

Primerjalna filozofija in univerzalna etika – dialog z Andrejem Uletom

Jana S. Rošker

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Prispevek obravnava vprašanja, ki jih je Andrej Ule načel v posebni številki fakultetne revije *Ars & Humanitas* o konfucijanstvu v sodobnem svetu. V članku, s katerim je odgovoril na moje uredniško vabilo, je izpostavil vprašanje o tem, na kakšen način nam lahko tradicionalna kitajska, zlasti konfucijanska miselnost, pomaga pri iskanju sinteze razumnosti in človečnosti v sodobnem svetu. Pričujoči prispevek najprej opredeli osrednje probleme metodologije primerjalne filozofije, ki naj bi predstavljala temelj Uletovih raziskav o konfucianizmu, nato pa poskuša vzpostaviti dialog z avtorjem skozi optiko treh segmentov ali vidikov tega, kar je bilo Andreju Uletu v tem kontekstu najpomembnejše: 1. metodološki vidik: pomen razumnosti v specifično kitajski analoški metodi argumentacije; 2. konceptualni vidik: pomen pojmov srčne zavesti (*xin*) in strukturnega načela (*li*) za vzpostavitev kitajskega koncepta razumnosti; 3. vsebinski vidik: vprašanje o (ne)možnosti združitve sreče in dobrote (*summum bonum*). Prispevek oziroma dialoška reakcija bo predstavljala poskus takšnega komentiranja izpostavljenih vsebin izvirnega članka, ki se bodo dotaknili vseh treh področij, znotraj katerih so potekali tudi najini osebni in teoretski dialogi v zadnjih dvajsetih letih, odkar se poznavata: gre za področja metodologije, logike in etike pa tudi za vprašanja njihovega vzajemnega razmerja. V sklepnem delu prispevka se bom osredotočila na problematiko univerzalne etike in njenih filozofsko-političnih konotacij.

Ključne besede: primerjalna filozofija, konfucijanstvo, kitajska logika, etika, *summum bonum*

Comparative Philosophy and Universal Ethics – A Dialogue with Andrej Ule – Abstract

The paper deals with some of the questions recently raised by Andrej Ule in the special issue of the journal *Ars & Humanitas* devoted to Confucianism in the contemporary world. In his contribution, he wonders how Confucian thought can help us find a synthesis of reasonableness and humaneness in the contemporary world. The paper starts with a definition of some central problems regarding the methodology of comparative philosophy, which is supposed to underpin Ule's explorations of Confucianism. Another aim is to establish a dialogue with the author through the lens of three segments or aspects of those issues which were, in this context, the most important for him: (1) the methodological aspect – the significance of reasonability within the specific Chinese analogical method of argumentation; (2) the conceptual aspect: the significance of the notions of heart-mind (*xin*) and structural principle (*li*) in shaping the Chinese concept of reasonableness; (3) the content aspect: the question of the (im)possibility to unify happiness

and goodness (*summum bonum*). An additional aim is to tackle three fields which form the main foundations of our theoretical dialogues for the last 20 years since we know each other, namely methodology, logic and ethics, as well as the wider context of their mutual relations. The last part focuses on the problem of universal ethics and its philosophical-political implications.

Keywords: comparative philosophy, Confucianism, Chinese logic, ethics, *summum bonum*

Uvod

Andrej Ule je zahodno izobraženi filozof odprtega duha, ki išče odgovore na pomembna in po svoje večna vprašanja človeškega bivanja, med drugim tudi skozi prizmo primerjalne filozofije. Predvsem v zadnjih letih je bilo v njegovem filozofskem delu čutiti vedno močnejšo težnjo po razumnih in relevantnih sintezah miselnosti različnih kultur. Pri iskanju odgovorov na vprašanja po možnostih zlitja oziroma vzajemno komplementarnega dopolnjevanja teh miselnosti je bila njegova osrednja gonilna sila želja po vzpostavitvi modela neke splošne, univerzalne etike, ki bi ustrezala specifičnim pogojem globaliziranega sveta in bi bila zmožna – tudi v času nevarnih postmodernih relativizacij vrednot – sodobnemu človeku nuditi trdno, a hkrati dovolj fleksibilno in znotraj svoje osnovne strukture spremenljivo aksiološko ogrodje, ki bi mu omogočilo najti bolj humane rešitve in boljše odgovore na moralne dileme, s katerimi sta v življenju soočena vsak posameznik in vsaka posameznica.

V svojem članku z naslovom *Pomen konfucijanske misli za ohranjanje človečnosti in razumnosti v sodobnem svetu*, ki ga je pred kratkim napisal za posebno številko revije Filozofske fakultete UL *Ars & Humanitas* o konfucijanstvu v globalnem svetu, je poskušal orisati svoje videnje doprinosov evroameriške oziroma kitajske filozofije k zgoraj očitanim vprašanjem.

Problemi in možnosti primerjalne filozofije

Ker gre Andreju Uletu, kot omenjeno, za iskanje sintez med evropsko in kitajsko filozofijo, je metodološki temelj, na katerem gradi svoje izsledke, vidik primerjalne filozofije. Pri tem ne gre zgolj za primerjavo različnih vsebinskih iztočnic in paradigem filozofske misli, ki bi bila sama po sebi univerzalna, temveč za primerjavo dveh miselnih sistemov, ki sta umeščena v različna referenčna okvira. Referenčna okvira evropske in kitajske miselnosti sta, kot so pokazale raziskave zadnjih desetletij dvajsetega stoletja, v marsikaterem pogledu inkomenzurabilna, kar pomeni, da ju ni mogoče vzajemno primerjati, ne da bi ob tem upoštevali različne metodološke paradigme, ki se ne kažejo zgolj na ravni različnih vsebin, uporabe različnih metod in oblik filozofske argumentacije, temveč imajo tudi daljnosežne epistemološke in aksiološke implikacije. Različnost teh metodoloških paradigem je nadvse kompleksna in jo je zato težko pojasniti v okviru pričujočega, prostorsko in vsebinsko omejenega prispevka. Kljub temu

bom tvegala poskus izpostavitve osnovnih razlik, ki te razlike merodajno opredeljujejo in so povezane z zelo različnimi strukturami indoevropskih in klasičnih kitajskih jezikov ter z različnimi zgodovinskimi razvoji političnoekonomskih sistemov obeh obravnavanih kultur.

Najprej velja izpostaviti dejstvo, da primerjalna filozofija spada k medkulturnim raziskavam, ki nujno vključujejo problematiko prevajanja; pri tem ne gre zgolj za jezikovno, temveč tudi za diskurzivno prevajanje, ki vključuje tolmačenje posamičnih besedilnih in govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot v različnih sociokulturnih kontekstih. Pri tem pogosto prihaja do diskrepance med enakim etimološko funkcionalnim pojmovanjem določenega izraza in hkrati popolnoma različnim dojemanjem istega izraza na ravni splošnega, družbeno veljavnega socialnega konteksta obravnavanih družb (Rošker, 2016: 18). Pri tem se pokaže potreba po revitalizaciji specifičnih kategorij in konceptov obeh obravnavanih filozofij. Ta naloga torej zahteva medkulturno relativizacijo vsebin, temelječo na metodoloških pristopih, ki ustrezajo specifični proučevanja določene partikularne idejne tradicije in primerjalne filozofije oziroma kulturologije (Ibid.: 19). Tovrstni pristop je osredotočen na celovito ohranjanje posebnosti partikularnih filozofij ter na nadaljevanje avtohtonih tradicionalnih metodoloških principov obeh obravnavanih idejnih sistemov.

Kar se konkretno kitajske filozofije tiče, to seveda nikakor ne pomeni negacije potrebe po soočanju z zahodno (in svetovno) filozofijo. Svetovna (zlasti evropska in indijska) filozofija vsebuje veliko elementov, katerih v kitajski tradiciji ne najdemo. Raziskovanje in uporaba teh dejavnikov ni potrebna zgolj kot dragoceno orodje oplajanja novih idejnih sistemov; primerjalni vidik je pomemben tudi za boljše razumevanje lastne tradicije. Vendar velja pri tem, kot je zapisal moderni kitajski teoretik Zhang Dainian, paziti na to, da se izognemo uporabi nesoizmerljivih metod, ki se proučevanja kitajske zgodovine lotevajo skozi optiko zahodnih konceptov in kategorij:

Različne filozofske teorije uporabljajo različne koncepte in kategorije. Koncepti in kategorije, katere uporabljajo filozofske teorije različnih narodov, pa se med seboj še bolj razlikujejo¹. (Zhang Dainian, 2003: 118)

Ena od osnovnih razlik, ki se nam pokaže na prvi pogled, ko govorimo o evropski oziroma kitajski miselnosti, je epistemološke narave. Medtem ko dominantne smernice evropske filozofije dojemajo svet skozi prizmo statičnih ločnic med idejo in materijo, subjektom in objektom ter vseh konotacij, ki sledijo tej osnovni ločnici, je tradicionalno kitajsko videnje sveta po svojem bistvu holistično. Pri tem seveda ne gre za nikakršno specifično kitajske filozofije, saj je celovit svetovni nazor osnovni vidik večine antičnih filozofij; razlika med evropsko in kitajsko filozofijo je v tem pogledu zgolj v dejstvu, da se je v poznejših razvojnih tradicionalne kitajske miselnosti – v nasprotju z dominantnimi razvojnimi smernicami evropske filozofije – paradigma holizma ohranila. Kar je pri tem pomembno, je dejstvo, da tudi kitajski holizem ni predstavljal pogleda na svet, v katerem

1 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

bi bilo vse povezano z vsem in v katerem ničesar ne bi bilo mogoče ločevati od česar koli drugega. Ta tip holizma je bil v sebi strogo razčlenjen in je temeljil na kategorijah binarnih opozicij, h kakršnim spadajo, denimo, prisojnost in osojnost (*yin* in *yang*), esenca in funkcija (*ti* in *yong*), ime in stvarnost (*ming* in *shi*), korenine in vršički vej (*ben* in *mo*) itd. A tudi binarno razločevanje ni specifična posebnost kitajske filozofije, saj vendar vemo, da spada k osnovnim posebnostim univerzalnega človeškega mišljenja, ki je dediščina in ključni element vseh obstoječih idejnih sistemov. Posebnost kitajskega modela binarnih kategorij je v tem, da je ločnica med obema protipoloma v tem modelu dinamična in spremenljiva; medtem ko sta v modelu kartezijanskih dualizmov, ki so kot epistemološki tip dojemanja realnosti prevladali v evropski tradiciji, oba protipola statična ter drug drugega izključujeta in torej tvorita protislovje, ki vodi k sintezi, sta protipola znotraj kitajskih modelov binarnosti v vzajemno komplementarnem in korelativnem razmerju, kar pomeni, da drug drugega dopolnjujeta in sta soodvisna.

Morda je ravno razlika med statičnim in dinamičnim obravnavanjem sveta, kot se kaže znotraj obeh zgoraj orisanih epistemoloških modelov, paradigmatična osnova za razumevanje vseh preostalih razlik, ki se nam pokažejo, ko želimo primerjati in vrednotiti kateri koli segment evropske oziroma kitajske filozofije. Vsekakor je ta razlika primeren razlagalni model za odgovor na vprašanje o tem, zakaj je argumentacija v Evropi ubrala pot razvoja formalne logike in se odrazila v veljavnosti deduktivnih in induktivnih sklepov, medtem ko je kitajska logika ostala zvesta disputom in argumentaciji na osnovi specifično kitajskega modela analogij. Pri tem gre za eno od osrednjih vprašanj, ki so implicitno vsebovana tudi v članku Andreja Uleta o primerjavi med evropsko in tradicionalno kitajsko filozofijo, zato mu bomo tukaj posvetili nekoliko več pozornosti.

Kitajske analogije

V omenjenem prispevku je Andrej Ule zapisal:

Medtem ko je bila zahodna filozofska tradicija vseskozi trdno vpeta v vzorce logične argumentacije, ki so jih razvili Aristotel in nato še stoiški logiki, se je kitajska filozofska tradicija nanašala prvenstveno na uporabo analoških sklepov, na spretno uporabo prisodob in vzorčnih modelov človeškega obnašanja v težavnih situacijah. Tu je šlo za takšne oblike sklepanja, ki jih ne moremo ustrezno izraziti v okviru logične (deduktivne ali induktivne) argumentacije /.../ Gledano s stališča zahodne znanstvene in filozofske tradicije, ponuja analoško mišljenje komajda kaj več kot pragmatiski nadomestek za eksaktnije (deduktivne, induktivne ali abduktivne) razlage ali upravičenja, (ki slonijo na znanstvenih zakonih); s stališča kitajske filozofije pa je analoško mišljenje pogosto vrednoteno kot popolno in dokončno /.../ Tradicionalni zahodni pristop k analoškemu sklepanju je tak, da ga razume kot nepopoln ali defekten deduktivni sklep. (Ule, 2016: 2–4)

Hkrati pa Andrej Ule izpostavlja, da uporablja kitajsko analoško mišljenje in sklepanje celo vrsto miselnih in semantičnih modelov realnih in imaginarnih situacij, ki vsebujejo strukturno sorodne mreže dejstev, vrednotenj in tipov odnosov (*Ibid.*: 5). Zato se mu zdi primernejše, če pojmujeemo analoško mišljenje kot *samostojni način mišljenja in sklepanja*, in ne le kot nepopolno ali nezadostno obliko logičnega sklepanja. Pravi smisel analoškega mišljenja Ule vidi v holističnih in strukturnih oblikah mentalnih ali semantičnih modelov, ki so lahko povezani s specifičnimi situacijami ali s svetom kot celoto (*Ibid.*). Pri tem je upošteval dejstvo, da je osredotočenost na vsebinsko, in ne toliko na formalno strukturo stavkov, pomembna posebnost klasične kitajske logike, ki omogoča njeno aplikacijo na primere iz konkretne etične, politične in družbene stvarnosti.

V tovrstnih sklepih torej premise niso nujno povezane s sklepom. Povezava med predpostavkami in sklepom spada torej v sfero možnosti oziroma verjetnosti, zato spadajo tovrstna sklepanja med verjetnostna. Kljub temu jih lahko uvrstimo med znanstvene metodološke postopke. Osnovni predpogoji znanstvenih demonstracij so namreč razjasnitev izvora določenega znanja, njegova logična nujnost in dokazljivost samega prikaza (Cui in Zhang, 2005: 29). V klasični kitajski logiki so izpolnjeni vsi trije predpogoji. Kitajski analogizmi namreč niso bili osredotočeni zgolj na formo brez upoštevanja njene vsebine. Ta specifična značilnost je predstavljala osnovo družbene aplikacije njenih izhodišč, ki se je izražala v logično utemeljenih interpretacijah etičnih, političnih in družbenih vprašanj.

Iz te specifikke izvirajo tudi temeljne posebnosti v sklepanju, kakršno se je razvilo v antični Kitajski. Strukturna sistematizacija, ki opredeljuje splošni model sklepanja po analogiji, narekuje predpostavko, po kateri določene relacije nujno vsebujejo nekatere druge relacije, in sicer ne glede na konkretno domeno ali kontekst (Holyoak, 2008: 148). Denimo, da je R tranzitivna relacija: če obstoja relacija R (a, b) in hkrati relacija R (a, c), potem mora za vse relacije R veljati, da R (a, b) in R (b, c) nujno vsebujeta tudi R (a, c). Klasična kitajska metoda analogije pa znotraj tega splošnega modela razlikuje med različnimi tipi sklepanja glede na semantično – aksiološko vrednost vsebovanih relacij. Primeri, ki so navedeni spodaj, nazorno pokažejo, da je bila veljavnost oziroma neveljavnost sklepov po analogiji v tem kitajskem modelu odvisna od aksiološkega pomena predpostavk. Oglejmo si torej primera dveh sklepov, ki imata popolnoma enako formalno strukturo, vendar je prvi po interpretaciji avtorjev veljaven, drugi pa ne.

(1) Beli konj je konj. Če jezdimo belega konja, jezdimo konja. Sužnje so ljudje. Če ljubimo sužnje, ljubimo ljudi. (Mozi XI, Xiao qu: 4)²

Če v tretjem stavku besedo »sužnja« nadomestimo z besedo »ropar«, dobimo formalno in strukturno enakovreden sklep, ki se glasi:

(2) Roparji so ljudje. Če ljubimo roparje, ljubimo ljudi. (*Ibid.*)³

2 白馬, 馬也; 乘白馬, 乘馬也; 獲, 人也; 愛獲, 愛人也。

3 盜人, 人也; 愛盜, 愛人也。

Čeprav sta oba primera na formalni ravni strukturno enaka, in četudi so njune premise brezdvomno resnične, pa so pozni moisti, tj. avtorji navedenega disputa, poudarjali, da je prvi sklep veljaven, drugi pa ne, saj je prvi v skladu z zdravo pametjo, drugi pa ne (*Ibid.*).⁴ Moisti so to interpretacijo podkrepili z naslednjo razlago:

Kako naj to obrazložimo? Če ne maramo roparjev, potlej to še ne pomeni, da ne maramo ljudi, in če si želimo, da na svetu ne bi bilo roparjev, potem to ne pomeni, da si želimo, da na svetu ne bi bilo ljudi. To je povsod na svetu tako. In če je tako, potem velja tudi, da ljubiti roparje ne pomeni ljubiti ljudi, četudi so roparji ljudje.⁵ (Mozi XI, Xiao qu: 5)

V tem kontekstu moistična argumentacija seveda ne vzdrži natančnejše preveritve, kajti roparji (tako kot sužnje) so podvrsta človeka, zato je izenačitev med njima v afirmativnih trditvah veljavna, v negacijah pa ni nujna. Četudi so torej vsi roparji ljudje, pa je vendarle jasno, da niso vsi ljudje roparji. Isto velja za sužnje. Veliko bolj nazoren je element semantične konotacije v naslednji moistični argumentaciji:

Pes je isto kot cucek, ubiti psa pa ni isto kot ubiti cučka.⁶ (Mozi X, Jing xia: 155)

V tem okviru različnih semantičnih vrednotenj posamičnih elementov znotraj premis obeh zgoraj navedenih sklepov seveda postane jasno, da ljubiti sužnje pomeni hkrati tudi ljubiti ljudi, medtem ko ljubiti roparje ne pomeni nujno ljubiti ljudi.

V kitajski tradiciji je forma sklepov po analogijah torej vselej dodatno opredeljena s semantičnimi konotacijami. Vsekakor je v kontekstu tradicionalne kitajske logike ta model sklepanja, ki temelji na semantično opredeljenem analogizmu, izjemno pomemben. To je razvidno iz mnogih vplivnih del predqinskega obdobja.

Ko govori o kitajskih analogijah, Andrej Ule izpostavi tudi njihove

strukturne oblike mentalnih ali semantičnih modelov, ki so lahko povezani s specifičnimi situacijami ali s svetom kot celoto. Ta oblika mišljenja in sklepanja predstavlja posebno, sebi lastno obliko neinstrumentalne racionalnosti, ki postavlja človekovo »srce in um« v usklajen medsebojni odnos in to obenem s sprtnimi spremembami v naravi in človeškem svetu. (Ule, 2016: 5–6)

V tem kontekstu poudari doprinos konfucijanca Mengzija, čigar dela so temeljila na ideji človeške vrste. Vsi pripadniki te vrste naj bi si bili v nekaterih stvareh podobni. Objekte, ki spadajo v isto vrsto (*lei*), lahko zato obravnavamo v skladu z istimi

4 To dejstvo je seveda povezano z ideološkimi predispozicijami poznih moistov, ki so se – v nasprotju s svojimi najhujšimi nasprotniki, torej konfucijanci, zavzemali za univerzalno ljubezen (*jian ai* 兼愛), hkrati pa niso nasprotovali smrtni kazni (gl. Cui & Zhang, 2005: 36).

5 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。

6 狗，犬也，而殺狗非殺犬也。

kriteriji, saj jih povezuje nekakšen isti (ali vsaj podoben, »enakovrsten«) ustroj. Ti objekti so torej povezani prek enake strukture. V skladu s to predpostavko je medčloveška komunikacija, kot ugotavljata tudi sodobna kitajska teoretika Cui Qingtian in Zhang Xiaoguang (Cui in Zhang, 2005: 30), možna samo zaradi tega, ker so človeški možgani strukturirani na enak način. Povsem isto pa je ugotavljal tudi sam Mengzi (Mengzi s.d., Gaozi shang: 7), a s to razliko, da je namesto možganov govoril o »srčni zavesti« (*xin*)⁷, kajti antični Kitajci so menili, da je sedež vseh človeških kognitivnih, psihičnih in emocionalnih aktivnosti v srcu. Pojem strukture in pojem srčne zavesti sta predstavljala tudi pomembna elementa Uletove podmene o holistični razumnosti kot aksiološki osnovi klasične kitajske, zlasti konfucijanske filozofije.

Srčna zavest (*xin*) in strukturno načelo (*li*)

Andrej Ule ugotavlja (2016: 3–4), da v kitajski filozofiji preprosto ne najdemo pojma ali izraza, ki bi ustrezal pojmom razuma ali racionalnosti, kot ju poznamo v zahodni filozofiji. Poudari pa tudi, da so kitajski filozofi vendarle razvili nekatere pojme in tērmine, ki v določeni meri in v določenih kontekstih uporabe ustrezajo pojmom razuma in racionalnosti. Ule v tem okviru navaja tudi, da k takšnim pojmom ali tērminom spadata npr. *li* (zakon, načelo, struktura) ali *xin* (srčna zavest) ipd. Glede na Uletova razmišljanja je kitajska filozofska tradicija konstruirala racionalnost predvsem kot zmožnost človekove »srčne zavesti« (*xin*), da se izkaže v modrih odločitvah, bistrih razpravah in v primernem obnašanju, v skladu z najvišjimi vrlinami plemenitih ljudi. Nadalje ugotavlja, da so tovrstna pojmovanja bolj v skladu s holističnimi nazori o razumnosti kot s takšnimi razumevanji racionalnosti, kakršna so prevladovala v zahodni filozofski tradiciji.

Ta segment Uletove razprave velja nekoliko dopolniti, saj ostaja v obliki, v kakršni je napisan, po mojem mnenju nerazumljiv predvsem za zahodnega bralca. Pri tem velja izpostaviti, da je pojem *li*, ki ga Ule omenja v tem segmentu, vrsta vseobsežne, relacijsko razčlenjene in predvsem dinamične strukture. Ta je imanenten in hkrati transcendenten pojem; v dominantnih diskurzih kitajske tradicije je predstavljal vseobsežni, osnovni ustroj kozmosa. V evropski sinološki tradiciji se je ta tērmin večinoma prevajal v smislu principa ali zakonitosti,⁸ kar je posledica pomanjkanja poznavanja ali ozaveščenosti glede problemov medkulturne metodologije, o kateri smo na kratko že spregovorili v poglavju o medkulturni metodologiji oziroma o primerjalni filozofiji. *Li* ne more ustrezati zahodnemu pojmu zakonitosti, kajti pri tem gre za izraz abstraktne entitete oz. sile, ki naj bi na objekte vplivala od zunaj; *li* pa je struktura, ki prek svoje dinamike modificira objekte znotraj, kajti vse obstoječe je inherentno prav tako strukturirano v skladu s tem istim *lijem*.

7 至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。

8 Za podrobnejšo razlago razlogov in posledic tovrstnih napačnih prevodov glej Rošker 2012.

Za razliko od imanentne narave *lija* je namreč zakonitost, kakršna nastopa

v evropsko-ameriški miselni tradiciji, nekaj, kar stvari od zunaj določa in jih v veliki meri tudi determinira. Standardni pogled na zakone, kakršen se je razvil v evroameriški filozofski tradiciji, je običajno vseboval tudi področja teorij. Poleg tega koncept zakona v zahodni tradiciji ni vselej opredeljen z nujnostjo /... / V deduktivno nomološkem modelu naravni zakoni ne vsebujejo neke notranje nujnosti, temveč izražajo samo določeno pravilnost oziroma regularnost. Pojem strukture *li*, kakršen se je razvil v kitajski tradiciji, sicer vsekakor označuje strukturirano regularnost, vendar tovrstna regularnost vselej merodajno določa vsakršno pojavnost, saj je osnovni predpogoj vsakršnega obstoja in kot taka nujna. Še pomembnejša razlika med zahodnim pojmom zakona in kitajskim pojmom *li* pa je v tem, da slednji ni zgolj koncept, ki bi označeval množico stalnih ali variabilnih zakonov, temveč temelji na eni enotni in vseobsežni strukturi, ki je konkretna, primarna in v katero se nujno stekajo vsi parcialni vzorci. Zato posamičnega *lija* ni možno ovreči ali nadomestiti z drugim (Rošker, 2011: 118).

Li je torej osnova kitajske ontologije in hkrati tudi osnova epistemologije, kajti na isti način je strukturirana tudi človeška zavest (oziroma človeška srčna zavest, *xin*). Dojemanje in zaznavanje zunanjega sveta namreč omogoča prav vzajemna kompatibilnost (*tong*) obeh struktur, zunanje in notranje. Gre torej za eno in isto relacijsko strukturo, ki se lahko udejanja na nešteto različnih načinov (*Yili fenshu*), pri čemer so manjše oziroma delne strukture združljive z večjimi.

Obstoj vseobsežnih, dinamičnih relacij, ki urejajo celoten kozmos, je torej mogoče povzeti v konceptu strukture *li* 理 kot najvišjem izrazu naravne urejenosti. Prenašanje tega strukturnega vzorca na sfero družbe in njeno konkretno problematiko je konfucijancem ponujalo pragmatične rešitve medčloveških odnosov ter nove modele političnega sistema družbe. Andrej Ule v tem kontekstu veliko razmišlja o povezavi med najracionalnejšo (oziroma najbolj razumno) strukturo družbe in konfucijansko etiko, ki izhaja iz pragmatičnih nagibov, rojenih v kriznem obdobju Vojskujočih se držav, in se odslikavajo v postulatu »pravilnega pomena« oziroma pravičnosti. Kot povsod drugod, je družbena etika tudi v tradicionalni Kitajski služila predvsem kot ideološko vezivo družbenega reda. Zato ni slučaj, da je pojem *li* v sebi združeval tako konotacije družbene strukture kot tudi konotacije notranjega ustroja vladajoče etike.

***Summum bonum* ali združitev sreče in dobrote**

Pomembna razprava v zgoraj omenjenem Uletovem članku je povezana z avtorjevo kritiko Kanta oziroma njegovo negacijo možnosti združitve sreče (oziroma osebnega zadovoljstva) na eni in etičnega obnašanja oziroma etičnih odločitev na drugi strani. Na osnovi svojega intuitivnega poznavanja splošnih smernic klasične kitajske filozofije, zlasti konfucijanske, Ule ugotavlja, da je prav notranja povezanost

stremljenja posameznika po samouresničevanju na eni in njegove moralne naravnosti na drugi strani tista, ki v bistvu omogoča dejansko moralnost in razumnost (Ule, 2016: 1). V svojem članku eksplicitno navede, da nikakor ne brani »Kantovega moralnega rigorizma, ki ognjevitost nasprotuje vsakemu mešanju moralnega delovanja s 'podmoralnimi' (npr. čustvenimi) goni« (Ibid.: 8):

Na žalost se moram v tem primeru postaviti na stran Mencija in ne Kanta. Če kdo občuti izvorno radost, kadar pomaga ljudem v stiski, potem moramo njegovo skrb za moralne dolžnosti in njegovo radost ob tem razumeti kot dva vidika iste (altruistične) usmeritve, ki stremlje k pomoči drugim in ob tem doživlja radost. Moralne norme in obveznosti poudarjajo soodvisnost med ljudmi in naše države do drugih, medtem ko radost, ki spremlja moralno delovanje, poudarja naš odnos do dobro-bitih drugih ljudi in naše zavzemanje za notranjo rast tako nas samih kot drugih, s katerimi smo v odnosih (Ibid.: 9–10).

Ta Uletova ugotovitev je bolj ali manj osnovana na njegovi intuiciji, zato jo lahko na kratko dopolnimo z izsledki filozofskih raziskav modernih konfucijancev, ki se dotikajo istega vprašanja in temeljijo na razvoju mencijanskih in neokonfucijanskih predpostavk. Pri tej dopolnitvi se bomo osredotočili na izsledke modernega konfucijanca Mou Zongsana, kajti prav on je – podobno kot Andrej Ule – pojem združevanja sreče in dobrote navezal na svojo kritiko Kanta.

V svojem delu *Yuan shan lun (O summum bonum)* Mou Zongsan namreč izhaja iz kritike Kantove moralne filozofije, v okviru katere enota sreče in dobrote v nepopolnem tuzemskem svetu ni možna, ampak se lahko udejanji zgolj v popolnosti Božjega sveta. Mou je v tem kontekstu poudarjal vrednost in doprinos filozofske pragmatike, na kakršni sloni tradicionalna kitajska, zlasti konfucijanska miselnost. Ta je vseskozi usmerjena predvsem na tuzemsko življenje; osredotočena je na tukajšnji in zdajšnji trenutek, v katerem ni potrebe po pobegu v druge, »nadnaravne« svetove. Seveda tudi kitajski filozofiji ni uspelo »rešiti« Kantovega problema o *summum bonum*, vendar Mou v svojem istoimenskem delu izpostavi problematičnost samega načina zastavitve tega problema znotraj zahodnih, še posebno kantovskih diskurzov (Rošker, 2016: 209).

Kitajci in Kitajke dobro vedó, da sta v vsakdanjem življenju sreča in dobrota le redko združljivi. A po drugi strani nimajo potrebe po tem, da bi čakali na kraljestvo Boga, ki naj bi jih čakalo v onostranstvu. Ne glede na to, kaj se v naših življenjih zgodi, in ne glede na to, kako nepopoln je naš svet, lahko v njem kljub temu vselej znova najdemo zadovoljitev. Posledično lahko vselej znova najdemo zadovoljitev v nezadovoljitvi; *summum bonum* se uresničuje tukaj in zdaj in nikjer ni potrebe po tem, da bi iskali Božje kraljestvo v drugih svetovih. (Liu Shu-hsien, 2003: 485)

Moralno sestvo, ki se izraža skozi prirojeno moralno substanco (*xingtí*), naj bi po Mouju v sebi združevalo vse tri esencialne postulate Kantovega praktičnega razuma, torej svobodno voljo, nesmrtnost duše in obstoj Boga. »Takoj ko se v meni manifestira edina

neskončna zavest substance, ne more več obstajati vzporedna postavitev svobodne volje, nesmrtnosti in obstoja Boga.«⁹ (Mou Zongsan 1975: 45)

Mou torej Kantu očita umetno ločitev teh treh postulatov, saj sam meni, da so vsi trije neskončni in absolutni. In ker ni mogoče, da bi hkrati obstajalo več neskončnih in absolutnih entitet, so vsi trije postulati ena in ista substanca, ki jo lahko povzamemo v pojmu izvorna srčna zavest (*ben xin*), ki je ena od pojavnih oblik neskončne srčne zavesti (*wuxiande zhixin*).¹⁰

Zato Mou zaključuje, da je moralno sestvo oziroma izvorna srčna zavest, ki je njegov vitalni del, resnična (in tudi edina) možnost za združitev sreče in dobrote (Bresciani 2001: 375).

Kant se je po Moujevem mnenju »zapletel« z idejo Boga, ki je v njegovem teoretskem sistemu povsem odvečna in moteča, zato bi bil moral Kant Boga odstraniti, kot so to storile vse koherentne moralne filozofije, denimo budizem. Ker je po Kantu svet ustvaril Bog, se svet ne more spreminjati v skladu z moralnim razvojem človeka, zato Kant naj ne bi bil zmožen povsem razjasniti ideje o *summum bonum*.

V nasprotju z običajnim razumevanjem konfucijanstva nam Mou prepričljivo pokaže, da je moralna avtonomija implicitni del konfucijanske filozofije. V tem pogledu je zanj celo Kant nepopoln. Ker je bil omejen s svojim krščanskim ozadjem, je Kant lahko obravnaval svobodno voljo zgolj kot postulat praktičnega uma, pri čemer sta bila druga dva postulata neumrljivost duše in obstoj Boga. Zaradi tega je lahko Kant vzpostavil kvečjemu metafizično moralo, ne pa tudi moralne metafizike. Mou je verjel, da je v tem pogledu kitajska tradicija segla dlje od Kanta. (Liu Shu-hsien, 2003: 484)

V istem delu se Mou na kratko posveti tudi vprašanju interpretacije izvorno konfucijanskega tērmina »harmonija ravnovesja« (*zhong he*). Tukaj v prvi vrsti ne gre zgolj za družbeno konotacijo harmoničnosti, kakršno imajo v mislih novi ideologi L. R. Kitajske, temveč prej za njihove idejne osnove, ki temeljijo na popolnosti individualnega (in hkrati absolutno integralnega) moralnega sestva.

Obstoj mojega individualnega življenja je izpopolnjeno dejstvo, a vseeno vsebuje možnost izboljšanja. Zato to ni obstoj fiksno določene narave. Ta obstoj je, kot pravijo budisti, neopredeljeni obstoj vsega bivajočega. Vse, kar obstaja, je v tem izpopolnjenem dejstvu obstoja, a hkrati je ta obstoj neopredeljen (nima fiksno določene narave). Vse bivanje je prepojeno z razumom in kali iz njega. To je to, na kar se nanaša *Pot sredine*¹¹, kjer

9 當吾人展露一唯一的本體無線心時，吾人即不復有自由，不朽，以及上帝存在，這三者之並列。

10 Idejnemu konstruktumu izvorne srčne zavesti (*ben xin*) najde Mou ustreznike tudi v daoističnih (srčna zavest poti – *dao xin*) in budističnih (izpraznjena srčna zavest – *kong xin*) diskurzih. Vsi trije pojmi mu predstavljajo različne oblike oziroma različna poimenovanja neskončne (ali neomejene) srčne zavesti (*wuxian zhixin*). Ta čista, prvobitna in neomejena srčna zavest je dediščina, s katero smo rojeni prav vsi ljudje. Žal je – vsaj po Moujevem mnenju – večinoma ne znamo ohraniti. Komur to uspe, naj bi postal konfucijanski svetnik (*sheng ren*), daoistično resnični človek (*zhen ren*) ali *buddha*.

11 *Pot sredine* (*Zhong yong*) je eden od konfucijanskih klasikov, besedilo, bogato s simbolnimi pomeni, ki vsebuje številne napotke za izpopolnjevanje in nego osebnosti. Pogosto ga opisujejo tudi kot »brezmejno os« (»unswerving pivot«, gl. Ezra Pound). Sredina (*zhong*) tukaj v glavnem pomeni ravnovesje brez nagibanja na katero koli stran. Drugi del te sestavljenke (*yong*) pomeni običajno, nekaj kar je dobro znano in domače in se ne spreminja, kar pa ne pomeni, da je

je zapisano: »Ko se doseže harmonija ravnovesja, sta nebo in zemlja na svojem mestu in vse, kar obstaja, se razvija«¹². (Mou Zongsan, 1985: 306)

Iz tega med drugim sledi tudi dejstvo, da so konfucijanci – tako klasični kot tudi moderni oziroma sodobni – videli kozmos kot vseobsežno dinamično tvorbo, ki ni zgolj materialna ali idejna struktura, ampak je struktura, ki v sebi združuje obe območji in je hkrati prepojena z etiko. In prav etična vprašanja so tista, ki Andreja Uleta v okviru azijskih filozofij (še posebno konfucijanske in budistične) očitno najbolj zanimajo.

Zaključek: Univerzalna etika – novo upanje človeštva ali hibrid univerzalne oblasti?

Osrednja teza, ki jo je Andrej Ule izpostavil v svojem prej omenjenem prispevku v reviji *Ars & Humanitas*, se pri tem glasi, da naj bi razvoj dveh različnih kultur – evropske (ali zahodne) in kitajske – ustvaril razcep med dvema etičnima perspektivama, ki sta vsaka zase potencialno nevarni. Pri tem naj bi šlo za razcep med dostojanstvom posameznika brez vrtilin na eni in osebnimi vrtilinami brez dostojanstva posameznika na drugi strani:

Če skušamo ta razcep kantovsko označiti, bi lahko dejali, da je dostojanstvo brez vrtilosti prazno in vrtilost brez dostojanstva slepa. Gre torej za dva ekstrema, pri tem prvi od obeh ekstremov vodi do moralne izsušenosti posameznika in se zaustavlja pred naporom za razvoj moralnega značaja posameznika, drugi ekstrem pa vodi k moralnemu in socialnemu elitizmu, ki ostro razmejuje med elito »vrtilih« in »modrih« ter množico posameznikov »brez obraza«, ki jim kapriciozno vladajo in jih po svoje »oblikujejo« razni vladarji (Ule, 2016: 8).

Iz te osnovne teze je razvidno, da je Andrej Ule – podobno kot mnogi drugi filozofi, ki so si prizadevali za medkulturne sinteze na področju različnih kulturno pogojenih miselnosti – padel v past esencialističnih in pretirano posplošujočih predpostavk. Po njegovem mnenju naj bi bila torej evroameriška etika opredeljena z instrumentalno racionalnostjo, a hkrati naj bi človeštvu nudila aksiološki temelj humanizma, ki se kaže v spoštovanju temeljnega dostojanstva vsakega posameznika in vsake posameznice, osmišljena pa je že s tem, da kot človek biva na tem našem svetu. Kitajska etika, ki ni metafizično določena, ampak pragmatično, naj bi bila po eni strani opredeljena s

statično, temveč, da je kontinuirano. Sama sem se odločila za prevod v smislu »lastne poti«. Po enem prvih prevajalcev tega besedila v angleščino, Jamesu Leggeju, je namen oziroma cilj te sredine ohranjanje harmoničnega ravnovesja, ki ohranja zavest v stanju nenehne osredotočenosti. Človek, ki se ravna po teh načelih, naj ne bi nikoli zašel s svoje poti, kar pomeni, da bi znal vselej delovati v skladu s svojo individualno pozicijo znotraj naravnega in družbenega sveta. Ta načela naj bi veljala za vsakega posameznika in ga učila živeti v skladu z naravnim redom.

12 我之個體生命之存在是既成的，雖是既成的，但可改善。因此，茲並無定性的存在，此如佛家說無定性眾生，推之，凡天地萬物都是既成的存在，但亦都非定性的存在。一切存在都可涵泳在理性底潤澤中。此既中庸所謂... »致中和，天地位焉，萬物育焉«。

holistično razumnostjo in spoštovanjem moralno izpopolnjenega človeka, po drugi pa z elitizmom, ki tovrstno dostojanstvo dopušča zgolj elitnim slojem prebivalstva.

Prvič, gotovo je problematično, če primerjamo »evropsko« in »kitajsko« kulturo na način, v katerem postavimo miselnost in kulturo razsvetljenja ob bok antični izvorno konfucijanski miselnosti. Seveda drži, da je bila večina filozofskih šol kitajske antike (z izjemo daoistične in moistične) elitistična, saj so se tudi najbolj demokratični elementi njihovih političnih in etičnih teorij nanašali zgolj na pripadnike višjih in visokih slojev, medtem ko so tako imenovani običajni ljudje iz teh vrednotenj in z njimi povezanih privilegijev samodejno izpadli. Ampak – ali ne velja isto za starogrško antiko, ki naj bi bila temelj evropske in pozneje tudi evroameriške filozofije? Ali ni bila tudi Platonova Država enako elitistična? Ali ni bil tudi starogrški *demos*, ki je kot pojem nastal v približno enakem času kot konfucijanski pojem moralnega sebstva, rezerviran zgolj za označevanje peščice višjih slojev, katerih (izključno moški) pripadniki so bili edini »vredni« pravic do demokratičnega odločanja?

Seveda pa po drugi strani nedvomno drži, da je evropska kultura v svojem zgodovinskem razvoju privedla do koncepta (ne zgolj moralne, ampak tudi politične) enakovrednosti vseh ljudi ne glede na sloj, kulturo ali državo, kateri pripadajo, in ne glede na njihov spol ali barvo kože. Kitajska kultura nikoli ni ustvarila pojma individuuma ter njegove avtonomne, svobodne volje, niti z njim povezane premise dostojanstva posameznika in njegove nedotakljivosti. Ta zahodni razsvetljenski koncept je pomemben steber, na katerem ne sloni samo zahodni model industrijske revolucije in modernizacije, ampak tudi njegov ekonomski temelj, tj. zahodni kapitalizem.

A pri takšni primerjavi se moramo nujno vprašati tudi o realni vrednosti obeh tipov etike. Najprej se lahko pri tem vprašamo o dejanski verodostojnosti evroameriškega (oziroma evropskega) tipa humanizma in njegovega načelnega, abstraktnega in za vse obvezujočega spoštovanja vsakega posameznika, ki je kitajski kulturi, temelječi na modelu tako imenovanega relacijskega sebstva, vsekakor umanjalo. Ali nismo ravno v sodobni Evropi neme priče popolnega bankrota ideje evropskega humanizma? Koliko dostojanstva ostaja sirski begunki, ki obstane v mrazu pred bodočo žico in katere želja po osnovni varnosti zanjo in za njeno družino trči na hlad instrumentalne racionalnosti? In po drugi strani – kolikšna je resnična verodostojnost vrline »nebeškega mandata« sodobnih kitajskih vladarjev, ki naj bi znotraj modela konfucijanske politike predstavljali najvišji vzor vseh ljudi in ki so pred samim pragom enainvajsetega stoletja zverinsko umorili tisoče študentov in študentk, ki so na Trgu nebeškega miru miroljubno stavkali za več svobode in demokracije? Zverina politične oblasti, ki žre svoje lastne otroke na eni strani in mehanizem profita, ki gre prek trupel, na drugi: na kakšnih temeljih naj bi torej temeljila univerzalna, obče človeška etika kot sinteza vzhodnih in zahodnih kultur?

Problem ponovnega bankrota etike, s katerim smo soočeni v današnjem času, nas bi lahko spomnil na znano predpostavko, po kateri naj bi se zgodovina ponavljala. Ob tem

bi se lahko tudi nekoliko globlje zamislili in se vprašali, ali morda to sploh ne drži in je v resnici tako, da nas zgodovina vodi v vedno hujše situacije in v vse težje rešljive dileme. Če se že sprašujemo o etiki, bi bilo za začetek morda dobro, ko bi jo poskušali osvoboditi spon institucionalizacije in s tem ideologizacije. Dokler je evroameriška etika do te mere ujeta v okviru krščanskih cerkva, da razprave o etiki v prvi vrsti spadajo v domeno teologije in ne v domeno filozofije, se bomo težko dokopali do kakršne koli etike resnične avtonomnosti subjekta. In dokler je kitajska etika podrejena premisam strogih hierarhij konfucianizma, ki nastopa v vlogi neprevprašljive državne doktrine, v njej ne bo prostora za izvorno konfucijansko moralno sebstvo, še manj pa za njegovo kultivacijo ter izpopolnitev.

Zato menim, da se lahko o vprašanih etike in etičnosti, tako kot tudi o vprašanih avtonomije in subjektivnosti, pogovarjamo samo v kontekstu političnosti. Pri tem mislim seveda na koncept političnosti v smislu najširšega razumevanja medčloveških odnosov, torej v luči dejstva, da vsi ljudje pripadamo vrsti *zoon politikon*. Tak pojem političnosti nima nobene zveze s profesionalno politiko institucionalizirane državne ali religiozne oblasti. Vsekakor pa je povezan z mano in s tabo, s sebstvom in z drugim ter z vprašanjem o tem, kako se bo vsak od nas odzval na pereča družbena vprašanja sodobnega časa.

V nasprotju s prejšnjimi obdobji živimo v svetu vzajemne soodvisnosti. Vse do praga tretjega tisočletja smo ljudje lahko skozi celotno zgodovino človeštva drug drugega v miru pobijali in svinjali svoje okolje, ne da bi to imelo kakšen poseben vpliv na druge kulture ali civilizacije. Dandanes pa to v ozkih okvirih posamičnih držav nikakor ni več mogoče, saj so problemi, ki nas pestijo, vzajemno povezani. Zato jih bo mogoče reševati samo v procesih polilogov in v procesih skupnega iskanja celostnih rešitev. In v teh procesih sta nam vsekakor lahko v pomoč tako primerjalna filozofija kot tudi holističen pogled na svet, kakršen je lasten ne zgolj antični, ampak tudi sodobni kitajski filozofiji. Ravno zaradi prej omenjene vzajemne odvisnosti držav in kultur sodobnega sveta so tovrstne raziskave in njeni izsledki pomembnejši kot kadar koli prej. In ravno zaradi tega so toliko bolj dragocena prizadevanja Andreja Uleta za medkulturni filozofski polilog kot največje upanje sodobnega časa.

Literatura

- Bresciani, U. (2001). *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Cui, Qingtian in Zhang, Xiaoguang (2005). *Chinese Logical Analogism*. V *Asian and African Studies* 9 (2), str. 27–54.
- Holyoak, Keith J. (2008). »Relations in Semantic Memory«. V Gluck, M. A., Anderson, J. R. in Kosslyn, S. K. (ur.), *Memory and Mind: A Festschrift for Gordon H. Bower*, New York: Erlbaum, str. 144–159.
- Liu, Shu-Hsien (2003). »Mou Zongsan (Mou Tsung-san)«. V Cua, Antonio S. (ur.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York: Routledge, str. 480–485.

- Mengzi 孟子 s.d. (*Mojster Meng, Mencij*). Dostopno na: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han, <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en> [7. 2. 2016].
- Mou, Zongsan 牟宗三 (1975). *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 (*Pojavi in stvari po sebi*). Taibei: Xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三 1985. *Yuanshan lun* 圓善論 (*O summum bonum*). Taibei: Xuesheng shuju.
- Mozi 墨子 s.d.: (*Mojster Mo*). Dostopno na: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han, <http://ctext.org/mozi> [7. 2. 2016].
- Rošker, J. S. (2011). *Li - Struktura kot temeljna epistemološka paradigma tradicionalne kitajske filozofije*. Ljubljana: Znanstvena založba FF, Zbirka Razprave.
- Rošker, J. S. (2012). »Structure and Creativeness: A Reinterpretation of the Neo-Confucian Binar Category Li and Qi«. V Swan et al (ur.), *Origin(s) of Design in Nature: a fresh, Interdisciplinary Look at how Design Emerges in Complex Systems, Especially Life*, Dodrecht: Springer, str. 273–285.
- Rošker, J. S. (2016). *The Rebirth of the Moral Self. The second Generation of Modern Confucians and their Modernization Discourses*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Ule, A. (2016). »Pomen konfucijanske misli za ohranjanje človečnosti in razumnosti v sodobnem svetu«. V *Ars & Humanitas* 1, str. 1–10.
- Zhang, Dainian 張岱年 (2003). *Zhongguo zhexue shi fangfalun fa fan* 中國哲學史方法論發凡 (*Uvod v metodologijo zgodovine kitajske filozofije*). Beijing: Zhonghua shuju.