

KAJ KONFUCIJANSKA FILOZOFIJA DANES PRISPEVA K INTERNACIONALNEMU IN INTERKULTURNEMU RAZUMEVANJU?

Primerjava z evropsko filozofijo

Danes, ob začetku novega tisočletja, je človeštvo kot celota zašlo dozdej v še ne vajeno situacijo, ki jo nasplošno označujemo z 'globalizacijo'. Ljudje, ki do 19. stoletja svojih domačih vasi in mest nikoli niso mogli zapustiti, danes obiskujejo, pa ne le zaradi turizma, temveč tudi zaradi znanstvenega in komercialnega dela, tuje dežele in narode. To dejstvo napeljuje predvsem na možnost internacionalnih in interkulturnih konfliktov in trenj.

3

Internationalni in interkulturni odnosi so danes precej razviti, možnosti internacionalnih in interkulturnih konfliktov in trenj se večajo v isti meri. Svet je dejansko postal majhen. Visok nivo interkulturenega razumevanja in napačnega razumevanja se manifestira prav zdaj, možnost napačnega razumevanja je ta, ki razklepa horizont prave komunikacije in razumevanja.¹

Kako pa lahko prek možnosti napačnega razumevanja – prestopajoč vsakokratne konflikte – ustvarimo pravo [richtig] komunikacijo, ki je povezana s pravilnim, interkulturenim razumevanjem? Kako naj bi na interkultureni ravni vzpostavili prav(iln)o razumevanje? Sprašujemo se še: kaj je razlog in izvor vsakokratne napa-

¹ V izvorniku: »Ein hohes Niveau des interkulturellen Verständnisses und Missverständnisses ist jetzt manifest, und diese Möglichkeit des Missverständnisses ist es, die den Horizont der richtigen Kommunikation und des Verständnisses erschliesst.«

ke v interkulturni komunikaciji? Vprašanja zarisujejo velik problem, s katerim se mora soočiti človeštvo kot celota. Tako obseden je, tako pomemben, da so predvsem filozofi poklicani razmišljati o pogojih, ki omogočajo, da ga razrešimo.

Različne kulture v tem skrajno tehniziranem veku vse bolj vstopajo v stanje interdependence. Kot veste, prihajam iz druge kulture, vzhodnoazijske, z drugega konca zemeljske oble takorekoč. Že nekaj dni sem tu, v Gradcu.² Moderna tehnologija mi omogoča priti sem.

Edmund Husserl [1859–1938], izvorni oče fenomenološke filozofije, se je v pozni fazi svojega mišljenja zelo resno in poglobljeno spoprijel s problemom znanosti in tehnike. Sam sem, kot fenomenolog iz vzhodnoazijskega sveta, dolgo razmišljal o tem in sem pri tem lahko pritegnil tudi vzhodnoazijske miselne vsebine, še zlasti Mencijeve [372–288] in zgodnjega konfucianizma.

V sedanjosti se vse bolj osredinja problem interkulturnega razumevanja, pa ne le glede na dobro življenje multikulturnih družb, temveč tudi v pogledu na kulturno eksistenco našega človeštva kot celote. Ta vpogled se je zdaj uveljavil vsepovsod v sedanji družbi. Osnavlja tudi slavno Husserlovo formulacijo: »Vsak Jaz (ima) izvorno domovino, in ta pripada vsakemu izvornemu narodu s svojim izvornim teritorijem. Vsak narod in njegova historiciteta in vsak nadnarod (nacionacija) je sama seveda udomačena na 'Zemlji' in tako naprej.«³

4

Človeštvo je razdeljeno na različne kulture in narode, ki se med seboj definitivno in kvalitativno razlikujejo. Pred tem ozadjem se postavlja naslednje vprašanje: Na kakšen način danes lahko koeksistiramo, če je vsakokratni lastni kulturni milje tako zelo različen od drugih? Predpostavljajo kulturno tako različno ubrani ljudje iz najrazličnejših regij sveta, eno človeštvo kot temelj kulturne univerzalitete? Takšna vprašanja silijo filozofe in analitike kulturnega življenja na novo premisliti problem etičnih vrednot z gledišča njihove interkulturne invariance, bolje povedano: problem interkulturnega apriorija.

Moja metoda osvetlitve tega apriorija kot invariance bazira na prosti variaciji in na bistvogledju, ki ju je odkril in razvil Husserl.⁴ Svojo tezo bi rad formuliral ta-

2 Prispevek z graškega simpozija (6. maja 2008).

3 Izvirnik: »Jedes Ich (hat) eine Urheimat, und diese gehört zu jedem Urvolk mit seinem Urterritorium. Aber jedes Volk und seine Historizität und jedes Übervolk (Übernation) ist selbst beheimatet letztlich natürlich auf der 'Erde', und so weiter.« Edmund Husserl: Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur. V: *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, izdal M. Farber, Cambridge, Mass. 1940, str. 319 ([V tej izdaji je] veliko napačnih transkripcij).

4 O tem problemu sem se podrobno izjasnil v knjigi *Grund und Grenze des Bewusstseins*, Würzburg 2001.

kole: interkulturni apriori odkrivamo in zajemamo tako, da ga pregledujemo in dojemamo prek večih razlikovanj, ki jih identiteta premerja.⁵ To pregledovanje, to vpogledovanje v identično in njegovo zajemanje iz diferentnega omogoča slednje primerjanje različnih kultur in nacij.

Kaj je potemtakem ta apriori različnih kultur? To 'kulturno', das Kulturelle, praviloma pove način, stil tistega, kar imenujemo »življenje«, kar moramo v svetu in pri izvrševanju biti-v-svetu domnevati glede vrednotenj ter življensko praktičnih orientacij in stališč.

Način življenja, stil življenja, je tesno povezan s človeškim značajem, ki so ga Grki razumeli kot »ethos«. Heraklit tako govori o ethos anthropo daimon.⁶ Pri tem je jedro v človeškem razmerju do tega ethosa: namreč v habitualiteti človeka, oz. v navajenosti, ki jo človek dobi iz dolgega zadrževanja v kakemu kotu sveta. Če se dalj časa zadržuješ na kakem kraju, se počutiš doma; človekov značaj sovpa da z navajenostjo daljšega zadrževanja. Friedrich Nietzsche, eminentni klasični filolog, je to misel do neke mere strnil takole:

Was um euch wohnt,
das wohnt sich bald euch ein;
Gewöhnung wird daraus,
Wo lang du sitzt,
da wachsen Sitten.⁷

Kar živi okoli vas,
se bo kmalu naselilo v vas;
Iz tega bo navada;
kjer si se zasedel,
tam rasejo nravi.

Ta interpretacija ethosa je zato tako zanimiva, saj jo v kitajski klasiki, pri Menciju, ponovno najdemo: »Kraj, na katerem dalj časa živiš in prebivaš, bo spremenil tvoj značaj, okolica bo namreč spremenila tvoje razpoloženje in počutje.«⁸

5 »... Das interkulturelle Apriori wird entdeckt und aufgefasst dadurch, dass man die durch mehrere Verschiedenheiten hindurchgehende Identität durchschaut und begreift.«

6 Heraklit, Diels-Kranz, frg. 119.

7 Friedrich Nietzsche: *Götzendämmerung und Gedichte*. V: Nietzsche-Sämtliche Werke, Stuttgart 1964, str. 569.

8 »Der Ort, an dem du längere Zeit lebst und wohnst, wird deinen Charakter verändern, denn deine Umgebung will deine Atmosphäre und Stimmung transformieren.« Moshi (Mencius), zv. 2., V: K. Kobayashi (Izd.), Iwanami Universal Bibliothek, Tokijo 1972, str. 366. [Prim. Confucius, Mencius, Štiri knjige : Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk. Mladinska knjiga, 2005.]

Značaj je ravno to, kar so Grki imenovali ethos. Za človeštvo ethos ni nič drugega kot ta okolica : obsvetje – in prek tega svet, eden in edini, ki ga Grki imenujejo kozmos ali uranos.

Človeštvo prav zdaj globoko in fundamentalno izkuša lastno spremembo globalne celote. Prišlo je do menjave paradigme v izmeničnem sporazumevanju ljudi med seboj, pa tudi v razmerju med pogoji okolja in človekom. Ta menjava paradigme se godi v globalni in totalni dimenziji: celotno človeštvo je v kritičnem stanju vseh življenjskih razmerij. Pri tem ne moremo ignorirati dejstva, da so človeške kulture variabilne: ameriški Indijanci imajo svojo izvorno kulturo; mi, Japonci imamo našo vzhodnoazijsko, prav tako lastno kulturo, ki se precej razlikuje od kitajske in korejske.

Sam sem se veliko naučil od evropske, se zlasti nemške fenomenologije. Če gledamo, tako sem fenomenolog v evropskem smislu. Vendar pa je pred-filozofska in naravna naravnost, ki jo kot Japonec čisto samoumevno imam, prav gotovo nekaj japonskega in vzhodnoazijskega. Kot fenomenolog bi rad moja [nadaljnja] razmišljanja metodično nadaljeval s tega izhodišča.

6

Mi, ljudje eksistiramo v dveh različnih dimenzijah življenja. Prvo in fundamentalno raven bi lahko poimenovali naivna in predfilozofska naravnost. Ta predpostavlja nam neposredno preddano obsvetje kot orginarni in fundamentalni svet, ga popredmeti, in poleg tega še ekskludira druge, možne svetove kot nekaj tujega in derivativnega. Iz te predfilozofske perspektive v svoji naiviteti opazujemo svet in njegove kulture v neskončni diverziteti in pluraliteti, kajti ta naivna in predfilozofska naravnost ne more videti in tematizirati tega enega in identičnega sveta v ali za vso fenomenalno mnogolikostjo.

Na ta način se pluraliteta kaže očesu naivnega-predfilozofskega motrilca. Tipičen izraz te naravnosti je etnocentrizem. Se ga da prek filozofske refleksije v teoretični naravnosti prevladati?⁹ Prek nje [pred sabo] najdevamo identični in en svet. Ta filozofska in znanstvena naravnost je na delu vselej, ko dobivamo vpo-

9 Zoper mojo tezo, da se pred-filozofsko-naivno naravnost identificira z etnocentrizmom, bi se lahko zbudil upravičen očitek. Domnevamo lahko namreč možnost [različnih] filozofskih etnocentrizmov, npr. evrocentrizma pri Heglu, »grekocentrizma« pri Platonu ali morda evrocentričnosti pri Husserlu. Vseeno pa naj bi prevladali tudi te podobe filozofskih etnocentrizmov. Kot se mi zdi, bi lahko pojem Maxa Schelerja »poravnave Evrope in Azije« napotil na nekaj namigov. [Prim. Nova revija 232/233 (2001), str. 171–195.] Evropska kultura naj bi se deevropeizirala, azijska deaziizirala. Vselej je treba prestopati delne horizonte. Etnocentrizem, sovrašтво do tujcev, praznoverja glede tujcev, namreč vselej nastanejo prek direktnega razmerja z obsvetnim delnim horizontom. Filozofska naravnost transcendirata ta naivna razmerja s primarnimi obsvetnimi delnimi horizonti. Prim. tudi mojo knjigo: *Grund und Grenze des Bewusstseins*, Würzburg 2001.

gled v univerzaliteto človeških kultur ter razumetje enega, edinega in istega sveta. Ko razmišljamo o enotnosti in edinstvenosti človeškega sveta in njegovih različnih, mnogovrstnih kulturah, moramo vselej nekako predpostavljati univerzaliteto kultur in človeškega sveta.

Ta kulturna univerzaliteta je na negativni način definirana kot »ne individualna stvar« in pozitivno kot nekaj, kar je »enkrat za zmeraj in povsod in za vsakogar dostopno« ali »vedno in povsod« navzoče. To je neka vrsta »življenjskosvetnega apriorija« v husserlskem smislu, ki se od historičnega apriorija ne razlikuje. Husserl v svojem zadnjem delu, v razpravi o Krizi, kot jo danes na kratko imenujemo, razvija historično fenomenologijo. Na njeni osnovi lahko razumemo življenjskosvetni apriori v kontrastu do apriorija eksaktnih znanosti.¹⁰ Husserl tam pravi, da ta »obča struktura, na katero je vezano vse relativno bivajoče, sama ni relativna«.¹¹ Ta življenjskosvetni apriori nikakor ni na bivajočo resnico navezujoči se, na sebi bivajoči objektivni apriori, ki ga Husserl označi za »univerzalni apriori objektivno-logične stopnje«, temveč je tako rekoč historični, na historični relativiteti počivajoči apriori. To zadnje – sam sem ga označil za »historični apriori« – je subjektivno-relativni in življenjskosvetni apriori. Življenjski svet namreč po eni strani pripada pred-znanstvenemu in pred-logičnemu smiselnemu sovisju, po drugi strani pa je bitno razklepanje, povezano s praktičnim interesom, vedno drugače določljivo nastalo in nastajajoče.¹²

7

Življenjski svet ali življenjskosvetni apriori je tako rekoč nekakšna splošnost, relativna splošnost; predstavlja splošnost, ki se veže nazaj na vsakokrat drugače določljivi pred-znanstveni in pred-logični praktični svet.¹³ Slavni zgodovinar, sprva terenski raziskovalec v Ameriki, Alexis de Tocqueville [1805–1859] se je spraševal, kaj da tvori dobri in veliki značaj človeka. Četudi je po njegovo neodvisnost mišljenja in poštena drznost v Ameriki zelo redka, je v slavni knjigi *De la démocratie en Amérique* zapisal: »Veliki značaj vselej najdeš povsod tam, kjer velja za nekaj velikega.«¹⁴ Slavni Francoz je imel s tem tako rekoč »iz-videl« interkulturno ve-

10 Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, str. 142–143. [Prim. *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija : uvod v fenomenološko filozofijo*, SM 2005.]

11 Ibid.

12 V izvorniku: »Denn die Lebenswelt ist zwar einerseits zu dem vor-wissenschaftlichen und vor-logischen Sinnzusammenhang gehörig, aber andererseits die mit dem praktischen Interesse verbundene, immer anders bestimmbar gewordene und werdende Seinserschliessung.«

13 »Die Lebenswelt oder das lebensweltliche Apriori ist sozusagen eine Allgemeinheit, die aber eine relative, nämlich eine auf die historische, jeweils anders bestimmbare vor-wissenschaftliche und vor-logische, also auf die praktische Welt rückbezogene Allgemeinheit darstellt.«

14 »Du findest diesen grossen Charakter immer und überall, wo er als etwas Grosses gilt.« Alexis de Tocqueville (hg. F. Furet): *De la démocratie en Amérique*, tome I, Pariz 1981, str. 357.

ljavnost človeškega značaja, ugledal jo je iz neposredno znanih načinov ravnanja. Kako naj torej razumeli tudi v Tocquevillovih tolmačenjih primerov predpostavljeno interkulturno univerzaliteto?

Po mojem ima človeška kultura dva temeljno različna pomena:

1. Pove toliko kot edinstveni stil načina življenjska kakšne osebe ali nacije. Amerikanci imenujejo svojega *The American way of life*, nasprotno pa Japonci stopajo po svoji japonski življenjski poti, oz. prakticirajo svoj življenjski stil. Tako gledano, ima slednja kultura svojo pravilnost in veljavo; v toliko je kulturni relativizem na določen način in v določenem okolju *pravilen*.
2. Vsaka kultura v zgodovini človeštva vsebuje tudi nekaj, kar velja »vedno in povsod«. In to je drugi pomen človeške kulture. Kaj pove ta veljavnost? Etično pravilnost tega »vedno in povsod« bi lahko osvojili s filozofsko refleksijo. Kaj pa je spet ta filozofska refleksija? Kaj omogoča tako [*eine solche*], taka filozofska naravnost?

Da bi lahko osvetlili diferenco obeh omenjenih pomenov veljavnosti, bi morali razlikovati pred-filozofsko naravnost od filozofske naravnosti. V tej pred-filozofski in vsakdanji naravnosti živi vsak človek »naravnost«, kakor meni Husserl, v obdajajoči ga svet. Človek v vsakdanji naravnosti je karakteriziran prek sebe-predajanja obsvetnosti [*Umwelt*]. Predajamo se predmetom v okolju. Vsak živeči človek je vezan na ljubljeno osebo. Naša pozornost je fiksirana na mnogovrstnost teh pripetljajev v našem svetu, obenem pa smo mi, kot prav Husserl, vanjo tako rekoč »zaprti«, ¹⁵ tako kot ljubimec ne pozna nič drugega od človeka, v katerega je zaprt.

Človeško bivanje – v svojem dnevnem življenju – praviloma sebe najdeva v samopozabi, brez definitivne popolnosti. Grki klasične antike so nasprotno pravili, da »naj bi živeli bolje in lepše«¹⁶ in da se do boljšega življenja pride le prek sledenja določenim normam. Zato že od davna poznamo nastavke in kali za boljše in filozofsko življenje prav v normativiteti in prek normativitete tega življenja.

V filozofski naravnosti je tematizira sama pot, na kateri se človek nahaja v svojem razmerju do okolja in sveta. To pove, da postaneta pot in svet sama fokus in žarišče filozofske refleksije. To se dogodi v formi filozofskega mišljenja, ki obsto-

¹⁵ Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* VI, str. 369.

¹⁶ Platon, *Kriton* 48b 5–6. Grški izraz se glasi: *to eu zen*.

ji v novi naravnosti odprtosti celostno razumete človeško-človečne biti.¹⁷ Tej filozofski naravnosti obenem ustreza odprtost sveta kot celote, v kateri se regionalne kulture osvobodijo vsakokratne ujetosti. Kot reflektivna zavest višje dimenzije ima [filozofska naravnost] za svoj predmet pred-filozofsko in vsakdanjo naravnost do vsakokratne obsvetnosti, natančneje izraženo: ujetost slednje kulture. Če natančno pogledamo, je vedno tako, da šele transponiranje človeškega bivanja na raven filozofskega vodstva življenja, ki je možno v reflektivnem aktu, postane višja kultura edinole mogoča.¹⁸

To gibanje proti [*auf*] višji dimenziji je odvisno od človekove umne uveljavitvene sposobnosti ali, če govorimo s Husserlom, od »mogotnosti«, *Vermöglichkeit* za izrazne forme reflektivne in kritične zavesti. Ta »mogotnost« je v filozofiji izvršena v polnem smislu, saj ni nič drugega kot aktiviteta, ki človeško bivanje prestavlja v situacijo, ki zmore tematizirati svet kot totaliteto, *holon*, in s tem zajemajoči univerzalni horizont, ki tematizira vsa subjektivna obsvetja (omejene delne horizonte). Človeško bivanje bi potemtakem, s podlage takega filozofiranja, lahko prevladalo naravno naravnost do vsakičnega obsvetja, s tem povezano ujetost v kulturo, hkrati pa razklenilo brezkončno odprtost sveta v celoti, da se lahko spusti na svetovni horizont, ki zaobjema vse subjektivne delne horizonte. Ta odprti svet kot celota je, kar so stari Grki imenovali z besedama *kozmos* ali *uranos*.

Opozicija naravne predfilozofske in filozofske naravnosti, ki jo Husserl zatrjuje, korenini v najstarejšem zgodnjegrškem mišljenju. Tako je Heraklit menil: *Vse stvari so eno – en panta einai* (frg. 50) in Parmenid je rekel *pan d'empleon estin eontos* (frg. 8–24). Oba misleca sta s tem hotela izraziti, da so stvari ali pa vse, kar je od bivajočega izpolnjeno, en in edini svet.¹⁹

Kakor meni Husserl v za življenja neobjavljenem petem *Kaizo* članku iz let 1922–23, ki je nedavno izšel kot spis iz zapuščine v zbranih delih, v Husserliani, spada »zmožnost kritike« k »človekovemu bistvu«. ²⁰ Da so ljudje svobodno rojeni, da razpolagajo s svobodo, pove torej, da je »svoboda izraz za zmožnost in predvsem za pridobljen *habitus* kritičnega zavzemanja stališča do tega, kar (je) sprva brezrefleksijsko in se najprej daje kot resnično, vrednostno, torej praktično najstve-

17 »Das ereignet sich in der Form eines philosophischen Denkens, das in einer neuen Einstellung der Offenheit des ganzheitlich verstandenen menschlich-menschheitlichen Seins besteht.«

18 »Es ist genau betrachtet immer so, dass durch diese im reflexiven Akt mögliche Transponierung unseres menschlichen Daseins auf die Ebene der philosophischen Lebensführung höhere Kultur überhaupt erst möglich wird.«

19 V to poanto se steče moja interpretacija knjige eminentnega fenomenologa Klausja Helda: *Heraklit und Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin-New York 1980.

20 Edmund Husserl, Hua. XXVII, str. 63.

no, in sicer kot podlaga za svobodno odločanje, ki se vrši na njej.«²¹ Ta kritična zmožnost, svoboda, prek katere ljudje do tega, kar se daje in dogaja pred nami in okoli nas, zavzamejo distanco, razklenja »jasnino« (»*Lichtung*«, Heidegger) resnice. Prek zavzemanja distance do tega, kar se dogaja okoli nas, se stvari premaknejo v svetlino [*Licht*] reflektivne distance.

V tej svetlini distance postane kritično mišljenje mogoče. Izvrševanje zavzemanja distance do obdajajočega sveta ni nič drugega kot filozofiranje. Človeško bivanje je prek te reflektivne naravnosti, namreč filozofije, sposobno prevladati vsak nazor, ki ga pogojuje regionalna kultura. To je prvi korak od etnocentrizma v smeri interkulturalnosti. Prevladovanje slednje relativne kulture implicira prestop v interkulturno dimenzijo sveta in ne predstavlja nič drugega kot transcendenco vsakdanjega predrazumevanja vsakičnih kultur.

Cilj te filozofske refleksije je univerzalno dokazljivi aspekt človeškega življenja. Njegovi momenti, ki jih mora nujno predpostavljati, so trije: imeti kaj jesti, prebivati v hiši, zmoči se obleči. Ti modusi vodenja življenja človeškega bivanja v svetu so za vsako filozofsko refleksijo torej nujno pogojeni s tem tremi momenti. Te bistvene strukture življenja so apriori slednje človeške kulture, kot sem to pokazal drugje.²² Ta apriori, brez katerega se v svetu ne da eksistirati, ta identiteta, ki preveva vse človeške kulture, napotuje na univerzaliteto človeške kulture. Vsaka kultura se je nekako mora deležiti. S tem vsaka človeška kultura konvergira v tem interkulturnem aprioriju.

10

Interkulturni apriori implicira naslednji apriori: en sam *ethos*. Ravnanje vsakega človeka se namreč godi na podlagi tega apriorija; drugače v svetu ne bi mogel eksistirati. Torej bi se lahko vprašali: ali v tej univerzaliteti človeškega sobivanja obstaja skupna etična vrednost? Se daje kak invariantni moment v etičnem življenju slednje kulture? Če ne, bi to verjetno pomenilo anarhični kaos.

Ta kaos bi onemogočil človeško sobivanje. Glede na etično dimenzijo na Zahodu in Vzhodu poznamo podoben primer. Gre za držo do druge osebe. V celem svetu je poznana kot »zlatno pravilo« etike. V grški tradiciji najdemo ta stavek, četudi je njegovo veljavno področje ostalo omejeno na različne grške *poleis*, v Platonovem osrednjem delu, v *Politeji*: Grki naj ne bi imeli Grkov za sužnje, četudi bi kakšna

21 »... die Freiheit ein Ausdruck für das Vermögen und vor Allem für den erworbenen Habitus kritischer Stellungnahme zu dem (ist), was sich zunächst reflexionslos und als wahr, als wertvoll, also praktisch sein-sollend gibt, und zwar als Grundlage für das daraufhin sich vollziehende freie Entscheiden.« Ibid.

22 Glej mojo knjigo: *Phänomenologie und Kulturanthropologie*, Tokio 1989, str. 179. Tam sem s fenomenološke perspektive poskušal kritično interpretirati kulturno-antropološke nastavke Bronislava Malinowskega in Edwarda Halla.

polisna državica zmagala v vojni z drugo.²³ Seveda lahko domnevamo, da Platon [427–347] ozkega etnocentrizma oz. »grekocentrizma«, kakor bi morda označil to naravnost, ni premagal. Vseeno pa se tu – znotraj diverzitete mnogih kulturno samostojnih *poleis* – daje področje, prosto človeškega sovraštva in sovražnosti.

V krščanstvu nastane še svobodnejša in še prijaznejša drža do drugega. Jezus pravi svojim privržencem: »Kakor hočete, da ljudje počnejo vam, počnite drugim.«²⁴ Enako pravi Konfucij [551–479]. Na vprašanje učenca, kaj da je beseda, na kateri lahko do smrti snuješ vodstvo življenja, odgovori, da je ta beseda *siag*. Kitajski besedi *siag* v japonščini ustreza beseda *jyo*. *Jyo* pravzaprav pove, da se kdo do svojega partnerja obnaša tako, kakor da bi ta partner bil njegovo stvarstvo. *Jyo* potemtakem pove: drugega obravnavati tako, kakor sebe prijateljsko in spoštljivo obravnavaš. Konfucij svoje misli postopoma strnjuje v udarnih stavkih, kot npr.: »Drugih ljudi *ne* obravnavaj na način, na katerega te drugi *ne* obravnavajo.«²⁵ Beseda *jyo* ustreza temu, kar v latinščini razumemo s *caritas*: visoko cenjenje. Prek tega spoštljivega cenjenja je vsak človek od drugega v »odvisni neodvisnosti«.

Konfucij in Kristus v principu povesta isto, a vsak na svoj način. Jezus formulira svoj stavek pozitivno, Konfucij negativno.

V čem temelji ta diferenca pozitivnega in negativnega načina izražanja obeh reprezentativnih mislecev iz antičnega »osnega časa« (»*Achsenzeit*«, Jaspers)? Za Jezusa je jedro v njegovi etiki ljubezni: »Ljubite svoje sovražnike! Storite dobro tistim, ki vas sovražijo!«²⁶ Tu Jezus ukazuje sebe-predajo le-tem in »ljubezen do bližnjika« do tistih, ki so nam blizu ali pa tudi daleč. Vsekakor je ljubezen neka *pozitivna* atmosfera, ki se neposredno kaže v odnosu do drugih. Ta atmosfera ni nič drugega kot občutek, bolje rečeno, razpoloženje ljubeče predanosti, obojestrano u-branje nekoga s svojim partnerjem.²⁷

23 Platon: *Politeia*, 469 c (Eiglerjeva izdaja, ponatis), Darmstadt 1971, str. 430. Pasažo, ki jo motrimo, strnjeno povzemam glede na interpretacijo konteksta. Schleiermacherjev prevod je zastarel, jedrni stavek bi podal takole: »Sam ne imej Helena za sužnja, tudi tega Helenu ne svetuj.«

24 »Und wie ihr wollt, dass euch die Leute tun, so sollt auch ihr ihnen tun.« *Die Bibel*, Lukas-Evangelium VI–31, Herder-Bücherei, Freiburg i. Br. 1970, str. 66. »In kakor hočete, da bi ljudje storili vam, storite vi njim.« (www.bibilija.net)

25 »Behandle die anderen Menschen *nicht* auf die Weise, wie auch die anderen dich *nicht* behandeln.«

26 »Liebet eure Feinde! Tut Gutes denen, die euch hassen!« Lukas-Evangelium, VI–27, *ibid.*, str. 66. »... Ljubite svoje sovražnike, delajte dobro tistim, ki vas sovražijo.« (www.bibilija.net)

27 »Liebe ist aber jedenfalls eine *positive* Atmosphäre, die sich unmittelbar in der Beziehung zu den Anderen zeigt. Diese Atmosphäre ist nichts anderes als das Gefühl oder, besser gesagt, die Stimmung der liebevollen Hingabe, die beiderseitige Übereinstimmung von jemandem mit seinem Partner.« Hannah Arendt odklanja javno govorjenje o ljubezni, ker uniči ljubezen. Prim. Hannah Arendt: *The Human Condition*, Chicago 1958, str. 51–52. Ta pomembna naravnost, ki se je držala vse življenje, je pravična, če ljubezen

V konfucijanski etiki stopi v ospredje akt enostranske predanosti in pripuščanja [*Hingabe und Gewährenlassens*]. Predajanje in pripuščanje implicitno podpirata samonegacijo v jedru osebe za katero gre [*der betroffenen Person*]. Če bi rad dopustil napake drugega, potem moraš najprej in pred vsem prevladati svojo jezo nanj.

Kar najdemo pri Konfuciju, je njegov reflektirani in ironični odnos do samega sebe in do drugega. Meni namreč: »Srečen sem, če prijatelj pride *iz daljine*.«²⁸ S tem implicite trdi, da je najbližji prijatelj največkrat utrujajoč in obremenjujoč. Ta kitajski mislec je bil zelo samozavesten in kritičen do drugega. Pozna ljudi. In ta poznavalec ljudi iz t. i. *osnega časa* ve, da mora prevladati svojo egoistično in egocentrično voljo, če bi se rad predal neki zadevi ali koga pripustil. Ali krščanski pojem ljubezni (*agape*) tudi implicira ta pomen pripuščanja drugih? Po mojem že. Ta pojem ljubezni (*agape*) izvorno prihaja iz glagola *agapao*, ki pravzaprav pove: biti zadovoljen z drugimi ali se ukvarjati z drugimi. Ljubiti potemtakem pomeni biti toleranten.

Ta toleranca ima tri momente: 1. Najdeš se v svojem partnerju in sebstvu drugega [*der Anderen*]. Partner je enak tvojemu sebstvu. Daje se obojestranska identiteta med drugim in tabo. Drugi je enak eni [od] možnosti tvojega sebstva. 2. Napake drugih bi po možnosti lahko bile tvoje napake. Ali bolje in strožje rečeno: gre za možne napake *vseh* ljudi. Vsak človek ima možnost zagrešiti napake. 3. Verjetno bomo zagrešili tudi napake drugih ljudi, in moramo zato posameznemu drugemu jamčiti odpuščanje. To jamčiti-odpuščanje, to odpuščanje pove: biti toleranten do drugih ljudi. Pri Pavlu ne slišimo brez razloga: »Ljubezen je potrpežljiva, ljubezen je dobra, ljubezen ni ljubosumna. Ne hvali se, ni napihnjena. Ni brez takta, ne išče lastnih prednosti, ne greni, ne sponaša slabega. Ne veseli se nepravice, veseli se resnice. Vse pokrije, vse verjame, vse upa, vse prenese.«²⁹

meni *eros*. Vseeno Arendtova ne razločuje dveh temeljnih načinov ljubezni: *agape* in *eros*. V omenjenem kontekstu je z *ljubeznijo* menjen predvsem *eros*. [Prim. Hannah Arendt, *Vita activa*, Krtina 1996; Nova revija 202/203 (1999), str. 195, op. št. 210.]

28 »Ich bin glücklich, wenn ein Freund *aus der Ferne* kommt.« *Koshi-Moshi*, ur. S. Kaizuka, Tokio 1965, str. 59, pogl. 1-1.

29 »Liebe ist langmütig, gütig ist Liebe, die Liebe ist nicht eifersüchtig. Sie prahlt nicht, ist nicht aufgeblasen. Sie handelt nicht taktlos, sie sucht nicht den eigenen Vorteil, sie lässt nicht erbittern, sie trägt das Böse nicht nach. Sie freut sich nicht über das Unrecht, freut sich vielmehr mit an der Wahrheit. Alles deckt sie zu, alles glaubt sie, alles hofft sie, alles erträgt sie.« *Erster Korintherbrief*, XIII, 4-7; *ibid.* (glej op. št. 21), str. 183. »Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva je ljubezen, ni nevoščljiva, ljubezen se ne ponaša, se ne napihuje, ni brezobzirna, ne išče svojega, ne da se razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane.« (www.bibilija.net)

Človeška bitja na Zahodu in Vzhodu preveva to sočutje ali simpatija z drugimi. Pomembni in originalni mislec klasične konfucianske šole v osnem času, Mencij,³⁰ na primer, se ni obotavljal jasno izraziti svoje misli o dobri človeški naravi: če majhnega otroka, ki se vsem ljudem v okolici prijazno smehlja, vidiš padati v globok vodnjak, boš brez kalkulacije ali treznega premisleka za njim stegnil roke. Mencij pojasnjuje, da v akutnem primeru pomoči malemu otroku ni racionalne utemeljitve ali kakuliranja. Ta ki pomaga, ne želi vnaprej računati s tem, da se bo seznanil z otrokovimi starši, in si pridobil slavo in hvalo pri občinstvu. Trudi se, da bi se mu ne očitalo, da je morebiti bil le nezainteresirani in brezbrilni opazovalec tragičnega dogodka.

V trenutku, ko si stegnil roke za padajočim otrokom, sploh nisi kalkuliral, da se ti bodo njegovi starši morda z denarjem oddolžili, da si otroka rešil. Stegnitev rok ni povezana z denarjem, slavo ali zahvalo, temveč s človekovo dobro naravo, ki jo vsakdo poseduje. Akt pomoči se ni zgodil z osnove čistega uma, temveč iz duhovnega povoda, ki reševalca spodbudi, da za rešitev življenja otroka uporabi svoje roke.³¹

Kaj je ta tu spiritualno ali duhovno motreni živõt [*Leib*]³²? Moj odgovor: to je bistvo sočutja oz. simpatije (*sokuin-no-kokoro* po japonsko), kakor ga je razumel Mencij. *Kokoro* je po japonsko srce. Verjetno pa bi moral vprašati se naprej: Ni to bistvo sočutja in simpatije živõtnostni um, živõtnostna volja, ki je vsajena v nas?

Kako lahko razumemo situacijo, ki sem jo predstavil: otrok je ljubek, nedolžen, slaboten in hudega nesluteč, prijazno se nasmiha vsem v svoji bližini. Sije kot sveta luč. Ko vidiš, da mu grozi padec v vodo, si zaradi same situacije prisiljen rešiti otrokovo življenje. To bistvo oz. srce sočutja ali simpatije, ki tu do neke mere postane zunanje vidno, je pravir dobrote.

30 *Koshi-Moshi*, izd. Shigeki Kaizuka, Tokio 1966, pogl. 1–1, str. 439 isl.

31 Nikakor ne smemo prehitro misliti takole: reševalec rešuje brez refleksije, tj. brez zavzetja distance. Tu ne smemo pozabiti, da prav prek filozofske naravnosti, ki je višja od pred-filozofske in naravne naravnosti, lahko analiziramo dejanje rešitelja v smislu kot ga menimo. Brez te filozofske naravnosti, ki omogoča mojo filozofsko interpretacijo za to dejavnost pomoči, bi se odkritosrčna pomoč izrazila le kot avtomatični mehanični pojav v naravi.

32 Slovenska beseda *život*, tako kot nemška *Leib*, hrani oba pomena: *življenje*, *Leben*, *vita* in *telo*, *Leib*, *persona*, *corpus*. Beseda *Leib* je sicer izpeljanka besede *Leben*, in naj bi najprej kot *lip* pomenila celoto na bojnem polju ne padlih, preostalih, kasneje pa tudi posamičnega preživelega. (Prim. Grimm 12. zv., st. 581) Prav iz opozicije naj bi prešla v rabo beseda *Körper*, ki je sprva označevala zgolj truplo, *Leichnam*, *cadaver*, nato pa se je razširila tudi na nasprotje duhu in duši, oz. kot ime za razne »stvari«. (Grimm, 11. zv., st 1835 isl.) Etimologija besede *telo* ni 'enoznačna' (Skok III, str. 468), teče v več smeri, Miklošič jo je povezoval s korenem **skāj-*, **skei-* (*gedämpft schimmern*!, zamolklo sijati). [*Op. prev.*]

Živòtu vrojena volja, »*ki*«, ni nič drugega kot srce, in v situaciji vzgibanega »vetra« ali sape, diha z drugimi besedami: *pnevme* ali *spiritusa*. Ta dih-veter napotuje na situativno totaliteto, v katero je vsakdo vsajen.

Kakor sem že ugotovil v hongkonškem predavanju leta 1996, je človek eksistenca diha-vetra. Človek je, kakor je Jezus rekel Nikodemu, človek, rojen »iz duhovnega vetra« (*en tou pneumatosa*).³³ Mencij popolnoma v tem smislu pravi, zelo prepričljivo, da človek ni človek, če nima srca simpatije, če mu je bistvo simpatije tuje.

Mencij je to dobro naravo človeka imenoval *shi-tan*³⁴ (štirje viri humane moralitete). Če teh *shi-tan* ne rabiš, nisi član človeške družbe, saj nimaš človeškega bistva. Kot elemente človeškega bistva je Mencij označil te štiri: 1) srce simpatije ali sočutja kot izvir *jin*: dobrote ali *caritas*, 2) srce sovraštva in občutka sramu za hudobno ravnanje kot izvor *gi*: pravilnosti oz. pravičnosti, 3) srce obojestrane koncesije kot izvor *rei*: vljudnosti, 4) srce smisla za razlikovanje dobrega in zla kot izvor *chi*: intelekta.

Seveda tu ni mogoče dovolj poudariti relevantnosti besednega pomena »srca«. Beseda »srce« (*shin* v japonski-kitajščini, *kokoro* v originalni japonsščini), nam izvorno pove organ, ki črpa kri po telesu. Tak pojem »srca« bi ustrezal fiziološko-redukcioniistični naravnosti novoveškega naravoslovja, in bi ga tako morali razumeti v smislu anatomije ali fiziologije. Srce, s katerim in katerega doživljam, seveda ni ta fiziološki organ, temveč občutje, ki vedno prestopa realno fiziološko telo. Srce, ki se izkaze za učinkujočega prek majhnega *realnega* telesa, je občutje ali atmosfera, kar dobro izrazi japonsščina, namreč kot *fuh-tei*, kar pomeni toliko kot veter-živòt oz. veter-telo.³⁵

Veter-život do neke mere seva – ko vdihuje in izdihuje – svoje občutje v obdajajoče osvetlje. Če slučajno srečam mrtvi ljubici podobno osebo, bo s tem spreminjeno celo moje zaznavanje sveta, ko moje srce spričo te podobe, ki jo srečam na cesti, prične silno biti. Tu bi spomnil na kratko pesem pesnika Ishikawe Takubokuja: *Kimi ni nishi sugatawo machini mishi toki no kokoro odori wo aware to*

33 »aus dem geistlichen Wind«, Joh. III, 8; »rojen iz Duha«. (www.biblija.net)

34 *Shi* v japonsščini pomeni štiri, *tan* pa vir ali začetek. Današnja kitajska izgovorjava se glasi *si-duan*. Ker je Mencij menil, da so vsi ljudje *a priori* dobre narave, potem je treba te štiri *shi-tan*, s katerimi prideš na svet, dati na razpolago *a priori*–, nikakršne možnosti ni, da jih ne poseduješ. Če pa storiš kaj slabega, potem to pomeni, da ti štirje viri tistemu, ki tako ravna, ostanejo zaprti.

35 Prim. moj spis »Ki und eine Phänomenologie der Atmosphäre«, v knjigi *Grund und Grenze des Bewusstseins*, Würzburg 2001, S. 93–107. [Prevod variante spisa je dostopen v Phainomeni 33/34 (2000), z naslovom *Qi in fenomenologija vetra*, str. 267–282.]

omohe, kar bi prevedel takole: *Moje trepetavo srce boli, ko na cesti zazna moji ljubi-
ci podobno podobo.*³⁶ – Verjamem, da je v takem primeru prav tako spremenjeno
moje obsvetno zaznavanje.

Vseeno Mencij tu opisane možnosti izkušenj človeškega živòta ne razume kot »živòtni um«. Nekaj takega najdemo pri Aristotelu [384–322]. Zanj je človek zveza intelekta in poželenja. V izvoru vsakega ravnanja se mora dajati izvorna-enotnost poželenja (*Begierde, oreksis*) in intelekta (*Intelekt, dianoia*), in ta izvorna-enotnost obeh, ki se pri Aristotelu imenuje »voljnostna odločitev« ('*Willensentscheidung*', *proairesis*), je to, kar je imenoval izvor humanitete, namreč *arche anthropos*.³⁷ Ta človeški izvor je predvsem »umno poželenje« (*oreksis dianotike*)³⁸ ali bolje reče-
no: »živòtni poželjivi um« ('*leibliche begehrende Vernunft*', *oretikos nous*). Namen te izvorne-enotnosti človeka, ta sinteza poželenja in intelekta ni nič drugega kot dobro počutiti se (*Wohlbefinden, eudamonia*).³⁹

V tem sovisju je treba opozoriti na to, da *arche* v grški tradiciji pove vedno dvo-
je, namreč oba momenta hkrati: 1) princip, v katerem vsi drugi človeški pojavi
najdejo temelj svoj eksistence; 2) izvor, iz katerega bodo izviral vsi prihodnji člo-
veški pojavi. Štirje viri človeškega bistva (*shitan*) v Mencijevem smislu prav tako
posedujejo ta dva pomena.

V smislu mojih idejnozgodovinsko-sistematičnih premišljanj o izvoru človeških
ravanj ta pra-enotnost, *Ureinheit*, izvorna-enotnost obeh človeških sposobnosti:
poželenja in intelekta, ni nič drugega kot živòtno prirojeni um [*leiblich angebore-
ne Vernunft*]. S tem je nekaj, kar je podobno pričetju izvora humanitete (*shitan*)
pri Menciju; še posebej je podobno temu, kar Mencij označuje za srce sočutja in
simpatije v in s človeškim živòtom. Tega ne gre, kot smo že omenili, razumeti kot
neživo telo, temveč kot živo in oduševljeno živo-bitje [*Lebewesen*], ki mu sam pri-
padaš, in tvoja zavest tudi. Po Mencijevo spada vsaj moje srce za dobro, k živemu
živòtu in s tem k živemu sploh.⁴⁰

36 »Es tut meinem bebenden Herzen weh, wenn es auf der Strasse eine meiner Geliebten ähnliche Gestalt wahrnimmt.«

37 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1139b 5, ur. H. Rackam, Cambridge, Mass. 1969, str. 330.

38 *Oreksis* je seveda samostalnik glagola *oregein*: nekaj terjati, poželeti si. *Metafiziko* Aristotel začne s stavkom *Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei*. Ta *oregontai* pove živòtno prirojeno, človeško poželenje: nekaj spoznati, hoteti vedeti nekaj.

39 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, *ibid.*, str. 330.

40 »Aber dieser Leib ist eben, wie bereits erwähnt, nicht etwa als objektiverter oder gar als lebloser Körper zu verstehen, vielmehr ist er als das lebendige und beseelte Lebewesen zu begreifen, zu dem man selbst und sein Bewusstsein gehört. Im Sinne von Mencius gehört zumindest mein Herz für das Gute zum lebendigen Leib, und damit zum Lebendigen insgesamt.«

V tem sovisju se zdi nujno spominiti na to, da je bila tako antični *polis*, kot tudi cerkev *Nove zaveze* pogosto razumljena kot živòt. Za Platona je *polis* živòt naroda in cerkev za cerkvene očete Kristusov živòt. Konfucijanska tradicija trdi, da svet, državo in družino motrimo na isti naèin: v ustrezanju lastnemu živòtu, kot esencialne momente večjega narodnega telesa. Morda bi se dalo z osnove interkulturalnega paralelizma svet razumeti kot edinstveni živòt humanitete. Po drugi stani pa *ima* vsakdo (*everybody*) dobesedno svoj lastni živòt, in ta tudi *je*. Moj, tvoj ali njen živòt tvori izhodišèe vseh razmišljanj in motrenj o vprašanjih politike in morale.

Prevedel *Aleš Košar*