednji manifestaciji socializacije moralnosti vidno pridobili na pomembnosti. Pred tem so moralne ideje predstavljale zgolj skupke aksioloških pomenov, ki so v okviru urejanja družbe in medosebnih odnosov služili kot merilo dobrega in razumnega. Moralne ideje so bile torej nekaj zunanjega; v konfucianizmu pa so pridobile novo dimenzijo in postale del popolnoma drugačnega diskurza.¹⁰⁵

Pred Konfucijem ... so se moralne in etične ideje manifestirale zgolj v obliki zunanjega znanja in vedenja. Vtkane so bile v odnose znotraj objektivnega sveta in niso bile razumljene kot nekaj, kar bi lahko zavedno izkoristili za odprtje humanizma človeške notranjosti. Zunanji humanizem objektivnega sveta se je namreč v svet notranjega humanizma lahko preobrazil šele s Konfucijevo ustvarjalno reformo. Posameznice in posamezniki so bili tako obdarjeni z možnostjo stremjenja po samoizpopolnjevanju in rodil se je duh kitajske moralnosti¹⁰⁶ (ibid.: 614).

Xu Fuguan razloži, da so se filozofske reforme, ki jih je izvedel Konfucij, manifestirale na dva pomembna načina:

1. z reformo čaščenja tradicionalnih duhov in božanstev, ki ga je Konfucij preobrazil v simbolno čaščenje prednic in prednikov, ter
2. s ponotranjenjem tradicionalnih religijskih konceptov, kot so nebo/narava (*tian*), nebeški mandat (*tian ming*) in pot neba/narave (*tian dao*); tudi ti koncepti so se iz abstraktnih zunanjih idej preoblikovali v simbole, ki pomenijo različne oblike oziroma stanja notranje moralne substance.

103 天的人文化

104 Po Xu Fuguanu je ideja čaščenja prevladala ravno zaradi »zavedanja tesnobe ali »zaskrbljene zavesti« (*you-buan yishi*), ki ga razume kot temeljno psihološko značilnost starodavne kitajske družbe (Xu Fuguan 2005: 24).

105 Tega diskurza torej ne moremo obravnavati zgolj v okviru eksplicitne formulacije moralnih diskurzov, ampak ga moramo razumeti kot ponotranjenje in osvečenost posameznikovega oziroma posamezničnega moralnega jaza. To pokaže naslednji Konfucijev rek: »Mojster je rekel: »Raje ne bi govoril.« Zi Gong je odgovoril: »Če ne boš govoril, kaj naj mi, tvoji učenci, pripovedujemo?« Mojster je odgovoril: »Ali nebesa govorijo? Štirje letni časi sledijo svoji poti in vse stvari se neprestano izdelujejo, ampak ali nebesa kaj rečejo?« (Konzi 2012a, Yang huo 19). (子曰: 「予欲無言。」子貢曰: 「子如不言, 則小子何述焉?」子曰: 「天何言哉? 四時行焉, 百物生焉, 天何言哉?」)

106 In孔子之前, ... 這些道德觀念都表現為外面的知識, 行為, 是在客觀世界的關係中比定出來的, 還不能算有意識的開闢了一種內在的人文世界. 只有經過孔子的創造, 才將這種客觀的人文世界轉變為內在的人文世界. 只有經過孔子的創造, 才將這種客觀的人文世界轉變為內在的人文世界, 從而開啟了人類無限融合於向上之機, 形成了中國道德精神.

Konfucij je razločeval dve stopnji prenašanja in interpretiranja svoje filozofije, kot je povzel v svoji sloviti frazi: »Moje učenje je namenjeno fizični ravni, a njegov domet dosega višjo raven« (*xia xue er shang da*).¹⁰⁷ Prvi pristop je ponazorjen v moralnih naukih za neizobraženo in predvsem kmečko prebivalstvo, v katerih se je, da bi pojasnil svoj koncept imanentne transcendence, Konfucij naslanjal na tradicionalne ideje, ki so bile poslušalstvu že poznane, da bi izrazil specifične vidike notranje substance. Ko je vzpostavil ta dualni pristop, je, da bi obrazložil filozofski diskurz o konceptu moralnosti, ki presega enodimenzionalno naravo človeškega obstoja, črpal iz resničnih človeških izkušenj.

Konfucij je koncepte, kot so nebo/narava, nebeški mandat in pot narave, izrazil v karseda neposrednem in preprostem jeziku; a govoril je pravzaprav o moralnosti, ki nadomešča izkušnjo¹⁰⁸ (Xu Fuguan 2005: 81).

Da bi razširil svoje nauke, so ti moralno-filozofski koncepti prevzeli funkcijo ustreznih simbolov, ki bi jih ljudje lahko skozi moralno udejstvovanje in ritualnost vnesli v svoja življenja. Nebeški mandat bi tako lahko postal del vsakdanjega življenja, medtem ko bi lahko po zaslugi seznanjenosti s to tradicionalno idejo navadni ljudje prepoznali enost sebe z njegovo moralno dimenzijo in njegovo pomembnost zase v smislu moralne odgovornosti.¹⁰⁹

Izpolnitev teh ponotranjenih moralno-humanističnih vrednot je tako dobila razsežnost izpopolnjevanja posamezničine oziroma posameznikove osebnosti.¹¹⁰ S povezovanjem prirojenih osebnih atributov posameznikov oziroma posameznic z nebeškim mandatom (*tian ming*) je Konfucij ustvaril novo moralno vsebino z globljim pomenom, ki je nadomestila tradicionalno idejo »pravičnosti« (*yi*).¹¹¹ Ta koncept, s katerim so prepojeni vsi konfucijanski diskurzi in ki tvori njihovo konceptualno jedro, je ponazorjen v ideji o človeštvu oziroma vzajemnosti (*ren*), in sicer kot tisto, kar pomeni stanje popolne individualne in družbene zavesti.¹¹²

107 Glej Konfucij, 2012a, Xian wen 35 (下學而上達).

108 孔子的所謂天命或天道或天,用最簡捷的語言表達出來,實際上是知道德的超經驗性格而言.

109 Konfucij je ta koncept izrazil kot: »Mojo notranjo vrlino so izdelala nebesa« (Konfucij 2012a; Shu er 23). (天生德於予). Tudi: »Ne krivim nebes. Ne pritožujem se nad človekom. Moje študije ležijo na fizični ravni in moje prodiranje dosega metaforično raven. A le nebesa me poznajo!« (Konfucij, 2012a, Xian wen 35) (不怨天, 不尤人。下學而上達。知我者, 其天乎!).

110 Po Konfucijevih Analektih lahko enost z nebesi doseže le plemenit človek (junzi): »Yao je bil kot vladar pravi plemenitež! Neverjetno mogočen je bil! Le nebesa so zares velika in le Yao jih je vreden« (Konfucij, 2012a, Tai bo 19). (大哉, 堯之為君也! 巍巍乎! 唯天為大, 唯堯則之)

111 義

112 Konfucij je poudarjal, da se človeštvo vzpostavlja v vsaki osebi skozi uresničevanje moralnega življenja: »Pravo človeštvo pomeni biti sposobni praktimirati pet vrlin kjerkoli pod nebesi« (Analects s. d., Yang huo: 6). (能行五者於天下, 為仁矣). Ustrezno moralno vedenje se prav tako izraža v preseganju samega sebe (to je sebičnih interesov) in v ritualnosti kot simbolni identifikaciji z nebesi/naravo in vesoljem: »Obvladati se in se zateči k ritualnosti je popolna vrlina. Če uspeš to storiti za en dan, ti bo vse pod nebesi pripisalo popolno vrlino«

Zato po Xu Fuguanovem mnenju konfucianizem ni religija, temveč diskurz, pri katerem gre tako za praktične moralne nauke kot za abstraktno filozofijo imanentne transcendence. Medtem ko so bila Konfucijeva dela na splošno razumljena in interpretirana v prvem smislu, so predvsem neokonfucijanke in neokonfucijanci dinastij Song in Ming razvijali njihove filozofske vidike. Potemtakem bi se lahko kljub njegovi podrobni in marljivi filološki raziskavi o izvornem konfucianizmu vprašali, ali ni morda Xu Fuguan odkritij in rezultatov poznejših konfucijanskih filozofij in interpretacij projiciral na izvirne nauke.¹¹³

A če moderno kitajsko učenjaštvo vzamemo kot celoto, je reinterpretacija tega nauka kot utelešenja nečesa svetega očitna. Čeprav je bil opisan kot religija brez boga, to je kot ateistična religija (podobno kot budizem), ostaja točnost te interpretacije odprta za debato.

Tudi Heiner Roetz (2008: 370) je z uporabo zelo drugačnega pristopa od Xu-jevega izvorni konfucianizem kontekstualiziral v okviru tranzicije od religiozno determinirane do povsem pragmatične etike. Poudarja, da se v izvornem konfucianizmu »nebo« (*tian*) nikoli ne pojavlja v vlogi zunanjih določil oziroma pravil, saj »nikoli ne govori«.¹¹⁴ Drugi razlog za njegovo skepso glede religiozne dimenzije izvornega konfucianizma je, da lahko nereligijsko razumevanje teh starodavnih besedil, če je utemeljeno na ustrezni interpretaciji in adaptaciji, dopušča možnost, da unitarno konceptualizacijo modernizacije, ki ni omejena na instrumentalno racionalnost in ki ne zanika družbenega napredka, razumemo kot nujno posledico razsvetljenstva.

Ravno zato, ker kitajska filozofija nikoli ni predpostavljala potrebe po doseganju transcendence oziroma »božanskega kraljestva«, je lahko svoje diskurze osredotočila na dodelavo subjekta v svetu, v katerega je vpet, znotraj dejanskega tukaj in zdaj. Na kratko, *summum bonum* se lahko realizira le tukaj in zdaj. Potreba po transcendentnem bogu to realizacijo že vnaprej obsodi na propad (Liu Shu-hsien 2003: 485). Poleg tega moralni jaz, ki se manifestira skozi prirojeno moralno substanco (*xingti*),¹¹⁵ v sebi združuje vse tri ključne predpostavke praktičnega uma, to je svobodno voljo, nesmrtnost duše in obstoj boga.

(Analects s. d. Yan yuan: 1). (克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。) Ta jasnost pokaže možnost doseganja enosti z naravnim in družbenim okoljem skozi izkušanje človečnosti.

113 Da je bila Konfucijeva filozofija več kot preprosta pravila v podobi moralnih naukov, potrjuje rek: »Pri 15. sem bil željan učenja. Pri 30. sem trdno stal na svojih nogah. Pri 40. nisem imel dvomov. Pri 50. sem razumel nebeški mandat. Pri 60. sem bil odprt za sledenje resnici. Pri 70. sem lahko sledil tistemu, česar si je želelo srce, ne da bi kršil tisto, kar je prav« (Analects s. d., Wei zheng: 4). (子曰：‘吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。’)

114 天何言哉 (Analects s. d., Yang huo: 19); 天不言 Mengzi s. d.: Wang zhang 5).

115 性體

Moralnost, tudi takšna, ki je zrasla iz avtonomije višje (brezmejne) srčne zavesti, to je na podlagi, ki daleč presega preprost pragmatizem medosebnega življenja, ne zahteva nobene višje sile onstran tega apriornega refleksnega zavedanja. Na ta način je Bog v Evropi ostal brez službe. Če stvaritev unikatnega in neponovljivega sveta, v katerem živimo, postavimo (kot je storil Kant) na statično in nespremenljivo linijo časa in prostora, tega sveta, ki ga je ustvaril Bog, ni mogoče spremeniti ali izboljšati, v nasprotju s človeškimi bitji, ki – kot subjekti – posedujejo možnost in nujno potrebo po moralnem razvoju.

1.3.3 Binarne kategorije in nenehno spreminjajoči se svet

Kot bomo videli v nadaljevanju, vprašanja imanentne transcendence in ateistične duhovnosti moralnega jaza, ki izvira iz ter je pogojen s svojo fizično, pojavno eksistenco, ne moremo ločiti od metodologije binarnih kategorij.

Splošno znano je, da je tradicionalni kitajski pogled na svet holističen.¹¹⁶ Tako tradicionalni kitajski misleci in mislice niso striktno (to je formalno ali kategorično) razločevali niti med sferama materije in ideje niti med katerimikoli drugimi dualističnimi konotacijami, ki izhajajo iz te osnovne dihonomije.¹¹⁷ Veliko manj znano in priznано pa je, da ta holizem ni nerazločujoč; tradicionalni kitajski holistični svet ni neke vrste homogena celota, v kateri je vse povezano z vsem drugim, brez razmejitev in razlik. Ravno nasprotno, tradicionalni kitajski pogled na svet je logično urejen na podlagi relativno striktnih binarnih opozicijskih vzorcev. Na miselno-reflektivni ravni ti vzorci tvorijo niz specifičnih kitajskih analogij,¹¹⁸ ki zagotavljajo podlago za dominantno metodo logičnega mišljenja (Cui in Zhang 2005: 14). Nekateri od teh parov so zelo dobro znani, na primer *yin* 陰 in *yang* 陽 (senčno in sončno), ki je – tudi izven Kitajske – najprepoznavnejša in morda najsplošnejša binarna kategorija. A obstajajo še mnoge druge, ki zunaj kitajskega kulturnega kroga niso tako znane, na primer *tiyong* 體用 (esenca in funkcija), *mingsbi* 名實 (ime in stvarnost), *ligi* 理氣 (dinamična struktura in vitalna ustvarjalnost), benmo 本末 (korenine in krošnja) itn.

Binarne kategorije lahko dojamemo kot eno od temeljnih značilnosti tradicionalne kitajske filozofije. So oblika dualnosti, ki si skozi relativnost, izraženo v odnosu med dvema nasprotujočima si idejama, prizadeva doseči najbolj realno (možno) stanje dejanskosti:

116 Kitajski holistični pogled na svet je tradicionalno izražen s frazo »enost človeka in narave« (天人合一).

117 Na primer razločevanje med subjektom in objektom, substanco in fenomenom, stvariteljem in stvaritvijo itn.

118 Analogni model, uporabljen v kontekstu tradicionalne kitajske logike, se od klasičnega evropskega modela razlikuje tako po metodah kot po funkcijah (glej Cui in Zhang 2005: 25–41).

Distinkcije so razumljene v binarnem smislu in predvsem med pari nasprotij (kjer so še oblike in barve zreducirane na oglato/okroglo in belo/črno); s tem ko jih orišemo in prepoznamo ponavljajoč se ali stalen vzorec (na primer veliko, okroglo, trdo, težko in belo), odlepimo kamen od drugih stvari, kot da bi odrezali kos blaga ali odsekali kos mesa. Stvari niso razumljene kot izolirane vsaka s svojimi esencialnimi in naključnimi lastnostmi; nasprotno, razločevalne značilnosti so razumljene kot povečini relativne (Graham 1989: 286).

Binarni vzorci niso specifična značilnost kitajske filozofije, saj s svojimi kontrastnimi, ločevalnimi in razlikovalnimi učinki tvorijo osnovni pogoj za človeško misel kot tako. To, kar kitajske binarne kategorije loči od tradicionalnih zahodnih dualizmov, je načelo komplementarnosti, ki je osnovna metoda njihovega delovanja.

To, s čimer se srečujemo, je strukturni vzorec binarnih nasprotij, ki pa je bistveno drugačen od modela kartezijanskega dualizma. Slednji je utemeljen na treh osnovnih zakonih tradicionalne logike:

1. zakon identitete ($p = p$)
2. zakon protislovja ($\sim(p \cdot \sim p)$)
3. zakon izključitve tretjega ($p \vee \sim p$).

Ker ti zakoni (ki so zgolj različne oblike enega in istega načela) vključujejo statične in univerzalno sprejete postavke, ta model dualizma tvori podlago za dialektiko, postavljeno na odnosu med vzajemno izključujočima se in polarnima nasprotjema teze in antiteze, ki ju določa kontradiktorna opozicija. Ta kontradikcija ustvari trenje, s katerim recipročna negacija teze in antiteze ustvari sintezo. Komplementarni model, ki prevladuje v kitajski miselni tradiciji, pa je osnovan na nekontradiktorni poziciji med dvema poloma, ki se ne izključujeta, temveč se dopolnjujeta in sta soodvisna. Takšni binarni vzorci ne ustvarjajo ločene sinteze, ki bi lahko ohranila »pozitivne« elemente prejšnjega stanja, medtem ko bi hkrati eliminirala »negativne«. Zhuangzi je odnos med binarnima poloma opisal takole:

Zato pravim: zakaj ne ohranimo resnice in odstranimo zmot? Zakaj ne ohranimo reda in odstranimo kaosa? Če razmišljamo na ta način, ne razumemo niti strukture narave niti stanja bivanja, v katerem obstaja prav vse. To bi pomenilo ohranjanje zemlje in uničenje nebes, ohranjanje *yina* in uničenje *yang*a. Precej očitno je, da to ne bi delovalo (Zhuangzi 2015, Qiu shui: 5).¹¹⁹

119 故曰，蓋師是而無非，師治而無亂乎？是未明天地之理，萬物之情者也。是猶師天而無地，師陰而無陽，其不可行明矣。

Takšna vrednotenja binarnih odnosov se v veliki meri razlikujejo od v helenistični in judovsko-krščanski tradiciji razvitih logocentričnih dualizmov, ki so izhajali iz medsebojnega izključevanja dveh antipolov in so stremeli k ohranitvi enega od polov ter eliminaciji drugega. Najpomembnejše specifične značilnosti komplementarnih odnosov, ki jih ločujejo od dualizmov binarnega kartezijskega tipa, so torej nekontradiktorna narava obeh antipodov, njuna soodvisnost in aksiološka enakovrednost ter njuno vzajemno dopolnjevanje. Slednje je tudi razlog za to, da noben antipod ne more zasesti absolutno primarne pozicije: njun obstoj pogojuje njuna medsebojna interakcija, ki presega omejitve prostorske in časovne konceptualizacije. Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), glavni predstavnik neokonfucijanske preнове, je to opisal tako:

Ko govorimo o yinu in yangu ter pravimo, da je funkcija yin, medtem ko je substanca yang, (moramo vedeti), da sta gibanje in mirovanje brezkončna ter da sta yin in yang brez začetka. Tu ne moremo razločiti med prej in potem. Če o zadevi govorimo s stališča izvora, je mirovanje vedno pred gibanjem, substanca je vedno pred funkcijo, tišina pred percepcijo in yin pred yangom. A pred vsako tišino je tudi percepcija in pred mirovanjem je gibanje. Kaj naj bi sprejeli kot predhodno in kaj kot poznejše? Ne moremo preprosto reči, da bomo za začetek vzeli današnje gibanje, in ne omeniti mirovanja, ki je bilo prisotno včeraj. To je tako kot dihanje: če ga izrazimo kot vdih – izdih, zveni pravilno. Ne moremo ga opisati kot izdih – vdih. A dejstvo je, da je pred vsakim vdihom tudi izdih in pred vsakim izdihom vdih (Zhu Xi 1996: 11).¹²⁰

Tu smo lahko jasno zaznali dinamično naravo realnosti, v katero so vpete binarne kategorije. V prejšnjih odstavkih smo jasno nakazali naslednje: ker so antipodi oziroma nasprotujoči si koncepti, kot so razumljeni v kartezijskih dualizmih, utemeljeni na in pogojeni s tremi osnovnimi zakoni formalne logike, so formalno in vsebinsko vedno prepoznavni v samih sebi, in to kljub modifikacijam časa in prostora. V nasprotju s tem modelom je demarkacijska črta, ki v vzorcu binarnih kategorij ločuje nasprotujoča si koncepta, neprestano spreminjajoča se in potemtakem zamegljena. Zato ne moreta biti dojeta (ali zapisana) na formalen način. Ne ustvarjata ločene in opredeljive sinteze kot kvalitativne nove stopnje razvoja; če bi v vzorcih binarnih kategorij iskali sintezo, bi jo v najboljšem primeru našli v procesu interakcije med dvema med seboj dopolnjujočima se in pripadajočima si opozicijskima antipodomoma.

120 在陰陽言，則用在陽而體在陰，然動靜無端，陰陽無始，不可分先後。今只就起處言之，畢竟動前又是靜，用前又是體，感前又是寂，陽前又是陰，而寂前又是感，靜前又是動，將何者為先後？不可只道今日動便為始，而昨日靜更不說也。如鼻息，言呼吸則辭順，不可道吸呼。畢竟呼前又是吸，吸前又是呼。

Prav ta dinamična narava relacijskih interakcij – med drugim – povzroča nemalo preglavic večini zahodnih teoretikov in teoretičark, ki niso izobraženi na področju kitajske filozofije. Kot primer lahko omenimo pomemben kitajski koncept »srednje poti« (*zhong yong*),¹²¹ ki ga v zahodne jezike pogosto prevajamo kot »nauk sredine«. Če nanj gledamo s stališča tradicionalne formalne logike, ga lahko razumemo kot zelo konservativno metodo vsakokratne izbire sredine kot načina doseganja statičnih (in zato pogosto nesmiselnih) kompromisov med dvema nasprotujočima si alternativama. Toda »srednja pot« je nekaj povsem drugega. Nanjo se moramo ozreti s stališča dinamične percepcije vedno spreminjajoče se realnosti. V takšnem pogledu ta ni formalna, statično nespremenljiva »sredina«, ampak gre za ravnovesje, ki je drugačno v vsakem posameznem trenutku.

Analiza kitajskih modelov soočanja z dualnimi (binarnimi) kategorijami je zanimiva in razodevajoča, saj struktura opozicije (oziroma, v manj determinirajočem smislu, odnosa) med dvema ali več različnimi idejami, prepričanji, zaznavami, predpostavkami, podobami ali koncepti vedno odločilno vpliva na razvojni način vsake teorije. Čeprav tega ne moremo videti, ko nanje gledamo skozi lečo formalnih in statičnih okvirov, je način razvoja kot tak za tovrstne kitajske teoretske modele ključen, saj so, kot smo pokazali, zgrajeni v eksplicitno dinamičnem, prožnem in fleksibilnem okviru. Zato se koncepti in ideje, ki so se izoblikovali znotraj kitajske idejne tradicije, v tem okviru pojavljajo na močno kontekstualiziran in situacijski način, pri čemer neprestano pretresajo in modificirajo strukturalni miselni vzorec, v katerega so vpeti. Takšen sistem omogoča (in celo narekuje) dinamične spremembe in nepretrgan razvoj vsevključujoče strukture vsake teorije.

121 中庸

2 Temeljne paradigme

2.1 Strukturna mreža dinamičnih odnosov

Kot bo razkrilo pričujoče poglavje, je tradicionalna kitajska filozofija razvila teoretski standard, utemeljen na konceptu strukture oziroma na predpostavki strukturno urejenega sveta. Ideja strukturnega, relacijskega reda¹²² odseva v večini klasičnih kitajskih filozofskih del in disciplin. Strukturni kozmični red torej konstituira temeljno paradigmo klasične kitajske filozofije kot take.¹²³

Strukturalno razumevanje kozmosa in vsega, kar obstaja v njem in je njegov pomemben del, je specifična značilnost klasičnega kitajskega holističnega pogleda na svet. Povezanost vsega, kar obstaja, tvori sistem, utemeljen na strukturnem redu. Vendar ta osnovna struktura ni zgolj statičen formalni sistem, ki zarisuje in pogojuje kompozicijo univerzuma, temveč tudi organska in vitalna formacija. Kot dinamičen organizem, ki preveva vse, kar obstaja, je sistemsko kompatibilna ne le z vsemi neživimi predmeti, ki jih vsebuje, skladno z racionalnimi, strukturnimi vzorci univerzuma, temveč tudi z organsko konstitucijo živih bitij, ki tvorijo njene vitalne naravne dele.

A je struktura obstoja, ki se manifestira v tej paradigmi, pogojena še z enim pomembnim vidikom: njen sistem, ki temelji na ontološki dualnosti imanentne transcendence oziroma na ontoepistemološki podstati enega sveta (ki vključuje tako idejna načela kot tudi konkretne detajle obstoja), je namreč tudi brezkončen in potemtakem odprt. Ravno zaradi tega tradicionalni kitajski svetovni nazor ni determinističen, saj je vse, kar obstaja, delec strukture, ki presega pogoje njene konkretne dejanskosti. Človeška volja je torej dejavnik, ki lahko – čeprav zgolj v ozkih mejah individualnega obstoja – deluje tudi proti strukturnim normam kozmičnega reda, četudi najbolj tradicionalni filozofi in filozofinje odvrtačajo od takšnega ravnanja.

Teorija strukture, kakršna se je razvila v kitajski idejni tradiciji, je utemeljena na konceptu *li*,¹²⁴ ki označuje tako fundamentalni okvir (in mrežo) kot tudi bazično naravo vsega, kar obstaja. Ponuja vpogled v realnost, ki jo lahko opišemo v okviru

122 Ta struktura je relacijski red, ker noben element znotraj nje ne more obstajati oziroma biti koherentno obravnavan ali razumljen ločeno od drugih elementov. Ta recipročna prepletenost pomeni, da se noben objekt ne more pojaviti ločeno od drugih objektov. Vsi so povezani v različnih dinamičnih in spremenljivih oziroma prilagodljivih odnosih, ki tvorijo fleksibilno strukturno mrežo.

123 Podrobno analizo ter opis oblikovanja, razvoja in specifičnih značilnosti tega strukturnega reda, ki se manifestira predvsem v konceptu strukturnih vzorcev oziroma strukturnih načel *li* 理, najdemo v moji monografiji *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure* [Tradicionalna kitajska filozofija in paradigma strukture] (2012a).

124 理

konceptualne zasnove termina *li* in ki je hkrati njena temeljna predpostavka. Splošno sprejetje te strukturalne teorije človeškim bitjem tako omogoča vzpostavitev določene prognoze in navodil za konkretne (individualne ali politične) načine delovanja in vedenja. Potemtakem lahko sklenemo, da v jedru teorije *lija* tiči strukturni model realnosti, ki nakazuje njene ontološke, epistemološke in aksiološke vidike.¹²⁵

Struktura in strukturne mreže igrajo pomembno vlogo na vseh ravneh kitajske filozofije. Če na primer izhajamo iz osnovnih lastnosti klasične kitajske epistemologije, vidimo, da je bil, glede na ta diskurz, elementarni predpogoj za človeško dožemanje in umevanje zunanjega sveta strukturna kompatibilnost prav tega zunanjega sveta in človeškega uma. V tem okviru so bili modeli percepcije zasnovani na ideji strukturno urejene zunanje realnosti; ker je naravni (oziroma kozmični) red organski, avtomatsko sledi zaporedju in urejenosti strukturnih vzorcev ter deluje skladno s strukturnimi načeli, ki urejajo vsakršen obstoj. V takšnem razumevanju je tudi človeški um strukturiran skladno s tem vseobsegajočim, a odprtim organskim sistemom. Aksiomi našega prepoznavanja in mišljenja potemtakem niso naključni ali arbitrarni, ampak sledijo tej racionalno zasnovani strukturi. Združljivost oziroma vzajemno ujemanje kozmične in kognitivne strukture je tako osnovni predpogoj, ki človeškim bitjem omogoča dožemanje in prepoznavanje zunanje realnosti. Videli bomo, da lahko to paradigmo strukturalistične epistemologije najdemo že v najzgodnejših kitajskih teorijah znanosti. V kitajski tradiciji je bil ta strukturalni (ali mrežni) pogled na svet tesno povezan s strukturno pogojenim razumevanjem univerzuma. Vzajemna kompatibilnost med kozmičnimi in spoznavnimi strukturami omogoča naše zaznavanje in doumevanje realnosti; gre za precej preprosto načelo, kar postane povsem jasno, ko upoštevamo izvorni pomen pismenke *li* in njene kasnejše semantične konotacije. Podobno moramo kasnejše razvojne procese kitajske intelektualne tradicije razumeti kot izhajajoče iz osnovnega pomena koncepta *li*, ki implicira strukturni red.

2.1.1 Koncept *li*: Strukturalizem in njegovi kitajski predniki

Interpretiranje termina *li*, ki nedvomno sodi med osrednje koncepte kitajske filozofije, v smislu strukture se lahko zdi nadvse nenavadno, vendar obstaja za takšno interpretacijo nekaj dobro utemeljenih razlogov. Ta pomen je razviden že iz izvorne etimologije pismenke *li*, ki je sestavljena iz fonetičnega elementa *li*¹²⁶ in radikala

125 Etični in aksiološki elementi te strukturne mreže so podrobneje razdelani v naslednjem poglavju.

126 里

yu,¹²⁷ ki označuje žad oziroma je prvotno pomenil črte oziroma obarvane proge v žadu. Wolfgang Bauer izpostavlja, da je ta pismenka, ko je bila v klasični kitajščini uporabljena v prenesenem pomenu, označevala tudi strukturo (na primer v kristalni mreži, ki pomeni nematerialno načelo urejene materije) in je bila v tem smislu uporabljena že v konfucijanskih komentarjih *Knjige premen* (Bauer 2000: 256–7).

A. C. Graham, moderni pionir na področju preučevanja starokitajske logike, je eden redkih sinologov, ki je koncept *li* obravnaval kot izraz tako strukturnega vzorca kot tudi strukture:

Li je vzorčena ureditev delov v strukturirani celoti, stvari v urejenem kozmosu, misli v racionalnem diskurzu ter v *Imenih in objektih*,¹²⁸ besed v celotni povedi. Njen pojav v dinastiji Song (960–1279) v smislu enega izmed osrednjih konceptov neokonfucianizma je pomenil vrhunec dolgotrajnega razvoja. V predhanski filozofiji pritegne pozornost predvsem v Han Fe tzujevem delu *Interpretiranje Lao-tzuja*,¹²⁹ v katerem je uporabljen v pomenu specifične konfiguracije lastnosti (»oglati ali okroglo, dolgo ali kratko, grobo ali fino, trdo ali mehko«) v vsaki vrsti stvari (Graham 1978: 191–2).

Filozof, ki ga navaja Graham, Han Feizi,¹³⁰ je bil eden od ustanoviteljev legalistične šole in je *li* opisoval takole: »*Li* imenujemo tisto, kar je dolgo ali kratko, oglati ali okroglo, trdo ali mehko, težko ali lahko, črno ali belo«¹³¹ (Han Feizi s. d. Jie Lao: 29).

Norveški sinolog in strokovnjak na področju kitajske logike Christoph Harbsmeier ta citat uporabi v podkrepitev svoje predpostavke, da koncept *li* določa attribute objektov (Harbsmeier 1989: 238). A poudarja, da se lahko v tem kontekstu termin *li* nanaša zgolj na značilnosti, ki jih moremo zaznati s čuti. Njegovi dvomi o pravičnosti tega prevoda se kažejo v naslednjem komentarju: »Z eksperimentom bom na kocko postavil ‚atribut‘ kot prevod *lija*, ki je podaljšek pomena ‚vidnega vzorca‘, o čemer jasno priča zgodnja literatura« (ibid.).

Li je bil v najzgodnejših virih razumljen kot vidna struktura, kakršno prepoznamo v žadovih progah. Kot zapiše Xunzi¹³² (okoli 300–230 pr. n. št.), eden od dveh glavnih Konfucijevih naslednikov, v svojem najpomembnejšem delu *Pravilnost*

127 玉

128 Grahamov prevod poglavja *Mingshi lun* 名實論 v knjigi *Mozi* 墨子. V tem citatu se ta naslov nanaša na pomene, ki jih ljudje dajemo objektom zunanjega sveta in ki se odražajo v besedah, s katerimi jih poimenujemo.

129 V pinjinu: Han Feizi in Laozi.

130 韓非子

131 短長, 方圓, 堅脆, 輕重, 白黑之謂理.

132 荀子

imen.¹³³ »Obliko, barvo in strukturo lahko zaznamo z očmi«¹³⁴ (Xunzi 2010, Zhengming: 9).¹³⁵

To strukturo lahko prenesemo na vsako fizično stvar. V *Knjigi obredov (Li ji)* se na primer pojavi kot izraz, ki označuje strukturo žil in kit v mesu živali: »Govedina, ki jo uporabljamo, mora biti sveža. Razkosamo jo tako, da režemo, kot narekuje njena struktura«¹³⁶ (Li ji s. d. Nei ze: 53).

Izraz *li* je v tem smislu uporabljal tudi Zhuangzi,¹³⁷ in sicer v povezavi z umetnostjo mesarjenja, saj mora mojster mesar pri rezanju govedine vedno »slediti njeni naravni strukturi«¹³⁸ (Zhuangzi s. d. Yangscheng zhu: 2).

Koncept *li* je omenjen že v najstarejših komentarjih *Knjige premen*, kjer označuje osnovno strukturo nebes in zemlje. Čeprav niti Konfucij niti Laozi v svojih delih ne uporabita pismenke *li*, se ta redno pojavlja v zapisih njunih neposrednih naslednikov.

Kot velja za večino klasičnih kitajskih besed, se lahko tudi *li* pojavi tako v glagolski kot samostalniški obliki. Kot samostalni pomeni »vzorec« ali »strukturo« in naj bi izražal vsoto vseh atributov, ki jih zaznavamo s čuti (dolžina, barva, konsistenca, teža, oblika). Če želimo »kultivirati« določen objekt, moramo slediti njegovi intrinzični strukturi. Ko pa se pismenka *li* pojavi v funkciji glagola, označuje proces urejanja določenih stvari in pojavov v skladu z njegovo intrinzično strukturo. V svoji izvorni glagolski obliki je pomenil obdelovanje surovega žada po nareku prog, ki določajo njegovo strukturo, o čemer priča tudi naslednji primer: »Zato je kralj draguljarju naročil, naj obdela surovi kamen (skladno z njegovo strukturo), da bi iz njega pridobil dragulj«¹³⁹ (Han Feizi s. d. He shi: 1).

V okviru konfucijanske ritualnosti se termin *li* v funkciji glagola pojavi že v klasični *Knjigi obredov (Li ji)*,¹⁴⁰ v kateri je uporabljen v pomenu reguliranja: »Pri 30. letih je že imel svoj dom in se je začel ukvarjati z moškimi zadevami (to je vesti se v skladu z moškim pripisanimi dejavnostmi)«¹⁴¹ (Li ji s. d. Nei ze: 80).

133 正名

134 Poznejši komentator Yang Jing izpostavi, da v tem kontekstu pismenka *li* označuje strukturni vzorec: 楊倞注: 理, 紋理也 (qf. Gu Hanyu da cidian 2000).

135 形體色理以目異 (John Knoblock *li* prevaja kot »design« [temeljni vzorec]; Xunzi, prev. Knoblock, John 1994: 129).

136 取牛肉必新殺者, 薄切之, 必絕其理.

137 莊子

138 依乎天理.

139 王乃使玉人理其璞而得寶焉.

140 禮記

141 三十而有室, 始理男事.

V eni izmed najstarejših kitajskih enciklopedij, knjigi *Razlaga besedil in interpretacija pismenk* (*Shuowen jiezi*),¹⁴² najdemo naslednjo opredelitev *lija* v funkciji glagola: »*Li* (pomeni) urejati (obdelovati) žad«¹⁴³ (*Shuowen jiezi* 2010: 28). Izjemno pomembno je, da to urejanje (ali obdelovanje) poteka skladno s strukturo, ki jo izraža samostalniška funkcija termina *li*. Prevajanje njegove glagolske oblike z izrazom »strukturirati« bi bilo potemtakem ustrezno. A medtem ko *li* v svoji glagolski funkciji izraža urejanje (oziroma »poravnavanje«) objekta v skladu s predobstoječim sistemom, ki mu je intrinzičen,¹⁴⁴ ima v indoevropskih jeziki glagol strukturirati konotacijo vzpostavljanja strukture znotraj nečesa, kar je nestrukturirano:

Potem ko je struktura določene stvari opredeljena, jo lahko kultiviramo (poravnamo). Če jo hočemo poravnati v ustrezno (oglato ali okroglo) obliko, moramo slediti njenemu modelu. Ti modeli so del vsake obstoječe stvari. Modreci in modre žene jim znajo slediti in so zato uspešni v vsem, kar počno. Strukture lahko razdelimo na oglate, okrogle, dolge, kratke, mehke in trde. Zato lahko, ko je njihova struktura opredeljena, vse stvari sledijo poti¹⁴⁵ (Han Feizi s. d. Jie Lao: 29).

Termin je prestal številne semantične preobrazbe. Izvirno idejo kozmične strukture so najprej obogatile družbene konotacije, kasneje pa še struktura jezika ter pomena in končno mišljenja in zavedanja: »Vsaka stvar ima svoje specifične vzorce (*li*), a *dao* vse obravnava enako; potemtakem je brezimena«¹⁴⁶ (Zhuangzi s. d. Ze Yang: 10).

Od dinastije Song (960–1279) dalje so bile vse te specifične vrste strukturnih vzorcev poenotene v eno, splošno in osnovno racionalno strukturo, ki jo zaznamuje njena temeljna kompatibilnost z brezmejno pestrostjo strukturnih vzorcev. Osnovno strukturo univerzuma opredeljuje njegov fundamentalen vzorec, ki se lahko vzpostavi v nešteto partikularnih oblikah: »Torej je struktura celotne narave zaobjeta v vsaki partikularni stvari«¹⁴⁷ (Zhou Dunyi s. d. I, Taiji tu shuo: 9).

142 說文解字; uredil Xu Shen 許慎 okoli leta 100.

143 理, 治玉也

144 Kar se tiče filozofskih konotacij takšnega razumevanja, moramo imeti v mislih konservativem, ki se v tradicionalni kitajščini tako pogosto pojavlja kot odločilni dejavnik, predvsem v konfucijanstvu, ter v aksiologiji in elementih specifično kitajske estetike, ki višjo vrednost pripisuje umetnosti, ki se skuša izraziti skladno z vidno strukturo narave, kot kreativnosti, ki daje obliko novim načinom izražanja, ki prej niso obstajali.

145 凡物者有形者, 易裁也, 易割也。何以論之, 有形則有短長, 有短長則有大小, 有方圓。有方圓則有堅脆。有堅脆則有輕重, 有白黑。短長, 大小, 方圓, 堅脆, 輕重, 白黑謂之理。理定而物易割也。故欲成方圓, 而隨於規矩, 則萬事之功形矣。而萬物莫不有規矩。聖人盡隨於萬物的規矩, 則事無不事, 功無不功。凡理者方圓長短堅脆之分也故理定而後物可道。

146 萬物殊理, 道不私, 故無名。

147 然一物之中, 天理完具。

To poenotenje partikularnih, specifičnih strukturnih vzorcev v eno samo, splošno in osnovno strukturo je postalo mogoče le s progresivno semantično abstrakcijo termina *li*, ki je, kot smo videli, sprva označeval fizično (to je vidno) strukturo žadovih prog. Ta proces je trajal več stoletij, nanj pa moramo gledati v kontekstu splošnejših sprememb v kitajski kulturi in družbi. V praktičnem smislu ga je oblikoval politični in gospodarski razvoj tradicionalne Kitajske, ideološko gledano pa je rezultat tako raznolikih dejavnikov, kot so formalizacija konfucianizma kot državne doktrine, novi pristopi, ki so jih zasnovali neokonfucijanski teoretiki in teoretičarke, ter specifični elementi budistične filozofije.

Proces abstrahiranja lahko do določene mere shematično strnemo v tri faze (Rošker 2012a): fazo ontologizacije (*li* kot kozmična struktura ali kot struktura narave in družbe), fazo strukturne semantike (*li* kot struktura jezika in pomena) ter fazo epistemologizacije (*li* kot vzajemno kompatibilna struktura zunanjega sveta in uma).

Ker je ta ideja eden osrednjih konceptov v kitajski filozofiji, lahko predpostavljamo, da je filozofija, ki izhaja iz nje, v svojem bistvu strukturalistična. Ta predpostavka sovпада z določenimi specifičnimi značilnostmi kitajske kulture, v kateri ni bil koncept individualnega nikoli pripisan funkciji najvišjega aksiološkega kriterija, ampak je bil zgolj v okviru vzajemnega odnosa z družbo pridobljena vrednota.¹⁴⁸

2.1.2 *Lunli*: relacionalizem in vloga etike

Struktura, predstavljena v prejšnjem poglavju, je struktura relacij, ki se – med drugim – odraža v omrežjih medčloveških razmerij. Torej ni naključje, da tudi moderni kitajski izraz za etiko, *Lunli*,¹⁴⁹ dobesedno pomeni »strukturo (ali vzorce) človeških odnosov«. Tradicionalna konfucijanska etika, ki se je v kitajski zgodovini uveljavila kot dominanten etični diskurz, je namreč prav tako utemeljena na strukturnih mrežah odnosov. Ta etični model, ki izhaja iz sorodstvenih odnosov, je osnovan na »petih temeljnih odnosih« (*Wu lun*)¹⁵⁰ in se v moderni sinologiji imenuje »etika vlog«¹⁵¹ (glej Cua 1991; Ames 2011 in 2016 itn.). Ta koncept sta dokončno razvila Henry Rosemont in Roger T. Ames (Ames 2011; Rosemont in Ames 2009, 2016). Novi termin sta skovala, ker se izraz konfucijanska relacijska etika ne prilega v nobeno od obstoječih zahodnih kategorij etičnih modelov. V

148 Za primer vrednotenja družbe kot sistema odnosov v primerjavi z individualnostjo glej izsledke medkulturne primerjalne raziskave v Rošker 2012: 40.

149 伦理

150 五倫

151 A ker je na Zahodu izraz »vloga« razumljen predvsem kot »igrati vlogo oziroma karakter, ki je drugačen od posameznikovega, posamezničinega pravega sebe«, kar lahko vodi do napačnega razumevanja bistva konfucijanske etike, ga raje označujem s (sicer nekoliko nejasno) frazo »konfucijanska relacijska etika« ali preprosto »konfucijanska etika razmerij«.

nasprotju z zahodno predstavo posameznice oziroma posameznika, ki v določene družbene odnose vstopa kot neodvisen, izoliran jaz, konfucijanska, na vlogi zgrajena oseba svojih »vlog« ne igra, temveč jih enostavno živi. V tem okviru oseba torej vloge, ki jih živi, pooseblja, saj ne more biti iztrgana iz odnosov, ki jih plete s soljudmi. Takšno razumevanje je umeščeno v Amesov koncept procesne ontologije, v kateri ni substance, ki bi imela lastnosti ali esenco; vsak obstoj je dinamičen in relacijski (Elstein 2015: 242). Po takšnem razumevanju je povsem naravno, da skupnost obstaja pred individualnim, saj je slednje zgrajeno v družbenih odnosih in ne more obstajati brez njih.

Konfucijanska etika vlog izhaja iz relacijsko konstituiranega pojmovanja osebe. Družinske vloge in odnose jemlje kot izhodišče za razvoj moralnih kompetenc. Tovrstna etika torej krepi moralno imaginacijo in rast v odnosih, ki jih vzpostavlja kot substanco človeške moralnosti. Vse to opredeljuje ateistično religioznost, ki je osredotočena na človeka in ki je v ostrem nasprotju z abrahamskimi religijami (Ames 2016: 141).

Na Kitajskem so se zgodovinske korenine tovrstnih relacijskih družbenih mrež oblikovale skozi vzorce tako imenovanega »relacionalizma« (*guangxizhuyi*).¹⁵² Li Zehou trdi, da so bili neolitski ljudje, ki so naseljevali ozemlje današnje Kitajske, v tehnološko-produkcijskem smislu precej visoko razviti, saj so svoje družbe že gradili na agrikolturni produkciji manjšega obsega, medtem ko so se njihove skupnosti vzpostavljale in urejale predvsem skozi sorodstvena razmerja. To gospodarsko in kulturno ozadje je postopoma privedlo do oblikovanja »relacijskih sestev«,¹⁵³ oziroma, z Lijevimi besedami, do »relacionizma« ali »odnosnosti« kot vrste vzorca družbenih interakcij, ki ga ne moremo enačiti niti z individualizmom niti s kolektivizmom. Ta pojem se nanaša predvsem na družbeni pomen odnosov med ljudmi, ki so v zgodovinskem razvoju kitajske kulture postajali vse bolj pomembni kot osnova klanskih sistemov, na katerih sta temeljili produkcija in reprodukcija tradicionalne kitajske družbe. V tej družbeno-zgodovinski paradigmi imajo medčloveški odnosi oziroma relacije – ne le kot nabor urejenih parov, temveč tudi kot osnovni element širše sistematične mreže – osrednji pomen. Skupna družbena zavest, ki izhaja iz tovrstnega dožemanja odnosov ali relacij, se manifestira v stanju relacijskega individua, ki je nujno in eksistencialno organski del družbene skupine. Takšna zavest se zrcali v načinu, na katerega se lahko vsak posameznik oziroma posameznica dojame kot del svoje skupine. Iz tovrstnih vzorcev »skupnega« se je vzpostavila konkretna enotnost vseh medčloveških odnosov znotraj vsake družbene entitete.

152 关系主义

153 V zadnjih letih je ta koncept predstavilo in opisalo več zahodnih sinologinj in sinologov; glej na primer Lai 2016: 109.

Prav razločevanje med poudarjanjem relacionalizma na eni in individualizma na drugi strani pomeni osnovno neenakost med obema pripadajočima tipoma etike, pri čemer je prvi značilen za kitajsko, drugi pa za evroameriško kulturno okolje.

2.2 Vitalni potencial ali vitalna kreativnost

*Qi*¹⁵⁴ je eden najpomembnejših, a tudi najbolj zapleten in kompleksen koncept v kitajski filozofiji. Je osnova vsega življenja in podlaga vsakega živega organizma. Da bi živel in se krepil, se mora človek opirati na *qi*. Bolezen *qi* krči, smrt ga izčrpa. Zato je bil *qi* sprejet kot nekaj nadvse dragocenega, kot temeljni predpogoj za življenje. V starokitajski filozofiji je *qi* torej neomejen vir vse kreativnosti, ki tvori vseprisoten kozmični kreativni tok. Ker je starokitajski svetovni nazor holističen in utemeljen na neločljivi povezanosti nebes (ali narave) in človeštva (天人合一), je ta kreativni tok viden tako v kozmičnem kot človeškem dahu. V tem smislu je *qi* osnoven življenjski ritem, ki vse, kar obstaja, povezuje v veličastno simfonijo življenja. Torej ga lahko opišemo kot vitalnost, vitalni potencial ali vitalno kreativnost. A ker se nanaša na številne različne konotacije, je izjemno težko opredeljiv in prevedljiv. Zato ga, podobno kot koncept *daota*, številne sinologinje in sinologi sploh ne prevajajo in ga uporabljajo v njegovi izvorni kitajski obliki.

V večini tradicionalnih virov koncept izraža organsko stanje, povezano z dihom. Ker je izmenjava plinov in kisika osnova vsake oblike življenja, kot ga poznamo, je *qi* bistvenega in vitalnega pomena za obstoj vsega organskega. To organsko stanje je ponotranjeno v človeškem telesu, hkrati pa povezuje vsa z življenjem obdarjena obstoječa bitja vesolja. Takšno dojetje *qija* lahko najdemo na primer v *Guanziju*,¹⁵⁵ kjer se srečamo s konceptom esencialnega *qija* (*jing qi* 精氣), ki je zaslužen za življenje: stvari živijo, ker imajo *qi*¹⁵⁶ – kakor hitro ga izgubijo, umrejo.¹⁵⁷

2.2.1 Koncept *qi* kot izvor živega sveta

Že v zelo zgodnjih kitajskih filozofskih diskurzih je *qi* spadal med najosnovnejše kategorije za razumevanje realnosti. Omenjen je že v *Guoyu*¹⁵⁸ (*Državni zapisi*), delu, ki sega v čas okoli 500 pr. n. št. V tej knjigi se koncept *qi* očitno nanaša na potres. Po tej kategorizaciji so bili potresi rezultat neravnovesja *tu qija*¹⁵⁹ (zemeljski

154 氣

155 管子; pomembno politično besedilo iz Obdobja pomladi in jeseni (770–476 pr. n. št.).

156 坦氣修通，凡物開靜，形生理。Ibid.

157 有氣則生，無氣則死。Ibid.

158 國語

159 土氣

qi). Ko je bil *yang qi*¹⁶⁰ (dinamični, aktivni *qi*) potlačen in ni mogel uiti, je prišlo do eksplozije *tu qija*, se pravi *qija* zemlje (gl. Guoyu s. d. Zhou zu I: 6).¹⁶¹ A potres je bil le eden od številnih načinov pojasnjevanja naravnih pojavov v okviru dinamike *qija*. Koncept lahko zasledimo že v preroških zapisih z začetkov obdobja dinastije Zhou (1066–771 pr. n. št.), kjer pomeni oblačne meglice v zraku (Cheng 2003: 215). Vseboval je idejo zraka in bil zato povezan predvsem s procesom dihanja. Torej verjetno ni naključje, da je že v virih iz 6. stoletja pr. n. št. koncept *qi* razumljen kot vzrok naravnih pojavov in ne zgolj kot način njihovega opisovanja (ibid.). Že v tem kontekstu lahko razločimo številne različice teorije *qija*, tudi teorijo o njegovi tesni povezanosti z interakcijami peterih sil (*wu xing* 五行), ki ustvarjajo življenje in univerzum. Danes je v rabi predvsem v zloženki *kongqi* 空氣, ki pomeni zrak (v praznem prostoru). Torej je nekaj, kar fizično obstaja, a je hkrati nevidno.

Manifestira se torej kot vitalna sila, ki je osnova vsakršne oblike življenja, kot načelo življenjske kreativnosti, kot vzrok vseh sprememb in transformacij, ki je v celotni kitajski filozofiji razumljena kot osnovni predpogoj za življenje. V procesu dihanja lahko ugledamo dokaz o življenju. Vdihavanje in izdihavanje zraka poganja kri po telesu in tako je *qi* notranja življenjska sila. Ta življenjska sila ni omejena na avtomatične telesne funkcije; nasprotno, ustvarja tudi zavest in zavednost ter tako tvori temelje vsakršne oblike znanja in modrosti. Ker gre za moč kontinuirane spremembe, se povzdigne in postane kozmična (in celo kozmološka) moč kreacije (Geaney 2002: 9).

Sčasoma je koncept *qi* usvojil pomen tako energije oziroma sile kot vitalnosti in postal »vitalna energija« oziroma »vitalna sila«, a to ne pomeni, da je izgubil svojo naturalistično ali celo materialistično pomensko referenco. Pravzaprav lahko to, kar smo zaznali v zvezi z vidnim naravnim *qijem*, razširimo na nevidni notranji *qi* organizma. Širi se celo v atmosfero – ki je sicer nevidna, a jo lahko izkusimo.

Vendar aktivnost *qija* v človeškem telesu ni omejena na funkcijo dihanja. Poganja vse funkcije prav vseh organov, krvi in semenske tekočine. Tesno je povezan celo s temelji tradicionalne kitajske medicine, saj poganja nevidne električne nevronske tokove, ki so podlaga za zdravljenje različnih bolezni z akupunkturo, akupresuro ali s pomočjo psihosomatskih vaj.

Čeprav je bil v starodavnih virih koncept *qi* povezan skoraj izključno s pomenom neke vrste vitalne moči ali življenjske energije, se je v zgodnjih francoskih in angleških prevodih pogosto pojavil kot »materija«. Ta napačna percepcija je povezana z

160 陽氣

161 陽癘憤盈，土氣震發...自今至于初吉，陽氣俱蒸，土膏其動。

nekaterimi splošnimi problemi medkulturnega razumevanja, ki smo jih obravnavali že v prejšnjih poglavjih.

Za našo študijo koncepta *qi* pa je pomembna predvsem kozmološka (oziroma ontološka) paradigma, izražena skozi vzajemno komplementarne interakcije med načeloma *li* in *qi*, kjer je prvi razumljen kot struktura (ali strukturni vzorci), drugi pa kot (vitalna) kreativnost. Čeprav je torej ta kozmološki sistem urejen binarno, moramo vedeti, da kitajske tradicionalne mislice in misleci niso nikoli strogo ločevali med sferama materije in ideje ali med drugimi dualističnimi konotacijami, ki izhajajo iz te osnovne dihotomije.¹⁶² V sistemu klasične kitajske kozmologije svet ni sestavljen iz materije in ideje oziroma iz materialnih in idejnih elementov. Ustvarjen je bil v korelacijskih interakcijah med dinamičnimi, vseobsegajočimi strukturnimi vzorci *li*, ki so vzajemno kompatibilni in obdarjeni z življenjem skozi vitalni potencial *qi* (Rošker 2012b: 208).

Medtem ko je bila v starodavni in zgodnj srednjeveški Kitajski ideja *qi* razumljena predvsem kot neodvisen koncept, se je v poznosrednjeveški in predmoderni Kitajski situacija nekoliko spremenila. V okviru neokonfucijanskih filozofij v obdobju dinastij Song (960–1279) in Ming (1368–1644) je bil razumljen kot del bipolarne (ali binarne) kategorije strukture (*li*) ter ustvarjalnosti (*qi*), osnovnega kozmološkega para, ki je podlaga vseh oblik obstoja.¹⁶³

2.2.2 Binarno razmerje med *li* in *qi*

Ko so prvi sinologi (to so bili predvsem krščanski misijonarji) v 17. stoletju prvič prišli na Kitajsko, je bila prevladujoča ideologija, s katero so se srečali, utemeljena na neokonfucijanski filozofiji. Tako se jim je zdelo popolnoma naravno interpretirati njeno bipolarno pojmovanje sveta, ki je narejen iz nečesa po imenu *qi* in organiziran v skladu z nečim drugim po imenu *li*, kot materijo in idejo. A z našega stališča na koncept *li* ne moremo gledati kot na idejo ali načelo v »zahodnem« smislu, razumeti ga moramo namreč kot strukturo ali strukturni vzorec, ki lahko pritiče tudi sferi abstrakcij ali idej. Podobno, in utemeljeno na bolj poglobljenem

162 Kot je na primer razločevanje med subjektom in objektom, substanco in pojavom, stvariteljem in stvaritvijo itn.

163 V filozofiji Zhu Xija 朱熹 (1130–1200), ki je najbolj znan predstavnik neokonfucijanskih diskurzov, binarni vzorci težijo k preobrazbi v poldualističen vzorec (glej Rošker 2016), ker se preveč opirajo na mehanistično racionalnost. Rezultat takšnih pristopov je bila deformacija holistične tradicije v filozofiji, v kateri sta bila binarna pola strukture (*li*) in vitalne kreativnosti (*qi*) harmonizirana, s čimer se je ohranjala harmonična enost dejstev, vrednot in sfere estetske izkušnje. Zato številni učenjaki in učenjakinje menijo, da neokonfucijanske filozofije in filozofi, z Zhu Xijem na čelu, pomenijo preobrat v kitajski tradiciji. To je bilo pogosto izraženo skozi lečo njegovih domnevnih »klic dualizma« (glej Forke 1934: 173). Vendar je bila to še vedno mešanica obeh modelov; in kar je najpomembnejše v kontekstu pričujoče študije, je, da *lija* in *qija*, niti v njuni vlogi osnovnih kozmoloških elementov, nihče izmed tradicionalnih kitajskih filozofov in filozofinj ni razumel kot ideje in materije – niti Zhu Xi.

razumevanju neokonfucijanske filozofije, je očitno, da bi lahko koncept *qi* le stežka razumeli kot materijo v »zahodnem« smislu. Pravzaprav so ga neokonfucijanske filozofije in filozofi opredelili kot nekaj, kar ni nujno substančno, saj sta tudi zrak in celo vakuum (velika praznina *tai xu* 太虛) zgrajena iz njega. Torej je koncept, ki bi ga bilo primerneje opredeliti kot kreativnost ali potencial, ki deluje na kreativen način. Zato ga je Zhang Zai¹⁶⁴ (1020–1077), pionir neokonfucijanske misli, opisal takole: »V veliki praznini se *qi* zgoščuje in se potem spet razpusti. To lahko primerjamo z ledom, ki se stali v vodo« (Zhang Zai 1989: 4).¹⁶⁵

Po večini tradicionalnih kitajskih interpretacij sodi *qi* v svoji zgoščeni obliki v sfero materije, medtem ko v svojem najfinejšem, najbolj razpršenem stanju pripada sferi abstraktnih entitet.¹⁶⁶ Vendar je, kot je omenjeno zgoraj, večina evropskih in ameriških sinologin in sinologov ta koncept prevajala kot materija. Za boljšo predstavo povzemimo prevod zgoraj citiranega odlomka priznanega francoskega sinologa z začetka 20. stoletja Le Galla (1858–1916), v katerem je ideja *qi* jasno razumljena kot atom(i): »Le condensation et les dispersions des atomes dans la T'ai-hiu peuvent se comparer a la fonte de la glace dans l'eau« (Le Gall 2006: 49).

Takšen prevod koncepta *qi* je problematičen, ker izvira iz globoko ponotranjenega dojemanja kriterija, utemeljenega na modelu kartezijanskega dualizma. Čeprav Zhang Zaijeva primerjava z vodo eksplicitno priča, da je *qi* kontinuirano stanje in ne agregatno stanje atomov, je bila v Le Gallovi percepciji analogija z materijo tako globoko ukoreninjena, da je koncept *qi* avtomatično videl kot entiteto, ki vsebuje oziroma je sestavljena iz atomov. Tako so Le Gall ter sinologinje in sinologi, ki so sledili njegovemu razumevanju, glede vprašanja, ali v tradicionalni kitajski filozofiji obstaja koncept atomizma, ostale teoretike in teoretičarke še celo stoletje vodili v zmoto (Graham 1989: 61).

Kot je razvidno iz prejšnjega razdelka, koncept *li* označuje idejo strukture, strukturni vzorec in strukturni red stvari. Vzet kot celota je kozmični vzorec, ki definira proge gibanja oziroma dinamičnost človeka in narave. Te strukturne proge so razumljene kot razmerja, ki opredeljujejo tako sfero idej kot sfero pojavnosti. Hkrati omogočajo vzajemno uravnavanje binarnih opozicij s komplementarnimi

164 張載

165 氣之聚散於太虛由冰釋於水. Zhang Zai 4: *Kongzi wenhua de quan*, uredil Hu Guang (Jinan: Shandong youyi shushe, 1989: 389).

166 Huainanzi, taoistično usmerjeni mojster kitajske filozofije iz obdobja Han (206 pr. n. št.–8 n. št.), je trdil, da je pred rojstvom nebes in zemlje obstajale le brezoblično, fluidno stanje, imenovano *taizhao*, kot čista, prozorna praznina. Ta praznina, ki je začetek Taa, je rodila vesolje. Vesolje je nato ustvarilo *qi*. Del *qija*, ki je bil lahek in pronicljiv, je poletel in ustvaril nebesa, medtem ko se je težak in kompakten del *qija* strdil in postal Zemlja. Torej lahko *qi* razumemo kot protomaterial, kot vitalno kreativno silo, ki daje »obliko« vsem in vsemu v vesolju (Xu 1999: 967).

funkcijami, pa tudi njihovo urejeno spajanje s kozmično enostjo. Angus Graham je *li* opisal takole:

Koncept *li* ni upoštevan ali kršen kot zakon; gre za to, ali bomo sledili strukturi ali ne, kot na primer pri sekanju lesa. Le Gall ga je prevedel kot *forme* in s tem celotno neokonfucijansko kozmologijo preoblikoval po analogiji z aristotelsko formo in materijo (atomi). J. Percy Bruce je termin prevajal kot »zakon« in s tem v neokonfucijansko terminologijo vnesel napačen odgovor na vprašanje, ali na Kitajskem obstajajo zakoni narave (ibid.).

Torej je popolnoma jasno, da sta *li* in *qi* v teh neokonfucijanskih diskurzih komplementarna koncepta, ki ju lahko razložimo kot strukturo (ali strukturni vzorec) in kreativni formativni potencial (ustvarjalnost). Oba sta imanentne narave in se lahko realizirata tako v sferi idej kot v sferi pojavnosti. Evroameriška filozofija ne ponuja točnih ekvivalentov tema terminoma. Če hočemo doumeti načine njunega obstoja in delovanja, se moramo najprej osvoboditi razmišljanja v okviru kartezijskih dualizmov in poskusiti misliti na osnovi modela analogije, ki je vzšla iz in je prevladala v imanentni metafiziki tradicionalne kitajske misli.

2.3 Dialektična misel in ustrezna mera

V zgornjih razdelkih smo že razložili glavne razlike med hegeljansko dialektiko kontradikcij in načelom komplementarnosti, ki je tipično za kitajski način urejanja sveta in umevanja. Najpomembnejši element tega načela je njegova inherentna tendenca k dobro umerjenemu ravnovesju, k harmonični, a dinamični in nenehno spreminjajoči se enosti dveh nasprotujočih si področij. Teoretsko podlago tega modela najdemo v *Knjigi premen*, v konfucijanskem klasiku *Nauk o sredini*¹⁶⁷ pa se v največji meri nanaša na človeške odnose.

Struktura opozicije (oziroma, v manj determinirajočem smislu, razmerja) med dvema ali več različnimi idejami, prepričanji, zamislimi, predpostavkami, podobami ali koncepti vedno odločilno zaznamuje razvojni potek vsake teorije. Potek razvoja kot takšen je za tradicionalno kitajsko filozofijo, ki izhaja iz eksplicitno dinamičnega, prožnega in fleksibilnega okvira, še posebej pomemben. Različni koncepti in ideje se v tem okviru pojavljajo na zelo kontekstualen in situacijski način, neprestano namreč spreminjajo in modificirajo strukturne miselne vzorce, v katere so vpeti. Takšni sistemi omogočajo (in celo zahtevajo) dinamične

167 *Zhong yong* 中庸, po navadi prevedeno kot *Doktrina sredine* ali *Srednja pot*. Ezra Pound ga je pojasnil kot »neomajno« ali »neomahujoče« osišče.

spremembe in kontinuiran razvoj vsevključujoče strukture teorije. Torej je razumevanje takšnega teoretskega sistema pogojeno z razumevanjem specifičnega dialektičnega modela, iz katerega izhaja. Vpogled v slednjega nam lahko po drugi strani ponudi ključ do razumevanja prvega.

Najprej moramo upoštevati, da so dualne opozicije pomembna osnova dialektične misli. Prav s tem, ko dovoljuje dinamične alternacije in ponuja možnosti večplastnih vpogledov v kompleksno naravo realnosti, dialektika omogoča in spodbuja razvoj filozofskega mišljenja. Tako ne preseneča, da je dialektika kot metoda diskutiranja in preučevanja nasprotujočih si idej z namenom doseganja novih ravni umevanja prisotna tako v tradicionalni evroameriški kot tudi v tradicionalni kitajski misli. Kot smo videli zgoraj, se konkretna metoda dialektične misli v obeh diskurzih razlikuje: medtem ko se v sodobni evropski obliki, ki se je izkristalizirala s Heglom, nasprotujoči si ideji med seboj zanikata, se v tradicionalnem kitajskem modelu pojavljata kot binarni kategoriji, ki sta vzajemno komplementarni in soodvisni. Kot je omenjeno zgoraj, zasnova tega modela sega vse do najzgodnejših protofilozofskih del starodavne Kitajske, natančneje, do *Knjige premen* (*Yi jing*).¹⁶⁸ Kitajski model je v tem starodavnem klasiku prvič predstavljen skozi koncept *tongbian*¹⁶⁹ (Zhou Yi s. d. Xi Ci I: 5.1), ki ga lahko v tem kontekstu prevedemo kot »kontinuiteta skozi premeno« (Tian, Chenshan 2002: 126). Kar nekaj precej jasnih razlag te dinamične filozofske paradigme najdemo tudi v Laozijevelem delu *Klasik poti in njene kreposti* (*Daode jing* 道德经).¹⁷⁰

Torej so v tem modelu opozicije, ki so v nepretrgani interakciji skozi permanentno dinamično spremembo, vzajemno komplementarne in soodvisne. Vendar v teh komplementarnih strukturah vedno prevladuje en element, ki sproži komplementarno izmenjavo v določeni smeri in vzdolž določenega toka.

Nekatere teoretičarke in teoretiki so to prevlado kritizirali, češ da razvrednoti oziroma uniči teoretično komplementarnost: »Navsezadnje gre za podreditev občutij razumu, naravnega sociokulturnemu, individuuma skupnosti in ne za harmonični soobstoj obeh« (Wang, Jing 1996: 104). A tudi prevladujoča pozicija enega od obeh elementov v vzajemno nasprotujoči si strukturi ni absolutna in večna, temveč spremenljiva in prilagodljiva, kot vsi koncepti in kategorije v kitajskem referenčnem okviru. Ne moremo jih soditi kot izolirane trenutke znotraj določene zamrznjene in fiksne formule, iztrgane iz časa in prostora. Poleg tega ta prevladujoči element omogoča pristen razvoj modela in njegovega dialektičnega napredka.

168 易經

169 通變

170 Natančneje v 2., 40. in 42. poglavju.

Na tej točki moramo upoštevati idejni razvoj, ki je potekal v zgodovini kitajske filozofije. V izvorni obliki je bil komplementarni dialektični model (kot ga opisujeta *Yi jing* in *Laozi*) namreč omejen na dinamično izmenjevanje obeh antipodov. Pojav primarnega oziroma odločevalnega elementa se je razvil šele v okviru neokonfucianizma dinastije Song ali, natančneje, v okviru Zhu Xijeve interpretacije zgoraj omenjenega odnosa med strukturnim (*li*) in kreativnim (*qi*) potencialom.

Poleg tega prevladujoči element, ki je v vsakem posameznem modelu komplementarne dialektike povezan s permanentno spremenljivko človeškega življenja, nikoli ni nujen, a vendarle vselej nastopa kot zadosten pogoj lastnega opozicijskega antipoda. To med drugim pomeni, da prevladujoči element sicer drugega pogojuje, a ga ne determinira. To je majhna, a bistvena razlika v primerjavi s tipično zahodnimi dialektičnimi teorijami, ki ne temeljijo zgolj na empirični in logični, temveč tudi na ontološki dominaciji določenega antipoda.

Pomembno je tudi poudariti, da je v takšnih dialektičnih modelih prevladujoči element vedno tisti, ki – v dani situaciji in v konkretnem kontekstu – največ prispeva k trajnosti narave, k ohranjanju in razvijanju življenja. Poleg tega v tem vzorcu dialektičnega razvoja sinteza ni nujno avtomatičen produkt mehanističnih zakonov oziroma razuma ali logike, temveč rezultat človeških dejanj in aktivno izbranih odločitev ter praks človeških bitij. Konec koncev je razvoj človeških družb in kultur v veliki meri opredeljen s takšnimi odločitvami in dejanji, ki se porodijo iz njih. A kaj je kriterij za dobre in razumne odločitve? V kitajski tradiciji je najboljši način za odločitev vedno mogoče izbrati v skladu s tako imenovano »ustrezno mero« (*du*);¹⁷¹ Li Zehou njegov potencial opiše takole:

To je tisto, kar sem pogosto opredelil kot »kitajsko dialektiko«. Ni P v 'P, temveč je $P \neq P\pm$. Če nekaj storiš pretirano odlično, je enako, kot če to storiš slabo. To je stanje ravnovesja oziroma sredine¹⁷² (Li Zehou 2015: 38).

Ta model predvideva, da lahko človeška bitja s svojo specifično človeško senzibilnostjo in racionalnostjo rešujemo dileme in sprejemamo odločitve v skladu z najbolj potencialnimi elementi. Izbiranje v skladu z razumom in čustvi nam omogoča ohranjanje ravnovesja med vsemi vidiki, vpetimi v neštete strukture raznovrstnih komplementarnih razmerij, ki sestavljajo naša individualna in družbena življenja. Glede na ta stališča je (ustrezna) mera spremenljiv, fleksibilen, nedoločljiv kriterij človeške (pa tudi živalske) prilagodljivosti, ki živim bitjem omogoča obstoj in

171 度

172 这是我常讲的“中国辩证法”。不是PvP而是 $P\neq P\pm$ 。认为“过犹不及”，即中庸是也。

razvoj. »Du« je nujno spremenljiv, dinamičen in v vsakem trenutku drugačen, ker se tudi pogoji človeškega življenja nenehno spreminjajo.

Večino tradicionalnih kitajskih teorij determinira njihovo teženje k sredini, ki je opredeljeno z zgoraj omenjenim klasičnim konfucijanskim terminom »*zhong yong*«. ¹⁷³ Izbira sredine je torej vselej povezana z razvojem občutka za ustrezno mero (*du*): »Že od starodavnih časov je kitajska misel vedno poudarjala ‚sredino‘ in ‚harmonijo‘, ki nista nič drugega kot objektivizacija ‚duja‘« (Li Zehou 2002: 3). ¹⁷⁴ A je »*du*«, ki ni niti transcendentna zunanja sila, konkreten objekt, niti čista abstrakcija, temveč človeška stvaritev in produkt, prav tako tesno povezan s človeškim življenjem in človeškimi dejavnostmi. »Stanje ravnovesja ali sredine (*zhong yong*)« je torej izjemnega pomena, saj nas ozavešča o naših omejitvah, medtem ko nas hkrati opogumlja, da vidimo in raziščemo brezmejni prostor znotraj tega omejenega okvira (Li Zehou 1985: 298). ¹⁷⁵

173 中庸

174 從上古以來，中國思想一直強調“中”，“和”。“中”，“和”就是“度”的實現和對象化（客觀化）。

175 因此，反對放縱慾望，也反對消滅慾望，而要求在現實的世俗生活中取得精神的平寧和幸福亦即“中庸”，就成為基本要點。這...是在有限中得到無限。

3 Kitajska logika kot podlaga klasične kitajske teorije

Preden se poglobimo v tradicionalno oziroma klasično »kitajsko logiko«, moramo pojasniti nekaj osnovnih vprašanj, povezanih z naravo tovrstnega miselnega sistema.

Je logika univerzalna disciplina, kar pomeni, da obstaja zgolj ena oblika logike? Ali pa je kulturno pogojena, s številnimi različnimi logičnimi sistemi? Ta vprašanja so podobna tistim, ki smo si jih zastavili v uvodu v pričujočo knjigo, odgovori pa so odvisni od tega, kako opredelimo logično razmišljanje. Če sledimo ožji definiciji, ki logiko identificira oziroma enači z logičnimi koncepti, kategorijami in metodami, ki so se razvile znotraj tega, kar lahko imenujemo aristotelijanska ali stoična tradicija, lahko sklenemo, da v tradicionalni in predmoderni Kitajski logike ni bilo.¹⁷⁶ Če pa logiko razumemo kot racionalno obliko razumevanja, osredotočenega na tehtno argumentacijo in njena veljavna načela, so mogoči številni različni pristopi. Podobno kot za človeško govorico kot tako tudi za logične trditve velja, da predpostavljajo tako univerzalne kot kulturno pogojene elemente.

Razmišljamo v odnosih, vzorcih in sosledjih, znotraj katerih povežemo idejo z idejo, izkušnjo z izkušnjo. Naj na tej točki poudarim, da se vse te povezave zgodijo v našem mišljenju in ne v oziroma s strani objektov, ki jih izkusimo, ali simbolov, ki jih uporabimo za izražanje idej. Prav ta vidik misli je srž prepoznavanja. Prepoznati objekte ali ideje pomeni povezati jih z mentalnimi konteksti ter tako v naših mislih določiti podobnosti in razlike ene ideje ali izkušnje z/od druge. Ravno to povezovanje je izvor in smisel vse logike. Vzorci in ureditve so lahko precej različne, »vzorčenje« samo pa je skupno človeški misli (Benesch 1997: 4).

Medtem ko je zmožnost izražanja dojete realnosti s sredstvi lingvističnih terminov in struktur ena najosnovnejših in najprepoznavnejših značilnosti človeštva, se je ta splošna značilnost v različnih kulturah, z vsakim specifičnim jezikom, ki poudarja različne vzorce razumevanja, razvila na nešteto različnih načinov.

3.1 Semantična narava kitajske logike

Na Kitajskem je logično razmišljanje tesno povezano z jezikom, še posebej kar se tiče semantičnih vprašanj, in opredeljeno s tesnim odnosom z etiko (na primer

¹⁷⁶ Medtem ko prvi kitajski prevodi številnih srednjeveških besedil o aristotelški logiki segajo v 17. stoletje, se je na Kitajskem vprašanje, ali kitajska misel poseduje logiko v aristotelškem smislu in, če je ne, ali ima svojo specifično logiko, porajalo predvsem po seznanitvi z zahodno filozofsko in znanstveno mislijo v 19. stoletju. To vprašanje je pridobilo na pomembnosti po kulturni revoluciji tako imenovanega gibanja 4. maj leta 1919 (glej Cheng Chung-Ying 1965: 195–6).

Mozi, Jing xia: 155). A to ne pomeni, da v klasičnih zapisih, ki jih ne gre kar takoj označiti za metafizične in etične diskurze, niso obstajale tudi oblike logične in metodološke misli. Čeprav se je kitajska filozofija razvila v povezavi z etičnimi idejami in metafizičnimi koncepti, je obstajal tudi tesen odnos med moralno in metafizično mislijo na eni strani ter logičnim razmišljanjem na drugi.¹⁷⁷

Klasična kitajska logična misel ni nikoli razdelala nobene eksplicitno sistematične in celostne formulacije zakonov razumevanja ali ustvarila koherentnega sistema simbolizma za abstraktno razmišljanje. Pred 18. in 19. stoletjem so se kitajske mislice in misleci le redko srečali s sistematičnim in dobro formuliranim logičnim delom. A kot izpostavlja Cheng Chung-Ying (1965: 196), to ne pomeni, da je klasični kitajski misli umanjala logična globina ali konsistenca.

3.1.1 Zgodovinsko ozadje

Izvoru kitajske logike lahko sledimo vse do najzgodnejših znanih del, kot je *Knjiga premen* (Yi jing), ki sega v 7. stoletje pr. n. št., njen največji preboj pa se je zgodil v času tako imenovane »zlate ere kitajske filozofije« v Obdobju vojskujočih se držav (Zhan guo, 475–211 pr. n. št.). V tem obdobju je vzšlo »sto šol«, ki obsegajo najvplivnejše filozofske diskurze, med drugim konfucijanstvo, moizem, daoizem in legalizem. To je bil čas izjemnega intelektualnega razvoja, ki ga je pogojeval politični kaos in nenehni oboroženi konflikti med vojskujočimi se državami. To obdobje se je zaključilo s prvo združitvijo Kitajske in z vzponom totalitarne dinastije Qin (221–206 pr. n. št.). Ko govorimo o tradicionalni oziroma klasični kitajski logiki, imamo po navadi v mislih logično misel, ki se je razvila v tem obdobju (Chmelewski 1965: 88). Ti diskurzi so se razvili neodvisno od zunanjih vplivov. A kitajske logikinje in logiki so bili le majhna subkultura, medtem ko so bili indijski in evropski logiki in logikinje del osrednjega toka intelektualnega razvoja (Harbsmeier 1988: 7).

V stari Kitajski so se logične tematike porajale v vrsti filozofskih del, kot je *Knjiga premen*, najstarejše znano kitajsko filozofsko besedilo, ter kasneje v številnih Konfucijevih delih in delih njegovih naslednikov in naslednic (Wang Shuren 2009: 1).

V tem obdobju so vprašanja, kot je odnos med koncepti oziroma imeni (*ming*)¹⁷⁸ in stvarnostjo oziroma objekti (*shi*),¹⁷⁹ med kriteriji identitete (*tong*)¹⁸⁰ in difference

177 Razlogi za zaton slednje v zgodnj srednjeveški Kitajski so številni ter so povezani predvsem s kompleksnimi zgodovinskimi dogodki in procesi, ki so ustvarili specifične družbene pogoje, ki so se izkazali kot neugodni za razvoj znanstvene misli in metodologij.

178 名

179 實

180 同

(*yi*)¹⁸¹ ali med standardi pravilnega/resničnega (*sbi*)¹⁸² in napačnega/neresničnega (*fei*),¹⁸³ burila duhove širom celotnega filozofskega spektra, ne glede na posamične ideološke orientacije (Kurtz 2011: 3). Kitajski interes za logične probleme se je porajal iz metodologije debat oziroma razprav.¹⁸⁴ Najzgodnejše dokaze o tovrstnih interesih najdemo med tako imenovanimi »dialektiki« oziroma »diskutanti« (*bianzhe*),¹⁸⁵ katerih diskurzi so se ukvarjali predvsem s teorijami imen (*mingxue*),¹⁸⁶ zaradi česar so postali prepoznavni pod nazivom »Šola imen« (Ming jia).¹⁸⁷ Vodilna akterja v tem heterogenem toku sta bila Hui Shi¹⁸⁸ (okoli 370–310 pr. n. št.), ki je formuliral deset paradoksov o neskončnosti časa in prostora, ter Gongsun Long¹⁸⁹ (okoli 320–250 pr. n. št.), ki slovi po logičnem zagovoru svojega *Paradoksa belega konja*, ki pravi, da »beli konji niso konji« (*Bai ma fei ma*).¹⁹⁰ Ti diskurzi so, skupaj z deli »poznih moistov« (Houqi Mojia),¹⁹¹ ki so dodelali teorije argumentacije (*bianxue*),¹⁹² znatno prispevali k logiki. Slednji so predstavniki šole Mo Dija,¹⁹³ čigar nauki so zbrani v delu *Mozi*.¹⁹⁴ To vsebuje vrsto kratkih definicij in razlag, ki zakoličujejo postopke določanja tehtnosti nasprotujočih si trditev, več teorij deskripcije, pa tudi seznam »veljavnih« (*ke*)¹⁹⁵ povezav med zaporednimi izjavami.

Tudi konfucijanke in konfucijanci so ustvarili pomembne prispevke k logični misli starodavne Kitajske. Že v *Analektih*, ki so jih zbrali Konfucijevi učenci, zasledimo odstavek na temo tako imenovane *teorije lastnih imen* (*Zheng ming lun*),¹⁹⁶ ki se ukvarja z ustreznim odnosom med imeni oziroma koncepti in (družbeno) realnostjo.

Eden izmed Konfucijevih najslavnejših naslednikov, filozof Xunzi (okoli 313–238 pr. n. št.), je prevzel logične izsledke poznih moistov, da bi zagovarjal konfucijanska

181 異

182 是

183 非

184 Vendar to ni specifična lastnost kitajskega logičnega razumevanja, saj se je logika razprave (v smislu argumentov in protargumentov, se pravi teze in antiteze) razvila tudi v antični Grčiji. A se ta oblika logične metode v poznejših obdobjih ni razvijala dalje, saj je evropska tradicija svoj fokus usmerila na razvoj formalne logike. V zgodovini tradicionalne evropske logike je tudi aristotelska logika predvidevala dve poglavni metodi: dokaze in razpravo. Kasnejši razvojni procesi so se osredotočili na silogizme, ki so bili odvisni od dokazov, medtem ko je metoda razprave postopno utonila v pozabo (Li Xiankun 2001: 353). Ponovno in precej sveže zanimanje za logiko razprav se je na Zahodu (na primer Chaïm Perelman 1984) pojavilo šele v drugi polovici 20. stoletja.

185 變者

186 名學

187 名家

188 惠施

189 公孫龍

190 白馬非馬

191 后期墨家

192 變學

193 墨翟

194 墨子

195 可

196 正名論

ideala države in družbe. Njegov legalistični učenec Han Feizi (okoli 280–233 pr. n. št.), snovalec totalitarne ideologije, ki je po združitvi pod dinastijo Qin leta 221 pr. n. št. prinesla konec zlate dobe kitajskega filozofskega in logičnega umevanja, pa se je raje opiral na »imena in razprave« (*ming bian*).¹⁹⁷

3.1.2 Koncepti in metode

Klasične kitajske logikinje in logiki niso uporabljali posebnega termina, ki bi ustrezal evropskemu konceptu resnice oziroma resničnega (Graham 1970: 39). Hansen (1985: 515) trdi, da se niso osredotočali niti na nikakršno specifično idejo semantične resničnosti.¹⁹⁸ Ime oziroma skupek imen, ki jih pripišemo objektu, je lahko ustrezen (*dang*)¹⁹⁹ ali napačen (*guo*),²⁰⁰ veljavnost določenih sodb pa je bila izražena s terminom »veljavnosti« (*ke*).²⁰¹ Za izražanje tega, da je določena trditev resnična, sta bila pogosto uporabljena tudi izraza »tako« (*ran*)²⁰² in »ni tako« (*bu ran*).²⁰³ Čeprav kitajske logikinje in logiki niso uporabljali specifičnega in eksplicitnega koncepta resničnostno-funkcijskega protislovja, so se, da bi razgalili relativistično naravo resničnosti in s tem razkrili možnosti nekonvencionalnih redefinicij pomembnih terminov z namenom vplivanja na vedenje ljudi in njihove vrednote, pogosto posluževali paradoksov (na primer »danes iti do Yue in prispeti včeraj«,²⁰⁴ Zhuangzi s. d., Qiwu lun: 4) (De Reu 2006: 282). Kakorkoli, rekonstruiranje razumevanja, stoječe za paradoksi, ki jih vsebujejo klasična dela, je problematično in utemeljeno predvsem na neposrednih dokazih.

Odnos med imeni (koncepti) in dejanskostmi (*ming, shi*)²⁰⁵ je eden izmed najpomembnejših konceptov, ki so jih razvili klasični kitajski logiki in logikinje, še posebej tisti, ki so pripadali šoli imen. Večina teh učenjakov je iskala primerno (oziroma

197 名變

198 A so Hansenovo trditev o konceptu resnice v kitajski filozofiji izpodbijale mnoge učenjakinje in učenjaki (na primer Lenk 1991; Sun 2007; Cheng 1965; Cao in Harroff 2008 itn.). Chris Fraser je izpostavil hipotezo Chada Hansena, po kateri se zapisi tako zgodnjih kot poznih moistov poslužujejo zgolj pragmatičnega in ne semantičnega načina evalvacije ter obravnavajo »ustrezno rabo besed oziroma jezika« in ne semantične resnice. Fraser trdi, da četudi »trije standardi« zgodnjih moistov dejansko pomenijo kriterij za splošno predstavo o pravem *daotu* (pravi poti) in ne konkretne resnice, lahko njihova raba kljub temu vključuje tudi vprašanja o resnici. Jasno pokaže, da lahko – v nasprotju s Hansenovim mnenjem – upravičeno trdimo, da so moisti poznali koncept semantične resnice (Fraser 2012a: 351).

199 當

200 過

201 可

202 然

203 不然

204 今日適越而昔至也

205 名,實

najbolj racionalno) standardizacijo (*chang*)²⁰⁶ tega odnosa, ki so ga razumeli kot osnovni predpogoj za poenotenje jezika in vzpostavitev zakonskih norm.

Pozni moistični logiki pa so se bolj zanimali za raziskovanje koncepta vrste²⁰⁷ (*lei*).²⁰⁸ Po njihovem prepričanju bi se morala klasifikacijska imena nanašati na vrsto in ne bi smela zgolj poskušati določiti pravila za ustrezno rabo klasifikacijskih imen, marveč tudi načela urejanja razlik med katerimakoli klasifikacijskima imenoma.

Prej omenjeni pojem vrste (*lei*), skupaj s konceptoma dokaza (*gu*)²⁰⁹ in strukturnih načel (*li*),²¹⁰ tvori eno od treh osnovnih komponent vseh miselnih vzorcev.

Tudi trditve in logične konstante ustvarjajo pomembne tematike v klasični kitajski logiki. Medtem ko se prve (*ci*)²¹¹ uporabljajo za pojasnjevanje idej in pomenov (*yi*),²¹² z logičnimi konstantami²¹³ označujemo različne tipe trditev v jeziku (Liu in Yang: 110).

Eden osrednjih problemov poznomoistične misli zadeva koncept »trdo-belega« (*jian bai*).²¹⁴ To je tehnični izraz za odnos med dvema stvarima ali dvema značilnostma stvari, ki sta neločljivi in »vzajemno prežemajoči se«, in sicer tako, da popolnoma sovpadata skozi isto prostorsko širino (Fraser 2012: 2.2). Paradigma za to idejo je trdota in belina popolnoma belega kamna.

Moisti so razvili tudi koncept brezdimezionalnosti ali nekonsistence (*wu hou*),²¹⁵ ki pa je bil le redko uporabljen. Kot trdijo moisti, nekaj, kar je »brezdimezionalno«, ničesar ne »zapolnjuje« (Mozi s. d. Jing shuo shang: 66). Za jasno razločitev različnih osnov oziroma »izhodiščnih točk« rabe termina je bila uporabljena brezdimezionalna konica trdnega objekta (*duan*).²¹⁶ »Izhodiščna točka« oziroma »konica« (*duan*) je torej osnova za specifičen način uporabe splošnega termina²¹⁷ (Fraser 2013: 17).

206 常

207 Ta koncept bomo vzeli pod drobnogled v poglavju o analogijah.

208 類

209 故 V drugačnem kontekstu lahko koncept *gu* prevajamo tudi kot »razlog« ali »vzrok« (za to, da se nekaj zgodi).

210 理

211 詞

212 意

213 Na primer količinski zaimki, kot sta »vse« (*jie* 皆) in »nekaj« (*buo* 或), ločni vezniki, kot je »ali ... ali« (*buo ... buo* 或...或), in pogojniki, kot so »domneve« (*jia* 假) itd.

214 堅白

215 無厚

216 端

217 Kot razloži Xúnz, ima »čast« dve »izhodiščni točki«, čast glede na moralno stališče in čast glede na družbeni status. Oseba je lahko moralno častna in ima hkrati nizek družbeni položaj ali pa ima visok družbeni položaj in je hkrati moralno nečastna (Fraser 2013a: 17).

Osredotočenost na vsebino in ne na formo je starokitajsko logiko vodila h klasifikaciji analogizmov v štiri glavne tipe, ki so jih pozni moisti imenovali »*pi*«, »*mo*«, »*yuan*« in »*tu*«. Kot bomo videli kasneje (v poglavju o kitajskih analogijah), so vsi ti tipi osnovani na deskriptivnih metodah. Po Fung Yiu-Mingovem (2012: 341) mnenju se je njihovo izražanje opiralo na »materialni jezikovni način«.

Kot sem že omenila, se bomo s tem tipom analogičnega sklepanja ukvarjali nekoliko kasneje. Najprej pa si poglobljeno pogledimo odnos med jezikom in mislijo v klasični kitajski logiki.

3.1.3 Logika in jezik

Večina teoretikov in teoretičark se strinja, da je na te posebnosti vplivala specifična struktura klasičnega kitajskega jezika. Klasične kitajske pismenke so se razvile skladno s starokitajsko strukturo misli. To je neogibno vplivalo na razvoj kitajske logike, ki so jo torej globoko zaznamovale specifične kitajske forme in reprezentacije (Shen Youding 1980: 90). Večina avtoric in avtorjev se tudi strinja, da je zaradi svoje specifične strukture klasična kitajščina ogromno prispevala k razvoju in krepitvi sistema logičnega umevanja, ki je bilo veliko manj formalizirano kot tista, ki so se razvila v antični Grčiji. Ker klasična kitajščina izraža pomen z razlikami v besednem redu in stavčni strukturi in ne z morfološkimi spremembami, so te značilnosti pustile velik pečat na ustvarjanju in razvoju neformalnega umevanja. Wang Kexi (2005: 30ff) je pokazal, zakaj je kitajska metoda razumevanja rezultat razločevanja pomenov neodvisno od slovnične oblike. Da bi razumeli pomen in semantično zgradbo kitajske povedi, jo moramo analizirati v njenem kontekstu. To precej prožno razumevanje kitajščine je zaznamovalo način neformalne misli. Kitajščina je jezik, ki ne pozna spremembe spregatev, sklona in formalno morfoloških sprememb besed. Semantične razlike se torej ne izražajo s pomočjo tovrstnih dejavnikov, temveč so bolj odvisne od besednega reda in stavčne strukture. Klasičnih kitajskih povedi ne moremo vedno analizirati s slovničnimi pravili indoevropskih jezikov, saj so utemeljene na drugačnem epistemološkem sistemu (ibid.: 32). Še ena pomembna značilnost klasične kitajščine je odsotnost kopul, za izražanje sodb je namreč razvila drugačne tipe povedi. Natančen pregled tekstov iz Obdobja vojskojočih se držav (ibid.: 30ff) pokaže, da imajo le redke povedi strukturo, ki uporablja povezovalne glagole in povedke.

Na splošno je soodvisen in prepleten odnos med jezikom in logiko še vedno v večji meri kontroverzno kot razrešeno vprašanje. Nekateri učenjaki in učenjakinje verjamejo, kot je pokazal Chomsky (1968: 8), da ima kitajski jezik zanemarljiv

vpliv na globoke lingvistične strukture in da ima tako zanemarljiv vpliv na vzorce logičnega umevanja. Vendar so Zhang Dongsunove (1886–1973) interpretacije tesno povezane s to kognitivno-lingvistično prepredenostjo.²¹⁸ V svoji primerjavi indoevropskih jezikov in kitajščine je izpostavil, da slednja (še posebej stara kitajščina) ne pozna jasnih ločnic med subjektom in povedkom, v morfološkem smislu pa za izražanje časa, spola in števila ne dodaja pripon (Zhang Dongsun 1964: 360). Za razliko od indoevropskih jezikov, ki stavčni subjekt izpustijo le izjemoma, ga kitajščina pogosto sploh ne uporablja, posledice te odsotnosti subjekta pa se lahko pokažejo tudi v umanjkanju povedka. Kitajščina torej pogosto v celoti izpusti subjekt, kar kaže na to, da ta za govorca oziroma govorko kitajščine ni nujno potreben (ibid.: 363). Še ena razlika je v tem, da kitajščina ne pozna ustreznika izrazu »je«, ki izraža obstoj nečesa, ne pa tudi njegove značilnosti. In prav ta specifika je osnovni predpogoj za oblikovanje koncepta substance. Zhang pa je kot najpomembnejšo razliko prepoznal odsotnost izraza »*biti*« v kitajščini, kar pomeni, da je tvorjenje trditev po vzoru »standardne« (to je zahodne) logike v obliki subjekt-povedek težavno. A. C. Graham (1986: 323) je poudaril, da so v zgodovini zahodne filozofije iz glagola »*biti*« izšli številni metafizični problemi, saj onkraj svoje funkcije kopule implicira nespreminjajočo se identiteto in obstoj.

Zaradi odsotnosti lingvistične (in s tem kognitivne) kategorije »subjekta« ter umanjkanja izraza »*biti*« tako v stari kot sodobni kitajščini ni tradicionalna kitajska filozofija nikoli vzpostavila ali razvila eksplicitnega, formalno izpostavljenega koncepta ali discipline ontologije.²¹⁹ Ker je bil starokitajski svetovni nazor utemeljen na imanentni, dinamični in spremenljivi strukturi bivanja, ni klasična kitajska filozofija nikoli popolnoma razvila formalne logike, osnovane na fiksni (statični) teoremi, in opredelila osnovnih zakonitosti tradicionalne evropske logike, kar pomeni, da je zakon identitete kitajski misli tuj. Zhang Dongsun je prišel do zaključka, da je aristotelska logika, utemeljena na zakonu identitete, razvila strukturo dihotomij, osnovano na podlagi kontradikcije med tipom »A in ne-A«. Tovrstni odnosi temeljijo na vzajemnem izključevanju obeh protipolov (Zhang Dongsun 1964: 364). Kitajska miselnost pa ne deluje tako. Četudi prav tako uporablja dihotomije, je njihov medsebojni odnos strukturiran na drugačen način: v načinih mišljenja, ki

218 Ta predpostavka se pojavlja v klasični kitajski epistemologiji, ki si na podlagi odnosa med jezikom in realnostjo prizadeva »racionalno« (to je v skladu z najprimernejšimi strukturnimi regulacijami /*dao*/ jezika kot izraza vsega, kar obstaja) standardizirati /*chang*/ lingvistične strukture, z namenom izboljšanja in harmonizacije političnih in družbenih odnosov (Hansen 1989: 75). Tudi Zhang Dongsunov pristop lahko primerjamo z nekaterimi nedavnimi raziskavami na področju lingvistične logike, ki se osredotoča na lingvistični pragmatizem (Li Xiankun 2001: 153–354).

219 To pa ne pomeni, da so ontološki diskurzi v zgodnjih kitajskih filozofskih tekstih povsem odsotni. Klasični kitajski filozofi in filozofinje so se namreč z ontološkimi vprašanji soočili v okviru tako imenovane implicitne ontologije, v kateri ta disciplina ni bila ostro ločena od etike in epistemologije.

prevladujejo na Kitajskem, so dualne opozicije²²⁰ razumljene kot vzajemno dopolnjujoče se in soodvisne kategorije, ki jih vodi osnovno načelo komplementarnosti in sovplivanja.²²¹

Klasifikacija tipov »A in B« omogoča, da nekaj ni ne A ne B. Takšne neizključujoče distinkcije so v kitajski logiki precej pogoste.²²² Logične definicije v aristotelskem smislu so trditve o identiteti, v katerih simbol identitete poveže *definiens* in *definiendum*. Jiang Xingyan (2002: 75) pokaže, da lahko, sledeč starokitajski logiki, pomen besede razumemo oziroma razjasnimo tako, da pogledamo njeno nasprotje.²²³ Zaradi tega definicije, ki jih najdemo v zahodni logiki, v kitajski logiki ne obstajajo. Na primer, »žena« je »ženska, ki ima moža«, in »mož« je »moški, ki ima ženo«. To v standardnem aristotelskem pomenu besede ni stroga definicija, ki sicer zahteva genus in specifično razliko. Kitajska logika je relacijska in potemtakem utemeljena na relacijskih predpostavkah, kakor je zahodna logika utemeljena na predpostavki strukture subjekt-objekt. Soodvisnost dualnih, a komplementarnih nasprotij (na primer zgoraj-spodaj, spredaj-zadaj itn.) je tako specifičen pristop starokitajske logike. Predstavnice in predstavniki moistične šole ter šole imen so sodbe izražali s primerjavami, vzroki, naštevanjem in razlagami. Zaradi odsotnosti sodb, ki jih strukturira povezovanje glagola in povedka v strogem smislu, starokitajske učenjakinje in učenjaki niso zmogli popolnoma doumeti konceptov splošnosti in določenosti. V nasprotju z aristotelsko logiko, v kateri je koncept povedek svojega pozitivnega »krovnega koncepta«, ta pa je subjekt prvega, so se kitajske logikinke in logiki bolj posvečali raziskovanju »podobnosti« (analogij) in značilnosti koncepta »vrste« (*lei*). A starokitajski koncept »vrste« ni bil omejen na ločevanje razširitev konceptov, vključeval je tudi podobnosti med dvema dogodkoma oziroma dejanjema. To med drugim pojasni, zakaj je bila v starodavni Kitajski logična analiza v aristotelskem smislu slabo razvita in zakaj je analogizem postal dominanten tip klasične kitajske logike.

Zadnjih nekaj desetletij smo s strani sodobnih zahodnih ter kitajskih teoretikov in teoretičark priča obujanju zanimanja za ta vprašanja. Chad Hansen (1983) ponudi provokativno in inovativno teorijo o naravi klasične kitajščine. Trdi, da je klasična semantika kitajskih samostalnikov podobna samomnožinskim samostalnikom.

220 Kot že omenjeno, se ta oblika dualnih opozicij imenuje »binarne kategorije«.

221 Na tej točki lahko trdimo, da je kitajska logika bolj primerljiva s sodobno predikatno logiko.

222 Glej na primer moistični odstavek o kravah in konjih (Mozi s. d. Jingxia: 168), v katerem so predstavili problem antinomije. Medtem ko je lahko čredo sestavljena iz krav in konjev (A in B), je ne moremo obravnavati kot čredo krav (A) ali čredo konjev (B). Drugi primer lahko črpamo iz Gonsun Longove slavne *Razprave o belem konju*: nekaj, kar je bela barva (A) in hkrati konj (B), ni (zgolj) bela barva (A) ali (samo) konj (B) (glej Gongsun Longzi s. d. Bai ma fei ma: 1–14).

223 Glej na primer moistično definicijo izraza »polnilo«: kar ničesar ne zapolnjuje, je brezdimenzionalno (Mozi s. d. Jing shuo shang: 66).

Zato so si kitajski logiki in logikinja prizadevali objekte zunanje realnosti organizirati v tako imenovanem modelu »stvar-celota«, ki je osnovan na odnosih med deli in celoto.

Hansenova hipoteza je še danes kontroverzna ter je bila podvržena kritičnemu očesu številnih učenjakinj in učenjakov. Christoph Harbsmeier (1989) trdi, da v klasični kitajščini obstaja jasna slovnična razlika med števnimi samostalniki ter splošnimi oziroma samomnožinskimi samostalniki, in svoje stališče pojasni na podlagi semantike štetja. Bo Mou (1999: 45) se v osnovi strinja s Hansenovim me-reološkim pristopom, a trdi, da je implicitna ontologija, ki jo razkrivata ter odsevata semantika in skladnja kitajskih samostalnikov, nominalistična ontologija nabora-posameznic-in-posameznikov in ne množinsko-stvarni model realnosti. Chris Fraser (2007: 420) pa sicer pritrjuje, da večina kitajskih samostalnikov res deluje kot samomnožinski samostalniki (a z nekaterimi bistvenimi posebnostmi), a nadaljuje, da to nujno ne pomeni, da moramo sprejeti Hansenovo hipotezo. Na podlagi izčrpne analize predqinskih logičnih virov trdi, da se njihove avtorice in avtorji za razlaganje uporabe splošnih terminov niso sklicevali na odnose del-celota. Druge učenjakinje in učenjaki, kot so Cheng Chung-Ying (1987), Robert Hall in Roger Ames (1987), pa Hansenov model kritizirajo skozi lečo klasičnega kitajskega relacijsko strukturiranega svetovnega nazora, se pravi z izpostavljanjem dejstva, da v tem nazoru partikularne, konkretne stvari med seboj interaktirajo znotraj kontinuiranih, dinamičnih vzorcev, univerzum pa se obnaša kot organska celota, katere deli odsevajo strukturo celote. Ta ontološka značilnost kombiniranja univerzalnosti in partikularnosti, abstraktnosti in konkretnosti, aktivnosti in njenega rezultata se odraža tudi v strukturi klasičnega kitajskega jezika (glej Rošker 2012a). Številni kitajski raziskovalci in raziskovalke za opredelitev teh odnosov med »deli« in »celotami« uporabljajo izraz »polje« (*chang*)²²⁴ (Luo in Zheng 1994: 1–3).

Kljub številnim raznovrstnim interpretacijam odnosa med jezikom in mislijo v klasični kitajski logiki se večina učenjakov in učenjakinj strinja, da je predqinska logika dajala poudarek (družbeno) regulativni funkciji jezika in ne njegovi deskriptivni rabi.

Le stežka podvomimo v široko medkulturno vrednost razumevanja starokitajskih praks in teorij umevanja. O ustreznem pristopu h klasični kitajski logiki je vedno potekala pestra debata. Ta debata se sklada z različnimi fazami sprejemanja zahodne logike v kitajski akademski skupnosti. A prav vsaka raziskava prisotnih stališč pokaže, kako zelo bogat in fascinanten je ta diskurz ter kako razgiban je

224 場

interpretativni spekter (Liu, Seligman in van Benthem 2011: 2). Rekonstrukcija klasične kitajske logike ponuja paradigmatске primere epistemskih obratov, ki še naprej krojijo interpretacije kitajske intelektualne zgodovine. Tako slednja ostaja eno najpomembnejših raziskovalnih področij v sodobni sinologiji.

3.2 Kitajske analogije

Pričujoče poglavje skuša razodeti nekatere specifične značilnosti klasičnih kitajskih analogizmov; ti tvorijo zelo pomemben miselni vzorec, ki se je uveljavil v celotni kitajski intelektualni tradiciji.

Najprej bi rada izpostavila, da se ta tip analogizmov ne osredotoča izključno na forme, ne da bi upošteval njihovo vsebino, se pravi, da je opredeljen tako lingvistično kot semantično. Poleg tega si prizadeva pokazati, da so klasične kitajske analogije osnovane na strukturnih odnosih med obravnavanimi objekti, ki tvorijo podobnost dveh tipov (ali vrst) stvari, ki si delijo določene attribute. Pričujoče poglavje dodatno osvetljuje vprašanje, kako in zakaj je struktura, na kateri ti odnosi sloné, semantični in aksiološki referenčni okvir, ki deluje kot metodološka podlaga tesne povezave med logiko in etiko v starodavni Kitajski.

Analogizem se je kot dominanten tip klasične kitajske logike razvil v predqinskem obdobju (776–221 pr. n. št.), torej v času, do katerega so ga najzgodnejše kitajske filozofije in filozofi tega obdobja že raziskovali, razvijali in vpeljevali na širok in razgiban spekter ideologij. Ta model je oblika kognicije, ki pripada tako imenovnemu relacijskemu umovanju (Knowlton in Holyoak 2009: 1005), osnovanemu na specifično človeški zmožnosti prepoznavanja analogij med nepovezanimi situacijami, in ki zahteva sposobnost mentalno reprezentirati in modificirati odnose med koncepti. Kitajski analogizmi, ki imajo lastnost splošnega analogičnega sklepanja, temeljijo na podobnosti dveh vrst stvari, ki imajo nekatere skupne attribute. Ko je ta podobnost potrjena, lahko deduciramo, da si morata biti, glede na svoje preostale attribute, podobni tudi ti dve vrsti stvari:

Če vzamemo dva predmeta (A in B) z nizom skupnih lastnosti (na primer L1, L2 ... Ln) in če ima predmet A lastnost q, lahko analogično sklepamo, da ima tudi predmet B lastnost q (Cui in Zhang 2005: 26).

Kitajski tip analogičnega sklepanja ni le sklepanje, povlečeno med eno podrobnostjo/specifiko in drugo; je tudi tip sklepanja, v katerem predpostavke logično ali deduktivno ne privedejo do sklepa. Povezava med predpostavko in sklepom pritiče sferi verjetnosti; zato ta tip sklepanja sodi v kategorijo verjetnostnega sklepanja.

Kitajski model analogičnega sklepanja se od grškega ali indijskega razlikuje v mnogih pogledih.²²⁵ Formalna logika si prizadeva razločiti med splošnimi formami kognitivnih procesov in objektom raziskave. Kitajski logiki in logičarke pa so namesto za opredeljevanje splošnih abstraktnih obrazcev predpostavk in analogij več interesa pokazali za ustvarjanje semantičnih (in ne formalnih) struktur, ki so jih skušali nato opredeliti z deskriptivnimi razlagami in praktičnimi primeri.²²⁶ Kakorkoli že, kitajska metoda analogične logike je izpolnjevala osnovne pogoje znanstvene demonstracije, to pomeni, da je razjasnila izvor določenega znanja in logično neizogibnost njegovih virov ter zagotovila podporno demonstracijo (ibid.: 29).

Kot smo že omenili, je eden najpomembnejših vidikov klasičnega kitajskega analogizma ta, da se kot metoda mišljenja ne osredotoča izključno na forme, ne da bi upošteval tudi njihovo vsebino; to je uporabna metoda potrjevanja lastnih idej in hkratnega izpodbijanja argumentov drugih. Poleg tega ponuja podlago za osveščeno o etičnih, političnih ter družbenih vprašanjih. Poudariti moramo tudi, da ta vrsta analogizma kot sklepanja na osnovi podobnosti med znanim in neznanim ni zgolj model, ki ga lahko apliciramo na obstoječe izkušnje, temveč ima tudi določene epistemološke učinke.

Ta tip analogičnega razmišljanja je tesno povezan z jezikom, še posebej kar se tiče semantičnih vprašanj, in ga, kot smo omenili, determinira njegova tesna vez z etiko. Dobro vemo, da se je osrednji trend kitajske zgodovine razvil v skoraj neločljivem tandemu z etičnimi idejami in metafizičnimi koncepti. Nekoliko manj znano pa je, da je obstajal tudi tesen odnos med moralno in metafizično mislijo na eni strani ter logičnim (in analogičnim) umevanjem na drugi.

Odnos med imeni (koncepti) in dejanskostmi (*ming*,²²⁷ *shi*)²²⁸ je bil eden izmed ključnih konceptov, ki so jih razvili kitajski logiki in logikinja, manifestira pa se tudi v njihovih prizadevanjih za postavitev teoretskih temeljev analogij (na primer Mozi s. d. Jingxia: 155). V predqinski dobi je večina teh filozofov in filozofinj skušala najti ustrezno (oziroma najbolj racionalno) standardizacijo (*chang*)²²⁹ tega odnosa, kar je bilo sprejeto kot osnovni predpogoj za poenotenje jezika in vzpostavitve pravnih norm. Takšna vprašanja so bila še posebej pomembna za predstavnike

225 Čeprav nekatere učenjakinje in učenjaki (na primer Sun Zhongyuan) vztrajajo, da je analogizem v kitajski logiki (še posebej moistični) identičen aristotelški tridelni argumentaciji, to stališče ni podkrepljeno s prepričljivimi dokazi in ni bilo v akademski skupnosti nikoli zares sprejeto. Že v začetku 20. stoletja je Hu Shi (1963) podvomil v Zhang Binglinovo trditev, da je šola poznih moistov razvila teorijo tridelne argumentacije; prepričan je bil, da so moistične teorije temeljile na kavzalnosti in ne na dedukciji (glej Cui in Zhang 2005: 25).

226 Vendar sta bili šola poznih moistov in šola imen v svojih pristopih kljub temu veliko bolj analitični kot konfucijanstvo ali daoizem – v smislu, da sta skušali svoje filozofske argumente prototeoretizirati z analitskim jezikom.

227 名

228 實

229 常

in predstavnice šole imen. Poznomoistični logiki in logičarke pa so se bolj posvečali raziskovanju temeljnega koncepta vrste (*lei* 類), ki je lahko povezovala (ali ločevala) različne koncepte.

Ker je nastal na podlagi na vrsti utemeljenih vzorcev sklepanja, kitajski analogizem izvira iz semantične teorije in epistemologije, osredotočene na zarisovanje pomen-skih ločnic oziroma distinkcij (Cui in Zhang 2005: 27). Razumevanje in argumen-tacija nista bila razdelana v okviru silogizmov ali argumentov, ki vodijo od predpo-stavke do sklepa. Kitajski logiki in logikinja so se raje spraševali, kako so določeni postopki razločevanja oziroma trditev normativno zahtevali ustvarjanje dodatnih analognih razločevanj in trditev. Sklepanje je bilo v splošnem razumljeno kot dejan-je zastavljanja določenih okvirov nečesa kot posledica prepoznavanja tega nečesa kot podobnega modelu tiste vrste (*lei* 類) stvari, ki jo okvir označuje (Fraser 2013b). Takšno sklepanje je torej dejanje, oziroma sosledje dejanj, ki izhaja iz prepoznavanja strukturnih vzorcev. Zagovarjam trditev, da je koncept strukture (strukturni vzorec, strukturno načelo oziroma strukturna kongruenca), *li*,²³⁰ za takšno analogično skle-panje bistvenega pomena, saj podobni vzorci razumevanja sledijo miselnemu proce-su, skozi katerega znani vidik oziroma segment realnosti ustvari model, uporaben za prepoznavanje drugih neznanih vidikov oziroma segmentov te realnosti, s čimer oba segmenta poveže skozi strukturo identičnih ali povezanih lastnosti. V tem okviru je analogija odvisna od kartiranja in uskladitve elementov pri viru in cilju, kar ne zadeva le objektov, temveč tudi odnos med objektoma ter odnose med odnosi. Ta model analogičnega razmišljanja torej determinira struktura takšnih odnosov, ustroj te strukture pa je tesno povezan z jezikom in pomenom.²³¹

Da bi razjasnili zgoraj omenjene predpostavke, bomo pod drobnogled najprej vzeli splošno vzpostavitev in razvoj klasičnega kitajskega analogizma. V tem kontekstu bomo preiskovali predvsem staro konfucijansko in moistično filozofijo, saj so se člani in članice teh dveh šol z analogizmi ukvarjali najbolj poglobljeno.

3.2.1 Zgodnji razvojni procesi

Prvotne forme analogizmov najdemo že v konfucijanskih komentarjih *Knjige pre-men* (*Zhou Yi*),²³² pa tudi v Konfucijevih *Razpravah* (*Lunyu* 論語). Moistični ka-non (*Mozi* 墨子) in osrednja Mencijeva (*Mengzi* 孟子) ter Xunzijeva (*Xunzi* 荀子) dela vsebujejo številne pomembne razdelave teh elementov. Teorijo analogij je nadalje

230 理

231 V smislu informacij, ki so sporočene s pomočjo jezika; v tem kontekstu je ideja pomena povezana z besedami ali frazami, ki se nanašajo na koncepte.

232 周易

razvijal Lü Buwei 呂不韋 v svojih *Komentarjih Konfucijevih Analov Pomladi in jeseni* (*Lü shi Chunqiu* 呂氏春秋). Vsa ta dela vsebujejo jasne indice, da sta bila uporaba in raziskovanje analogij med kitajskim učenjaštvom precej pogosta in da segata vsaj v 6. stoletje pr. n. št.

Konfucij (551–479 pr. n. št.) naj bi bil glavni navdih *Razprav* (*Lunyu*),²³³ ki jih lahko brez pomislekov sprejmemo kot osrednji vir najzgodnejših konfucijanskih nauk. A v tem viru ni Konfucij nikoli sistematično začrtal oziroma razložil zgoraj omenjenega analogičnega modela, čeprav se iz številnih njegovih navedb zdi očitno, da je njegovo rabo razumel kot važen del etičnega in političnega učenja. Naslednji citat iz *Razprav* jasno pokaže, da je bil dobro seznanjen z načinom umevanja, osnovanim na pridobivanju znanja z analogijami, in da je v svojih metodah sklepanja iz znanih na nepoznane elemente pogosto uporabil to obliko mišljenja: »Dal sem mu namig in poznal je njegovo pravilno nadaljevanje« (Lunyu s. d. Xue er: 15).²³⁴

To je primer sklepanja iz znanega na neznano. Podoben transfer informacij izvira iz predpostavke, po kateri lahko elemente s podobnimi lastnostmi obravnavamo po enakih kriterijih. *Razprave* med drugim pokažejo, da je Konfucij svoje učence pogosto uril v tej obliki umevanja.

Tistim, ki niso željni usvojiti znanja, ne razprem resnice; ne bom pomagal nikomur, ki ga ne podžiga želja sam odkriti razlage. En vogal (objekta) sem predstavil vsakomur, in kdor s tem ne zmore spoznati preostalih treh, temu ne bom ponavljal svojega poduka (Lunyu s. d. Shu er: 8).²³⁵

Izpeljava sklepov o preostalih treh vogalih na podlagi enega danega je vrsta analogizma. Štiri vogale objekta namreč podpirajo podobnosti: iskanje preostalih treh vogalov, medtem ko je eden razkrit, je torej proces analogije (Cui in Wen 2001: 51). Eden od razlogov, zakaj lahko sklepamo, da se ta vrsta analogične metode poslužuje prej omenjenega relacijskega umevanja, tiči, kot bomo videli kasneje, v dejstvu, da je utemeljena na strukturnih odnosih med obravnavanimi objekti, ti odnosi pa lahko prepletejo dva tipa stvari, ki so si glede na attribute podobne. Če takšnega odnosa ni mogoče vzpostaviti, morata obe vrsti ostati ločeni in ne moreta biti uporabljeni v analogičnem sklepanju.

Tudi osrednja konfucijanska vrlina človečnosti (*ren*)²³⁶ je bila, kot pričajo *Razprave*, vzpostavljena na analogičnem modelu osebe, ki o naravi soljudi sklepa na podlagi lastne narave:

233 論語

234 告諸往而知來者

235 不憤不啟，不悻不發，舉一隅不以三隅反，則不復也

236 仁

Človek brezhibnih vrlin, ki bi se rad uveljavil sam, si prizadeva, da bi se uveljavili tudi drugi; človek, ki si želi uspeli sam, si želi, da bi uspeli tudi drugi. Sposobnost vzeti lastne občutke za vodilo lahko imenujemo umetnost človečnosti (Lunyu s. d. Yong ye: 30).²³⁷

V tem navedku, ki ga lahko razumemo kot konfucijansko različico krščanskega »zlatega pravila«, najdemo termin *pi*,²³⁸ ki v poznejših besedilih označuje »analogijo« v smislu kognitivnega procesa oziroma prenosa informacij od enega posameznika oziroma posameznice k drugemu. V starodavnih besedilih ta pismenka pomeni »figuracijo«. Sodobni učenjaki in učenjakinje jo pogosto prevajajo kot »ujemanje« (Cui in Wen 2001: 56). *Pi* lahko torej razumemo kot razlaganje resnice z uporabo ujemačih se oziroma ustreznih primerov.

Mencij je to ideologijo prevzel in razvil s pomočjo analize misli in metod v okviru teorije »jemanja lastnih občutkov za vodilo« ter razvil podlago za logično misel, ki se je občutno razlikovala od Konfucijeve. V njegovih razpravah najdemo analogno misel, utemeljeno na domnevi, po kateri so vsa človeška bitja iste vrste.²³⁹ Mencij je rekel: »Shun²⁴⁰ je človek, tudi jaz sem človek« (Mengzi 2015, Li lou xia: 56).²⁴¹ Torej mu je bilo jasno, da so »svetniki in navadni ljudje iste vrste« (ibid. Gongsun Chou shang 2).²⁴² Kot bomo videli v naslednjem razdelku, je bil koncept vrste (*lei*)²⁴³ pomemben del analogij že pri Menciju.

3.2.2 Koncept vrste (*lei*)

Kot že omenjeno, je Konfucij ta koncept videl zgolj kot latentno predpostavko, katere nikoli ni izrecno opredelil.²⁴⁴ Logično definicijo tega koncepta je kasneje predlagal Mencij.

Dva primera, ki smo ju obravnavali v prejšnjem razdelku, orišeta bistvo Mencijeve ideologije glede »človeškosti«. Da bi idejo natančneje razložil, je koncept vrste definiral takole:

237 仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已

238 譬

239 To je latentna domneva, o kateri je Konfucij premišljeval, a je ni nikoli eksplicitno opredelil. Definicijo je kasneje ponudil njegov naslednik Mengzi 孟子. Koncept vrste je omenjen tudi v zgodnejših konfucijanskih klasikih, na primer v *Knjigi obredov (Li ji)* 《禮記》.

240 Eden od starokitajskih mitoloških vladarjev, v sistemu konfucijanske etike zgledni svetnik.

241 舜，人也；我，亦人也

242 聖人之于民，亦類也。

243 類

244 V *Razpravah* pomeni predvsem družbeni razred, na primer: »Učitelj je rekel, V naukah ni razločitve med različnimi razredi 子曰：「有教無類。」« (Lunyu 2015, Wei Ling Gong: 39).

Vse stvari, ki pripadajo isti vrsti, so si podobne; zakaj bi, ko pride do človeških bitij, dvomili v to, kot da so edina izjema? Modrec in jaz pripadava isti vrsti (Mengzi s. d. Gaozi shang: 7).²⁴⁵

Gu Longzi, Mencijev sogovornik v tej debati, se z njim strinja in izpostavlja, da »psi in konji ne sodijo v isto vrsto kot ljudje« (ibid.).²⁴⁶

Ker sem iste vrste kot drugi ljudje, moramo imeti »nekaj skupnega«. V tem primeru sta koncepta »jaz« in »drugi«, sklepanje pa je vzpostavljeno na možnosti ustvarjanja kognitivnega procesa, ki povezuje prvi koncept z drugim. Po Menciju je podobnost njihovih srčnih zavesti (*xin*)²⁴⁷ podobnost, ki opredeljuje človeška bitja (ibid.).²⁴⁸ Ker so torej njihove misli strukturirane na isti način (ibid.),²⁴⁹ lahko neposredno komunicirajo in so drugo do drugega ljubezniva.

Xunzi je prevzel ta odkritja z namenom zagovarjati konfucijanska ideala države in družbe. Njegove analogije so bile utemeljene na še strožji klasifikaciji objektov v različne vrste:

Vse stvari imajo izvor in vrste ... ogenj lahko razplamtimo z dodajanjem lesa, zemljo lahko navlažimo z zalivanjem. Drevesa in trave cvetijo ter ptiči in živali preplavijo cvetoče gozdove. Vsaka stvar pripada lastni vrsti (Xunzi s. d. Quan Xue: 7).²⁵⁰

Koncept je razložil na podlagi primera: »Brstiči, drevesa, veje in listi nujno pripadajo vrsti rastlin s koreninami« (Xunzi s. d. Fu guo: 14).²⁵¹ Po njegovem prepričanju so vrste nujno orodje za urejanje tako človeške misli kot človeške družbe: »S pomočjo vrst lahko obvladujemo raznolikost in s pomočjo enosti se lahko spoprimemo s pestrostjo« (ibid. Wang zhi: 18).²⁵²

Koncept vrste so poglobljeno raziskovali in dodelovali tudi pozni moisti.²⁵³ V njihovih prizadevanjih za vzpostavitev natančne definicije ideje vrste (*lei*) se njihovi argumenti spopadajo predvsem s »težavami, povezanimi s teoretično definicijo analogij« (Mozi s. d. X. Jing Xia: 102).²⁵⁴ Njihovi dosežki so neprecenljivi za na-

245 故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。

246 犬馬之與我不同類也。

247 心

248 聖人先得我心之所同然耳。

249 至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。

250 物類之起，必有所始...施薪若一，火就燥也；平地若一，水就濕也。草木疇生，禽獸群焉，物

各從其類也。

251 中木枝葉必類本。

252 以類行雜，以一行萬。

253 後期墨家

254 推類之難說 (To poglavje vsebuje tudi prvi pojav fraze, ki se še v sodobni kitajščini uporablja za označevanje metode analogičnega sklepanja (*tuilei* 推類).)

daljnji razvoj metod analogičnega sklepanja (Graham 1978: 12). Njihovo kanonično delo *Mozi*²⁵⁵ obsega več poglavij, ki si – tako posredno kot neposredno – prizadevajo razrešiti osrednja vprašanja, povezana z metodami takšnega sklepanja. V tem kontekstu so se moisti ukvarjali predvsem z njihovo konkretno rabo in logično klasifikacijo. Z oddaljevanjem od rezultatov zgodnejših raziskav so te metode sistematično obdelali in razvili v koherentno, celovito teorijo analogij.

Trdili so, da je treba vrstam pripisati klasifikacijska imena. Vendar si niso prizadevali le za določitev pravil za njihovo ustrezno uporabo, temveč so tudi definirali načela, ki urejajo distinkcije med katerimakoli klasifikacijskima imenom. Ta pristop je bil utemeljen na naslednjih predpostavkah, ki so med drugim osnovna načela analogične misli:

- 1) Vsako vrsto determinirajo določene ključne lastnosti, ki so skupne vsem objektom te vrste.
- 2) Vsi objekti, ki pripadajo isti vrsti, so si podobni ali enaki. To so imenovali »enakost/podobnost vrste« (*leitong*),²⁵⁶ kar se lahko nanaša na odnose med objekti in tudi med vrstami. Enakost (ali podobnost) dveh vrst je tisto, kar jih jasno razloči od drugih vrst in od objektov, ki ne sodijo vanje.²⁵⁷
- 3) Analogno tej perspektivi enakosti ali podobnosti (*tong*)²⁵⁸ so pozni moisti raziskovali tudi razločitve in razlike (*yi*),²⁵⁹ s fokusom na »razločitve in razlike v vrstah (*leiyi*)«. ²⁶⁰ Demarkacijska črta med razločitvijo in razliko (ter, analogno, med enakostjo in podobnostjo) je bila vzpostavljena kasneje, v komentarjih poznih moistov iz 4. stoletja, z diferenciacijo med podobnostjo (*tong*) in razločitvijo (*yi*) na eni strani ter enakostjo (*zhi tong*)²⁶¹ in drugačnostjo (*zhi yi*)²⁶² na drugi (Mo bian zhu xu s. d.: 2).²⁶³

Chris Fraser (2013: 6.1) trdi, da so moisti določili tri splošne kriterije za razločevanje vrst:²⁶⁴

255 墨子

256 類同

257 V *Mozi* je ta ideja nekoliko dvoumna, saj ni vedno jasno, ali se nanaša na dva objekta, ki pripadata isti vrsti, ali na dve vrsti, ki sta si podobni. Zdi se, da so jo moisti uporabljali tako v prvem (glej na primer *Mozi* II, *Shang xian zhong*: 7; III, *Shang xian xia* 1) kot tudi v drugem (na primer *Mozi* I, *Qin shi*: 6; III, *Shang tong shang*: 3) pomenu. Odsotnost te semantične demarkacijske črte morda izhaja iz njene glagolske konotacije, ki pomeni »združiti« ali »poenotiti dve entiteti v eno in isto« (glej *Mozi* II, *Shang xian zhong*: 6; III, *Shang tong shang*: 4).

258 同

259 異

260 類異

261 至同

262 至異

263 至同無不同，至異無不異。

264 Fraser (2013, 5) izpostavlja, da »so mogoče obstajali še drugi kriteriji, glede na to, da so se ohranili le fragmenti besedila oziroma besedil, ki se spopadajo s temi vprašanji«.

- a) »oblika in vizualna podoba« (*xing mao*)²⁶⁵
- b) »prebivanje in migracije« (*ju yun*)²⁶⁶
- c) »količina in število« (*liang shu*).²⁶⁷

Nekatere stvari pa so si tako različne, da jih ne moremo smiselno primerjati, zato verjetno v nobenem pogledu ne morejo biti mišljene kot »iste vrste« (ibid). Les in noč, na primer, pripadata različnim vrstam. Torej ju ne moremo meriti z enakimi kriteriji, z vprašanji, kakršno je »kaj je daljše, kos lesa ali noč?« (Mozi, X. Jing xia: 7).²⁶⁸ Moisti so analogično sklepanje imenovali »raztezanje vrst« (*tuilei*),²⁶⁹ kar pomeni »raztezanje« naše presoje o tem, kaj velja za »isto vrsto«, da bi vključili nove primere: »V praksi ‚raztezanje vrst‘ pomeni presojanje o tem, ali so stvari v enem ali več pogledih ‚iste vrste‘ (*lei*), ki nam ponuja osnovo za to, da jih lahko z drugega gledišča obravnavamo kot stvari ‚iste vrste‘« (Fraser 2013: 5).

3.2.3 Imena (*ming*), pomeni²⁷⁰ in aksiološka evalvacija vrst

Formalna logika obravnava razmerja med splošnimi formami kognitivnih procesov in objekti raziskave. Kitajska logika se v tem pogledu razlikuje, saj so njene stvariteljice in stvaritelji dajali manj poudarka na definiranje splošnih abstraktnih obrazcev trditev in analogij, temveč so se raje osredotočali na ustvarjanje semantičnih (in ne formalnih) struktur, ki so jih nato skušali opredeliti z deskriptivnimi razlagami in praktičnimi primeri.

Kot smo videli zgoraj, je pristop moistov k metodološkim predpostavkam o analogičnem sklepanju determinirala njihova težnja po oblikovanju natančne opredelitve koncepta vrste. Torej so bile prve filozofinje in filozofi, ki so se lotili obsežne debate o konceptu vrste (*lei* 類) v odnosu do imenovanja (*ming* 名) – tako vrste kot objektov, ki ji pripadajo. Imena so opredelili kot entitete, razdeljene na

- Neomejena
- Klasifikacijska (ki pripadajo določenim vrstam)
- Individualna (Mozi s. d. X. Jing shang: 79).²⁷¹

Razlaga tega odstavka pravi:

265 形貌

266 居運

267 量數

268 異：木與夜孰長？

269 推類

270 V tem kontekstu se izraz pomen nanaša na označbe, reference oziroma ideje, asociirane z določeno besedo ali frazo.

271 名，達，類，私。

Imenovanje določene »stvari« kot take je neomejeno, saj vsaka dejanskost nujno potrebuje to ime. Imenovanje nečesa »konj« je klasifikacija, ker se za takšne dejanskosti čutimo obvezane uporabiti ta naziv. Imenovanje nekoga »Zang« pa je individualno, ker to ime ostaja omejeno na to specifično realnost (ibid., Jingshuo shang: 79).²⁷²

Za konfucijanca Xunzija je bila poleg tega izjemnega pomena raba »lastnih« imen; zato je poudarjal, da je ta opredelitev bistveni predpogoj pravilnega sklepanja:

Le če kontinuirano uporabljamo lastna imena, se bodo naše analogije ujemale z realnostjo in se bomo zmožni izogniti napakam pri razločevanju posameznih stvari. Le na tej osnovi naše sklepanje ne bo v kontradikciji (Xunzi s. d., Zheng ming: 11).²⁷³

A so tudi moisti koncept vrste opredeljevali v odnosu do konceptov podobnosti oziroma enakosti (*tong*) in razlik (*yi*). To analizo so začeli z definiranjem podobnosti (ali enakosti), ki se je po njihovem videnju pojavljala v štirih kategorijah:

- Identiteta
- Enote
- Biti skupaj
- Biti iste vrste (Mozi s. d. X. Jing shang: 87).²⁷⁴

Razlaga tega gre takole:

Če obstajata dve imeni, a le en objekt, gre za podobnost »identitete«. Ne biti izven celote je podobnost »kot enote«. Če oba zasedata isto mesto, je to podobnost »biti skupaj«. Biti podoben v določenem pogledu je podobnost biti »iste vrste« (ibid., Jing shuo shang: 87).²⁷⁵

Drugačnost so razumeli na analogen način:

- Dvoje
- Ne enote
- Ne skupaj
- Ne iste vrste (Mozi s. d. X. Jing shang: 88).²⁷⁶

Razlaga tega koncepta je:

Drugačno: če obstajata dva (objekta), sta nujno drugačna, glede na to, da sta »dva«. (Objekti, ki) niso povezani oziroma združeni, so »ne enote«.

272 名物，達也。有實，必待之名也。命之馬，類也。若實也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也止於實也。

273 正名而期，質請而喻，辨異而不過，推類而不悖。

274 同，重，體，合，類同。

275 二名一實，重同也。不外於兼，體同也。俱處於室，合同也。有以同，類同也

276 異，二，不體，不合，不類。

(Objekti, ki) niso na istem mestu, so »ne skupaj«. (Objekti, ki) v določenem pogledu niso enaki, so »ne iste vrste« (ibid., Jing shuo shang: 88).²⁷⁷

Stvari iste vrste se lahko v analogijah pojavijo kot nosilke oziroma objekti prenosa informacij. Analogično sklepanje sledi strukturi, ki povezuje vse elemente znotraj določene vrste. Torej ni naključje, da v takšnih diskurzih struktura deluje kot eden osnovnih elementov, ki delajo analogije mogoče. Moisti so določili tri pogoje, ki določajo oblikovanje tako imenovane »frazе«, ki služi kot osnovno orodje za analogične, sklepalne in kognitivne procese. Te fraze (*ci*)²⁷⁸ so bile definirane kot elementi, ki izražajo pomen: »Imena označujejo realnosti, fraze pa izražajo pomen« (Mozi s. d. XI, Xiao qu: 1).²⁷⁹

Posledično je Xunzi podal še natančnejšo definicijo tega termina: »Fraza je način izražanja koherentne ideje s kombiniranjem različnih imen, ki označujejo različne realnosti« (Xunzi s. d. Zheng ming: 11).²⁸⁰

Moisti so izhajali iz predpostavke, da je analogično sklepanje (dob. prenašanje vrst) težavno zaradi njihove obsežnosti.²⁸¹

Če govorimo o živalih s štirimi nogami, so voli in konji vključeni. A konec koncev se (vse) stvari v nečem razlikujejo; torej gre za vprašanje velikosti (vrst) (Mozi s. d. X, Jing shuo xia: 102).²⁸²

Razmerje med velikostjo vrste in enakostjo/drugačnostjo je bilo torej ključno, natančneje ga je opredelil predstavnik šole imen Hui Shi (okoli 370–310 pr. n. št.).²⁸³ Pravzaprav je razlikovanje med vrstami glede na njihovo razsežnost²⁸⁴ kazalo na (ne)možnost analogičnega sklepanja na osnovi prenašanja informacij iz teh vrst. Na primer, v zgornjem navedku je vrsta štirinožnih živali nekakšna splošna krovna vrsta, ki »pokriva« mnoge druge zamejene vrste živali z drugačnimi imeni. Zato so moisti opozarjali, da moramo biti pri sklepanju pozorni na obseg določene vrste, saj širša kot je, manj bodo imeli objekti znotraj nje skupnih atributov in meril. Analogično sklepanje mora torej uporabiti kriterije, primerne dimenziji določene vrste.

277 異：二必異，二也。不連屬，不體也。不同所，不合也。不有同，不類也。

278 辭

279 以名舉實，以辭抒意。

280 辭也者，兼異實之名以論一意也。

281 推類之難，說在之大小。(Mozi s. d., Jing xia 102). Izvorno besedilo bi lahko bilo izkrivljeno. Porajajo se vprašanja glede začetka in konca obravnavanega kanona, in sicer v povezavi z razhajanjem med kanonom in zgodnejšimi, pa tudi poznejšimi razlagami (glej Graham 1978: 349; glej op. 267). A katerokoli različico že sprejmemo, je njihova tema nedvomno obsežnost razredov. V tem pogledu sem sledila analizi in interpretaciji Iana Johnstona (2010: 466), ki je prepričljiva in stoji na trdnih temeljih.

282 謂四足獸，與牛馬與，物盡異，大小也。此然是必然，則具。

283 大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。(v Zhuangzi s. d. Tian xia 7).

284 Oziroma, na semantični ravni, glede na njihovo intenzivnost in razsežnost.

A objektov ne smemo arbitrarno prestavljati iz večjih vrst v manjše, saj lahko to vodi do napačnih sklepov:

Ne moremo trditi, da so si voli in konji različni, ker imajo prvi zobe, drugi pa rep. Oboji imajo tako zobe kot rep. A prav tako ne moremo trditi, da je vol različen od konja, ker ima roge, medtem ko jih konj nima. Če dejstvo, da ima vol roge, konj pa ne, vzamemo kot podlago za pojasnitev razlik med njima, je to ravno tako nesmiselno kot reči, da ima vol zobe, konj pa rep (Mozi s. d. X, Jing shuo xia: 167).²⁸⁵

Zato so moisti trdili, da bi moralo biti merilo za prepoznavanje enakosti (podobnosti) ali drugačnosti (*tong* ali *yi*) med posameznimi objekti to, kako splošno je posedovanje oziroma neposedovanje določenega atributa (Cui in Zhang 2005: 34). Napačno je ločiti vola od konja, ker ima vol zobe, konj pa rep. Zobje niso edinstvena, specifična značilnost volov, ravno tako kot rep ni edinstvena značilnost konjev. A razločevanje na podlagi dejstva, da ima vol rogove, konj pa ne, je prav tako napačno, saj rogovi niso *differentia specifica* volov, značilni so namreč tudi za ovce in koze. Kot kriterij za razločevanje objektov znotraj določene vrste lahko služi le edinstvena značilnost.

Če imajo stvari nekatere skupne edinstvene podobnosti, so istega tipa; če ne, pripadajo različnim tipom. Če torej hočemo presoditi, ali določene stvari pripadajo istemu tipu ali ne, lahko kot merilo vzamemo le edinstvene razlike oziroma podobnosti (ki se manifestirajo v njihovih splošnih atributih). Sicer nam povprečne razlike oziroma podobnosti (njihovih splošnih atributov) ne morejo pomagati pri sodbah, ali te stvari spadajo v isti tip ali ne. Torej podobnosti v dokazih analogizma pomenijo odnos med stvarmi z enakimi edinstvenimi atributi (Cui in Zhan 2005: 34).

Kot že omenjeno, je fokus na vsebino namesto na formo starokitajsko logiko privedel do klasifikacije analogizmov v štiri glavne tipe, ki so jih moisti poimenovali *pi*, *mo*, *yuan* in *tui*.²⁸⁶ (Cui in Zhang 2005: 40). Medtem ko je tip *pi* temeljil na razlagi s primerom, se je tip *mo* nanašal na dedukcijo iz vzporednih nizov besed, fraz in stavkov (*ci*).²⁸⁷ Tip *yuan* je bil osnovan na potencialno podobnih pogledih, tip *tui* pa na izpogajanju določenih stališč skozi negacijo nasprotujočih si pogledov. Vsi štirje tipi pa so bili očitno utemeljeni na deskriptivnih metodah.

285 牛與馬惟異，以牛有齒，馬有尾，說牛之非馬也，不可。是俱有，不遍有，遍無有。曰‘牛與馬不類，用牛有角，馬無角，是類不同也’。若舉牛有角，馬無角，以是為類之不同也，是狂舉也。猶牛

有齒，馬有尾。

286 辟，侔，援，推

287 辭

V starodavni Kitajski je pozornost na vsebino vodila do bistvenih posebnosti v razvoju sklepanja. Strukturna sistematizacija, ki opredeljuje splošni (to je tradicionalni evropski) model analogičnega sklepanja, narekuje predpostavlanje, po katerem določeni odnosi nujno implicirajo druge odnose, ne glede na specifično domeno ali kontekst (Holyoak 2008: 150).²⁸⁸ Poleg tega klasična kitajska analogična metoda znotraj tega splošnega modela razločuje med različnimi tipi sklepanja glede na etično vrednost odnosov, ki jih vsebujejo. Povedano drugače, v kitajskem modelu je pravilnost oziroma napačnost analogičnega sklepanja odvisna tudi od etičnega pomena obeh predhodnih predpostavk. Da bi orisali to razliko, vzemimo dva primera sklepanja s popolnoma enako formalno strukturo, kjer je (po avtorjevih besedah) prvo pravilno, drugo pa ne.

Črni konji so konji. Če jezdimo črnega konja, jezdimo konja. Sužnje so človeška bitja. Če ljubimo sužnjo, ljubimo človeško bitje (Mozi s. d. XI, Xiao qu: 4).²⁸⁹

Če »sužnjo« nadomestimo s »tatom«, dobimo formalno in strukturno ekvivalentno sklepanje, ubesedeno takole: »Tatovi so človeška bitja. Če ljubimo tatu, ljubimo človeško bitje« (ibid.: 5).²⁹⁰

Čeprav sta oba primera na formalni ravni strukturno ekvivalentna in so njune postavke brez dvoma pravilne, je bilo za pozne moiste prvo sklepanje pravilno, drugo pa ne, saj je prvo sovpadalo z zdravim razumom, medtem ko drugo ni.²⁹¹ V njihovih očeh: »Tatovi so človeška bitja, a ljubiti tatu ne pomeni ljubiti človeško bitje« (ibid.).²⁹²

Ta sklep so razložili takole:

Kako lahko to razložimo? Če ne maramo tatov, to ne pomeni, da ne maramo človeških bitij. In če si želimo, da teh tatov ne bi bilo, ne pomeni, da si želimo, da ne bi bilo človeških bitij. To je enako po vsem svetu. In če to drži, drži tudi to, da ljubiti tatove ne pomeni ljubiti človeška bitja (ibid.).²⁹³

V tem primeru moistična interpretacija ne preстане podrobnejše formalne verifikacije, saj so tatovi (tako kot sužnje) podvrsta človeških bitij. Ena ekvivalenca je

288 Na primer: predpostavljajmo, da je R prehodna relacija; če obstaja relacija R (a, b) in hkrati relacija R (a, c), mora za vse relacije R veljati, da tako R (a, b) kot R (b, c) nujno vključujeta R (a, c).

289 驢馬，馬也；乘驢馬，乘馬也。獲，人也；愛獲，愛人也。

290 雖盜人人也，愛盜，非愛人也。

291 Ta trditev je jasno povezana z ideološko držo poznih moistov, ki so – v nasprotju s svojimi zagrizenimi nasprotniki, konfucijanci – zagovarjali univerzalno ljubezen, niso pa nasprotovali smrtni kazni. Torej so morali to kontradikcijo nekoliko podrobneje premisliti.

292 雖盜人人也，愛盜非愛人也。

293 奚以明之？惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也。

torej v trditvi, da tatovi in človeška bitja sodijo v isto vrsto, pravilna, obratno pa ne drži nujno, saj četudi so vsi tatovi ljudje, niso vsi ljudje tatovi. Torej je v nikalni obliki moistična trditev zagotovo resnična, saj če ne ljubim tatov, to ne pomeni, da ne ljubim ljudi. Po drugi strani pa ne drži v trdilni obliki, ker če ljubim tatove, zagotovo ljubim ljudi.

Ta argumentacija je nedvomno stvar etičnih vprašanj. Gre za sisteme vrednot in aksiološko vrednotenje, ki je pri poznih moistih precej osnovno, glede na to, da »je po vsem svetu enako« (Mozi s. d. XI, Xiao qu: 5).²⁹⁴ Očitno je, da takšno vrednotenje za presojo objektov, ki pripadajo določenim vrstam, uporablja različne kriterije. Čeprav so tatovi ljudje, niso videni (le) kot podvrsta ljudi (kot na primer sužnje), ampak kot druga vrsta (ljudi), takšna, ki sodi v povsem drugačen etični kontekst in ki je ne moremo meriti z enakimi kriteriji kot druge podvrste ljudi (na primer sužnje). V tem okviru različnih aksioloških vrednotenj specifičnih elementov v polju obeh zgoraj omenjenih sklepanj je očitno, da ljubiti sužnje pomeni ljubiti človeška bitja, medtem ko ljubiti tatove ne pomeni nujno ljubiti človeška bitja.

Elementi semantičnih in aksioloških konotacij so še očitnejši v naslednjem primeru moistične argumentacije: »Pes je isto kot cucek, a ubiti psa ni enako kot ubiti cucka« (Mozi s. d. X, Jing xia: 155).²⁹⁵ Tu se srečamo s problemom, da sta pes in cucek imeni, ki se lahko nanašata na isto – ali drugačno – dejanskost. Čeprav se lahko nanašata na isto specifično žival, razliko med tema dvema izrazoma (to je psom in cuckom) najdemo v njunem pripadajočem etičnem ovrednotenju, ki izvira iz njunih različnih semantičnih konotacij: medtem ko ima pes pozitivno konotacijo, s cuckom nakazujemo nekaj negativnega.

Zato so bile v kitajski tradiciji različne vrste sklepanja vedno natančneje opredeljene glede na semantične in aksiološke konotacije. Ti modeli sklepanja, utemeljeni na semantično determiniranih analogijah, so za klasično kitajsko logiko izjemnega pomena, kot dokazujejo številna vplivna dela iz predqinskega obdobja.

Osnovno semantično strukturo zagotavlja strukturno načelo oziroma načelo strukturnih vzorcev, se pravi dinamična struktura *lija*, ki sem jo podrobneje obravnavala v poglavju 2.1.1 (*Koncept li – strukturalizem in njegovi kitajski predniki*).

294 世相與共是之。

295 狗，犬也，而殺狗非殺犬也。

3.2.4 Povezovanje objektov in vrednot

Starokitajske filozofinje in filozofi se torej niso osredotočali zgolj na človeško zmožnost doumevanja analogij, ampak tudi na sposobnost kombinirati jih v strukture višjega reda. Med drugim so poudarjali, da nujno potrebujemo dovršen simbolni sistem, kakršen je človeški jezik, če hočemo, da bo naša sposobnost relacijskega snovanja delovala.

Po Menciju je podobnost uma osnovna podobnost, ki definira človeška bitja. Ker je njihovo umovanje strukturirano na enak način, lahko med seboj neposredno komunicirajo in so si lahko med seboj »sorodna«. Njegove razprave razkrivajo obliko analogične misli, utemeljene na teoriji, da človeška bitja pripadajo isti vrsti. Očitno je, da so bile te analogije razvite na podlagi konfucijanskega nauka, ki je od ljudi zahteval, da jih morajo, ko se srečujejo drug z drugim, »voditi njihovi lastni občutki« (Cui in Zhang 2005: 30).

Torej so objekti, ki pripadajo isti vrsti in ki so lahko obravnavani po istih merilih, očitno povezani z neke vrste koherentno konstitucijo. Kot je omenjeno že v *Knjigi obredov*, morajo biti ti objekti med seboj povezani z isto strukturo: »Strukturni vzorec vsake obstoječe stvari deluje na podlagi njene vrste« (Li ji s. d. Li qi: 30).²⁹⁶

Takšna koncepcija sveta, ki je starokitajskim filozofinjam in filozofom omogočila ustvarjanje analogij na podlagi strukturnih povezav, je predstavljena že v najzgodnejših virih:

Knjiga premen (Yi jing 易經) pravi, da univerzalnost vključuje logiko sveta; osem trigramov uporablja kot simbole, ki izražajo strukturno povezanost z zakoni narave. Ti simboli so uporabljeni tudi kot kriteriji za klasifikacijo in epitomizacijo vseh posvetnih situacij. Razlog za to »epitomiziranje« vseh univerzalnih zakonov skozi shemo osmih trigramov najdemo v metodi »razumevanja po analogiji«, ki je bila vpeljana z interpretiranjem teh simbolov. Gre za metodo postopne dedukcije (korak za korakom), osnovano na analogijah (Cui in Zhang 2005: 40).

Vsak osnovni binarni simbol izhaja iz strukture, ki je celovita ter vseobsegajoča in bi lahko bila potemtakem razširjena na neomejeno število stvari, ki pripadajo isti vrsti kot ta edinstven, konkreten simbol. Po tej predpostavki je komunikacija med

296 而萬物之理，各以其類相動也。

človeškimi bitji mogoča zgolj zaradi tega, ker so človeški možgani strukturirani na enak način (Cui in Zhang 2005: 30).²⁹⁷

Tudi distinkcije znotraj vseobsegajočega kozmičnega reda, ki sledi poti (*dao*), so načrtane skladno s strukturnimi vzorci (*li*). Takšno razumevanje odnosov med dvema konceptoma²⁹⁸ se pojavi že v najzgodnejših virih, na primer v *Guanzi* (okoli 7. stoletja pr. n. št.):

Deljenje različnih odnosov in njihovo ustrezno razločevanje se imenuje struktura (*li*). Sledenje tem strukturnim vzorcem, ne da bi jih izgubili, se imenuje pot (*dao*) (Guanzi s. d. Jun chen I: 8).²⁹⁹

Ta red je strukturiran skladno z vrstami, zato ustrezne vrste v njem ne morejo ustvariti kontradikcij. Ta osnovna strukturna shema je bila sprejeta kot nekaj večnega. V tem kontekstu je Xunzi zapisal:³⁰⁰ »Vrste ne ustvarjajo kontradikcij in zato so, ne glede na trajanje, strukturni vzorci (*li*) enaki« (Xunzi s. d. Fei xiang: 7).³⁰¹

V tem kontekstu koncept *li* označuje strukturo (oziroma strukturno mrežo), na kateri so osnovane določene vrste, kar je primerljivo z zgoraj omenjenimi referenčnimi okviri, ki utemeljujejo oziroma opredeljujejo diskurze, paradigme, teorije in druge kognitivne sisteme (Feng 1989: 291–292). Enake besede ali ideje (in celo iste fraze) imajo lahko, ko se pojavijo v različnih referenčnih okvirih (ali mrežah), povsem različen pomen.

Za moiste so bile fraze osnovni elementi dobro regulirane komunikacije, utemeljene na načelih semantične logike. Fraze so tako zagotavljale podlago analogijam in so bile razumljene kot stavki oziroma trditve (Cui in Zhang 2005: 23). Moisti so

297 Kitajska relacijska epistemologija je utemeljena na videnju sveta kot kompleksne strukture, sestavljene iz odnosov, presečišč in sovplivajočih zank povratnih informacij. Kot smo omenili že prej, so bili specifični kitajski modeli za raziskovanje vprašanj, povezanih z vedenjem, zasnovani na strukturno urejeni zunanji realnosti; ker je naravni (oziroma kozmični) red organski, po naravi sledi »toku« strukturnih vzorcev in operira v skladu s strukturnimi načeli, ki regulirajo vsakršno eksistenco in se manifestirajo v konceptu *li* 理. Po tem svetovnem nazoru je tudi človeški razum strukturiran skladno s tem vseobsegajočim, a odprtim organskim sistemom. Aksiomi našega prepoznavanja in mišljenja torej niso naključni ali arbitrarni, temveč sledijo tej dinamični strukturi. V tem pogledu je kompatibilnost oziroma ujemanje kozmičnih in mentalnih struktur osnovni predpogoj, ki človeškemu bitjem omogoča dojetje in prepoznavanje zunanje realnosti. Zhu Xi je ta epistemološki pogoj opisal takole: »Strukturne vzorce stvari lahko raziskujemo s sledenjem njihovi notranji naravi in prilagajanjem nanjo. Tako bomo našli strukturo, ki našo notranjost povezuje z zunanjim svetom« 自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合內外之理。(Zhu Xi 2010. Daxue: 295).

298 Za podrobno razlago tega odnosa in njegovega razvoja glej Rošker 2012: 51–52.

299 交正分之謂理。順理而不失之謂道。

300 Homer Dubs, ki *lei* 類 interpretira kot klasifikacijo, *li* 理 pa kot načelo, ta odstavek prevaja kot pogojno poved: »Če klasifikacija ni kršena, čeprav je stara, ostane načelo enako« (Dubs 1966: 74). Analogno bi ga lahko prevedli kot: »Če vrste niso v medsebojni kontradikciji, ostaja (bazična) struktura ves čas enaka.« Odstavek vključuje diskusijo o urejanju družbe, ki se vrti okrog vprašanja, ali so stara načela še vedno primerna za urejanje sodobnega sveta; v kontekstu te interpretacije bi to lahko pomenilo, da je osnovna struktura tega reda enaka, ne glede na specifične situacije in pogoje, ki se s časom spreminjajo.

301 類不悖，雖久同理

poudarjali, da obstoj, kompozicija in raba fraz ne morejo biti arbitrarni, saj v tem primeru ljudje ne bi mogli jasno komunicirati in se med seboj razumeti. Trije nujni pogoji, ki determinirajo fraze, tako kot tudi analogije, so razlogi, strukture in vrste:

Pr eden odpremo debato, so potrebni trije elementi: fraze izvirajo iz razlogov, vodijo jih strukture (ali strukturni vzorci, načela), prenašajo pa se skozi vrste. Tvorjenje fraz brez jasnega poznavanja razlogov zanje vodi v kaos (Mozi s. d. XI, Daqu: 25).³⁰²

Odstavek, ki pravi, da fraze »vodijo strukture (ali strukturni vzorci)«, lahko v tem kontekstu razložimo kot predpostavko, po kateri morajo biti fraze uporabljene znotraj dobro regulirane semantične strukture jezika in pomena (umevanja). »Prenašanje fraz skozi vrste«, se pravi kognitivni procesi, utemeljeni na analogijah, sledijo strukturi, ki determinira intrinzično konstitucijo jezika in misli. Struktura (*li* 理) torej pomeni dobro urejene (to je ustrezne in smiselne) odnose med razlogi (*gu* 故) in vrstami (*lei* 類) (Cui in Zhang 2005: 38).

3.2.5 Etične implikacije

S temi elementi v mislih se ozrimo nazaj k vprašanju aksioloških kriterijev, ki opredeljujejo podobnost oziroma različnost vrst. Najprej si poglobljeje oglejmo moistični primer o razliki med ubojem psa in cučka. Čeprav sta sopomenki (*chong tong*)³⁰³ in se z različnimi konotacijami nanašata na isto bitje, se specifična kitajske logike poraja v razumevanju strukture odnosov, ki tvorijo modele analogičnega sklepanja. Ta okvir je utemeljen na pomembni predpostavki, po kateri stavčna struktura ni zgolj formalna, statična struktura z nespremenljivimi funkcijami, temveč dopušča tudi dinamične variacije v pomenu, ki lahko vplivajo na pravilnost oziroma napačnost danega sklepanja.

Li kot semantična struktura (oziroma referenčna mreža), na kateri so osnovani evalvacijski kriteriji objektov, ki pripadajo določenim vrstam, zagotovo poraja etične implikacije. Oba, pes (*quan*)³⁰⁴ in cuček (*gou*),³⁰⁵ se lahko nanašata na isti objekt znotraj iste vrste, se pravi na vrsto kosmatih štirinožnih živali, ki jedo meso in lajajo, s tem da cuček ni podskupina psa, čeprav je njuna enakost³⁰⁶ izražena na način, ki je pogosto uporabljen za označevanje odnosov med vrsto in podvrsto.³⁰⁷ Čeprav se lahko nanašata na isto specifično žival, tiči razlika med izrazoma v njih

302 三物必具，然後足以生。夫辭以故生，以理長，以類行也者。立辭而不明於其所生，妄也。

303 重同

304 犬

305 狗

306 狗，犬也

307 Na primer 驪馬，馬也；獲，人也；itn.

semantičnih konotacijah, ki se nanašajo na njuno etično ovrednotenje: kot že omenjeno, se pes nanaša na nekaj pozitivnega, medtem ko ima cucek negativen prizvok. Takšne evalvacije se še posebej jasno manifestirajo v naših dejanjih do objektov, ki jim pripadajo. Zato so po navadi nakazane v prehodnih glagolih, ki se nanašajo na psa oziroma cucka kot svoj objekt. Kar se tiče njunih fizičnih značilnosti, torej pripadata isti vrsti, glede na naša dejanja (ali drže) do njiju pa različnim vrstam, saj so slednja nujno vpeta v ustrezne (splošno sprejete)³⁰⁸ etične strukture oziroma etično determinirane referenčne okvire, v katere je vpeta naše življenje. V tem okviru je popolnoma jasno, da ubiti psa ni isto kot ubiti cucka.

Po določenih fizičnih značilnostih v isto vrsto analogno sodijo tudi tatovi in ljudje; razlika med njimi se izkristalizira šele v naši drži do njih. Vsaj pozni moistični logiki in logikinje so verjeli, da je ljubiti tatove v nasprotju z idejo, ki jo implicira referenčni okvir vseobsegajoče in splošno veljavne etične strukture. To je razlog, zakaj je bilo v njihovih očeh ljubiti tatove nekaj povsem drugega kot ljubiti ljudi. S to predpostavko so šli pozni moisti še korak dlje; da bi prikazali »razumnost« smrtne kazni, ki so jo zagovarjali, so sklenili, da »ubiti tatu ni enako kot ubiti človeško bitje« (Mozi s. d. XI, Xiaoqu: 5).³⁰⁹ Konfucijanec Xunzi, ki je bil eden njihovih največjih nasprotnikov, jih je zavoljo te izjave napadel z odgovorom, da s takšnimi frazami uporabljajo imena na konfuzen način, s čimer v imenovanje objektov vnašajo kaos (Xunzi s. d. Zheng ming: 10).³¹⁰ Takšne kritike so brez dvoma utemeljene na zdravem razumu, čeprav ne izničujejo vrednosti tega tipa logike, saj v tradicionalni formalni logiki ne manjka primerov, ki so povsem skregani z zdravim razumom.³¹¹

Iz tega sledi, da je semantična logika, prepojena z etiko in ideologijo, le še en način dojemanja, urejanja in prenašanja realnosti. Čeprav zgoraj omenjeni moistični primeri ne morejo biti sprejeti kot argumenti za smrtno kazen, bi bila lahko podobna, obratna izjava (s katero bi se konfucijanci – vključno s Xunzijem – zagotovo strinjali) bolj nazoren (in prepričljiv) primer tega tipa logičnega razmišljanja: »Huojevi starši so ljudje, a ko služi svojim staršem, Huo ne služi ljudem« (Mozi, s. d. XI,

308 世相與共是之(Mozi s. d. XI, Xiao qu: 5).

309 殺盜人非殺人也。

310 「殺盜非殺人也」，此惑於用名以亂名者也。

311 Prenos informacij oziroma njihove »vrednosti« iz sistema formalnih znakov v sistem naravnega jezika kot takega je že sam po sebi nekoliko problematičen, saj je prvi sistem opredeljenih vrednot, drugi pa vsebuje tudi moralne in ideološke implikacije. Kot izstopajoč pokazatelj aksioloških (oziroma semantičnih) razlik, do katerih lahko pride že v preprostem »prevodu« nekega stavka iz formalnega v naravni jezik, vzemimo naslednji primer: » $\neg q \rightarrow p \leftrightarrow \neg p \rightarrow q$ «. Če spremenljivko p izrazimo z besedami »biti proti nam« in spremenljivko q z besedami »biti z nami«, lahko levi del zgornje (logično veljavne) formule prevedemo v naravni jezik z besedami »kdor ni z nami, je proti nam«, desni del pa kot »kdor ni proti nam, je z nami«. Čeprav sta v sistemu formalnih znakov obe strani ekvivalence enako veljavni in čeprav je takšna ekvivalenca formalno resnična, pa vrednostne implikacije (in skupaj z njimi sporočila, ki jih prinaša kontekst), ki se manifestirajo v njenem prevodu v naravni jezik, niso le neekvivalentne, temveč tudi v nasprotju druga z drugo.

Xiaoqu: 5).³¹² Naši starši niso samo (katerikoli) »ljudje«. Čeprav so Huojevi starši podvrsta krovne vrste ljudi, v odnosu do njega in njegovih dejanj niso zgolj podvrsta ljudi, saj zanj pripadajo povsem drugačni in zelo posebni vrsti ljudi, namreč tistim, ki so mu najbližje. Vprašanje, kako se bodo odnosi med vrsto in njenimi subjekti spreminjali, je namreč človeška odločitev in ne odločitev avtomatičnih, formalnih zakonov,³¹³ na katere nimamo vpliva. Ključni element pri presojanju in evalvaciji vrst ter njihovih medsebojnih odnosov, pa tudi odnosov med njimi in nami, je naša drža do njih, ki je osnovana na našem razumevanju sveta. V tem smislu smo mi tisti, ki upravljamo realnost in ne obratno. Odločilni dejavnik je človeška srčna zavest, ki deluje v skladu s strukturno mrežo, ki je – tako kot sam univerzum – prepletena z racionalnimi in etičnimi predpostavkami.

312 獲之親，人也；獲事其親，非事人也。

313 To lahko vidimo na podlagi več podobnih primerov iz moističnega kanona, ki niso nujno povezani z etičnimi vprašanji, na primer: »Črni konji so konji; jezdit črnega konja je enako kot jezdit konja« (驪馬，馬也；乘驪馬，乘馬也，ibid: 4), medtem ko drži tudi to, da »je ladja les, a vstopiti v ladjo ni enako kot vstopiti v les« (船，木也；入船，非入木也，ibid.: 5). Črni konji so podskupina vrste vseh konjev in ladje so podskupina vsega lesa. A glede na naše ravnanje z njima eden še naprej ostane podvrsta, medtem ko druga postane objekt, ki pritiče drugi vrsti.

4 Metode in pristopi

Zaradi vse večje pozornosti, usmerjene na specifične značilnosti kitajske filozofske tradicije, se je pod taktirko ponovnega odkrivanja in uporabe specifičnih tradicionalnih kitajskih metodoloških pristopov, konceptov in kategorij vse uspešneje razvijala debata o filozofskih razsežnostih kitajskih tekstov in njihovi vlogi v kontekstu kitajske misli. Ti pristopi si na osnovi zavedanja o pomembnosti takšnega obujanja klasičnokitajskih filozofskih metodologij prizadevajo razviti osvežen, a koherenten metodološki sistem, utemeljen na posodobljenih in nadgrajenih tradicionalnih metodah ter deloma na njihovi kombinaciji oziroma sintezi z določenimi pristopi, ki izvirajo iz evroameriških diskurzov.

Izhajajoč iz kratke diskusije o dveh najširše uporabljenih metodah, analitični in hermenevtični, bomo skušali evalvirati njuno integracijo v referenčne okvire, tipične za kitajsko filozofijo. Sklepni odstavek se bo ukvarjal z metodo, ki je prav tako razširjena in zato velikega pomena, to je s komparativnim pristopom. Tu bo govora o naravi in pomenu specifičnih vpogledov, ki nam jih ponuja, hkrati pa bomo kritičnemu očesu podvrgli nevarnosti in zmote, do katerih lahko vodi.

Kar zadeva trenutno situacijo, se teoretiki in teoretičarke, ki preučujejo kitajsko filozofijo, še vedno v veliki meri poslužujejo modernih in sodobnih različic analitične in hermenevtične metode, ki pripadajo evroameriškim metodološkim tradicijam. A kot bomo videli v nadaljevanju, sta se oba pristopa razvila tudi v kitajski intelektualni tradiciji, čeprav se v določenih pogledih razlikujeta od »zahodnih«.

V tem poglavju bom izpostavila nekatere probleme, povezane s površno rabo obeh zgoraj omenjenih pristopov. Na tej podlagi bom ponudila inovativno obliko hermenevtike, ki je osnovana na spojitvi estetskih svetov (*jingjie*),³¹⁴ z namenom nadomestitve (ali vsaj radikalne modifikacije) kontroverzne rabe zahodnih hermenevtičnih metod, ki izvirajo iz koncepta spojitve horizontov. Glede na to, da so moderne metode, ki izhajajo iz analitičnih in hermenevtičnih pristopov, povečini v rabi v pozahodeni (modernizirani) različici, ki je sama po sebi nujni produkt evropske intelektualne zgodovine in spremljajočih socializacijskih procesov, moramo upoštevati, da se soočamo z diskurzi, ki ne pripadajo nobeni zahodni tradiciji. To pomeni, da se moramo, tudi če pri raziskovanju tradicionalnih kitajskih teoretskih tekstov ohranimo zahodne analitične oziroma hermenevtične metode, zavedati, da ti teksti sodijo v drug referenčni okvir. Specifične značilnosti tega okvira določa raba različnih konceptov in kategorij, vodijo pa do različnih metodoloških postopkov.

314 境界融合

Kot sem že omenila, bom poglavje sklenila z razpravo o prednostih in pomanjkljivostih komparativnih perspektiv, ki jih prav tako pogosto uporabljajo – čeprav včasih nevarne – metode raziskovanja in pojasnjevanja kitajske filozofije ter njenega umeščanja v širši intelektualni kontekst.

4.1 Analitični in hermenevtični postopki

V kitajskem jezikovnem okolju so v zadnjih letih izšle številne knjige in članki, ki se ukvarjajo s problemom rabe zahodnih znanstvenih metod za raziskovanje objektov, povezanih s specifičnimi elementi kitajske tradicije. Razprava o inherentnih semantičnih razsežnostih klasičnih kitajskih tekstov in njihovi vlogi v kontekstu tradicionalne kitajske misli se v modernih študijah vse uspešneje obrača v smer ponovnega odkrivanja in rabe specifičnih tradicionalnih kitajskih metodoloških pristopov in tradicionalnih kategorij. Še vedno pa najdemo številne kontroverzne poglede na vprašanja ustrezne metode razumevanja in interpretiranja klasičnih kitajskih tekstov.

Kot sem že omenila, bom na tej točki – zavrlo omejene dolžine besedila – predstavila le dva osrednja pristopa in na kratko orisala raziskovalne metode, ki jih zagovarjata. Prvi pristop je analitičen; učenjaki in učenjakinje, ki zagovarjajo to metodo, pripadajo predvsem področju analitične filozofije ali logike (vključno z raziskovanjem tradicionalne kitajske logike). Drugi v ospredje postavlja tradicionalne in modernizirane hermenevtične metode. Predstavniki in predstavnice te veje pripadajo predvsem struji modernega konfucianizma, vključuje pa tudi nekatere druge sodobne filozofije in filozofe, ki se ukvarjajo z oživljanjem tradicionalnih kitajskih metodoloških postopkov.

Demarkacijska črta med pristopoma je močno zabrisana, saj se pogosto kombinirata. A prvi sistematični pristopi k moderni kategorizaciji in urejanju tradicionalne kitajske filozofije izhajajo iz analitičnega stališča, zato si bomo najprej ogledali razvoj analitične metode v kitajski filozofiji.

4.1.1 Negotove poti kitajske analitične filozofije

Zametke analitične tradicije sta oblikovali že moistična šola ter šola imen v predqinskem obdobju. Kasneje so analitične metode preučevanja kitajskih tekstov do določene mere razvili Gu Xiancheng³¹⁵ (1550–1612), Gao Panlong³¹⁶ (1562–1626)

315 顧憲成

316 高攀龍

in Wang Fuzhi³¹⁷ (1619–1692) z akademije Donglin.³¹⁸ V predmoderni dobi, torej pred soočenjem z analizami »zahodnega stila«, so »kitajski tip« analize nadgradile nekatere tradicije besedilne kritike (*kaozheng*),³¹⁹ ki so se na Kitajskem razplamtele približno med letoma 1600 in 1850, njihova najprepoznavnejša predstavnika pa sta bila Gu Yanwu³²⁰ (1613–1682) in Huang Zongxi³²¹ (1610–1695), klesal pa se je tudi v okviru novih metodologij, ki jih je razvijal Dai Zhen³²² (1724–1777).

Kasneje, po prvih srečanjih z zahodno mislijo, so številne kitajske učenjakinje in učenjaki zahodno analitično metodologijo že nadgradili oziroma modificirali z različnimi zanimivimi pristopi, izpeljanimi iz klasične kitajske misli (Liu 1996: 16). Tu moramo omeniti vsaj nekatere izmed teh zanimivih teoretskih inovacij. Eden izmed pionirjev takšnih pristopov je bil Feng Youlan.³²³ Tako kot Hu Shi je sodil med prve na Zahodu izobražene učenjake, ki so si s pomočjo logične analize prizadevali urediti in sistematizirati tradicionalno kitajsko filozofijo. Prvič, Feng Youlan je kitajsko kulturo razdelil na »obdobje mojstrov«³²⁴ ter »obdobje klasikov«.³²⁵ Prav tako je vse osrednje filozofske šole razdelil na več tokov: šola legalizma, na primer, je bila razdeljena na zagovornike moči, taktik in prava. Na podoben način je bila šola imen uvrščena v skupino združevanja identitete in difference (*he tongyi*),³²⁶ katere predstavnik je bil Hui Shi, ter v skupino ločevanja trdote in beline (*li jianbai*),³²⁷ ki jo je predstavljal Gongsun Long. Feng je bil tudi prvi interpret, ki je neokonfucijansko šolo razdelil na šolo strukturnega načela (*li xue*) in šolo srčne zavesti (*xin xue*).³²⁸ Tudi pojem Neba (*tian*) je razvrstil na pet kategorij. Poleg tega je Feng skušal primerjati nekatere ključne koncepte iz evroameriške in kitajske filozofije. Trdil je, da je neokonfucijanska binarna kategorija *Lija* in *Qija* podobna starogrškima konceptoma forme in materije. Po njegovem mnenju je Gongsun Longov »zhi«³²⁹ primerljiv s konceptom univerzalij (Zhao 2007: 2). Čeprav danes vemo, da moramo biti glede rabe zahodnih logičnih metod in kategorij na področju kitajske filozofije previdni in da se moramo dobro zavedati nevarnosti, ki jih lahko prinašajo tovrstne prakse, ne moremo drugače, kot da občudujemo Feng Youlana in njegov prispevek k modernizaciji kitajske filozofije.

317 王夫之
318 東林書院
319 考證
320 顧炎武
321 黃宗羲
322 戴震
323 馮友蘭
324 子學時代
325 經學時代
326 合同異
327 離堅白
328 新學
329 指

Številni njegovi sledilci in sledilke so nadalje razvijali različne modifikacije obstoječih analitičnih metod z namenom ustvariti ustrezno analitično orodje za preučevanje kitajske filozofije. Tu moramo omeniti Jin Yuelinov razmislek o konceptu *Dao-ta* v smislu materializirane forme (ali formalizirane materije) kot temeljne entitete znotraj modernega sistema modalne logike. Jin je ta sistem organiziral v okviru možnosti, namesto dejanskosti, ter ponudil nepoimenljivo in nedojemljivo materijo, ki jo je imenoval »dano« (*suoyu*),³³⁰ kot »čisto potencialnost in čisto aktivnost, ki, v realizaciji raznolikih možnosti, determinira dojemljive ter poimenljive objekte in daje osnovo substančnosti teh objektov« (Bunnin 2003: 347). A je Jin, v nasprotju s svojim vzornikom Russellom, analizo videl zgolj kot metodo in ne kot esenco filozofije. Zanj je bila analitična metoda najučinkovitejše orodje za izgradnjo novih filozofskih sistemov. Torej lahko Jina razumemo kot sledilca Russellove šole, vendar samo v metodološkem smislu; nikakor ga ne moremo videti kot »čistega« analitičnega filozofa.

V tem kontekstu moramo omeniti tudi filozofa Zhang Dainiana ter njegovega starejšega brata Zhang Shenfuja.³³¹ Slednji je prevedel Wittgensteinov *Logično filozofski traktat* ter predlagal kombinacijo Russellove filozofske analize, dialektičnega materializma in tradicionalne kitajske filozofije. Tako je v svojem delu kombiniral analitično, marksistično in tradicionalno kitajsko misel. Na drugi strani pa je Zhang Dainian predlagal »kreativno sintezo«³³² analitične filozofije, dialektičnega materializma ter klasične kitajske miselne tradicije. Očitno je ta kombinacija odločilno prispevala k modernizaciji tradicionalne kitajske filozofije in njenemu nadaljnjemu razvoju:

Razvoj kitajske tradicije je bil opazen že v filozofskih delih Jin Yuelina in Feng Youlana. Z Zhang Dainianom je ta končno postala zavestna, samorefleksivna metodologija. Lahko trdimo, da Zhang Dainian, za razliko od Jina in Fenga, ni le čuječno ohranjal edinstvenih značilnosti tradicionalne kitajske misli, temveč je tudi, kar je še pomembneje, ohranjal in razvijal tradicionalna metodološka načela ... V smislu razpona Zhang Dainianov razvoj kitajske tradicionalne filozofije daleč presega Jin Yuelinovega in celo Feng Youlanovega. Njegovo delo je pristna sinteza razvojev tradicionalne filozofije³³³ (Hu Weixi 2002: 230).

330 所與

331 張申府

332 合創新論綜

333 在金岳霖與馮友蘭那裡，對中國傳統哲學的繼承是浸透在他們的哲學研究中的，而到了張岱年，終於將這種對傳統哲學的繼承轉化為一種自覺的方法論。可以說，較之金、馮二人，張岱年不僅更注意對中國傳統哲學特征的整體把握，也更注重繼承傳統的方法論原則... 張岱年對中國傳統哲學的繼承，就其廣度而言，遠遠超出了金岳霖，也超過了馮友蘭，顯示他對傳統哲學繼承的綜合性。

Naslednji vidik vpliva filozofske analize lahko prepoznamo v kitajskem odzivu na kantovsko filozofijo, še posebej v delih Zhang Dongsuna, Mou Zongsana ter Li Zehouja (Bunnin 2003: 349).

Zhangova analiza je bila utemeljena na reviziji Kantove filozofije, v katero je vpe-ljal lasten sistem tako imenovane panstrukturalistične kozmologije, ki je bila do določene mere podvržena vplivom chanbudistične filozofije, na kateri je temeljil njegov svetovni nazor. Njegova kulturna epistemologija je bila zasnovana na plura-listični teoriji védenja (*duoyuan renshilun*)³³⁴ in je izhajala iz premise, da je védenje kulturno pogojeno in ima tako kulturno naravo. To je vidik njegove filozofije, ki še danes ostaja zelo aktualen, posebej na področju medkulturnih raziskav. Njegove kulturno-filozofske študije so zasnovane na podrobni primerjalni analizi kitajske in evropske misli, s posebnim poudarkom na vplivu lingvističnih struktur na raz-lične filozofske sisteme ter na povezavo med kulturno pogojenimi razlikami in sistemi logičnega mišljenja v različnih miselnih tradicijah.

Mou Zongsan je v prizadevanjih za vzpostavitev novega teoretskega okvira za vpe-ljevanje modernizacije, znanosti in demokracije skozi notranji dialektični razvoj konfucianizma analiziral in uredil kitajsko filozofijo v skladu s svojo »dvoplastno ontologijo« (*youzhi cunyoulun, wuzhi cunyoulun*).³³⁵ V svojem najpomembnejšem delu *Intellectual intuition and Chinese philosophy* (Intelektualna intuicija in kitaj-ska filozofija, *Zhide zhijue yu Zhongguo Zhexue*)³³⁶ je analiziral specifično kitajsko razumevanje strukture obstoja. Pri tem je vlekel določene vzporednice s Heide-ggerjevo ontologijo in izpostavil nekonsistentnosti v Kantovih teorijah. Mou je bil prepričan (glej 1975: 37), da bo lahko vzdolž te linije zgradil verodostojno moralno metafiziko, katere Kantu ni uspelo vzpostaviti.

Li Zehoujeva filozofija je pripomogla k modifikaciji in preobrazbi zastarelih vzor-cev kitajskih idejnih diskurzov. Njegov inovativen, domiseln, edinstven pristop k širokemu spektru osnovnih teoretskih problemov, utemeljen na trdnih argumentih in analizah, je ustvarjal nove sloge intelektualnega raziskovanja obdobja po Mao-tu ter prinesel nove izzive suhoparnim in monotonim teorijam, ki so jih podajali uradni partijski ideologi. V svojih analizah je Li s simultanim obujanjem izvor-ne marksistične definicije človeških bitij kot »homo fabrov«, to je kot živih bitij, ki so se razvila skozi prakso in so sposobna uporabljati orodja na sistematičen, kontinuiran način, osrednji okvir Kantove filozofije umestil v družbeno in ma-terialistično podlago. Ljudje torej, v Lijevem pogledu, tako svoje okolje kot svojo

334 多元認識論

335 有執存有論, 無執存有論

336 智的直覺與中國哲學

notranjost poustvarjamo v nekaj, kar je imenoval »počlovečena narava«. Njegovo analizo lahko opišemo kot urejanje obsežnih količin materiala, ki ponuja možnosti za koherentno sintezo med zahodno in tradicionalno kitajsko mislijo. Vpeljana je bila s ciljem izdelati sistem idej in vrednot, ki imajo potencial razrešiti družbene in politične probleme modernega načina življenja. V večini svojih del si je prizadeval uskladiti »zahodne« (predvsem kantovske in marksistične) teorije s »tradicionalnimi kitajskimi« (posebej konfucijanskimi, do določene mere pa tudi z daoističnimi) idejami, koncepti in vrednotami, z namenom ustvariti teoretski model modernizacije, ki ne bi bil pomešan oziroma enačen s »pozahodenjem«.

Lao Sze-kwang,³³⁷ hongkonško-tajvanski učenjak, ki ni pripadal nobenemu izmed vodilnih sodobnih miselnih tokov, a je kljub temu splošno priznan kot pomemben moderni kitajski teoretik, je vpeljal nova merila za analizo klasičnih kitajskih tekstov, gre za tako imenovani pristop »fundamentalnega vira«.³³⁸ Opredeljuje ga kot metodo, utemeljeno na poenotenih merilih za analizo in interpretacijo različnih filozofskih vprašanj:

Tako imenovana metoda preučevanja fundamentalnih virov problemov izhaja iz logičnega pomena in jo dopolnjuje metoda zgodovinskih dokazov z namenom poenotenja vseh partikularnih filozofskih aktivnosti v okviru enega jasno opredeljenega kriterija. Če hočemo revidirati filozofsko teorijo, moramo najprej razumeti, da morajo vse filozofske teorije, ne glede na to, ali so jih vzpostavili posamezniki, posameznice ali določene filozofske šole, iskati odgovor na določena vprašanja oziroma rešitve določenega problema. Šele ko najdemo ta problem oziroma vprašanje, lahko dobimo vpogled v širši kontekst te teorije. Po drugi strani pa je celotna vsebina te teorije pravzaprav utemeljena na tem problemu oziroma vprašanju³³⁹ (Lao 1980: 16).

V tem kontekstu je sodobni tajvanski učenjak Duh Bao-Ruei³⁴⁰ v monografiji o metodologiji kitajske filozofije (2013: 12) izpostavil, da je, kar se tiče kitajske filozofije, tovrstno zavedanje o problemu (oziroma raziskovalnem vprašanju) veliko tesneje povezano z določenimi filozofskimi šolami kot z delom posameznih filozofin in filozofov. Ponudil je tudi klasifikacijo kitajske filozofije. Namesto da bi slepo sledila

337 勞思光

338 基源

339 所謂「基源問題研究法」，是以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。．．．我們著手整理哲學理論的時候，我們首先有一個基本了解，就是一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。我們如果找到了這個問題，我們即可以掌握這一部份理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源。

340 杜保瑞

zahodnim disciplinam logike, epistemologije, metafizike, ontologije, fenomenologije itd., mora biti raziskovanje v okviru tradicionalne kitajske filozofije uperjeno predvsem v raziskovanje znotraj teorije veččin³⁴¹ in/ali filozofije estetskih svetov (*jingjie zhexue*)³⁴² (ibid.: 11). Drugi sodobni tajvanski filozof, Lee Hsien-chung,³⁴³ strokovnjak za kitajsko logiko, si je prizadeval razviti in nadgraditi svoj novoskovani koncept »miselnih enot« (*sixiang danwei*).³⁴⁴ Vendar pa je zaenkrat k razvoju analitične metode v raziskovanju kitajske filozofije s številnimi članki in monografijami verjetno največ prispeval zgoraj omenjeni analitični filozof Feng Yaoming (Fung Yiao-ming).

Številne druge teoretičarke in teoretiki v kitajsko govorečem okolju še naprej neprekinjeno razvijajo analitično metodo in njene prilagoditve za poglobljeno preučevanje kitajske filozofije. Preveč jih je, da bi omenila prav vse. Zaenkrat lahko rečemo: če upoštevamo zgoraj omenjene specifične metodološke značilnosti, ki pomenijo metodološko osnovo klasične kitajske filozofije, se lahko analitične metode – v prilagojeni obliki in ne glede na druge pristope – brez dvoma izkažejo kot ustrezno orodje za preučevanje, interpretiranje in evalvacijo kitajskih teoretskih tekstov.

4.1.2 Umanjkanje kontekstualnosti: Problem *Daota*, *Youa* in *Wuja*

A to drži le do določene mere. Sledeč Wang Bojevi³⁴⁵ raziskavi (1991) bom skušala orisati omejitve te metode na podlagi treh primerov, ki se ukvarjajo z interpretacijo odnosa med tremi ključnimi koncepti iz Laozijeve³⁴⁶ *Dao de jing*,³⁴⁷ to so *You*³⁴⁸ (prisotnost), *Wu*³⁴⁹ (odsotnost) in *Dao*.³⁵⁰ Poleg tega bomo videli, da lahko raba enake analitične metode (ali, natančneje, analitične metode, ki implicira logično sklepanje) različne učenjakinje in učenjake vodi do ne le različnih, temveč tudi nasprotujočih si rezultatov.

Prvi primer: Hu Shi³⁵¹ verjame, da je *Dao* identičen *Wuju* (odsotnosti) (gl. Wang Bo 1991: 40). Hu svojo poanto prikaže s citiranjem naslednje Laozijeve izjave:

Dao je ustvaril Eno; Eno je ustvarilo Dvoje; Dvoje je ustvarilo Troje; Troje je ustvarilo Vse stvari (Laozi s. d.: 42).³⁵²

341 功夫理論

342 境界哲學

343 李賢忠

344 思想單位

345 王博

346 老子

347 道德經

348 有

349 无

350 道

351 胡適

352 道生一，一生二，二生三，三生萬物。

Nato nas opomni, da je v drugem kontekstu Laozi zapisal, da

Vse stvari pod nebesi izvirajo iz *Youja* (prisotnosti), *You* (prisotnost) pa izvira iz *Wuja* (odsotnosti) (Laozi 2015: 40).³⁵³

Hu Shi tako sklene, da sta *Dao* in *Wu* v enaki meri izvor vseh obstoječih stvari in da sta potemtakem enaka (gl. Wang Bo 1991: 41).

Drugi primer: Yan Linfeng³⁵⁴ pa je, ravno nasprotno, prepričan, da je *Dao* identičen *Youju* (prisotnosti); svoje mnenje je utemeljil na sledeči analizi: najprej navaja isti odlomek iz 42. poglavja Laozijeve *Dao de jing* (gl. ibid.):

Dao je ustvaril Eno; Eno je ustvarilo Dvoje; Dvoje je ustvarilo Troje; Troje je ustvarilo Vse stvari (Laozi s. d.: 42).³⁵⁵

Citat razloži z implikacijo, da je *Dao* »mati vseh stvari«. ³⁵⁶ Nato navaja prvi del povedi, ki ga je pred tem navajal Hu Shi:

Vse stvari pod nebesi izvirajo iz *Youja* (prisotnosti) (Laozi s. d.: 40).³⁵⁷

Poleg tega navaja še drugo izjavo iz prvega poglavja *Dao de jing*:

You (prisotnost) je mati vseh stvari (Laozi s. d.: 1).³⁵⁸

Sklepa torej, da sta *You* (prisotnost) in *Dao* »mati vseh stvari« in sta potemtakem identična³⁵⁹ (kot je navedeno v Wang Bo 1991: 41).

Tretji primer: Zhang Dainian³⁶⁰ verjame, da je *Dao* oboje, tako *You* (prisotnost) kot *Wu*

(odsotnost). Da bi pojasnil svoje stališče, navaja del prvega poglavja iz Laozijeve *Dao de jing*:

V notranjem *Wuju* (odsotnosti) lahko razumemo njegovo globoko čudežno naravo; v večnem *Youju* (prisotnosti) pa lahko ugledamo zgolj njegove zunanje robove. Pravzaprav sta ta dva vidika ista, a imata različni imeni. Skupaj ju imenujemo Skrivnost. Kjer je Skrivnost najgloblja, so vrata vsega subtilnega in čudovitega (Laozi 2015: 1).³⁶¹

353 天下萬物生於有，有生於無

354 嚴靈峰

355 道生一，一生二，二生三，三生萬物。

356 這就是說明，道‘為’萬物之母。

357 天下萬物生於有。

358 有，名萬物之母。

359 可見，有‘也是萬物之母。是則，...老子以‘道’為有，與‘有’同體，無可置疑。

360 張岱年

361 故常無欲以觀其妙；常有欲以觀其微。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。

To obrazloži s trditvijo, da sta *You* (prisotnost) in *Wu* (odsotnost) oba Skrivnost in da je najgloblja skrivnost *Dao* (gl. Wang Bo 1991: 42). ... Potemtakem je *Dao* identičen *Wuju* (odsotnosti), pa tudi *Youju* (prisotnosti).

V teh treh primerih so različni učenjaki uporabili različne logično-analitične postopke za utemeljitev svojih stališč. Za razjasnitev teh razlik prevedimo njihove argumentacije v logično sklepanje.

Hu Shi

P1. *Dao* => vse obstoječe stvari

P2. *Wu* (odsotnost) => vse obstoječe stvari

C. *Dao* = *Wu* (odsotnost)

Yan Lingfeng

P1. *Dao* = mati vseh stvari

P2. *You* (prisotnost) = mati vseh stvari

C: *Dao* = *You* (prisotnost)

Zhang Dainian

P1. *You* (prisotnost) + *Wu* (odsotnost) = Skrivnost

P2. Skrivnost = *Dao*

You (prisotnost) + *Wu* (odsotnost) = *Dao*

To metodo lahko uporabimo za dokazovanje česarkoli. Ne glede na to, katero stališče zastopamo in na kateri predpostavki so osnovani naši sklepi, je dokaze zanje precej enostavno najti v fragmentih nekaterih besedil. Takšne metode se ukvarjajo z deli tekstov in jih analizirajo kot izolirane pomene. Ne upoštevajo celotnega konteksta, oziroma, povedano drugače, zanemarjajo težo kontekstualizacije pomena.

A preden vse skupaj pometemo pod preprogo, moramo še enkrat pretresti dejstvo, da nam lahko z ustrezno rabo³⁶² analitične metode ponudijo zelo dragocen uvid v svet kitajske filozofije. Z vpeljavo »objektivnih« meril je analitična metoda še posebej uporabna v medkulturni filozofiji, predvsem zato, ker ne upošteva različnih evalvacij zgodovinsko, kulturno in subjektivno spremenljivih dejavnikov. Vsekakor

362 Menim, da je »ustrezna raba« analitične metode v filozofskih raziskavah mogoča, ko zadosti vsaj naslednjim trem pogojem: 1. ustrezen oziroma primeren kontekst, 2. ustrezno oziroma primerno raziskovalno vprašanje, 3. koherentnost s pripadajočim referenčnim okvirom.

pa je priporočljivo, da jo uporabljamo v kombinaciji z drugimi, interpretativnimi metodami in vedno kot orodje za razjasnjevanje določenih kvantitativno obvladljivih delov širših raziskovalnih vprašanj.

4.1.3 Interpretiranje Kitajske skozi kitajsko interpretacijo

Kitajska hermenevtika ima bogato (ter zelo specifično) tradicijo, ki ji lahko sledimo vse do Wang Bija³⁶³ (226–249) in Guo Xianga³⁶⁴ (252–312) iz obdobja Wei Jin Nanbei chao. Najprepoznavnejši akter, ki je zarisal neizbrisno sled v zgodovino kitajske interpretativne teorije, je Liu Xie³⁶⁵ (okoli 455–522), avtor slovitega dela *Literarni um in rezbarjenje zmajev*.³⁶⁶

Kot izpostavlja King Po-Chiu (2016: 76), kitajska hermenevtika v prvi vrsti opisuje različne metode interpretiranja kitajske misli (predvsem skozi komentarje in razlagalne opombe); ta metoda večinoma ne problematizira vprašanja, zakaj stvari interpretiramo na tako različne načine. Njeni pristaši in pristašice menijo, da metafizična diskusija ni subjekt »kitajske hermenevtike«.³⁶⁷

Sedaj pa si pogloblje oglejmo hermenevtične metode, kot so uporabljene v sodobni Kitajski. Kaj hitro postane jasno, da lahko na tem področju srečamo podobne probleme, kot pritičejo vprašanjem o obstoju kitajske filozofije:

Ali sploh lahko ujamemo točno predstavo o kitajskih eksegetičnih prizadevanjih, če na vse branje, interpretacije in razumevanje gledamo skozi lečo zahodne hermenevtike? Ta namreč izhaja iz predpostavke, da je sama edino legitimno konceptualno in filozofsko orodje. A če zahodno hermenevtiko uporabimo kot normativni in edini legitimni način branja, s tem poteptamo kulturne posebnosti zgolj za to, da dosežemo analitično koherentnost. Tak namen je zgrešen, kar je greh kulturne hegemonije, če uporabimo pogost neologizem (Ng 2013: 374).

Po drugi strani pa nekateri (predvsem zahodni) učenjaki in učenjakinje izražajo dvome tudi v nasprotni smeri, namreč glede vprašanja, ali je kitajska tradicija interpretiranja klasikov primerljiva z evropsko hermenevtično metodo, in posledično, ali jo je sploh ustrezno imenovati hermenevtika (Kubin 2005: 312). Na tej točki smo ponovno pristali na močvirnatih tleh, na katerih moramo zgraditi celoten

363 王弼

364 郭象

365 劉勰

366 文心雕龍

367 Zaradi te bogatosti so v zadnjih letih izšla številna pomembna sodobna dela (glej na primer Tu 2000 in 2005). Po drugi strani pa številni drugi učenjaki in učenjakinje neposredno primerjajo kitajske ter moderne evropske hermenevtične teorije (Ng 2005: 297–310).

koncept kitajske filozofije. Povsem jasno je, da kitajska idejna in intelektualna tradicija svoje misli nista kategorizirali v skladu s strogo ločenimi disciplinami, kar pomeni, da v tej tradiciji ne bomo našli sistematičnih disciplin epistemologije, logike, fenomenologije in hermenevtike. Vendar pa to ne pomeni, da ta tradicija ne vsebuje nešteto plodnih in bogatih epistemoloških, logičnih, fenomenoloških in hermenevtičnih teorij. Naj še enkrat poudarim, da eno največjih razlik, ki ločujejo kitajsko in evroameriško miselnost, najdemo ravno v njunih metodah klasifikacije.

Gu Ming-dong pa poleg tega izpostavlja (2005: 1), da tradicionalni Kitajski sicer ni manjkalo konceptualnega mišljenja, a so bila njena hermenevtična dognanja vendarle raztresena po različnih vrstah diskurzov; nikoli niso bila povezana v jasno opredeljen sistem. Po drugi strani pa Gu trdi, da je kitajska tradicija izoblikovala impliciten sistem branj in zapisov s »fascinantnimi spoznanji, ki niso le več stoletij starejša od podobnih idej na Zahodu, temveč so že vsebovala ideje hermenevtične odprtosti in odprte poetike, kakršne so se na Zahodu oblikovale šele v sodobnem času« (ibid.). Na podlagi tega je ustvaril moderen interpretativni instrument, utemeljen na konceptu »hermenevtične odprtosti«, ki se je izkazal kot nadvse uporabno orodje ne le v kitajskih, temveč tudi v medkulturnih raziskavah. Na tej točki moramo omeniti Cheng Chung-yingovo inovativno teorijo »ontohermenevtike«, po kateri kitajske interpretativne paradigme vselej izhajajo iz specifičnega razumevanja realnosti. V tem pogledu je razumevanje neločljivo od bivanja. Ta paradigma pa je tesno povezana z drugo posebno značilnostjo kitajske hermenevtike, ki se kaže v preseganju delitve subjekta od objekta ter v njeni globoki vpetosti v intersubjektivno razumevanje (Wu 2004: 237). Kljub številnim zapletom in težavam, s katerimi so neizogibno soočene učenjakinje in učenjaki, ki se ukvarjajo s kitajsko hermenevtiko, med njimi občutimo precej optimističnega duha: in če lahko obstaja socializem s kitajskimi posebnostmi, zakaj ne bi mogla obstajati tudi hermenevtika s kitajskimi posebnostmi?

Ne glede na zgoraj omenjene izsledke in obetajoče zametke različnih interpretativnih modelov večina učenjakov in učenjakinj, ki preučujejo kitajske tekste, še vedno uporablja interpretativne mehanizme, razvite v okviru zahodnih hermenevtičnih teorij. V prvih treh desetletjih po ustanovitvi Ljudske republike Kitajske so bile kitajske intelektualke in intelektualci v tem pogledu v veliki meri omejeni na preučevanje hegeljanskih in marksističnih teorij; od 80. let 20. stoletja dalje so ponovno pridobili dostop do večine klasičnih del moderne evroameriške hermenevtike, vključno s Schleiermacherjem, Diltheyjem, Heideggerjem in Gadamerjem, čigar teorija spojitve obzorij je med kitajskimi teoretiki in teoretičarkami hitro postala precej priljubljena:

Na splošno pa se zdi, da je prevladoval Gadamerjev vpliv, čeprav so bile že v publikacijah, dostopnih v začetku 21. stoletja, zbrane poglobljene diskusije o širšem naboru filozofskih del s področja evropske hermenevtike (Pfister 2006: 4).

Kot dobro vemo, je njegov koncept spajanja obzorij utemeljen na poglobljeni različici Schleiermacherjeve ideje hermenevtičnega kroga, se pravi na ideji, da se posameznikovo razumevanje besedila kot celote vzpostavi glede na posamezne dele in obratno: razumevanje vsakega posameznega dela se vzpostavi glede na celoto. Niti celotnega besedila niti kateregakoli njegovega posameznega dela ne moremo razumeti brez upoštevanja drugega, kar si lahko predočimo s krožnim modelom dojetanja. S te perspektive »spojitev obzorij« poteka v dialektičnem procesu prenašanja pomenov med pisko, piscem in bralstvom oziroma med govorcem, govorko in poslušalstvom. V tem smislu se koncept obzorja nanaša na določeno situacijo, v katero sta vpeta vsak posameznik in vsaka posameznica, medtem ko situacija ni omejena na predstavo oziroma zaznavanje okolice; obzorje torej vključuje odprtost obstoja in možnost preseganja posamezničnih, posameznikovih lastnih predsodkov. Spajanje obzorij vedno znova ustvarja nove pomene, saj v tem dialektičnem procesu posredovanja in dojetanja zaobjame obe obzorji in po drugi strani preseže njune individualne omejitve. Na tej osnovi prostih in neomejenih obzorij je Gu Ming-Dong začrtal svojo metodo tradicionalne kitajske hermenevtične odprtosti, ki izhaja iz tako imenovane metafizično-estetske tradicije (Gu 2005: 9) interpretacij.³⁶⁸

A četudi so teorije gadamerjanskega diskurza (vključno z Gadamerjevimi predhodniki in nasledniki) na Kitajskem pomembno prispevale k možni vzpostavitvi nove medkulturne hermenevtike, ne bo nič narobe, če ta splošni entuziazem nekoliko zavremo s tem, da si postavimo določena vprašanja, ki se tičejo same narave tovrstnega hermenevtičnega kroga in spajanja obzorij.

368 Čeprav sem to poglavje omejila predvsem na nove ideje kitajskih (tudi zamejskih) učenjakov in učenjakinj, so tudi zahodne sinologinje in sinologi predlagali nekatere nove usmeritve v interpretiranju oziroma razvoju moderne kitajske hermenevtike. David Hall in Roger Ames opredeljujeta »analogično ali korelativno razmišljanje« kot strategijo prvega reda za spoprijemanje z realnostjo in človeškim stanjem v klasični kitajski kulturi. Tu Weiming konfucijanstvo razume kot moralni univerzum, v katerem je, v smislu soteriološke transcendence, sebstvo, s svojimi imanentnimi lastnostmi fundamentalne dobrote, lokus ultimativne transformacije. V premišljevanju »težav s konfucijanstvom« v kontekstu modernosti William Theodore de Bary predpostavi odločilno, preroško vlogo *chüntzujia* (plemeniteža) kot osišče politično-družbene skupnosti, v kateri mora ta lik igrati orakeljske vloge zavednega kritika dinastične države, zvestega služabnika vladarja ter skrbnega predstavnika ljudstva, čigar glas je lahko slišan zgolj skozi njegove besede. Thomas Metzger predlaga pogled na neokonfucijanstvo kot na skupno kulturno »gramatologijo«, ki vsebuje »občutek tesnobe« kot rezultat zavedanja dejstva, da med idealiziranim življenjskim ciljem, ki se kaže v preoblikovanju države in družbe s strani herojskega, moralnega sebstva, in klavnimi resničnostmi danega sveta, ki so večni vir tesnobe in moralnega poraza, zeva globok prepad (Chow et al. 1999: 1).

Seveda krožni značaj razumevanja ne onemogoča inovativnih interpretacij besedil. Kljub temu pa poudarja, da moramo pomen vsakega besedila najti v njegovem lastnem kontekstu. Težava pa je ravno v tem, da koncept konteksta nikoli ni bil zadovoljivo razložen in opredeljen, še posebej kar se tiče različnih plasti realnosti ter različnih načinov njihovega dojetja in kategorizacije. Po mojem mnenju lahko termin kontekstualizacije in njej pripadajočih vsebin razdelimo, na primer, vsaj na zunanjo ter notranjo kontekstualizacijo. Prva se nanaša na kulturni, zgodovinski in literarni kontekst besedila, druga pa na njegove inherentne konceptualne dimenzije ter njihove semantične in filozofske implikacije in razvoje. Hermenevtični metodi torej še vedno umanjka povezovalne inherentne konsistence.

Novejše sinološke raziskave namreč še vedno niso razvile koherentne metode za združitev teh dveh vrst kontekstualizacije, situacija v sinofonem akademskem svetu pa v tem smislu ni dosti drugačna. Po eni strani so učenjakinje in učenjaki na Kitajskem in Tajvanu razvili briljantne teorije, ki nam pomagajo razumeti zgodovinski pomen časa in prostora ter političnih, ideoloških in kulturno pogojenih dejavnikov za interpretacijo kateregakoli pomembnega klasičnega teksta. Tovrstne teorije o zunanji kontekstualizaciji so povečini spisane na področju intelektualne zgodovine. Sodobni tajvanski učenjak Huang Chun-chieh³⁶⁹ je napisal več ključnih del s tega področja, ki razjasnjujejo številne pomembne elemente zgodovinskega razvoja razlag Mencija (glej Huang 1997 in 2015). Prav tako je na jasn in koherenten način prikazal, kako in zakaj so bila določena klasična dela kitajske tradicije – iz različnih kulturnih, političnih in ideoloških vzgibov – v procesu njihovega prevzema s strani korejske in japonske kulture dekontekstualizirana ter ponovno rekontekstualizirana.

Po drugi strani pa se lahko na tej točki vrnemo k Cheng Chung-yingu in njegovi že omenjeni metodi ontohermenevtike (*benti quanshixue*),³⁷⁰ ki izhaja iz gadamerjanske hermenevtike, vendar jo je Cheng raziskal in nadgradil s pomočjo konfucijanskega svetovnega nazora. Cheng verjame, da je tradicionalna kitajska hermenevtika ontološka; njegov model izhaja iz predpostavke, po kateri »je razumevanje realnosti in resnice hkrati vir pomena in gonilna sila iskanja razumevanja« (Cheng 2003b: 290). Po Chengu kitajskih besedil brez zavedanja o tej povezavi ne moremo niti resnično razumeti niti pravilno interpretirati.

Ne glede na vprašljivo naravo ideje resnice v kitajskem svetovnem nazoru je ontohermenevtika na splošno nedvomno zanimiv in inovativen pristop k raziskovanju tradicionalnega kitajskega načina razlaganja. Vendar je problem, ki ga moramo nasloviti v tem kontekstu, povezan z vprašanjem različnih kontekstualnosti, iz katerih

369 黃俊傑

370 本體詮釋學

izvirajo vsi ti teoretski pristopi. Čeprav sta Huang in Cheng pisala o tradicionalni kitajski hermenevtiki, se obe zgoraj omenjeni vrsti hermenevtike (prva, ki je osnovana na zunanji, in druga, ki izhaja iz notranje kontekstualizacije) očitno nanašata na dve popolnoma različni stvari.

A to še zdaleč ni edini problem, ki je povezan s to metodo. Po mojem mnenju je še bolj vprašljiva njena premisa, ki predpostavlja obstoj normativnega pomena tistega, kar želimo razumeti. Za Gadamerja sta namreč koncept obzorja in koncept spajanja različnih obzorij predvsem načina za doumetje »lastnega pomena« besedila.

Koncept »obzorja« se ponuja, ker izraža superiorno širino vizije, ki jo mora posedovati oseba, ki skuša razumeti. ... Tisto, kar nam je najbližje, nas vselej zaznamuje v smislu upanja in strahu. Prav to najbolj vpliva na nas in zato se s pričevanjem o preteklosti vselej spoprijemamo prav prek tega. Torej se moramo neprestano varovati pred preuranjeno asimilacijo preteklosti v tisti pomen, ki ga pričakujemo. Šele na tej osnovi lahko prisluhnemo tradiciji na način, ki nam omogoča prisluhniti njenemu lastnemu pomenu (Gadamer 1989: 305).

To je očitno še vedno konceptualen pogled na hermenevtično razumevanje. Na podlagi Lacanovega vztrajanja na predpostavki, po kateri ta krog nima semantične podpore, saj je pomen produkt neskončnega drsenja referenčne površine, Žižek (1976: 75) zavrača hermenevtični krog, ki implicira predhodnost celovitosti semantičnega obzorja v določenih trditvah. Po njegovem mnenju se hermenevtika približa robu interpretacije, a si, tik preden bi ga dosegla, zatisne oči pred spoznanjem, da izvirnega pomena, ki bi zagotovil osnovo za diferencialno mrežo za prenašanje reference, ni, saj je pomen vedno relacijski.

Strinjam se s tem, da je pomen vedno relacijski. Torej je Gadamerjev model hermenevtičnega kroga, ki je utemeljen na konceptualnem pogledu na obzorja, problematičen. A namesto objokovanja tega dejstva bo veliko bolje, če poskusimo najti takšne osnove semantičnega spajanja v procesu interpretacije, ki niso strogo konceptualni. Menim, da bi morali Gadamerjevo paradigmo obzorij (ki je torej kljub vsemu še vedno konceptualna) nadomestiti z nekonceptualno paradigmo, kakršna je, denimo, ideja estetskih sfer *jingjie*.³⁷¹ Ta ideja je budističnega izvora in sodi h ključnim pojmom, ki se vselej znova pojavljajo v tradicionalnih kitajskih metafizičnih in literarnih zapisih. Torej bi lahko v hermenevtičnih interpretacijah kitajske filozofije idejo »spojitve obzorij« zamenjali s terminom »spojitve *jingjiejev* ali estetskih sfer«. ³⁷²

371 境界

372 境界融合

4.1.4 Onkraj hermenevitičnega kroga spajanje estetskih sfer?

Ta pomembna in tipično kitajska estetska ideja je hermenevitično sredstvo, ki nam lahko pomaga razumeti umetniške in intelektualne stvaritve skozi lečo različnih manifestacij sveta človeškega življenja. Sfero *Jingjie* lahko zgolj izkusimo, ne moremo pa je do popolnosti opisati v konkretnem jeziku ali si je zamisliti v povsem konceptualni misli. Sprva je bil *jingjie* koncept, ki je spadal med geopolitične diskurze. Ker je izražal določeno področje, ograjeno z mejnicami, je bil uporabljen za načrtovanje geopolitičnega sveta antične Kitajske. Kasneje, ko je bil uporabljen za prenašanje budističnih idej o duhovni realnosti in razsvetljenstvu v smislu prečkanja na drugi breg, se je razvil v filozofsko-religijski diskurz mentalne oziroma psihološke »teritorialnosti« (Han 2014: 86). Povedano drugače, ideja estetskega sveta je v prvi vrsti pripadala »objektivnim« značilnostim zunanje realnosti. Ponotranjenje psihološko prenesenih formacij te osnovne ravni *jingjiejev* je povezano z budistično interpretacijo njegove narave. Poenotenje zunanjih in notranjih elementov poteka na ravni preoblikovanja teh zunanjih formacij ter podob v specifičen mentalni svet (Cheng 1995: 92). Kot pravi Christina Han (2014), je nadalje usvojil številne nove implikacije in kompleksne semantične dimenzije znotraj neokonfucijanskih diskurzov dinastij Song in Ming.

V predmoderni kitajski filozofiji je bila ideja *jingjiejev* središče Wang Guoweijeve³⁷³ (1877–1927) estetike. Wang je koncept opredelil takole:

»Estetska sfera« se ne nanaša zgolj na pokrajino ali okolje. Čustva sreče in žalosti, jeze in užitka v naši srčni zavesti prav tako sestavljajo neke vrste estetsko sfero³⁷⁴ (Wang Guowei 2013: 18).

Tisto, na kar se Wang navezuje v zgornjem navedku, je objektivizacija psihološkega stanja, v katerem se zunanji svet spaja z notranjim. V tem pogledu je *jingjie* paradigma, ki se pojavi z namenom konstruirati estetski noumenon, ki manifestira nekaj o človeškem življenju in prenaša določen pomen (Li Zehou 2010: 210). Kljub temu, da je imela na Wangov teoretski okvir močan vpliv zahodna filozofija (še posebej Schopenhauer in Nietzsche), ga lahko opredelimo kot »razkritje življenja skozi odnos med občutkom ter okolico in objektiviziranim svetom umetniškega subjekta« (Li Zehou v Samei 2010: xvi). Vendar pa estetske sfere ne moremo

373 Razen tega, da je bil prvi učenjak, ki je Kitajski predstavil dela Nietzscheja, Schopenhauerja in Kanta, je bil Wang Guowei pobudnik primerjalne študije zahodne in kitajske estetike. Podobno kot pri Li Zehouju je bila tudi za Wang Guoweija ideja »človeškega življenja« osnovni temelj vseh estetskih študij. Na podlagi tega je z nadgradnjo Zhuangzijeve kategorije »rabe skozi neuporabno« (*Wu yong zhi yong* 无用之用) znotraj estetskih aktivnosti ustvaril estetiko življenja v smislu modernega humanitarizma in brezcilnosti (Zhuangzi s. d. Nei pian. Renjian shi: 9).

374 境非独谓景物也。喜怒哀乐，亦人心中之一境界。

zreducirati niti zgolj na integracijo občutka in okolice niti na čustvo, občutljivost ali motivacijo njegovega avtorja, avtorice oziroma stvaritelja, stvariteljice. Poleg tega estetski svet implicira izločitev razlike med seboj in drugimi ter presega vso utilitaristično namenskost, ne da bi morali zanikati voljo, željo in življenje samo. Po temtakem bi lahko služil tudi kot orodje za ustvarjanje subtilne sinteze med tradicionalnimi kitajskimi hermenevtičnimi idejami, tehnikami in pristopi na eni strani ter zahodnimi filozofijami hermenevtike na drugi.³⁷⁵ Kot nadaljuje Wang Guowei:

Če torej pesem zajame besede kot resnično okolje oziroma resnično čustvo, lahko rečemo, da izraža estetski svet³⁷⁶ (Wang Guowei 2013: 18).

To pa ne drži zgolj za poezijo, slikarstvo ali druga umetniška dela. Ker *jingjie* poseduje noumenalno razsežnost, ga lahko zasledimo tudi v številnih (četudi ne vseh) kakovostnih filozofskih delih. Ta med drugim vsebujejo uvide, ki filozofskih idej ne posredujejo zgolj s konceptualnimi frazami, ampak tudi s tistim, kar je vtisnjeno med vrstice, kar ustvarja atmosfero, zgrajeno iz podob, asociacij, občutenj ter čustev, izkušenih in izraženih s strani njihove avtorice oziroma avtorja na eni strani ter sprejetih in ponovno izkušenih s strani bralstva. Nič čudnega, da je – ravno skozi svet notranje izkušnje – filozofija pogosto povezana z literaturo ali poezijo. Li Zehou jo je na primer opredelil kot »znanost, prepojeno s poezijo« (Li Zehou 2016b: 4): kot znanost nam ponuja sistematičen način raziskovanja in umevanja realnosti, kot poezija nas spremlja skozi bujno džunglo našega življenja, na dolgem in intimnem popotovanju, ki nam ne ponuja le lepote in užitka, temveč nas sili tudi v soočenje s strahovi in melanholijo. Filozofija je lahko način življenja, ki je racionalen in umetniški hkrati; ne napeljuje nas le k iskanju odgovorov na večna vprašanja o obstoju, temveč tudi k nenehnemu zastavljanju novih vprašanj. Ni omejena na odkrivanje sveta, temveč omogoča tudi njegovo neprekinjeno kreativno spreminjanje. *Jingjie* ali estetski svet bi lahko bil eden izmed najbolj tipičnih hermenevtičnih pripomočkov filozofije, ustvarjenih na Kitajskem. Zdi se, da bi lahko ta sorodnost in subtilna bližina med filozofskimi globlinami racionalnosti in tankočutnosti prišla do izraza in našla miren dom ravno tu – tudi ko pride do ultimativnih eksistencialnih vprašanj:

Jingjie, dosežen skozi literarno izraznost, je nenadno odkritje in spoznanje ultimativne realnosti, ki uteleša načelo resnice, dobrote in lepote

375 Wang Guowei je termin *jingjie* oziroma estetski svet uporabljal kot zamenljiv s konceptom *yijing* 意境 oziroma artistična koncepcija (Cheng 1995: 93). Ta ideja je neke vrste imaginarna domena, ki je – podobno kot estetski svet – prav tako utemeljena na spojitvi čustev in okolja oziroma situacije (*qingjing jiaorong* 情景交融, glej ibid.: 95). A kar implicira artistična koncepcija, je bolj osredotočeno na zavedanje o tukaj in zdaj, ki se izraža skozi umetniško stvaritev. Zato v svojih zapisih o artistični koncepciji Li Zehou (glej Li Zehou 2010) vedno poudarja, da je ta – ravno zaradi te spojitve oziroma enotnosti, ki jo implicira – povsem neuporabna in odvečna za zasledovanje dojemanja skozi kakršenkoli konceptualni medij med občutkom in objektom.

376 故能写真景物，真感情着，谓之有境界。

hkrati. Izkušnja, ki jo vsebuje *jingjie*, ni zgolj estetska, temveč tudi religiozna in eksistencialistična. Naše nadrobno branje Wangovih opomb o *jingjieju* je razkrilo bogat duhoven pomen tega koncepta: spajanje subjekta in objekta skozi intuicijo, konzumacijo resnice, dobrote in lepote ter globoko eksistencialno skrb (Wu 2002: 450).

Do določene mere oziroma v določenih pogledih lahko *jingjie* primerjamo s Heideggerjevim razumevanjem »razpoloženj« (ali vzdušij),³⁷⁷ ki po njegovem razkrivajo Obstoje *Tubiti*, saj, kot pravi, je *Tubit* vedno v vzdušju; svet se odkriva v razpoloženju (Heidegger 1996: 126ff, 313ff). Gre za osnovo, na kateri lahko vzpostavimo svoj obstoj-na-svetu. Povedano drugače, razpoloženja zastavijo, *kako se najdemo na svetu* – podobno kot Heideggerjeva razpoloženja estetske sfere oziroma *jingjieji* pomenijo predsubjektni in predobjektni občutek bivanja v svetu. Tako je povsem jasno, da *jingjie* ni konceptualna paradigma, temveč takšna, ki jo lahko v najboljšem primeru zaobjamemo skozi situacijske, kontekstualne pristope. Tako kot torej velja za kitajski jezik in kitajsko filozofijo, so interpretacije skozi estetske svetove vedno ravno toliko povezane s kontekstom kot s konkretnimi izkušnjami. Takšno holistično kontekstualno interpretacijo bom skušala orisati na primeru dveh Zhuangzijevih esejev. Za ta namen si najprej poglobljeje oglejmo Zhuangzijev slovit spis o morski ptici:

Mar niste slišali? Nekoč pred davnimi časi se je na obrobju dežele Lu pojavila rajska ptica. Cesar dežele Lu jo je sprejel z najvišjimi častmi in ji izkazal srčno dobrodošlico. Dal jo je premestiti v najvišji tempelj, jo pogostil z najbolj izbranimi vini in ji ponudil najbolj čarobno glasbo, da bi ji le ugodil. Dal je zaklati lepo število goveda in ovac ter pripravil razkošno gostijo. A ptica je bila še naprej potrta in depresivna, pojedla ni niti grizljaja in popila niti kapljice. Po treh dneh je meni nič, tebi nič kar umrla. To se zgodi, če hranimo ptice s hrano za ljudi namesto s hrano za ptice. Tisti, ki vedo, da morajo ptice dobiti hrano, primerno zanje, bi dopustili, da ptica poleti globoko v gozd, kjer bi počivala na drevesih. Dopustili bi ji veselo poleteti nad peščenimi tlemi ter se dvigati nad reke in jezera. Dopustili bi ji loviti svojo hrano in se mastiti z malimi ribami, ki jih ima rada. Sledila bi svoji jati, se ustavila in počivala, kjerkoli bi si zaželela. Imela bi popolno svobodo gibanja. Ptice najbolj motijo človeški glasovi. Če bi igrali simfonije največjih človeških glasbenikov nekje v divjini, bi ptice nemudoma odletele stran, vse divje zveri bi pobegnile in ribe bi se poskrile v najglobljih vodah. A ko takšno glasbo zaslišijo ljudje,

377 *Stimmung*.

se zberejo v krogu in uživajo v njej. Ribe lahko živijo le v vodi, ljudje pa v njej umrejo. Ker imajo ribe in ljudje različne lastnosti, se razlikuje tudi to, kar ljubijo in kar sovražijo. Starodavni modreci individualnih značilnosti ali zmožnosti in obnašanja niso merili z enakimi merili. Ime je ustvarjeno pred realnostjo. Pomen se spreminja skozi primernost. Sledenje tem načelom prinaša veselje in zadovoljstvo (Zhuangzi 2015, Zhi le, 5).³⁷⁸

Tisto, kar ni ptica, potemtakem ne more preprosto soditi samo po sebi in skleniti, da je tisto, kar je najbolje zanj, najbolje za ptice. To je daoistična kritika zlatega pravila, ki jo zagovarjajo konfucijanci, v kateri najdemo ta najslavnejši izrek v nasvetu: »Ne vsiljuj drugim tistega, česar nočeš, da bi bilo storjeno tebi«³⁷⁹ (Lunyu s. d. Yan Yuan: 2). Zavedati se moramo, da smo del različnih svetov in da živimo v različnih realnostih.

A vrnimo se k osnovnemu sporočilu zgodbe. Ker nisem ptica, ne morem sama po sebi vedeti, kaj imajo ptice rade in česa ne. A to je samo predpostavka Zhuangzijeve metode dožemanja in komunikacije. Ne gre za sistem, ki bi ga bilo mogoče logično sistematizirati. V Zhuangzijevelem temeljnem delu njegov prijatelj Hui Shi vedno predstavlja osnovni tip argumentacije, ki si prizadeva iz predpostavk izpeljati logične, univerzalno veljavne sklepe. In v tem početju se pogosto nadvse osmeši. Če ljudje ne moremo poznati ptic, glede na to, da nismo ptice, ali naj ne bi držalo tudi to, da ne moremo poznati rib, ker nismo ribe? Ali, prevedeno v logično sklepanje:

P1: Ljudje ne morejo poznati ptic.

P2: Zhuangzi je človek.

C: Zhuangzi ne more poznati ptic.

P1: Ljudje ne morejo poznati rib.

P2: Zhuangzi je človek.

C: Zhuangzi ne more poznati rib.

Vendar Zhuangzi ni povsem prepričan, da je zadeva tako preprosta. Prisluhnimo anekdoti iz sekcije *Jesenske vode* v Zhuangzijeveh *Zunanjih poglavjih*.

Zhuangzi in Huizi se sprehajata čez most na reki Hao. Zhuangzi reče:
Kako lahko plavajo bele ribice sem ter tja – to je ribje veselje!

378 且女獨不聞邪？昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，奏九韶以為樂，具太牢以為善。鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鰕鱗，隨行列而止，委蛇而處。彼唯人言之惡聞，奚以夫譊譊為乎！咸池、九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相與還而觀之。魚處水而生，人處水而死，故必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事。名止於實，義設於適，是之謂條達而福持。

379 己所不欲，勿施於人

Huizi reče: Ampak ti nisi riba, od kod lahko torej veš, kaj je veselje rib? Zhuangzi nato reče: Ampak ti nisi jaz, kako lahko potem veš, da jaz ne vem, kaj je ribje veselje?

Huizi reče: Jaz nisem ti, torej te ne morem razumeti; a ti tudi nisi riba in zato ne moreš razumeti rib. To je vse.

Zhuangzi reče: No, pa se vrniva na začetek. Vprašal si me: od kod lahko veš, kaj je veselje rib? Torej si moral v trenutku, ko si me to vprašal, vedeti, da vem, kaj je veselje rib. No, to sem vedel na tem mostu čez reko Hao (Zhuangzi 205, Qiu shui, 13).³⁸⁰

Hm. Se je Zhuangzi tu poigral s sofizmi? Več kot očitno se je poigral z besedami, saj se lahko kitajska vprašalnica *an*,³⁸¹ s katero Huizi Zhuangzija sprašuje o njegovem poznavanju ribjega veselja, nanaša na čas, prostor ali način. Torej lahko pomeni *kaj*, *kako*, *kdaj* ali *kje*. Če jo razumemo v slednjem pomenu, je Zhuangzi podal ustrezen odgovor, saj bi ga Huizi v tem primeru vprašal, kje (ali od kod) vé, kaj je ribje veselje. Če pa upoštevamo družbeno-kulturni kontekst tradicionalne Kitajske v času, ko je (oziroma naj bi) to delo nastalo, zlahka verjamemo, da je Zhuangzi s to anekdoto hotel povedati nekaj globljega in posredovati neko sporočilo.

Naslednje vrstice so zgolj moja osebna interpretacija obeh zgodb – in to ena izmed mnogih.³⁸² A ker smo že zavrnilo idejo o absolutnem tekstu oziroma absolutnem pomenu, moramo pod vprašaj postaviti tudi zamisel o absolutni interpretaciji. Toda pravi razlog za moje prilivanje olja na ta že tako ogromen ogenj tiči v tem, da bi rada s temi interpretacijami prikazala, kako lahko z metodo poenotenja (spajanja) estetskih sfer (*jingjijiejev*), ki so lahko izkušeni v teh dveh ločenih anekdotah, pridemo do novega pomena in razumevanja, ne da bi se zanašali na njune strogo konceptualne konotacije.

Če skušamo povezati in razumeti obe zgodbi na ta način, se pravi upoštevajoč širši vsebinski kontekst, ki mu pripadata, z lahkoto opazimo, da se obe ukvarjata s

380 莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出遊從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」

381 安

382 Skozi zgodovino je nastalo na tisoče različnih interpretacij te očarljive zgodbe. Najsodobnejše lahko občudujemo v zbirki *Zhuangzi and the Happy Fish* [Zhuangzi in vesela riba] (2015), ki sta jo uredila Robert T. Ames in Takahiro Nakajima. Urednika sta v opisu antologije zapisala, da sta združila »eseje iz najširšega možnega spektra učenjaštva; ti ponujajo interpretacije, ki segajo od formalne logike prek alternativnih epistemologij do transcendentnega misticizma. Številne sta prispevala urednika sama in so objavljeni prvič. Nekateri so bili dostopni v drugih jezikih – kitajščini, japonsščini, nemščini, španščini – in so bili, posebej za to antologijo, prevedeni. Zaradi kakovosti in raznolikosti njihovih argumentov, ki so jih oblikovali avtorji in avtorice v dolgih letih ukvarjanja s tematiko, so bili izbrani tudi številni starejši eseji. Vsi pa prikazujejo, da Zhuangzi kot tekst in kot filozofija nikoli ni ena sama stvar; vedno je bil in vedno bo mnoge različne stvari za mnoge različne ljudi.«

človeškimi odnosi (oziroma z odnosi med živimi bitji na splošno). Po mnenju Lao Sze-kwana bi lahko bil »temeljni vir« obeh zgodb verjetno povezan z vprašanjem narave intersubjektivnosti. Skupna točka obeh razprav je brez dvoma povezana s tem problemom. Pokaže nam, da se, če uporabimo Ram Adhar Mallove (2000: 6) besede, v prizadevanjih, da bi razumeli drug drugega, srečamo v razlikovanju in razlikujemo v srečevanju.

Prvi spis poudarja razlike med različnimi bitji.

Če si kdo prizadeva za dobrobit vsega, kar obstaja, se mora – po Zhuangzijeve prepričanju – najprej sprijazniti z dejstvom, da smo vsi različni. Le na podlagi zavedanja tega, se pravi dejstva, da vsi živimo v različnih svetovih, lahko posameznica oziroma posameznik vzpostavi tesne vzajemne stike. (To – implicitno in latentno ponujeno – spajanje *jingjiejev* bi se lahko nanašalo tako na stike in odnose med pticami in ljudmi kot na tiste med sinologi, sinologinjami ter Kitajkami, Kitajci ali med pisci oziroma piskami in bralstvom.)

Spletanje tovrstnih stikov in komunikacije pa spet dokazuje, da vsi živimo v enem, enotnem svetu, kot prikaže drugi spis. Zhuangzijevo doumevanje ribje sreče je izšlo iz celotnega konteksta, v katerem so bile ribe opazovane. Zhuangzi se je veselo sprehajal po prijazni naravi, v družbi najboljšega prijatelja, in nadvse užival v situaciji, katere del so bile tudi ribe. Torej njegovega veselja ne bi mogli ločiti od rib in obratno. Prav združitev v veselju (spojitev teh veselih *jingjiejev*) je omogočila njegovo naravno, popolno in globoko razumevanje rib.

Estetski svetovi, izkušeni v obeh zgodbah, nam lahko zelo jasno pokažejo, da konec koncev človeška individualna subjektivnost določa, kaj naj bi sprejemali kot pristen odnos. Očitna objektivnost in neodvisnost človeškega racionalnega uma je bila znova in znova dokazana kot zmotna, iluzorična utvara, ki vodi zgolj v samoprevaro. Vladar Luja iz prvega spisa ne bo nikoli razumel pristne narave morskih ptic. A če bo skušal izkusiti estetsko sfero njihove eksistence in bo sprejel dejstvo, da je ta sfera drugačna in ločena od sfere, ki omejuje, opredeljuje in determinira njegovo lastno eksistenco, bo lahko izkusil spojitev obeh estetskih sfer, spojitev, ki ima korenine v ločitvi in različnosti. Vesele ribe iz drugega spisa s samim dejstvom svoje radosti pokažejo, da so te razlike in ločitve ključne za vsako pristno, vitalno in kreativno enotnost, saj je spojitev estetskih svetov vedno pogojena z raznolikostjo.

Intersubjektivno razumevanje torej ni nujno pogojeno s kriteriji dogovorjene objektivnosti, temveč s stvarjo samo, to je z razumevanjem in izkušanjem estetskih svetov, v katere je vpeta. Dinamika omejenosti na intimni svet posameznika oziroma posameznice na eni strani ter neurejenega, neprestanega spajanja vseh

individualnih svetov v enega samega na drugi omogoča naš obstoj in nas umešča v tisto, kar imenujemo »čas in prostor«. In, za konec, ravno spajanje njihovih individualnih estetskih svetov je izhodišče za konstrukcijo brvi razumevanja, ki povezuje Zhuangzija in njegovo bralstvo.

4.2 Težave z medkulturno primerjalno metodologijo

V zadnjih desetletjih je bila metoda primerjalne filozofije predmet številnih razgretih debat. Nekatere učenjakinje in učenjaki menijo, da je vsakršna filozofija načeloma primerjalna, saj »je primerjava na splošno osnovna funkcija/aparat kritičnega mišljenja, ki zaznamuje filozofijo« (Ouyang 2018: 244). Vsekakor drži, da kontrastiranje, se pravi razlikovanje med različnimi koncepti, kategorijami, pa tudi linijami, vzorci in modeli misli ter asociiranje med njimi, sodi med osnovne značilnosti vsakega umevanja, saj je razmišljanje kot tako osnovano na kontrastiranju objektov in oblik. Vendar pa je primerjava kognitivna metoda, ki gre onkraj preprostih kontrastnih postopkov in jih načeloma presega. V tem pogledu termin »primerjalna filozofija« ni tавтоloški ali odvečen (Li Chengyang 2016: 534). So pa nedavne polemike v akademskih krogih jasno pokazale, da je koncept primerjave kot tak precej problematičen. Poleg tega so razkrile, da je proces primerjave različnih filozofij nujno povezan s številnimi metodološkimi težavami, ki zaenkrat še niso bile poglobljeno premišljene in tako še niti približno niso razrešene. Te težave so zagotovo še kompleksnejše, ko imamo opravka z medkulturnimi filozofskimi primerjavami. Naslednji navedek je ena izmed številnih formulacij teh delikatnih problemov in možen vzrok zanje:

Dejstvo, da se primerjalna filozofija ukvarja z miselnimi sistemi različnega kulturnega porekla, narekuje drugačen metodološki pristop kot v primeru osredotočanja na eno samo filozofsko tradicijo. Primerjalna metodologija je močno obremenjena z odkrivanjem možnih konceptualnih in hevrističnih (ne)soizmerljivosti z namenom ustvariti povezovalen diskurz, ki jih bo nadgradil. Povedano drugače, imamo povezovalno metodologijo, zgrajeno na kulturno ločenih materialih ... Drugič, čeprav primerjalna filozofija ustvarja prostor, kjer lahko različne filozofske tradicije poenotimo v en filozofski jezik, material, s katerim se ukvarja, obravnava kot kulturno ločen (Banka 2016: 605).

A žal problem sega še globlje od tega, še posebej v sferi primerjanja kitajske in evroameriške filozofije. To ni povezano zgolj z dejstvom, da imamo »enotno metodologijo, zgrajeno na kulturno ločenih materialih«. Osrednji problem je, da je ta metodologija temeljni sistem ene izmed primerjanih filozofij, to je zahodne. Ne

obstaja tretja, »objektivna« metodologija. In enako velja za »en filozofski jezik«. Zaradi tega vse medkulturne filozofske primerjave izhajajo iz »danes dobro poznanne, a še vedno močno prisotne (politične) realnosti vsesplošne zahodnocentrične akademije« (Coquereau 2016: 152). To je še toliko bolj problematično, če razmislimo o tem, da pristne in koherentne filozofske primerjave ne moremo skrčiti na raven vlečenja vzporednic in opisovanja razlik ter skupnih točk različnih abstraktnih entitet. V tem pogledu je medkulturna primerjalna filozofija vse kaj več kot zgolj vzpostavljanje, zaznavanje, zamegljevanje in rušenje meja med filozofskimi tradicijami, izhajajočimi iz različnih koncev sveta, različnih časovnih obdobij, različnih disciplinarnih smeri in celo iz enega obdobja ter istega porekla, med nasprotujočimi si ali vsaj razločljivimi prepričanji. Filozofske primerjave pogosteje kot ne ločujejo in hkrati povezujejo tisto, kar so zelo verjetno ali pa tudi ne pari oziroma celotni nabori *comparande* (tistega, kar smo si zadali primerjati) (Chakrabarti in Weber 2016: 2).

Vsak primerjalni diskurz ali postopek, ki si prizadeva prinesiti novo znanje, mora torej vključevati tudi interpretacije, evalvacije in, potemtakem, sodbe. V medkulturnih primerjavah so te evalvacije nujno povezane z zgoraj omenjenim problemom zahodnocentrične metodologije in njenih aksioloških predpostavk. Torej relativno splošno videnje komparativne filozofije kot diskurza, ki vzpostavlja plodne odnose in dialoge med različnimi tradicijami, ni le idealistično, temveč tudi površinsko in se zato »morda ne bo izkazalo kot čudežna formula, na katero lahko zreduciramo vsako primerjavo« (ibid.).

4.2.1 Od filozofije zlitja do filozofije sublacije

Na podlagi podrobnih premislekov in analiz tovrstnih aksioloških ter konceptualnih problemov sta Arindam Chakrabarti in Ralph Weber ponudila idejo »filozofije zlitja« (ibid.: 6) kot inovativno metodo transformiranja tradicionalne primerjalne filozofije s preseganjem njenih omejitev in odpravljanjem njenih nekonsistentnosti. »Filozofija zlitja« pomeni transkulturno filozofiranje in ne izvajanje primerjalne filozofije. Z drugimi besedami, pomeni »filozofsko primerjanje« in ne zgolj »primerjanje filozofij«. Ta zapletena ideja temelji na samokritičnem pogledu na primerjalno filozofijo, ki se je že davno izpela. Chakrabartijeva in Webrova argumentacija nam ponudi razumno in ambiciozno definicijo za prihodnost tega novega modela transkulturnih filozofij (Coquereau 2016: 152).

Vendar se zdi ideja zlitja oziroma spajanja nekoliko ponesrečena terminološka izbira, saj se nanaša na proces oziroma rezultat združevanja dveh ali več stvari z

namenom oblikovanja ene same entitete. Pogosto jo povezujemo s procesom stapljanja, katerega rezultat je po navadi enota, v kateri partikularni elementi vsake od stopljenih (ali spojenih) stvari postanejo povsem nerazpoznavni ter so odtujeni drug od drugega in sami od sebe. Zlita tvorba, ki se porodi z zlitjem, je kvalitativno nova substanca. Če zlitje vzamemo kot metaforo za določen način filozofskega umevanja, moramo priznati, da so nova filozofska spoznanja vedno utemeljena na novih spoznavnih substancah. A pristno filozofiranje kot kreativni proces ne more temeljiti na zlitini oziroma tvorbi iznakaženih elementov, saj mora biti osnovano na določeni diskretni filozofski podlagi.

To novo metodološko transformacijo bi bilo morda bolj smiselno nadomestiti z idejo filozofije sinteze. Sinteza je prav tako kvalitativno nova stopnja razvoja, in to takšna, v kateri se nekateri elementi dveh ali več entitet, iz katerih se poraja, ohranijo, drugi pa so izločeni. A je termin sinteze prav v filozofiji pogosto preobremenjen z ortodoksnim hegeljanskim stališčem, po katerem je sinteza rezultat dveh recipročno izključujočih se in vzajemno nasprotujočih si entitet, medtem ko lahko primerjava vsebuje tako razlike kot podobnosti *comparande*. Dodaten (in mogoče še resnejši) problem nastane, ko upoštevamo mehanistično naravo takšnih dialektičnih procesov, ki se očitno razvijajo skozi sebe in sami od sebe ter od ene stopnje do naslednje potekajo bolj ali manj avtomatično. Torej bi bila »filozofija sinteze« verjetno povečini razumljena kot nekaj, kar ne zmore zagotoviti prostora za nove koncepte, ki jih ustvarjajo individualni umi.

Čeprav tudi termin »sublacija« oblikuje del hegeljanskih miselnih linij in bi lahko bil problematičen, je dosti manj spodjeden. Po drugi strani pa vsebuje tudi vse tri ideje, ki so ključnega pomena za vsak proces ustvarjanja nečesa novega iz interakcij med dvema ali več različnimi objekti oziroma pojavi. V filozofskem smislu poseduje tri konotacije porajanja, izločanja in ohranjanja. Poleg tega se za razliko od »sinteze« koncept »sublacije« nanaša na proces in ne na stopnjo oziroma določeno stanje. Zaradi vsega navedenega verjamem, da koncept »filozofije sublacije« bolje in natančneje označuje nove oblike transkulturnega filozofiranja kot termin »filozofija zlitja«, ki sta ga predlagala Chakrabarti in Weber. A konec koncev gre le za vprašanje poimenovanja. Kljub pomembnosti natančnih določitev je tisto, kar zares šteje, dejanskost in ne njeno ime.

A do te točke sem filozofijo sublacije predstavila zgolj kot abstrakten teoretski koncept. Če mu hočem vdahniti življenje, moram pokazati, kako je lahko uporabljen v medkulturnih filozofskih interakcijah in na kakšen način sploh lahko vodi do novih filozofskih spoznanj.

S to metodo bom poskusila priti do nove reinterpretacije in po možnosti tudi do nove pojasnitve nekaterih kompleksnih filozofskih presečišč med filozofijama dveh najvplivnejših modernih zahodnih mislecev, Immanuela Kanta ter Karla Marxa, in sicer skozi lečo interpretacij in teoretskih razvojov, ki jih je ponudil znani sodobni kitajski teoretik Li Zehou. V okviru te primerjave oziroma kombinacije bom torej skušala prikazati in konkretno ponazoriti rabo metode »filozofije sublacije«. V tem specifičnem kontekstu bi lahko Lijeva sublacija interakcij med teoretskima sistemoma obeh omenjenih nemških filozofov z novega zornega kota osvetlila vprašanje prekarnega odnosa med apriorizmom in empirizmom. Po mojem mnenju sodi ta odnos v jedrne dele tako razlik kot podobnosti, ki se manifestirajo v vsakršnem kontrastnem pogledu na dominantne razvojne tokove kitajske in evroameriške filozofije. In z nekaj sreče bo ta metoda razkrila tudi razloge za te neskladnosti, pa tudi dejstvo, da nas lahko prav one privedejo do nekaterih pomembnih paradigmatičnih razlik, na katerih slonijo njihovi referenčni okviri.

A moj poskus povzemanja metode sublacije na konkretnem primeru ni omejen na razkrivanje takšnih, na sistem vezanih neskladij.³⁸³ Ne ostaja ukleščen v okvir tradicionalne primerjalne filozofije niti v smislu »konstruiranja identitet vpričo tistih, ki se zdijo drugačni« (Moeller 2018: 32), niti v smislu »kultiviranja drž do in semantike vključevanja« (ibid.) »drugega«, temveč skuša doseči komplementaren odnos med številnimi različnimi elementi in vidiki medkulturne filozofije na način, ki lahko vzbudi mnogotere navdihe za nove oblike razumevanja in filozofskega soustvarjanja realnosti.

Takšen podvig bi se torej lahko obrestoval; čeprav je bil osnovni epistemološki problem glede odnosa med apriorizmom in empirizmom deležen že veliko (mogoče preveč) pozornosti, nam lahko takšen transkulturni pogled ponudi novo dimenzijo njune medsebojne interakcije.

Da bi ponazorila to teoretsko metodologijo, zadnja dva razdelka tega poglavja posvečam orisu predlagane primerjalne metode. V nadaljevanju si bomo torej Li Zehoujevo, Kantovo in Marxovo teorijo ogledali skozi lečo filozofije sublacije.

383 Kot sem že omenila, so ta razhajanja zgolj rezultat različnih okvirov referenc, ki sem jih podrobno razdelala v prejšnjih poglavjih. A naj ponovim, ti okviri niso nič več kot (čeprav pomembna) konceptualna orodja, ki nam omogočajo vpogled v in razumevanje različnih semantičnih konstrukcij ter s tem različne filozofske perspektive na konkretno vsebino, ki je predmet primerjave. Zavedanje teh razhajanj je torej zgolj nujni pogoj za rabo sublacijske metode.

4.2.2 Transformacija empiričnega v transcendentalno

Li Zehou sodi med najvplivnejše sodobne kitajske filozofe. Njegovo osrednje delo je bilo najpogosteje sprejeto kot filozofija, v kateri je osnovni okvir Kantove teorije umeščen v družbene in materialistične temelje in ki je hkrati obudila izvorno marksistično definicijo človeških bitij kot »*homo fabrov*«. A medtem ko se Li Zehou strinja z Marxovim poudarkom na primarni pomembnosti objektivnih pogojev, produkcijskih sil in materialne baze, se od ortodoksnega marksizma bistveno oddalji v prepričanju, da je objektivna vsebina človeške prakse neločljiva od vseh tistih dejavnikov, ki človeška bitja konstituira kot avtonomne subjekte, to so predvsem njihova ustvarjalnost, inovativnost in nagnjenost k delovanju. Li Zehou si je prizadeval to marksistično nekonsistentnost popraviti s pomočjo Kantove filozofije, skušal je namreč ponuditi povezavo med Marxovo idejo »počlovečene narave« in Kantovim razumevanjem subjekta. Zato Li Zehoujeva teorija na prvi pogled deluje kot neke vrste interakcija med Marxom in Kantom ali celo kot njuna sinteza.

A takoj ko prodremo nekoliko globlje v Li Zehoujevo teorijo, nam kaj hitro postane jasno, da so njene marksistične korenine bolj ali manj omejene na osnovni historični materialistični okvir. Po drugi strani pa analiza marksističnega okvira, na katerem sloni Lijeve filozofije, razkriva več vpadljivih podobnosti, ki ga nedvomno povezujejo s tradicionalnimi kitajskimi in še posebej konfucijanskimi diskurzi. V poznejših, zrelejših delih Li pogosto jasno razkriva in poudarja te skupne točke (glej Li Zehou 1980: 78, 79; 1992: 10; 2010: 8; 2016b: 196, 205ff).

A če poskusimo Lijevo filozofijo primerjati s filozofijami njegovih največjih »zahodnih« inspiracij, je tista, ki prva vzbudi zanimanje, njegova povezava s Kantom – in ne z Marxom. Z razlaganjem in vzajemnim kontrastiranjem elementarnih temeljev Kantovega in Lijevega sistema odkrijemo bogat in mnogoter nabor materiala za stimuliranje kontrastne analize, ki lahko vodi do obetavnih in potencialno inovativnih rezultatov.

Številne učenjakinje in učenjaki, ki so poskušali Li Zehoujevo razmišljanje doumeti in analizirati z zornega kota primerjalne filozofije, so si torej prizadevali njegovo misel postaviti v konstruktivni kontrast teoriji Immanuela Kanta. Tovrstni poskusi so se pokazali kot zanimiv način pristopanja k njunim teorijam iz drugačnih perspektiv in osvetljevanja določenega splošnega problema, nanašajočega se na naravo človeške percepcije in dojetja zunanje realnosti.

Poskusimo na obravnavana filozofska sistema pogledati na način, ki omogoča preseganje določenih zank in pasti, osvetljenih v vseh nedavnih razpravah o metodoloških problemih, ki izhajajo iz tradicionalne primerjalne medkulturne filozofije.

Če hočemo v tem procesu vzporednega preiskovanja uporabiti metodo sublacijske filozofije in ju vpeljati v plodno vzajemno interakcijo, moramo, kot je prikazano zgoraj, svojo metodološko shemo utemeljiti v zavedanju številnih osnovnih razlik med različnimi okviri referenc, ki so zaznamovali teorijo omenjenih filozofov. Ne glede na splošno kozmopolitsko naravo njegovega dela, namreč Li Zehoujeva filozofija – za razliko od Kantove, kot je očitno – kljub vsemu izhaja iz specifično kitajskih teoretskih in metodoloških pristopov, ki so orisani v prvem poglavju te knjige. To pomeni, da moramo do potankosti upoštevati vseobsegajočo naravo te značilnosti, ki prežema in omogoča Li Zehoujevo misel ter ima daljnosežne posledice.

Vprašanje postopne spreobrnitve empiričnih elementov v univerzalne mentalne oblike sodi med ključne probleme, s katerimi je Li Zehou prikril in preobrazil Kantove poglede na čisti in praktični um, na samo naravo percepcije in spoznavnosti, pa tudi na avtonomni človeški subjekt ter njegova dejanja. Proces transformiranja empiričnega v transcendentalno lahko razumemo kot obliko sinteze empirizma in racionalizma. Transformacija poteka v procesu evolucijske sedimentacije, v katerem se izkušnje celotnega človeštva preoblikujejo v transcendentalne forme, inkorporirane v kulturno-psihološke formacije vsakega posameznega uma (Li Zehou 2016: 1140).

V tem pogledu so vse oblike razumevanja *apriorne* zgolj z gledišča posameznika oziroma posameznice; z gledišča človeštva so izpeljane iz izkušenj in so potemtakem *aposteriorne* (Li Zehou 1999: 175–176), saj so se milijone let postopno oblikovale skozi prakse človeške vrste. V tem kontekstu je redefiniral Kantove *apriorne* formacije (to je predempirične zmožnosti človeškega uma, kar nam pomaga doumeti in urediti elemente naših čutnih vtisov), v glavnem z izposojanjem in prenašanjem dialektične metodologije zgodnjega Marxa na ta diskurz. Ta teorija »psihosedimentacije« (ibid.) je utemeljena na marksističnem konceptu prakse in je primerljiva tudi s Piagetovim stališčem (1969: 356), po katerem logične in matematične forme izhajajo iz abstrakcije s prakso povezanih aktivnosti.

Pogosto naletimo na trditve, da lahko v tem pogledu Lijevo teorijo razumemo kot nadgradnjo oziroma izpopolnitev Kantove filozofije (Ding 2002: 248). A to bi v okvirih refleksije kantovske filozofije le težka držalo, saj je Kant sam večkrat posvaril pred mešanjem empiričnega z racionalnim:

Sprašujem zgolj, ali narava znanosti ne zahteva, da je empirični del vedno skrbno ločen od racionalnega, s čimer postavlja pred pristno (empirično) fiziko metafiziko narave in pred praktično antropologijo metafiziko morale, ki mora biti, da bi vedela, koliko čistega uma lahko doseže v obeh primerih, temeljito očiščena vsega empiričnega; in iz teh virov čisti

um sam ustvari svoje nauke *a priori*, najsi bodo kasnejše izsledke širili vsi učitelji morale (katerih ime je legija) ali pa zgolj tistih nekaj, ki čutijo, da je to njihovo poslanstvo (Kant 2001: 5).

Lijeva namera sintetizirati oba pristopa (oziroma disciplini) v procesu transformacije je torej utemeljena na holistični naravi, naravi »enega sveta« kitajske filozofske tradicije, katere obstoja večina tradicionalnih evropskih mislecev in mislic, vključno s Kantom, ni upoštevala.

Tisto, kar čista načela meša med empirična, si sploh ne zasluži imena »filozofija« (saj se to od splošne racionalne kognicije odmika ravno po zaslugi dejstva, da tisto, kar slednja razumeva zgolj kot nekaj primešane-ga, tolmači z ločeno vedo) in še manj »moralna filozofija«, saj ravno v tej mešanici kali čistost morale in deluje v nasprotju z lastnimi cilji (ibid: 6).

Ne glede na to, kaj bi si lahko mislili o takšnih pristopih, je precej jasno, da Lijeva »transformacija empiričnega v transcendentalno«³⁸⁴ ni element, ki bi lahko bil neposredno kompatibilen z – ali celo asimiliran v – Kantovo transcendentalno filozofijo. Torej se zdi bolje in primernejše Lijev etični sistem kategorizirati kot teorijo, ki se opira na povsem druge paradigme, neprimerljive (in še manj kompatibilne) s tistimi, ki determinirajo Kantov referenčni okvir. Namesto da o Lijevi teoriji govorimo kot o sistemu, utemeljenem na kantovskih pristopih, je bolje predpostavljati, da Li Zehouju Kantova filozofija ni pomenila nič več in nič manj kot dragocen vir navdiha.

Li Zehou teoretske temelje teh transcendentalnih konceptov pojasnjuje s pomočjo lastnih interpretacij Kantove epistemologije:

Kantov »transcendentalni um« je unikatno človeška oblika percepcije in kognicije. Od kod prihaja? Kant ni nikoli odgovoril na to vprašanje. Zatr-dil je zgolj, da je »transcendentalno« pred izkušnjo. S svojo razdelavo problema, »kako je človeštvo mogoče«, sem odgovoril na Kantovo vprašanje: »Kako je sama sposobnost misli mogoča?« V tem kontekstu sem ponudil idejo izkušnje, ki se preobraža v transcendentalno. Transcendentalne forme posameznika oziroma posameznice se oblikujejo skozi zgodovinsko sedimentacijo izkušenj ... Heidegger je sloviti kantovski problem nezna-nega skupnega izvora čutnosti in kognicije razložil s tem, da naj bi obe izvirali iz transcendentalne imaginacije, sam pa verjamem, da sta rezultat izdelave in rabe orodij, se pravi vitalne prakse. Čutnost se poraja iz indi-vidualne čutne izkušnje prakse, kognicija pa iz psiholoških form, ki jih oblikujejo prakse človeštva (Li Zehou in Liu Xuyuan 2011: 77).

384 Jingyan bian xianyan 經驗變先驗

Četudi torej ne obstaja nadnaravni ali metafizični izvor človeške kognicije, se glede dojetanja posameznih objektov ali dogodkov tudi ta ne vzpostavlja preprosto s korespondenco z empiričnim svetom. Transformacija empiričnega v transcendentalno je dinamičen, nelinearen in dolgotrajen postopek, ki se milijone let razvija in poteka skozi in znotraj človeških bitij, v njihovem konkretnem in otipljivem svetu. Poleg tega ta proces človeškim bitjem ponuja možnost zavestnega omejevanja njihovih naravnih nagnjenj, instinktov in želja ter možnost prilagajanja njihovega vedenja družbenim normam. Vodi h kondenzaciji razuma.³⁸⁵ V takšnem okviru ni prostora niti za kakršnekoli izolirane oblike čistega razuma niti za kakršnekoli neodvisne vrste praktičnega uma v kantovskem smislu. Lijev pragmatični um³⁸⁶ pa je po drugi strani kolaž obeh tipov; je racionalen in hkrati praktičen in potemtakem sodi tako v epistemologijo kot v etiko.

V tem okviru ne more nobena transcendentalna forma obstajati neodvisno od izkušnje. Transcendentalno se poraja iz empiričnega skozi sedimentacijo, zato razum ni nič skrivnostnega, temveč je nekaj, kar je ustvarjeno iz zgodovinskih praks človeštva. Te prakse se skozi svojo formalno naravo nalagajo v človeške psihološke formacije. Kot sem že omenila, v Lijevelem pogledu ti procesi niso primarno povezani zgolj z epistemologijo, temveč še bolj z etiko. Preobrazba empiričnega v transcendentalno nam pomaga razumeti Lijevo interpretacijo kategoričnega imperativa. Tako kot klasična kitajska koncepta koherentne kozmične strukture³⁸⁷ in tako imenovanega praznanja (inherentnega védenja)³⁸⁸ je tudi ta absoluten in univerzalen, a je hkrati rezultat pridruževalnega procesa, ki vodi od eksternih norm do internih vrednot.

Temelje Lijeve transformacije empiričnega v transcendentalno je enostavneje preučevati na takšni podlagi, vendar zaradi prostorske stiske ne moremo poseči globlje v te probleme. A da bi utrdila razumevanje osnove te transformacije in ponudila trdno podlago za naše kasnejše reinterpretacije Lijeveih interakcij s Kantom, moram najprej razjasniti nekatera terminološka vprašanja.

V Kantovi filozofiji imajo termini »*a priori*«, »transcendentalno« in »transcendentno« različen pomen. V svoji *Kritiki čistega uma* je *apriorno* znanje razložil kot znanje, ki se ne zanaša na kakršnekoli izkušnje. Pomeni »pred izkustvom« in se nanaša na nujne resnice (oziroma znanje), ki so neodvisne od razuma. Kant je jasno in nedvoumno opredelil tudi idejo transcendentalnega:

385 理性凝聚

386 實用理性

387 天理

388 良知

Transcendentalno imenujem vsakršno kognicijo, ki se ne ukvarja toliko z objekti, temveč z našimi apriornimi koncepti objektov na splošno. Sistem takšnih konceptov bi se imenoval transcendentalna filozofija (Kant 1998: 133).

Tu transcendentalno pomeni nujne pogoje možnosti vsakršnega izkustva. Tudi nekatere *apriorne* resnice se navezujejo na transcendentalne pogoje, na primer čas in prostor, osnovne kategorične sodbe ali zakon vzročnosti. V *Kritiki razsodne moči* Kant »transcendentalna« načela asociira s »tistimi, skozi katera *a priori* predstavljamo univerzalni pogoj, pod katerim – edinim – lahko stvari postanejo objekti naše kognicije nasploh« (Kant 1911: 181). Termin transcendentalno se torej nanaša na tisto, kar človeškemu umu omogoča konstituiranje konceptov in potemtakem izkušanje z njimi kot z objekti. V nasprotju z vsakdanjim znanjem, ki je znanje o objektih, je transcendentalno znanje znanje o tem, kako človeška bitja izkušajo te objekte kot objekte. Kant verjame, da nam naša zavest nudi strukture, ki te izkušnje omogočajo. Človeški um te strukture in njihovo enotnost generira s sintezo.

Termin transcendenca pa se po drugi strani nanaša na tisto, kar je zaobšlo omejitve fizičnega obstoja in od njega ni nujno odvisno. Razločitev med transcendentalnim in transcendentnim določa mejo med teoretskim znanjem in golo mislijo, saj ne moremo imeti teoretskega znanja onkraj vseh možnih izkušenj, lahko namreč zgolj mislimo. Po Kantu je »transcendentno«, v nasprotju s »transcendentalnim«, nekaj, kar je onkraj tistega, kar lahko naša kognitivna sposobnost razumno ve. V tem kontekstu Li poudarja pomembno vlogo izkušnje v delovanju transcendentalnih struktur.

Verjamem, da se je Kant temeljito posvečal izkušnji. Po Kantovi teoriji je transcendentalno drugačno od transcendentnega. Transcendentalno je transcendentalno ravno zato, ker, na eni strani, obstaja pred izkušnjo, po drugi strani pa ne more biti ločeno od nje. Zato je na samem začetku *Kritike čistega uma* zapisal, da se je vse začelo z izkušnjo, četudi izkušnje ne moremo enačiti z znanjem. Kantove transcendentalne kategorije nam povejo natanko to, da znanost brez izkušnje ne more obstajati (Li Zehou in Yang Guorong 2014: 125).

Li razkriva, da je svet transcendece iluzoričen, a ima kljub temu pozitiven vpliv na ljudi, saj jim ponuja ideale in spodbuja njihovo aktivnost (Li Zehou in Liu Yuedi 2017: 8). Po drugi strani poudarja, da je po zaslugi Kantovega dualističnega svetovnega nazora njegov *noumenon* tudi transcendentna ideja:

Zanj sta *noumenon* in um brez izvora in sta hkrati nad človeštvom. Zato lahko tu govorimo o pogledu dveh svetov. Vendar sem sam vzpostavil

drugačen koncept stvari-same-zase. Zame je materialna substanca tisto, kar obstaja kot sinergična interakcija med univerzumom in človeškimi bitji. Takšna konceptualizacija je neposredno povezana z mojim »nazorom enega sveta«, po katerem sta oba del enega sveta. Ker pripadata temu enemu in istemu svetu, to ni kontradiktorno (ibid.).

V tem kontekstu postane jasno, da Li Kantovo idejo transcendentalnosti razume in uporablja na drugačen način. V paradigmi enega sveta transcendenca v smislu preseganja enega sveta in obstoja v drugem ni mogoča. Zato Li sklene, da v kitajski filozofiji ni transcendence (*chaoyan* 超越), je pa odcepljenost (*chaotuo* 超脱).

Medtem ko kitajska paradigma enega sveta ne more vključevati transcendence (*chaoyue* 超越), zagotovo vključuje neke vrste transcendentalnost (*chaoyan* 超验). Lijeva konceptualizacija transformiranja empiričnega v transcendentalno je procesni način elementarne konstrukcije takšne transcendentalnosti. V tem okviru je Li skušal dodelati nekatere Kantove osrednje koncepte. S tem procesom je skušal zamenjati določene »problematične« definicije takšnih konceptov z drugimi, ki – po njegovem mnenju – bolje izražajo njihovo umeščenost v shemo procesnega, dinamičnega in materialistično-zgodovinskega razvoja.

4.2.3 Dinamična sublacija statike

Lijeva filozofija je utemeljena na referenčnem okviru, ki v mnogih pogledih spominja na osnovno paradigmatško mrežo, ki determinira dominantne tokove tradicionalne kitajske filozofije. Je holistična, a strukturirana skladno z binarnimi kategorijami, ki delujejo s pomočjo načela korelativne komplementarnosti. A njihove osrednje značilnosti morda lahko najdemo v njeni dinamični, procesni in kontekstualni naravi, pripadajo pa tudi osrednjim specifičnim značilnostim konfucijanskega okvira.

V tej teoretski reevalvaciji kantovske filozofije je Li njen osrednji okvir postavil na družbene in materialistične temelje, in sicer tako, da je vanj integriral izvorno marksistično definicijo človeških bitij kot *homo fabrov*, to je kot živečih bitij, ki so se razvila skozi prakso ter sposobnost izdelave in rabe orodij na sistematičen, kontinuiran način. To procesno stališče, ki je – v dinamičnem pogledu – podobno osnovnim paradigmam tradicionalne konfucijanske filozofije, mu je omogočilo ustvariti inovativen pristop k vprašanju empirizma in transcendentalnosti. V Li Zehoujevem sistemu sta koncepta empiričnega in transcendentalnega v vzajemni interakciji, ki je dinamična, saj sta oba elementa v njej soodvisna in vzajemno

komplementarna. Oba sta del procesne filozofije, v kateri gibanju vedno sledi mirovanje. Po takšnem svetovnem nazoru se vedno pojavita kot različni, a med seboj povezani ter soodvisni sferi življenja.

Kantove transcendentalne forme pa so, na drugi strani, čiste in popolne kot zamrznjene podobe brezčasnega sveta. Čeprav je empirična sfera diskretna in razgibana, sestavljena iz nešteti različnih trenutkov in detajlov, ne more vplivati na sveto sfero čiste racionalnosti. Če bi lahko, bi to imelo uničujoče posledice za celoten sistem biti, ki lahko obstaja le brez permanentnega stika z večplastnimi in spremenljivimi različicami bivanja. Torej je Kantov sistem povsem nekompatibilen z Li Zehoujevo filozofijo.

Lijev sistem si lahko brez težav izposodi in uporablja koncepte ter ideje iz tistega, ki ga je ustvaril Kant (ravno tako, kot si je lahko izposojal in uporabljal številne marksistične koncepte in ideje). Ta simetrija je mogoča zaradi preprostega dejstva, da lahko dinamičen sistem vključuje statične komponente, obratno pa ne gre. V tem smislu lahko Lijevo filozofijo vidimo kot sublucijo Kantove transcendentalne teorije ter Marxovega historičnega materializma. Navidezno kontradikcijo med empiričnim in transcendentalnim povzdigne v novo dinamično enotnost, ne da bi z neposrednim in brezglavim »mešanjem«
načel čistega razuma s tistimi, izpeljanimi iz izkušenj, storil to, kar bi bilo za Kanta najhujša nočna mora, namreč da bi deloval kot »specialist za vse«
(Kant 2001: 4).

In ta sublucija je nekaj, kar lahko omogoča in utrdi številne nadaljnje uvide v specifične značilnosti kitajske filozofije, še posebej kar se tiče njenega odnosa z drugimi (predvsem »zahodnimi«
) filozofskimi sistemi. Morda nam lahko celo pomaga odgovoriti na vprašanje, ki se pogosto poraja v kontekstu primerjalne medkulturne filozofije, to je, zakaj med kitajskim poznavanjem zahodne filozofije in obratno obstajajo tolikšne nesimetrije. Večina relevantnih zahodnih del prevod v kitajščino doživi že kmalu zatem, ko so izdana v izvornem jeziku. V zahodnih kulturnih okoljih pa je slika povsem drugačna:

V primerjalnih študijah je in ostaja globoka asimetrija. Vstopimo v kitajsko knjigarno ali knjižnico in na voljo so nam vsi najnovejši svetovni teoretski dosežki v ustreznih in vsem dostopnih kitajskih prevodih. Potem pa vstopimo v evropsko ali ameriško knjigarno oziroma knjižnico in ne samo, da v njej ni mogoče najti najnovejših izsledkov kitajske filozofije in kulture, v njej bomo zaman iskali tudi najbolj monumentalna dela te idejne tradicije, torej dela, ki so nastala kot plod njenih največjih umov (Ames 2020: 1).

Večino zahodnih predsodkov o kitajski filozofiji, kot so tisti, ki smo jih obdelali na začetku te knjige, lahko razumemo kot izhajajoče iz resnično neverjetnega neznanja in hkrati kot njegov rezultat. Kot smo videli, v zahodnih teorijah o Kitajski še naprej kraljuje površinsko oziroma popolnoma napačno razumevanje klasičnih kitajskih tekstov. Eden od razlogov za takšno situacijo je povezan z zgodovino sinologije. Najzgodnejši prevodi izvornih konfucijanskih in daoističnih besedil so bili produkti zahodnih misijonarjev, ki so jih pogosto interpretirali skozi objektiv zahodnih konceptov in metodologij. Drugi razlog za te predsodke morda tiči v dejstvu, da prevodov poznejših filozofskih virov v zahodne jezike še danes praktično ni. Medtem ko so bila številna klasična dela iz predqinskega obdobja prevedena večkrat in jih prevajajo vselej znova, Zahod še danes ne ve dosti o filozofiji poznejših obdobj, v katerih so kitajske filozofinje in filozofi začeli ustvarjati sistematične teorije. Z nekaj redkimi izjemami osrednja dela teoretikov iz obdobj Han in Wei-Jin še vedno niso prevedena v zahodne jezike. Celo vrhunci srednjeveške kitajske filozofije, natančneje, neokonfucijanski diskurzi iz obdobja dinastij Song in Ming, so zahodnemu akademskemu svetu praktično nepoznani; enako velja za skoraj celoten opus predmoderne kitajske filozofije. Upoštevajoč vse to je lažje razumeti, zakaj zahodni teoretiki in teoretičarke kitajsko tradicijo pogosto kritizirajo, češ da ji umanjka vsakršne sistematične teorije.

Konfucij je živel v obdobju, ko se je razvijala grška predsokratska filozofija. In, kot dobro vemo, so tudi dela predsokratske filozofije ohranjena zgolj v fragmentarni obliki in ne vsebujejo nobene sistematične teorije. A zahodne filozofije nihče ne enači s predsokratsko. Nasprotno pa sta izvorno konfucijanstvo in daoizem iz predqinskega obdobja še vedno sprejeta kot edina predstavnika celotnega spektra in zgodovine kitajske filozofske misli.

Ko poskusimo najti razlog za to epistemološko asimetrijo, bomo kaj kmalu odkrili, da jih je več. Če se ozremo v 18. in 19. stoletje, je očitno, da so v procesu »uvažanja« modernizacije v polkolonialno Kitajsko skupaj z investicijskim kapitalom in tehnologijo v deželo prišle tudi zahodne ideje. V tej situaciji so se bili kitajski intelektualci in intelektualke prisiljeni poglobiti v širok opus tradicionalne in sodobne zahodne misli ter se soočiti z njeno »drugačnostjo«, kar se vse do danes ni spremenilo.

A tudi če skušamo odmisлити tiste vidike zgoraj zastavljenega vprašanja, ki so neizpodbitno in neposredno povezani z evrocentrično ter kolonialno tradicijo, obstajajo še mnogi drugi razlogi za ta odstopanja. Nekateri morda niso tako tesno povezani s strogo političnimi vzroki, temveč s povsem epistemološkimi. Včasih se zdi, kot da ta asimetrija oziroma odstopanje izhaja iz epistemološke asimetričnosti oziroma, z drugimi besedami, iz vrzeli v medsebojnem razumevanju. Seveda je

precej drzno trditi, da so kitajske filozofije in filozofi bolje razumeli zahodno filozofijo kot obratno. Ta postavka ne namiguje, da naj bi bil »kitajski um«³⁸⁹ pametnejši ali lucidnejši od umov, ki omogočajo ljudem doumeti realnost na drugih koncih sveta. In vendar izpostavlja nekatere elementarne razlike med referenčnima okviroma, na katerih so utemeljeni »zahodni« in tradicionalni kitajski teoretski ter filozofski diskurzi in ki določata njihove specifične metodologije.

V tem smislu ima vrzel, ki se pojavlja v poznavanju in razumevanju »drugega«, opraviti z zgoraj omenjeno trditvijo, da so dinamični sistemi zmožni integrirati statične, medtem ko slednji ne morejo asimilirati prvih. Pravzaprav so statične faze vedno del dinamičnih entitet. To predpostavko bom skušala orisati z metaforo človeškega diha, ki je dinamičen proces, sestavljen iz vdihavanja in izdihavanja. Ti fazi sta procesni, determinira ju gibanje. Med njima pa je vedno trenutek negibnosti. Brez tega negibnega momenta celoten proces dinamičnega dihanja ne bi bil mogoč, saj dinamika vdihavanja in izdihavanja ne more potekati neprekinjeno in kontinuirano drugo v drugo. Statični momenti torej niso le pogojni, temveč nujni deli dinamičnih procesov. Povedano drugače, brez negibnosti ne more biti gibanja. Zato lahko dinamični sistemi integrirajo statične. Iz tega razloga ni zgolj mogoče, temveč je celo naravno, da ljudje ideje o nespreminjajočih se entitetah razumemo s stališča spremembe. Obratno pa je veliko težje, saj statična stanja nikoli ne vključujejo nobene oblike gibanja.

Sedaj pa se vrnimo k perspektivi različnih referenčnih okvirov in premislimo dejstvo, da je filozofski sistem Immanuela Kanta vpet v okvir, ki je prevladal v toku evropske intelektualne zgodovine. Ta okvir, in vsi partikularni koncepti v njem, se nanaša na pomen in miselne vzorce, ki so osnovani na nespreminjajoči se esenci biti. Tu moramo upoštevati, da tradicionalna formalna logika, ki predstavlja osnovne zakone umevanja v tem okviru, ne bi bila mogoča oziroma veljavna brez nespreminjajočih se, večnih semantičnih jeder, ki definirajo in determinirajo pomen vseh idej. Lijev sistem pa po drugi strani pripada okvirom, ki so prevladali v kitajski intelektualni tradiciji. Kot vidimo, je ta okvir opredeljen z nenehnim spreminjanjem vseh elementov, ki tvorijo realnost, vključno s pomeni vseh idej. To je tudi razlog, da takšni okviri dopuščajo možnost (čeprav zelo postopne) transformacije empiričnega materiala v transcendentalne forme.

Filozofija sublucije je osnovana na metodi, ki posamične primerjalne teorije ali miselne sisteme opazuje z nasprotujočih se zornih kotov in simultano upošteva

389 To je seveda ironična izjava. Čeprav so bila na to temo napisana resna akademska dela (glej na primer Moore 1967, Allinson 1989, De Mante 2009 itd.), se zavedam, da človeški um nima geografske provenience ali spolne oziroma kulturne determiniranosti.

njihove pripadajoče referenčne okvire. Tako lahko spodbuja nastanek novih perspektiv, skozi katere lahko gledamo na te teorije oziroma sisteme. Z drugimi besedami, s tem ko nam omogoči pridobivanje novih spoznanj o nekaterih dotlej neprepoznanih dimenzijah njihovih splošnih struktur, nam lahko ponudi novo, mogoče drugačno razumevanje določenih konceptov, vpetih vanje. V nasprotnem pogledu, opisanem zgoraj, nam je omogočala določiti specifičen odnos med statičnimi in dinamičnimi stanji ter njihovo vlogo v konstituiranju osnovnih paradig posameznih filozofskih sistemov. Na podlagi tega smo postali zmožni inducirati nov pogled na odnos med empiričnimi in transcendentnimi entitetami oziroma med materijo in formo.

Tako nam lahko filozofija sublucije, izhajajoč iz nasprotujočih si perspektiv na različne vsebine, ponudi plodno podlago za pridobivanje dostopa do in za razvijanje novih poti umevanja.

Epilog: Odnosi kot jedro razumevanja

V prejšnjem poglavju smo poleg metode »zlitja«, kot sta jo predstavila Chakrabarti in Weber, poskusili opisati medkulturno filozofijo sublacije. A da bi jo umestili v kontekst ustreznih sodobnih diskurzov, jo moramo postaviti tudi v odnos z nekaterimi drugimi na novo skovanimi koncepti, ki zaznamujejo mnogotere načine dojetanja in interpretiranja sveta (in kulture, v katero je človeški svet vedno nujno vpet). Medkulturna filozofija sublacije sodi med metode, ki jih je Hans Georg Moeller (2018: 42) označil kot »postkomparativno filozofijo«. To po drugi strani pomeni, da sodi med postopke, ki so – ravno zaradi njihovih premislekov o semantični esenci, ki opredeljuje različne kulturno pogojene referenčne okvire – tesno povezani z medkulturnimi filozofskimi besednjaki (glej Ames 2011). Natančneje, takšni besednjaki »se ne razvijejo iz trenutno prevladujočih filozofskih diskurzov. Ravno nasprotno: prek soočanja s ‚tujó‘ semantiko so za tovrstne filozofske diskurze precejšen izziv« (Moeller 2018: 42). V medkulturnih reinterpretacijah kitajske filozofije mora metoda sublacije torej nujno vsebovati konstrukcije »novih mrež tehničnih terminov, metafor, konceptualnih idej in normativnih trditev« (ibid.: 43) iz zapisov v tradicionalnih kitajskih tekstih.

Po drugi strani pa se lahko ta metoda razvije zgolj v historični perspektivi, se pravi v dialogu z vsemi pozitivnimi in relevantnimi vidiki tega, kar smo se naučili iz preteklih medkulturnih primerjav. V tem smislu je primerjalna filozofija nujni pogoj za postkomparativno metodo, tako da se slednja ne more zares razviti zgolj z radikalnim negiranjem prve, temveč z vstopanjem v konstruktiven dialog z njo: »Ti dimenziji, komparativna in postkomparativna, se vzajemno podpirata in vplivata druga na drugo. Da bi ju lahko cenili, je pomembno, da nanju gledamo kot povezani druga z drugo« (ibid.).

Tretjič, kar je morda najpomembnejše, medkulturna filozofska metoda sublacije je nujno utemeljena na relacijah, torej na odnosih – in to ne zgolj zato, ker so njihove paradigmatične podlage, se pravi različni okviri referenc, pravzaprav relacijske mreže, ki povezujejo različne pomene. Poleg tega se relacijska oziroma odnosna narava te metode kaže v povezovanju partikularnih elementov iz različnih raziskovanih sistemov v nove, vzajemno preobražene entitete informacij, idej, znanj ali celo modrosti.

Ta relacijska narava sublacijske metode se lepo prilega v splošno naravo značilnosti kitajskih svetovnih nazorov. Kot smo videli, so klasične kitajske kozmologije dinamične ontologije interaktivnih strukturnih mrež, v katerih je univerzum v celoti sestavljen iz medsebojnih relacij in nobena samostojna, samozadostna entiteta ne

more obstajati brez oziroma poleg njih (Rošker 2012a: 158). Vse to se nazorno zrcali v osnovni strukturi tradicionalne kitajske družbe in njej pripadajoči formi etike, v kateri se sebstvo individualnega človeškega bitja ne konstituira z njegovo enkratno osebnostjo ali z njegovim edinstvenim značajem, temveč skozi njegove odnose z drugimi ljudmi (Ames 2016: 141).

V tem okviru človeško razumevanje ni pogojeno z normativnimi standardi ne-kakšne objektivnosti, temveč z objektom prepoznavanja, vključno s situacijskim kontekstom, v katerega je vpet. Kot smo videli, je naš obstoj nujno omogočen z dinamičnimi interakcijami med našim bivanjem, omejenim na naš individualen, subjektiven in najintimnejši svet, ter neprestanimi zapletenimi spajanjem vseh naših individualnih svetov v enega samega. Filozofija sublucije (skupaj s svojim dinamičnim strukturnim ogrodjem, upoštevanjem referenčnih okvirov in svojo hermenevtiko zlitja *jingjejev*) torej ni edina »najprimernejša« ali še manj »najpravilnejša« metoda raziskovanja kitajske filozofije. Na področju medkulturnih metodologij je zgolj eden od številnih možnih načinov združitve univerzalnosti s specifikami.

Kreativni filozofi in filozofinje bodo vedno stremeli k izboljšanju svojih metod. Tudi tisti, ki resnično spoštujejo različnost kulturnih vrednot, epistemologije in metodologije, bodo vedno ohranili nekaj svojih preferenc, subjektivnih stališč in slepih peg (Bunnin 2003: 352). Zares pomembne pa so zgolj in edino njihove enake možnosti, njihove evalvacije onkraj navidezno vseprisotnih odnosov ekonomske, politične in kulturne moči. Ne glede na to, kje se porodijo in kakšni so njihovi individualni začetki, bi morale biti takšne subjektivne težnje vselej predmet preverbe zanesljive kulture akademske kritike in diskusije ter ne bi smele biti utišane z zahtevami po strogem soglasju glede metod, teorij in doktrin.

To vprašanje je posebnega pomena za razumevanje filozofije, ki v svojem bistvu ni orodje za odkrivanje resnice, temveč način za neskončno iskanje neprestano spreminjajočih se resnic. Naloga filozofije ni vzpostaviti objektivno in večno veljavno resnico. Zaradi situacijske in kontekstualne narave človeškega razumevanja so te resnice nujno vedno zgolj delne. Kot takšna mora filozofija neprestano na novo odpirati stara vprašanja in zastavljati nova (Rošker 2015: 20). Namesto da bi bila »trda znanost«, ki prispeva preproste zagovore ter monotone potrditve tega, kar že obstaja, je in bi morala biti konstruktivna, kreativna in brezkončna kritika realnosti. Z neprestanim iskanjem novih metod ter hkrati z razvijanjem, nadgrajevanjem in spreminjanjem obstoječih metodoloških postopkov bomo morda postopoma pridobili vpogled v nekatere nove, morda bolj zapletene, a hkrati bolj koherentne možnosti razumevanja našega sveta. Nekoč nam bodo

takšni pristopi morda vendarle lahko pomagali pri tem, da se bomo znali bolje soočati z razlikami in bomo lahko presegli videnja, ki jih opredeljujejo globoko vraščeni predsodki o tako imenovani »orientalski miselnosti«.

Povzetek

Za razumevanje kitajske filozofije je treba poznati referenčne okvire, ki prevladujejo v kitajskih intelektualnih tradicijah. Vendar se kitajska filozofska besedila pogosto obravnavajo skozi prizmo zahodnih paradigem. Jana Rošker nas z analizo najpogostejših napačnih predstav, ki še vedno prevladujejo v branju kitajskih teoretskih tekstov, opozori na nevidne nevarnosti in nam predstavi nov, učinkovitejši način branja kitajske filozofije.

Avtorica poudarja, da različne kulture ustvarjajo različne referenčne okvire, in pojasnjuje, kaj se zgodi, če preučevanje kitajske filozofije omejimo na racionalno analizo, ki je glavna značilnost evropske intelektualne tradicije. Zanašamo se na nemogoče primerjave, ne moremo preseči predsodkov in ne pridemo do sporočila besedil. Vse to so posledice uporabe drugačne metodologije v procesu zaznavanja, razumevanja in razlaganja resničnosti.

Namesto da bi koncepte in kategorije iz zahodne sinologije prenašali na družbeno-kulturne kitajske kontekste, Rošker oblikuje novo metodologijo branja, razumevanja in razlaganja kitajske filozofije. Odpira nam oči za temeljne probleme zahodnih paradigem, spodbuja transkulturne pristope in nam omogoča, da se dokopljemo do bolj avtohtonega razumevanja kitajske filozofije.

Summary

Understanding Chinese philosophy requires knowledge of the referential framework prevailing in Chinese intellectual traditions. But Chinese philosophical texts are frequently approached through the lens of Western paradigms. Analysing the most common misconceptions surrounding Western Sinology, Jana Rošker alerts us to unseen dangers and introduces us to a new more effective way of reading Chinese philosophy.

Acknowledging that different cultures produce different reference points, Rošker explains what happens when we limit our study of Chinese philosophy to rational analysis, a major feature of the European intellectual tradition. We rely on impossible comparisons, make prejudiced assumptions and fail to arrive at the truth, the consequence of applying a different methodology to the process of perceiving, understanding and interpreting reality.

Instead of transferring concepts and categories from Western sinology onto socio-cultural Chinese contexts, Rošker constructs a new methodology of reading, understanding and interpreting Chinese philosophy. She opens our eyes to the basic problems of Western paradigms, encourages intercultural approaches and allows us to master a more autochthonous understanding of Chinese philosophy.

Literatura

- Allinson, Robert E. (ur.). 1989. *Understanding the Chinese Mind – The Philosophical Roots*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Ames, Roger T. 2020. »Translating China«. V: *Yiduobufen*. <http://en.yiduobufen.com/>.
- . 2016. »Theorizing 'Person' in Confucian Ethics: A Good Place to Start«. *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, 16(2): 141–162.
- . 2014. »Classical Daoism in an Age of Globalization«. V: *Classics and College Education in an Age of Globalization*. Tajpej: Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, National Taiwan University. 5–17.
- . 2011. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ames, Roger T. in Nakajima, Takahiro 2015. *Zhuangzi and the Happy Fish*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Al-Azm Sadiq Jalal. 1980. »Orientalism and Orientalism in Reverse«. V: *Europe Solidaire Sans Frontières*. <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article20360>.
- Banka, Rafal. 2016. »Psychological Argumentation in Confucian Ethics as a Methodological Issue in Cross-Cultural Philosophy«. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 2016(15): 591–606.
- Bauer, Wolfgang. 2000. *Geschichte der Chinesischen Philosophie*. München: C.H. Beck.
- Benesch, Walter. 1997. »The Place of Chinese Logics in Comparative Logics: Chinese Logics Revisited«. V: Cheng Hsueh-li (ur.): *Asian Thought and Culture, Št. 28: New Essays in Chinese Philosophy*. New York: Peter Lang. 3–58.
- Bresciani, Umberto. 2001: *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Tajpej: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Bunnin, Nicholas. 2003. »Contemporary Chinese Philosophy and Philosophical Analysis«. *Journal of Chinese Philosophy*, 30(3,4): 341–356.
- Carleo, Robert A. in Paul D'Ambrosio. 2015. »Confucianism in Contemporary Contexts: Li Zehou and 21st Century Philosophy«. Članek, predstavljen na mednarodni konferenci Li Zehou and Confucian Philosophy. October 2015 Honolulu: University of Hawaii at Manoa, the East West Center.

- Chakrabarti, Arindam in Ralph Weber. 2016. »Introduction«. V: Arindam Chakrabarti in Ralph Weber (ur.). *Comparative Philosophy without Borders*. London: Bloomsbury Academic. Str. 1–33.
- Chen, Hsueh-i. 2010. »The Concept of the 'Polylogue' and the Question of 'Intercultural' Identity«. *Intercultural Communication Studies* XIX(3): 54–64.
- Chen Lai 陈来. 1996. *Gudai zongjiao yu lunli – ru jia sixiangde genyuan* 古代宗教与伦理——儒家思想的根源 (*Ancient Religions and Ethics – The Foundation of Confucian Thought*). Peking: Sanlian shudian.
- Cheng Chung-Ying. 1965. »Inquiries into Classical Chinese Logic«. *Philosophy East and West* 15(3-4): 195–216.
- . 1987. »Logic and Language in Chinese Philosophy«. *Journal of Chinese Philosophy* 1987 (14): 285–307.
- . 2003. »Qi (Ch'i). Vital Force«. V: *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, uredil Antonio S. Cua, 615–617. New York in London: Routledge.
- . 2003a. »Contemporary Chinese Philosophy and Philosophical Analysis«. *Journal of Chinese Philosophy*, 30(3, 4): 221–241.
- . 2003b. »Inquiring Into the Primary Model: Yi Jing and the Onto-Hermeneutical Tradition«. *Journal of Chinese Philosophy*, 30(3, 4): 289–312.
- . 2015. »Phenomenology and Onto-Generative Hermeneutics: Convergencies«. *Journal of Chinese Philosophy*, 42(1, 2): 221–241.
- Cheng Fuwang 成复旺 1995 (ur.). *Zhongguo meixue fanchou cidian* 中國美學範疇詞典 (*A Dictionary of Chinese Aesthetic categories*). Peking: Zhongguo Renmin daxue chubanshe.
- Chmielewski, Janusz. 1965. »Notes on Early Chinese Logic«. *Rocznik orientalistyczny*. 28(2): 87–111.
- Chomsky, Noam. 1968. *Language and Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Chow, Kai-wing, Ng, On Cho, Henderson John B. 1999 (ur.). *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*. New York: SUNY.
- Coquereau, Elise. 2016. »From Comparative Philosophy to Fusion Philosophy«. *Journal of World Philosophies* (1): 152–154.
- Creller, Aaron. 2014. *Making Space for Knowing: A Capacious Alternative to Propositional Knowledge*. Doktorska disertacija. Honolulu: University of Hawai'i at Manoa.
- Cua, Antonio S. 1971. »Reflections on the Structure of Confucian Ethics«. *Philosophy East and West*, 21(2): 125–140.
- Cui, Qingtian in Zhang Xiaoguang 2005: »Chinese Logical Analogism«. *Asian and African Studies*. 9/3: 14–24.

- D'Ambrosio, Paul, Robert Carleo in Andrew Lambert. 2016. »On Li Zehou's Philosophy: An Introduction by Three Translators«. *Philosophy East and West* 66(4): 1057–1067.
- Defoort, Carine. 2001. »Is There such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate«. *Philosophy East and West*. 51(3): 393–413.
- De Mente, Boye Lafayette. 2009. *The Chinese Mind: Understanding Traditional Chinese Beliefs and Their Influence on Contemporary Culture*. North Clarendon: Tuttle Publishing.
- De Reu, Wim. 2006. »Right Words Seem Wrong: Neglected Paradoxes in Early Chinese Philosophical Texts«. *Philosophy East and West* 65(2): 281–300.
- Deng Xi 鄧析, "Deng Xizi 鄧析子," V: *Chinese text project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/deng-xi-zi>, s. d. (nazadnje pregledano: 7. 2. 2016).
- Derrida, Jacques 2004. »Uninterrupted Dialogue: Between two Infinities, a Poem«. *Research in Phenomenology*, 2004 (34): 3–19.
- Ding, Zijiang John. 2002. »Li Zehou: Chinese Aesthetics from a Post-Marxist and Confucian Perspective«. V: *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Chung-ying Cheng in Nicholas Bunnin, 246–257. Oxford: Blackwell Publishers.
- Duh, Bao-Ruei (Du Baorui) 杜保瑞. 2013. *Zhongguo zhaxue fangfa lun 中國哲學的方法論 (The Methodology of Chinese Philosophy)*. Tajpej: Taiwan shangwu yinshuguan.
- Dubs, Homer H. (1966). *The Works of Hsüntze*. Tajpej: Ch'eng wen Publishing.
- Elstein, David. 2015. »Contemporary Confucianism«. V: *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, uredila Lorraine Besser-Jones in Michael Slote, 237–251. New York in London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Fang Keli 方克立, Li Jinquan 李錦全 (ur.), (1995): *Xiandai xin ruxue xue'an 現代新儒家學案 (Studies in Modern New Confucianism)*. 3 številke. Peking: Zhongguo shehui kexue chuban she.
- Fang Dongmei 方東美. 2004. *Xin rujia zhaxue shiba jiang 新儒家哲學十八講 (Eighteen Lectures in New Confucian Philosophy)*. Tajpej: Liming wenhua chuban she.
- Feng, Yaoming (Fung Yiu-ming) 馮耀明. 1989. *Zhongguo zhaxuede fangfa lun wenti 中國哲學的方法論問題 (The Methodological Problems of Chinese Philosophy)*. Tajpej: Yunchen wenhua shiye.
- Forke, Alfred. 1934. *Geschichte der mittelalterlichen Chinesischen Philosophie II*. Hamburg: R. Oldenbourg.

- Fornet-Betancourt, Raúl. 2017. »Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs«. *Polylogue*. <https://them.polylog.org/1/ffr-de.htm#s2-3> (nazadnje pregledano 19. 4. 2017).
- Fraser, Chris. 2007. »Language and Ontology in Early Chinese Thought«. *Philosophy East and West* 57(4): 420–456.
- . 2012. »Introduction: Language and Logic in Later Moism«. *Journal of Chinese Philosophy* (39/3): 327–332.
- . 2013. »Distinctions, Judgment, and Reasoning in Classical Chinese Thought«. *History and Philosophy of Logic* 34(1): 1–24.
- . 2013a. *Moist Canons*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/moist-canons/>, jesen 2013. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ur. Edward N. Zalta).
- Fung, Yiu-Ming. 2012. »A Logical Perspective on the Parallelism in Later Moism«. *Journal of Chinese Philosophy* 39(3): 333–350.
- Gadamer, Hans-Georg 1989: *Truth and Method*. 2. izdaja. Prevedla Weinsheimer, J. in Marshall, D.G. New York: Crossroad.
- Geaney, Jane. *Epistemology of the Senses in Early Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawai'i press, 2002.
- Gentner, Dedre 1983. »Structure-Mapping«. *Cognitive Science* 1983(7): 155–170.
- Gongsun Longzi 公孫龍子 s. d. Bai ma lun 白馬論 (White Horse Discourse). *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/gongsunlongzi> (nazadnje pregledano 29. 12. 2016).
- Graham, Agnus Charles. 1970. »Chuang Tzu's Essay on Seeing Things as Equal«. *Journal of the History of Religions*, 9(2–3): 137–159.
- . 1978. *Later Moist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong, London: Chinese University Press.
- . 1989. *Disputers of the Tao – Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago: Open Court Publishing.
- »Guanzi 館子 (Master Guan)«. V: *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/guanzi> (nazadnje pregledano 29. 12. 2015).
- Guoyu* 國語 (State Records). s. d. *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/guo-yu> (nazadnje pregledano 29. 12. 2015).
- Gu, Ming Dong. 2005. *Chinese Theories of reading and Writing: A Route to Hermeneutics and Open Poetics*. New York: SUNY.
- . 2013. *Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism*. New York: Routledge.

- Hahm, Chaibong 2000. »How the East was Won: Orientalism and the New Confucian Discourse in East Asia«. *Development and Society*. 29(1): 97–109.
- Hall, David L. in Roger T. Ames. 1987. *Thinking through Confucius*. Albany, New York: State University of New York Press.
- . 1995. *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Cultures*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Han, Christina 2014. »Envisioning the Territory of the Sage: The Neo-Confucian Discourse of Jingjie«. *Journal of Confucian Philosophy and Culture*. 2014(22): 85–109.
- Han, Feizi 韓非子. s. d. Dostopno na: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/hanfeizi> (nazadnje pregledano 25. 7. 2013).
- Hansen, Chad. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan, 1983.
- . »Chinese Language, Chinese Philosophy, and ‘Truth’«. *The Journal of Asian Studies* 44/3 1985: 491–519.
- . »Language in the Heart-Mind«. Allinson, Robert E. (ur.). *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1989. 75–124.
- . »Marginalia Sino-logica«. Allinson, Robert E. (ur.). *Understanding the Chinese Mind: the Philosophical Roots*. Oxford: Oxford University Press, 1989a. 125–166.
- Harbsmeier, Christoph. 1988. »Language and Logic«. V: Needham, Joseph (ur.). *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1989. »Marginalia Sino-logica«. V: *Understanding the Chinese Mind – The Philosophical Roots*, uredil Robert E. Allinson, 125–66. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1969: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt, Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin 1996: *Being and Time – a Translation of Sein und Zeit* (prevedla Joan Stambaugh). Albany: SUNY.
- Higgs, Philip in Jane Smith. 2006. *Rethinking our World*. Capetown: Juta.
- Holyoak, Keith. 2008. »Relations in Semantic Memory«. Gluck, M. A. (ur.), J. R. (ur.) Anderson in S. K. (ur.) Kosslyn. *Memory and Mind: A Festschrift for Gordon H. Bower*. New York: Erlbaum. Str. 144–159.
- Hu Weixi 胡偉希. 2002. *Zhishi, luoji yu jiazhi – Zhongguo xin shizai lun sichaode xingqi*: 知識，邏輯與價值 – 中國新實在論思潮的興起 (*Knowledge,*

- Logic and Values – the Rise of New Chinese Realism*). Peking: Qinghua daxue chuban she.
- Huang, Chun-chieh. 1997. »Characteristics of Chinese Hermeneutics Exhibited in the History of Mencius in Exegesis«. *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 1997 (7): 281–302.
- . 2015. *East Asian Confucianisms Texts in Contexts*. Goettingen in Tajpej: V&R unipress, National Taiwan University Press, 2015.
- Jiang, Xinyan. 2002. »Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy«. V: Cheng, Chung-Ying (ur.) in Nicholas Bunnin (ur.). *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers: 57–81.
- Jin Yuelin 金岳霖. 1978. *Lun Dao 論道 (On Dao)*. Peking: Shangwu yinshu guan.
- Jing, Haifeng 2005. »From ‘Philosophy’ to ‘Chinese Philosophy’: Preliminary Thoughts in a Postcolonial Linguistic Context«. *Contemporary Chinese Thought*, 37(1): 60–72.
- Johnston, Ian (2010). *The Mozi. A Complete Translation* (prevod in opombe Ian Johnston). Hong Kong: Chinese University Publishing.
- Jung, Carl Gustav. 1990. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. London: Routledge.
- Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason* (prevedla Paul Guyer in Allen W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Uredil in prevedel Allen W. Wood. New Haven in London: Yale University Press.
- King Po-Chiu 2016. *Thome H. Fang, Tang Junyi, and Huayan Thought: A Confucian Appropriation of Buddhist Ideas in Response to Scientism in Twentieth-century China*. Leiden: Brill.
- Komel, Dean. 2014. »Über die Möglichkeiten und die Grenzen der interkulturellen Philosophie«. *Synthesis Philosophica*, 58(2): 367–371.
- Kubin, Wolfgang. 2005. »Chinese ‘Hermeneutics’ – a Chimera? Preliminary Remarks on Differences of Understanding«. V: Tu, Ching-I (ur.). *Interpretation and Intellectual Change*. New Brunswick in London: Transaction Publishers. 311–320.
- Kuhn, Thomas S. 1996. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuijper, Hans. 2000. »Is Sinology a Science?« *China Report* 36(3): 331–354.
- Kurtz, Joachim. 2011. *The Discovery of Chinese Logic*. Leiden, Boston: Brill.
- Lai, Karyn. 2016. »Close Personal Relationships and the Situated Self: The Confucian Analects and Feminist Philosophy«. V: *The Bloomsbury Research*

- Handbook of Chinese Philosophy and Gender*, uredila Ann A. Pang-White, 111–126. London, Oxford, New York, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.
- Lao Siguang (Lao Sze-Kwang) 勞思光. 1980. *Zhongguo zhexue shi*. 中國哲學史 (*The History of Chinese Philosophy*). Hong Kong: Chinese University Press.
- Laozi 老子 s. d. *Dao de jing* 道德經 (*The Classic of the Way and its Virtue*). *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/dao-de-jing> (nazadnje pregledano 12. 1. 2017).
- Lary, Diana 2006. »Edward Said: Orientalism and Occidentalism«. *Journal of the Canadian Historical Association / Revue de la Société historique du Canada* 17(2): 3–15.
- Le Gall, Stanislas P. 2006. *Le philosophe tchou hi, sa doctrine, son influence*. Ville de Saguenay: Chicoutimi.
- Lee, Hee Seung in Holyoak Keith J. »The Role of Causal Models in Analogical Inference«, V: *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 34/5 (2008): 1111–1122.
- Lee Ming-Huei (Li Minghui) 李明輝. 2001. *Dangdai ruxuede ziwu zhuanhua* 當代儒學的自我轉化 (*The Self-Transformation of Contemporary Confucianism*). Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- , 2002. »Zai lun Rujia sixiang zhongde 'neizai chaoyuexing' wenti 再論儒家思想中的「內在超越性」問題 (A Revisited View of the Problem of 'Immanent Transcendence' in Confucian Thought)«. V: *Zhongguo sichao yu wailai wenhua* (*Chinese Thought Currents and Foreign Cultures*), uredil Liu Shu-hsien, 223–240. Tajpej: Zhongyang yanjiu yuan, Zhongguo wenzhe yanjiusuo.
- Lenk, Hans. 1991. »Logik, cheng ming und Interpretationskonstrukte. Bemerkungen zum interpretationistischen Internalismus der konfuzianistischen Erkenntnistheorie«. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45(3): 391–401.
- Li, Chenyang. 2016. »Comparative Philosophy and Cultural Patterns«. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, (15): 533–546.
- Li ji* 禮記 (*The Book of Rites*). s. d. Dostopno na *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/liji> (nazadnje pregledano 22. 6. 2016).
- Li, Xiankun 李先焜. 2001. »Jindai luoji kexuede fazhan (xia) - Xifang xian-dai luoji tantao 近代邏輯科學的發展. 下. 西方現代邏輯探討. (The development of the logical science in the pre-modern period. 2. del.

- Discoveries of modern Western logic)«. Wen, Gongyi in Qingtian Cui (ur.). V: *Zhongguo luojishi jiaocheng*. Tianjin: Nankai daxue chuban she. Str. 350–387.
- Li Zehou 李澤厚. 1980. »Kongzi zai pingjia 孔子再評價 (A Reevaluation of Confucius)«. *Zhongguo shehui kexue* 2: 77–96.
- , 1985. »Guanyu zhutixingde buchong shuoming 关于主体性的补充说明 (A Supplementary Explanation of Subjectality)«. *Zhongguo shehui kexue yuan yuanjiushengyuan xuebao* 1: 14–21.
- . 1992. »Ruxue zuwei Zhongguo wenhua zhuliude yiyi 儒學作為中國文化主流的意義 (The significance of Confucianism as the mainstream of Chinese culture). *Kongzi yanjiu* 1992(1): 9–10.
- . 1999. »Subjectivity and ‘Subjectality’: A Response«. *Philosophy East and West* 49(2): 174–183.
- , 1999a. *Jimao wushuo 己卯五說 (Five Essays from 1999)*. Peking: Zhongguo dianying chuban she.
- , 2002. *Lishi benti lun 历史本体论 (Historical Ontology)*. Peking: Sanlian shudian.
- . 2010. *The Chinese Aesthetic Tradition*. Prevedla Maija Bell Samei. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- , 2015. *You wu dao li, shi li gui ren 由巫到礼, 释礼归仁 (From Shamanism to Rituality, Explaining Rituality as a Return to the Humanness)*. Peking: Sanlian shudian.
- . 2016. »A Response to Michael Sandel and Other Matters«. Prevedla Paul D’Ambrosio in Robert A. Carleo. *Philosophy East and West* 66(4): 1068–1147.
- , 2016a. »Lunlixue buzhu 倫理學補注 (Supplementary Notes to Ethics): *Tansuo yu zhengming*, 2016(9): 4–13.
- . 2016b. »Li Zehou duitan lu 李澤厚对谈录 (Posnetki Li Zehoujevih pogovorov)«. *Dai yue ting yu zhu jilu (nazadnje pregledano 19. 5. 2016)*. <http://www.doc88.com/p-7030124841.html>.
- Li Zehou in Jane Cauvel. 2006. *Four Essays on Aesthetics: Toward a Global View*. Lanham: Lexington Books.
- Li Zehou 李澤厚 in Liu Xuyuan 劉緒源. 2011. »Li Zehou tan xueshu sixiang san jie段 李澤厚談學術思想三階段 (Li Zehou razpravlja o treh fazah svoje akademske misli)«. *Shanghai wenxue* 2011 (1): 72–77.
- Li Zehou 李澤厚 in Liu Yuedi 劉悅笛. 2017. Li Zehou, Liu Yuedi 2017 nian zhaxue duitan lu (xia): Ziyou yizhi, yinguo lu yu juejin lun 李澤厚、

- 劉悅笛 2017 年哲學對談錄（下）自由意志、因果律與決定論 [Filozofska razprava med Li Zehoujem in Liu Yuedijem iz leta 2017, 2. del: svobodna volja, zakon kavzalnosti in determinizem]. V: *Ziyou ruan zhide boke*, 1–10 (nazadnje pregledano 26. 6. 2018). http://blog.sina.com.cn/s/blog_5fab50bf0102x7dq.html.
- Li Zehou 李澤厚 in Yang Guorong 楊國榮. 2014. »Lunli wenti ji qita—guocheng fexide shijiao« 倫理問題及其他—過程分析的視角 [About Ethics and Other Issues—from the Perspective of Processual Analysis]. *Shehui kexue* 2014 (9): 117–128.
- Liu, Fenrong, Seligman, Jeremy in van Benthem, Johan. 2011. »The History of Logic in China: An Introduction«. *Studies in Logic* 4(3): 1–2.
- Liu, Fenrong in Wujing Yang. 2010. »A Brief History of Chinese Logic«. *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 27: 101–123.
- Liu, Junda 劉軍大. 1996. »Shilun Zhongguo zhexue fangfalunde jiben teyheng. 試論中國哲學方法論的基本特征« (Razprava o značilnostih metodološke kitajske filozofije). *Wuling xuekan* 1996(4): 14–28.
- Liu, Shu-hsien. 1972. »The Confucian Approach to the Problem of Transcendence and Immanence«. *Philosophy East and West* 22(1): 45–52.
- . 2003: Mou Zongsan (Mou Tsung-san), V: *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (ur. Cua, Antonio S.). New York: Routledge: 480–485.
- Lunyu* 論語 (*The Analects*). s. d. Dostopno na: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/analects> (nazadnje pregledano: 1. 3. 2017).
- Luo, Jiachang 羅嘉昌 in Zheng, Jiadong 鄭家棟. 1994. »Zhubiande hua 主編的話 (Besede glavnega urednika)«. *Chang yu you - Zhongwai zhhexuede bijiao yu rongtong* 場與有 - 中外哲學的比較與融通 (*Field and Being - The Comparison and Fusion of Chinese and Non-Chinese Philosophies*), št. 1. Peking: Dongfang chubanshe: 1–3.
- Lü Buwei 呂不韋, »Lü shi Chunqiu 呂氏春秋«, V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/lv-shi-chun-qiu>, s. d. (nazadnje pregledano: 7. 2. 2016).
- Mall, Ram Adhar et al. 1989. *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*. Bonn: Bouvier.
- Mall, Ram Adhar 2000. *Intercultural Philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Mittal, Ayesha. s. d. »Eurocentric Criticism: The Problem with 'Orientalism' and Post-Colonial Theory«. *Ayesha Mittal Writes. Pop Culture, History and Politics through a Feminist and Racial Lens* <https://amittalwrites.wordpress.com>.

- com/2015/04/13/eurocentric-criticism-the-problem-with-orientalism-and-post-colonial-theory/ (nazadnje pregledano 6. 2. 2017).
- Mengzi 孟子 (Mencius). Dostopno na: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/mengzi> (nazadnje pregledano: 7. 7. 2015).
- Moeller, Hans-Georg. 2018. »On Comparative and Post-Comparative Philosophy«. V: Jim Behuniak (ur.) *Appreciating the Chinese Difference: Engaging Roger T. Ames on Methods, Issues, and Roles*. Albany: State University of New York Press, 31–45.
- Moore, Charles A. 1967. *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Mou Bo. 1999. »The Structure of the Chinese Language and Ontological Insights: A Collective-Noun Hypothesis«. *Philosophy East and West* 4(1): 45–62.
- Mou Zongsan 牟宗三. 1971: *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學. Tajpej: Taiwan shangwu yinshu guan.
- . 1975: *Xianxiang yu wu ziben* 現象與物自身. Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1990. *Zhongguo zhexuede tezhi* 中國哲學的特質 (*Specific Features of Chinese Philosophy*). Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- Mo bian zhu xu 墨辯注敘, V: *Chinese text project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/mo-bian-zhu-xu>, s. d. (nazadnje pregledano: 7. 2. 2016).
- Mozi 墨子. s. d. *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/mozi> (nazadnje pregledano: 7. 7. 2015).
- Ng, On-Cho. 2005. »Affinity and Aporia: A Confucian Engagement with Gadamer's Hermeneutics«. V: Tu, Ching-I (ur.) *Interpretation and Intellectual Change*. New Brunswick in London: Transaction Publishers. 297–310.
- . 2013. »Chinese Philosophy, Hermeneutics, and Onto-Hermeneutics«. *Journal of Chinese Philosophy*, 30(3,4): 373–385.
- Ouyang, Min. 2012. »There is no Need for Zhongguo Zhexue to be Philosophy«. *Asian Philosophy* 22(3): 199–223.
- Ouyang, Xiao. 2018. »Rethinking Comparative Philosophical Methodology: In Response to Weber's Criticism«. *Philosophy East and West* 68 (1): 242–256.
- Paul, Gregor. (2008). *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: WBG.
- Penn, Derek C. Holyoak, Keith J. in Povinelli, D. J. »Darwin's Mistake: Explaining the Discontinuity between Human and Nonhuman Minds«. V: *Brain and Behavioral Sciences*, št. 31, str. 109–178.
- Perelman, Chaïm. 1984. »The New Rhetoric and the Rhetoricians: Remembrances and Comments«. *Quarterly Journal of Speech* 70(1): 188–196.

- Pfister, Lauren. 2006. »Hermeneutics: Philosophical Understanding And Basic Orientations«. *Journal of Chinese Philosophy*, 33(1): 3–23.
- Piaget, Jean. 1969. *The Mechanisms of Perception*. London: Routledge.
- Pound, Ezra (prev.) 1951. *Confucius: The Great Digest; The Unwobbling Pivot*. New York: New Directions.
- Roetz, Heiner. 2008. »Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming«. *Dao – Journal for Comparative Philosophy*, 2008/7: 367–380.
- Rosemont, Henry Jr. in Roger T. Ames, prev., ur. 2009. *The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Rosemont, Henry Jr. in Roger T. Ames. 2016. *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?* Tajpej: National Taiwan University Press.
- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa. 2006. *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*. New York: State University of New York Press.
- Rošker, Jana S. 2010. »The Concept of Structure as a Basic Epistemological Paradigm of Traditional Chinese Thought«, *Asian Philosophy*, 20/1: 79–96.
- . 2012. »Cultural Conditionality of Comprehension: The Perception of Autonomy in China«. V: *Reinventing Identities: The Poetics of Language Use in Contemporary China* (Uredili: Tian Hailong 田海龍 in Cao Qing 曹清 et al.). Tianjin: Nankai daxue chuban she. str. 26–42.
- . 2012a. *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- . 2012b. »Structure and Creativeness: a Reinterpretation of the Neo-Confucian binary category Li and Qi«. V: *Origin(s) of Design in Nature: a Fresh, Interdisciplinary Look at how Design Emerges in Complex Systems, Especially Life*, (Cellular Origin, Life in Extreme Habitats and Astrobiology 23), uredili Liz Swan, Richard Gordon in Joseph Seckbach, 273–285. Dordrecht [et al.]: Springer, 2012.
- . 2015. »Intercultural methodology in researching Chinese philosophy«. *Zhexue yu wenhua yuekan*, 42(3): 55–76.
- . 2016. *The Rebirth of The Moral Self: The Second Generation Of The Modern Confucians And Their Modernization Discourses*. Hong Kong, Honolulu: Chinese University Press in University of Hawai'i Press.
- Rüssen, Jörn. 2004. »How to Overcome Eurocentrism? Approaches to a Culture of Recognition by History in the 21st Century«. *Taiwan Journal of East Asian Studies*. Junij 2004: 59–74.

- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Samei, Maija Bell. 2010. Prevajalkin uvod v *The Chinese Aesthetic Tradition*, Li Zehou, ix–xix. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Shen, Youding 沈有鼎. 1980. *Mo jingde luoji xue* 墨經的邏輯學. Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Sbiji* 史記 (*Zgodovinarjevi zapisi*). s. d. Dostopno na: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/shiji> (nazadnje pregledano: 7. 7. 2016).
- Sbijiing* 詩經 (*Knjiga poezije*) s. d. Dostopno na: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han* <http://ctext.org/book-of-poetry> (nazadnje pregledano: 7. 7. 2016).
- Shun, Kwong-loi. 2009. »Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections«. *Journal of Chinese Philosophy*, 36(3): 455–478.
- Showen jiezi* 說文解字 (*Razlaga tekstov in interpretacija pismenk*). s. d. Dostopno na: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/shuo-wen-jie-zi> (nazadnje pregledano: 7. 7. 2016).
- Santos, Boaventura de Sousa. 2014. *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Sprinzen, David 2009. *Critique of Western Philosophy and Social Theory*. New York: Palgrave Macmillan.
- Stenberg, Josh 2014. »Two Questions about Categories in the Relationship of Chinese Literature to World Literature«. *Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée*. 41(3): 287–303.
- Sun, Zhongyuan in Saihua Song. 2007. »Meta-research in Chinese Logic«. *Frontiers in Philosophy of China* 2(1): 50–69.
- Tang Yijie 2015. *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture* (prevedla Cui Yujun in Li Chenyang). Peking, Berlin, Heidelberg: Foreign Language Teaching and Research Publishing and Springer.
- Tian, Chenshan. 2002. »Tongbian in the Chinese Reading of Dialectical Materialism«. *Philosophy East and West* 52(1): 126–144.
- Tu, Ching-I. 2000. (ur.). *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*. New Brunswick in London: Transaction Publishers.
- . 2005. (ur.) *Interpretation and Intellectual Change*. New Brunswick in London: Transaction Publishers.
- Twitchett, Denis. 1964. »A Lone Cheer for Sinology«. *The Journal of Asian Studies*, 24(1): 109–112.
- Vukovich, Daniel. 2010. »China in Theory: the Orientalist Production of Knowledge in the Global Economy«. *Cultural Critique* 2010(76): 148–172.
- Wang Bo 王博 1991: »Laozi zhexue zhong, 'Dao', 'You', 'Wu' de guanxi tantao 老子哲学中'道', '有', '无' 的关系试探«. *Zhexue yanjiu*, 1991(8): 38–44.

- Wang Guowei 王国维. 2013. *Renjian cibua* 人间词话 (*Poetic Remarks in the Human World*). Peking: Fenghuang chuban she.
- Wang, Kexi. 2005. »The Ancient Chinese and Informal Logic in Ancient China«. *Asian and African Studies* 9(2): 55–67.
- Wang, Jing. 1996. »Li Zehou and the Marxist Reconstruction of Confucianism«. V: *High Culture Fever: Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*, 93–117. Berkeley: University of California Press.
- Wang, Shuren. »The Roots of Chinese Philosophy and Culture — An Introduction to 'Xiang' and 'Xiang Thinking'«. *Frontiers of Philosophy in China*. 4(1): 1–12.
- West, Cornel 1993. »Lecture: Beyond Eurocentrism and Multiculturalism«, *Modern Philology* 90 (Supplement) (Maj 1993): 144–151.
- Willaschek, Marcus 1992. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.
- Wimmer, Franz Martin (2004). *Interkulturelle Philosophie*. Dunaj: UTB.
- Wixted, John Timothy 1989. »Reverse Orientalism«. *A Revised Version of the Presidential Address Delivered to the American Oriental Society, Western Branch, in Boulder, Colorado, 1. November, 1985*. Str. 17–27.
- Wong, David 2017. »Comparative Philosophy: Chinese and Western«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Pomlad 2017), Edward N. Zalta (ur.), dostopno na <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/comparphil-chiwes/>.
- Wu Jiang. 2002. »What is Jingjie? Defining Confucian Spirituality in the Modern Chinese Intellectual Context«. *Monumenta Serica* 2002 (50): 441–462.
- Wu Kuan-min. 2004. »Distinctive Features of Chinese Hermeneutics. A Review of Ching-I Tu (ur.). Classics and interpretation: The hermeneutic Traditions in Chinese Culture«. *Taiwan Journal of East Asian Studies*. 2004(2): 233–247.
- Xu Fuguan 徐復觀, 1995: »Zhou chu zongjiao zhong renwen jingshende yuedong 周初宗教中人文精神的躍動«. V: Fang Keli 方克立, Li Jinquan 李錦全 (ur.): *Xiandai xin ruxue xue'an* 現代新儒家學案. Peking: Zhongguo shehui kexue chuban she. Št. 3, str. 647–660.
- Xu Fuguan 徐復觀, 2005: *Zhongguo renxing lun shi* 中國人性論史 (*The History of Humannes*). Peking: Huadong shifan daxue chuban she.
- Xu Jian. 1999. »Body, Discourse, and the Cultural Politics of Contemporary Chinese Qigong«. *The Journal of Asian Studies* 58(4): 961–991.

- Xunzi 荀子 (Master Xun). V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/xunzi> (nazadnje pregledano 25. 7. 2010).
- . 1994 (Master Xun). *A Translation and Study of the Complete Works*, prevedel John Knoblock. Stanford: Stanford University Press.
- Yang, Guorong. 2008. »Being and Value: From the Perspective of Chinese-Western Comparative Philosophy«. *Philosophy East and West* 58(2): 267–282.
- Yang Zebo 杨泽波, 2007: »Mou Zongsan chaoyue cunyou lun boyi – cong xian Qin tianlunde fazhan guiji kan Mou Zongsan chaoyue cunyou lunde quexi-an 牟宗三超越存有论驳议——从先秦天论的发展轨迹看牟宗三超越存有论的缺陷«. V: *Zhongguo lunwen xiazai zhongxin* (www.studana.net). <http://www.studana.net/guoxue/060407/11563323.html> (nazadnje pregledano 15. 7. 2012).
- Yuan, Jinmei. 2012. »Analogical Propositions in Moist Texts«, *Journal of Chinese Philosophy* 39(3): 404–423.
- Zhang, Dainian 張岱年. 2003. *Zhongguo zhexueshi fangfalun fajan* 中國哲學史方法論發凡 (*An Outline of the Methodology of the History of Chinese Philosophy*). Peking: Zhonghua shuju.
- Zhang, Dongsun 張東蓀. 1964. *Zhishi yu wenhua* 知識與文化. Peking: Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1995 (1. izdaja).
- Zhang Zai 張載. 1989. »Zheng meng 正蒙 Correction of Ignorance«. V: *Xingli da quan 4: Kongzi wenhua da quan*, uredil Hu Guang. Jinan: Shandong youyi shushe.
- Zhang, Zhiwei 2006. »'Chinese Philosophy' or 'Chinese Thought'?», *Contemporary Chinese Thought*, 37(2): 38–54.
- Zhao Chang 趙昌 (ur.). 2007. »Zhongguo zhexue yanjiu ying yunxu yong luoji fenxi fangfa – Feng Youlan dui luojifenxifangfada shouyin yu chuangxin 中國哲學研究應允許運用邏輯分析方法– 馮友蘭對邏輯分析方法的授引與創新« (The Research in Chinese Philosophy Should Allow the Application of the Analytical Method – Feng Youlan's Adoption of the Method of Logical Analysis and its Creative and Innovative Application). V: *Guangmin ribao*. 15. 8. 2007. Dostopno na <http://theory.people.com.cn/BIG5/49157/49164/6117876.html> (nazadnje pregledano: 13. 4. 2017).
- Zhou Dunyi 周敦頤s. d. »Zhou Dunyi ji 周敦頤集(Zhou Dunyi's Collection)«. V: *Chinese Philosophical E-text Archive Song (宋) through Qing (清) Texts*. <http://sangle.web.wesleyan.edu/etext/song-qing/song-qing.html> (nazadnje pregledano 3. 3. 2017).

- Zhou yi* 周易 (*Knjiga premen*). s. d. Dostopno na *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Nazadnje pregledano 3. 9. 2016. <http://ctext.org/book-of-changes>.
- Zhu Xi 朱熹 1996: *Zhu Xi ji* 朱熹集 (uredila Jun Bo, Guo Qi), Chengdu: Sichuan jiaoyu chuban she.
- Zhuangzi 莊子 s. d. Dostopno na: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/zhuangzi> (nazadnje pregledano: 12. 3. 2016).

Indeks strokovnih terminov in lastnih imen

A

An 安 Klasična vprašalnica, ki pomeni
Kaj? Kako? Kdaj? Kje? 123

B

Bai ma fei ma 白馬非馬 Beli konj ni
konj 79, 84

Ben 本 Korenine, izvor 39

Benti quanshixue 本體詮釋學
Ontohermenevtika 115, 117

Benti 本体 Noumenon 36, 38–39, 41,
44, 133

Bentilun 本体論 Ontologija 39, 83

Bianfa 變法 Reforma, sprememba
zakona 53

Bianxue 變學 Teorije argumentacije 79

Bianzhe 變者 Dialektiki, razpravljavci 79

Bu ran 不然 Ne drži (v logiki) 80

Buzhu 不窞 Vladar zgodnje dinastije
Zhou, sin mitološkega ustanovitelja
Hou Jija 48

C

Chang 常 Standardizacija (v logiki)
81, 87

Chen Lai 陳來 Sodobni kitajski
filozof 45, 50

Cheng Zhongying (Cheng Chung-
ying 成中英) Sodobni odseljeni
kitajski filozof 77–78, 85, 115, 117

Chong tong 重同 Sinonimi (v
moistični logiki) 94, 101

Chongbai Moluo 崇拜摩羅 Sodobni
kitajski učenjak 47

Ci 詞 Trditev (v logiki) 81

Ci 辭 Besede ali fraze 95–96, 101

D

Dai Zhen 戴震 Predmoderni kitajski
filozof 107

Dao 道 Dao, pot, ultimativno (oziroma
izvorno) načelo 42, 65, 68, 80, 100,
111–113

Daode benxin 道德本心 Moralni jaz 48
Daode jing 道德經 *Klasik poti in*
kreposti 73, 111–112

Daode ziwo 道德自我 Moralni jaz 48

Dong Zhongshu 董仲舒 Učenjak
obdobja dinastije Han 43

Donglin shuyuan 東林書院
Akademija Donglin 107

Du Baorui (Duh Bao- Ruei) 杜保瑞
Sodobni tajvanski filozof 110

Du 度 Ustrezna mera 74–75

Duan 端 Brezdimenzionalnaost
trdnega predmeta 81

F

Falü 法律 Zakon, zakonodaja 28, 32

Fang Dongmei 方東美 Moderni
konfucijanski filozof (2. generacija)
51

Fei 非 Narobe, napačno 79

Feng Yaoming 馮耀明 Sodobni
kitajski učenjak 13–14, 100, 111

Feng Youlan 馮友蘭 Moderni kitajski
filozof 107–108

Fengjian 封建 Kitajski izraz, ki
označuje družbeni sistem v času
dinastije Zhou, osnovan na štirih
temeljnih poklicih. Izraz je služil
tudi kot kitajski prevod evropskega
pojma fevdalizma 26

G

- Gainiande buke zhuanxing 概念之不可转移性 Neprenosljivost konceptov 13
- Gao Panlong 高攀龍 Srednjeveški filozof 106
- Gongfu lilun 功夫理論 Teorija veččin 111
- Gongsun Long 公孫龍 Logik, nominalist iz obdobja pred dinastijo Qin 79, 84, 107
- Gou 狗 Cucek 98, 101
- Gu Xiancheng 顧憲成 Srednjeveški filozof 106
- Gu Yanwu 顧炎武 Predmoderni kitajski filozof 107
- Gu 故 Dokaz (v logiki) oziroma sklepanje 81, 101
- Guanxi 关系 Odnosi 67
- Guanxizhuyi 關係主義 Relacionalizem 67
- Guo Xiang 郭象 Filozof obdobja Wei-Jin 114
- Guoyu* 國語 *Državni zapisi* 68–69

H

- Han Feizi 韓非子 Starokitajski legalistični filozof 63–65, 80
- Hanshu* 漢書 Uradna dinastična zgodovina nekdanje dinastije Han 32
- Hou Ji 后稷 Mitološki ustanovni prednik dinastije Zhou 48
- Houqi Mojia 後期墨家 Pozni moisti 79–82, 87–88, 91–92, 97–98, 102
- Hu Shi 胡適 Moderni kitajski filozof 87, 107, 111–113
- Huang Junjie (Huang Chun-chieh)

黃俊傑 Sodobni tajvanski učenjak 117–118

- Huang Zongxi 黃宗羲 Predmoderni kitajski filozof 107
- Hui Shi 惠施 Logik, nominalist predqinskega obdobja 79, 95, 107, 122
- Huo ... huo 或。。。或 Bodisi ... bodisi (v logiki) 81
- Huo 或 Nekaj (v logiki) 81

J

- Jia 假 Predpostavka (v logiki) 81
- Jianbai 堅白 Trdnost in belina (logična kategorija) 107
- Jie 皆 Vse (v logiki) 81
- Jin Yuelin 金岳霖 Moderni kitajski filozof 108
- Jing xue shidai 經學時代 Obdobje klasikov 107
- Jingjie ronghe 境界融合 Spojitev (estetskih) svetov 118, 124
- Jingjie zhexue 境界哲學 Filozofija estetskih svetov 111
- Jingjie 境界 (Estetski) svet 105, 118–121
- Jingyan bian xianyan 經驗變先驗 Transformacija empiričnega v transcendentalno 131
- Jinzhang guanxi 緊張關係 Napet odnos 44
- Jiyuan 基源 Temeljni vir 110
- Ju yun 居運 Prebivanje in migriranje 93

K

- Kaozheng 考證 Tradicionalna kitajska tekstualna kritika 107, 110

Ke 可 Sprejemljivo (v logiki vez med zaporednima trditvama) 79–80
Kong fuzi 孔夫子 Konfucij 31, 47, 49, 52–54, 89–90, 136

L

Lao Siguang 勞思光
(Lao Sze-kwang) Sodobni kitajski filozof 110, 124
Laozi 老子 Filozof predqinskega obdobja 63–64, 731 111–112
Lee Ming-huei 李明輝 Sodobni tajvanski filozof 42–43
Lei 類 Vrsta (v logiki) 81, 88, 90–96, 100–101
Leitong 類同 Enakost/podobnost vrste 92, 94, 96
Leiyi 類異 Razlike med vrstami 92
Li 理 Struktura, vzorec, strukturni red, strukturno načelo 56, 61–66, 70–72, 74, 81, 88, 98–101
Li 里 Milja, fonetični del pismenke li (struktura) 62
Li ji 禮記 *Knjiga obredov* 47, 64, 90, 99
Li Xianzhong (Lee Hsien-Chung) 李賢忠 Sodobni tajvanski filozof 111
Li xue 理學 Šola strukturnega načela 45, 107
Li Zehou 李澤厚 Sodobni kitajski filozof 36, 38–41, 43–45, 47, 67, 74–75, 109, 119–120, 128–135
Liang shu 量數 Količina in število 93
Liangzhi 良知 Prirojeno znanje 44
Liu Shu-hsien 劉述先 Moderni konfucianistični filozof (3. generacija) 46, 55
Liu Xie 劉勰 Pionir kitajske estetike, hermenevtike in literarne teorije 114

Lu Xun 魯迅 Kitajski pisatelj 28
Lü 律 Zakon, regulacija, disciplina, kontrola 30
Lunli 倫理 Etika (lit: struktura človeških odnosov) 66–68

M

Mengzi 孟子 Mencij, Mengzi 41, 88, 90–91, 99, 117
Ming jia 名家 Šola imen, nominalisti 79–80, 84, 87, 95, 106–107
Ming xue 名學 Teorije imen 9, 79
Ming 名 Imena oziroma koncepti 78–80, 87, 93–98
Mingbian 名變 Imena in zagovor 80
Mingshi 名實 Dinamična struktura in vitalna kreativnost (binarna kategorija) 32, 34, 56, 63
Mo Di 墨翟 Filozof predqinskega obdobja 63, 78–79, 81, 84, 87–88, 91–98, 101–102
Mo 侔 Tip kitajske analogije (dedukcija iz vzporednega niza besed oziroma fraz) 96
Mou Zongsan 牟宗三 Moderni konfucijanski filozof (2. generacija) 36, 41–44, 109
Mozi 墨子 Mojster Mo 63, 78–79, 81, 84, 87–88, 91–98, 101–102

N

Neizai chaoyuexing 內在超越性
Imanentna transcendenca 9, 17, 32, 36–47, 51, 54–56, 61

P

Pei Wenzhong 裴文中 Kitajski paleontolog, arheolog in antropolog 21

Pi 辟 Tip kitajske analogije (razlaga s primeri) 96

Q

Qi 氣 Vitalni potencial, vitalna kreativnost 56, 68–72, 74, 107

Qin 秦 Kitajska dinastija (221–206 pr. n. št.) 30, 78, 80

Qingjing jiaorong 情景交融 Spojitev čustev in okoliščin oziroma situacije 120

Quan 犬 Pes 91, 98, 101

R

Ran 然 Tako (v logiki) 80

Ren dao 人道 Pot nebes (ali narave) 38, 46

Ren xing 人性 Človeškost (pogosto prevedeno kot človeška narava) 36, 41–42, 44, 46, 48

Ren 仁 Človečnost 36–37, 41, 44, 54–55, 89–90

Ru 儒 Učenjak, učenjakinja, konfucijanec, konfucijanka 32, 42

Ruxue 儒學 Nauki učenjakov, konfucianizem 31–32, 41

S

Shi 實 Realnosti 78, 80, 87, 94–95

Shi 是 Drži/pravilno 79

Shiji 史記 Zapisi zgodovinarja 32, 48

Shiyong lixing 使用理性 Pragmatična racionalnost 40

Shuowen jiezi 說文解字 Razlaga tekstov in interpretacija pismenk 65

Sixiang danwei 思想單位 Miselna enota 111

Suoyu 所與 Dano 108

T

Ti 体 Telo, deblo 43, 39

Tian dao 天道 Pot nebes (narave) 38, 42, 45, 47, 53–54

Tian ming 天命 Nebeški mandat 43, 50, 52–55

Tian zi 天子 Sin nebes 49

Tian 天 Nebesa, narava 41–42, 46, 51, 53, 55, 107

Tiande renwenhua

天的人文化 Humanizacija nebes 53

Tianren heyi 天人合一 Enotnost človeških bitij in narave (ali nebes) 36–38, 41, 44

Tiyong bu er 體用不二 Neločljivost substance in funkcije 44

Tiyong 體用 Esenca in funkcija (binarna kategorija) 34, 56

Tong 同 Identiteta 78

Tong 同 Enakost/podobnost 92, 94–96

Tongbian 通變 Kontinuiteta skozi spremembo 35, 73

Tu qi 土氣 Zemeljski qi (vitalni potencial zemlje) 68–69

Tui 推 Tip kitajske analogije (strinjanje z določenimi stališči z negacijo nasprotnih trditev) 91, 93, 96

W

Waizai chaoyuexing

外在超越性 Eksterna transcendenca 42

Wang Bi 王弼 Filozof obdobja Wei-Jin 114

Wang Bo 王博 Sodobni kitajski filozof 111–113

- Wang Fuzhi 王夫之 Predmoderni filozof 107
- Wang Guowei 王國維 Predmoderni kitajski učenjak 119–120
- Wenxin diaolong* 文心雕龍 *Literarni um in rezbarija zmajev* 114
- Wu hou 無厚 Brezdimenzionalnost 81
- Wu lun 五倫 Pet kardinalnih odnosov v konfucijanski etiki vlog 66
- Wu yong zhi yong 无用之用 Uporaba skozi neuporabnost 119
- Wu 无 Odsotnost 111
- X**
- Xiaoshuo 小說 Kitajski roman 28
- Xin ruxue 新儒學 Moderni konfucianizem 31, 41, 43, 51, 106
- Xin xue 心學 Šola srčne zavesti 107
- Xin 心 Srčna zavest 44, 46, 56, 91, 103
- Xing mao 形貌 Oblika in vizualna podoba 93
- Xingtǐ 性體 Prirojena moralna substanca 55
- Xinnian ganluo 信念剛落 Okviri predpostavk 13
- Xu Fuguan 徐復觀 Moderni konfucijanski filozof (2. generacija) 47–55
- Xunzi 荀子 Starokitajski konfucijanski filozof 63–64, 79–81, 88, 91, 94–95, 100, 102
- Y**
- Yan Linfeng 嚴靈峰 Moderni kitajski filozof 112–113
- Yang Guorong 楊國榮 Sodobni kitajski učenjak 40, 133
- Yang qi 陽氣 Dinamika in aktivni *qi* 69
- Yang Zebo 楊澤波 Sodobni kitajski učenjak 50
- Yi jing* 易經 *Knjiga premen* 35, 63–64, 72–73, 78, 88, 99
- Yi 意 Pomen (v logiki) 81
- Yi 異 Razlika, razločitev 79, 92
- Yi 義 Pravičnost, pravica 54
- Yige shijie guan 一個世界觀 Nazor enega sveta 38
- Yijing* 意境 Umetniška koncepcija 120
- Yinyang 陰陽 *Yin* in *yang*, sončno in senčno (binarna kategorija) 32, 34, 56–58
- You 有 Prisotnost 111–113
- Yu 玉 Žad 63, 65
- Yuan 援 Tip kitajske analogije (potencialno podobna stališča) 96
- Z**
- Zhang Dainian 張岱年 Moderni kitajski filozof 31, 108, 112–113
- Zhang Shenfu 張申府 Moderni kitajski filozof 108
- Zhang Zai 張載 Kitajski filozof (1020–1077) 71
- Zheng Jiadong 鄭家棟 Sodobni kitajski učenjak 44
- Zhengming lun 正名論 Teorija lastnih imen 79
- Zhi tong 至同 Enakost 92
- Zhi yi 至異 Različnost 92
- Zhi 指 Referenca 107
- Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 *Intelektualna intuicija in kitajska filozofija* 109
- Zhong yong 中庸 Načelo ravnovesja (binarnih kategorij) 59, 72, 74–75

Zhongguo tong 中國通
 Pogovorni izraz, ki označuje
 tujega strokovnjaka oziroma
 strokovnjakinjo za kitajsko
 zgodovino in kulturo 22

Zhongguo zhexuede fangfalunwenti
 中國哲學的方法論問題 *Metodološki*
problemi kitajske filozofije 13

Zhou You Wang 周幽王 Vladoar You
 dinastije Zhou 50

Zhuangzi 莊子 Starokitajski daoistični
 filozof 57, 64–65, 80, 95, 119,
 121–125

Zi xue shidai 子學時代 Obdobje
 mojstrov 107

Zi 子 Sin, otrok, filozofi v obdobju
 pred dinastijo Qin 9

Zi 自 Jaz 36, 48, 91

Zijuexing 自覺性 Samozavedanje 51

Zilü 自律 Avtonomija, samovladanje,
 samodisciplina 30

Zonghe chuanxin lun
 綜合創新論 Kreativna sinteza 108