

*HUANG Kuan-Min* 黃冠閔

## Tang Junyijev koncept sveta: raziskava medkulturnega prepletanja<sup>1</sup>

**S**vet (*shijie* 世界) je koncept, ki ga ljudje dojemajo kot znanega in tudi kot neznanega. Skoraj vsak človek se jasno zaveda, da v svetu obstajajo on sam, drugi ljudje, okoliške živali in rastline, a se mora enkrat vprašati tista vprašanja, pri katerih morda zlahka naleti na težave, kot sta »Kaj je svet?« in »Na kakšen način sam svet obstaja?« Svet se izkaže za koncept, ki sploh ni nekaj očitnega in preprosto vidnega. Pa vendar se vse stvari, ki se zgodijo v delovanju, jeziku, mišljenju in čustvih nanašajo na svet, poleg tega pa je svet na vseh ravneh bolj ali manj povezan s spraševalcem. Tovrstno stanje, ki ima dejansko vpliv, ampak ga je tudi težko razjasniti, je oblikovalo predpogoje koncepta »sveta«.

Pričujoči članek si nadeja raziskati Tang Junyijev 唐君毅 koncept sveta, in sicer nikakor ne zgolj preprosto v kontekstu filozofskega postavljanja vprašanj, kajti tematizacija (thematization) »sveta« samega že prinese en težaven filozofski problem, še bolj pa zato, ker sam Tang Junyi tako rekoč sploh ni obravnaval tega s pomočjo metode tematizacije in gledal na svet kot na filozofski koncept. Vendar pa je Tang Junyi pravzaprav zelo pogosto uporabljal

---

1 Naslov izvirnika: 唐君毅的世界概念：一個文化交織的考察.

besedo »svet«. Razjasniti njegovo rabo pomenov besed(e) je ena filozofska naloga, še pomembneje pa je o tej filozofski nalogi sočasno premisliti v povezavi s »svetom kot filozofskim problemom«. Izhodišče pričujočega članka je dojemati Tang Junyija kot sled tega filozofskega problema in preudariti o tem, kakšne vrste miselnih učinkov ima raba besede »svet« v kontekstu sodobne kitajščine. V kontekstu tega vprašanja je premisa pričujočega članka, da predpostavlja prevedljivost besede »svet«, tj., da je mogoče medsebojno prevajati *cosmos* iz grščine, *mundus* iz latinščine, *world* iz angleščine, *Welt* iz nemščine, *monde* iz francoščine in tudi sodobno kitajščino lahko dodamo v to vrsto. Ta predpostavka bo resnično lahko naletela na izzive. Ko se bomo srečali z mejami prevoda ali številnimi pomeni in razlikami v izvoru pismenk, bo to načelo zagotovo naletelo na nasprotovanje. Na primer v kitajščini »*shi* 世 (svet, doba ...)« nakazuje vrsto časovnega, »*jie* 界 (svet, meja, območje ...)« pa vrsto prostorskega koncepta. Ali ima tudi sestavljenka »*shijie* 世界« hkrati dve vrsti usmerjenosti, časovno in prostorsko? Podobno »*yu* 宇« (zgoraj, spodaj, štiri smeri) in »*zhou* 宙« (od starodavnih do sodobnih časov) ločeno kažeta na različni usmerjenosti, časovno in prostorsko, sestavljenka iz obeh, »*yuzhou* 宇宙 (vesolje)«, pa ima v sodobni kitajščini še drug pomen. Četudi je tako, postavi pričujoči tekst medsebojno prevedljivost kot delovno predpostavko in obravnava »*shijie*« kot besedo v splošni rabi, po vsebini koncepta pa jo lahko vključimo v isto kategorijo kot pri prej opisanih drugih jezikih.

Medkulturno prepletanje (*wenhua jiaozhi* 文化交織) je vrsta raziskave inherentnega ustroja kultur, ki enega kulturnega izraza ne dojema kot neodvisnega, oblikovanega zgolj iz enega samega čistega bistvenega elementa, ampak kot sestavljenega iz različnih ključnih elementov. Še posebej je primerno pri raziskovanju neke tuje izkušnje. Ko se srečamo z neznano izkušnjo, poteka proces prilagajanja tej izkušnji, skozi katerega to izkušnjo prilagodimo sebi. Proces prilagajanja ali premikanja za lastno uporabo ustvari neke vrste »prepletanje (*jiaozhi* 交織)« (prekrižanje ali prekrivanje) stare in nove izkušnje, znane in neznanne izkušnje. Uporabiti »medkulturno prepletanje« kot koncept pomeni, da bomo na splošno raziskovan običajen izkustveni pojav poglobili do strukture izkušnje, nadalje razpravljali o strukturi individualne in kolektivne izkušnje ter se tako premaknili do bolj izvornih temeljev družbenih in kulturnih dejavnosti. Koncept »prepletanja« izvira od Edmunda Husserla (1859–1938), ki v delu *Cartesianische Meditationen* (Kartezijanske meditacije) pravi:

Aprezentacija (v nem. *Appräsentation*) poda izvorno nedostopno drugega. Prepletanje te aprezentacije skupaj z izvorno prezentacijo (telesu ,drugega' [skupaj z izvorno prezentacijo tega]) je kot del moje svojsko mi dane

inherentne narave. V tovrstnem prepletanju sta mi tuje telo (nem. fremder Leibkörper) in tuji vladajoči jaz (nem. fremdes waltendes Ich) podana skozi poenoteno, transcendentalno izkustvo (Husserl 1976a, §52, 143).

S tem konceptom Husserl v delu vzpostavi koncept skupnosti, ki ima za osnovo medsebojno subjektivnost. V skladu s tovrstno Husserlovo idejo tudi Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) uporabi koncept »medsebojne subjektivnosti (*jiaohu zhutixing* 交互主體性)«, da bi razložil kulturno skupnost. Pokaže, da obstaja neke vrste razširjena skupnost, ki je oblikovana iz »mi (nas)«, med nami pa so že vključeni neznani oni. Ampak medsebojno subjektivnost razširi do ravni narave in duha: »*Narava se nahaja v nas, drugi se nahajajo v nas, mi se nahajamo v njih* (Merleau-Ponty 1960, 138).« Merleau-Ponty prekrižanje oziroma prepletanje v percepciji dojema kot osnovo in meni:

Privaditi bi se morali na razmišljanje o naslednjih stvareh: Vse vidno je izrezano iz dotakljivega, vse dotakljivo bivajoče na nek način dovoljuje vidnost. Ne le med dotaknjenim in dotikajočim, celo med dotikljivim in vidnim obstaja medsebojno prekrivanje ali prečkanje. To vidno je vloženo v dotakljivem, dotakljivo samo pa ni nič vidnosti in tudi ni obstoj, ki nima vizualne narave (Merleau-Ponty 2001 /1964/, 175).

Nadalje trdi, da se tovrstno prekrivanje nanaša na razmerje med telesom in duhom:

Obstaja telo duha, obstaja tudi duh telesa in obstaja razporeditev prekrivanja med obema (fr. *chiasme entre eux*) (Merleau-Ponty 2001 /1964/, 307).

Pričujoči članek jemlje koncepte, ki sta jih izpostavila Husserl in Merleau-Ponty, za vodilno nit, in trdi, da koncept prepletanja oziroma prekrižanja namiguje na kompleksen premislek o identiteti. Medsebojno prepletanje ne obstaja zgolj v mišljenju »naše« skupnosti, ampak tudi znotraj »sebe« najdemo preplet več različnih ravni.

Če vzamemo koncept prepletanja za osnovo, pa se medkulturno prepletanje nanaša na medsebojno prekrivanje med drugačno in poznano kulturo. Medkulturno prepletanje bomo imeli za stranski vidik raziskave in preudarjali o bogatih konotacijah koncepta »sveta«, s čimer bomo razvijali neko možnost primerjalne filozofije. Pri izpostavitvi koncepta »sveta« smo vnaprej priznali medsebojno prevedljivost med različnimi jezikovnimi sistemi. V filozofiji koncept, ki ga je mogoče skupno izraziti, odseva vrsto samorazumevanja človeškega preživetja na oziroma v svetu. Ker je filozofija proces miselnih izkušenj, vključuje tudi proces medsebojnega prepletanja stikov z različnimi miselnimi izkušnjami in širitve. Svet pa spet ni postavljen kot

skupni koncept samo zato, da bi se posvečali vprašanju identitete in difference, ampak bolj z namenom, da bi skozi filozofski koncept prodrli v skupno miselnost in življenjsko izkušnjo človeštva, vse to v upanju, da bomo za to skupno naravo poiskali smiseln položaj.

## 1 Tang Junyijev koncept sveta: troje ravni

Če raziščemo izrazje v raznih razpršenih delih Tang Junyija, lahko opazimo, da ima svet najmanj troje pomenov. Te tri vrste pomenov ločimo na: (1) svet je ena celota, nasprotna posamezniku, ampak vzajemno povezana z obstojem tega; (2) svet kot neko področje, neodvisno obstoječe območje, zaradi česar verjetno obstaja več svetov; (3) svet je nasproten področju in državi, dojet je kot skupek vseh držav oziroma področij.

64

### 1.1 Svet kot ena celota

Svet s prvim pomenom lahko najdemo v tretjem poglavju "Shijie de kending 世界的肯定 (Afirmacija sveta)" v delu *Daode ziwo zhi jianli 道德自我之建立 (Vzpostavitev moralnega sebstva)* (1943). Diskusija poteka iz skepticističnega izhodišča, nadalje ta vnaprejšnji dvom ovrže in izpelje potrditev duha, »substanco srčne zavesti (*xin zhi benti* 心之本體)«. Začne z negacijo in konča s potrditvijo. Na tej osi najprej postavi »zanikanje realnega sveta« (dvom), skozi potrditev duha posredno prizna svet kot povezan skupek tega duha in nadalje potrди obstoj sveta, tj., potrди duhovno naravo sveta.

Svet s tem pomenom je enak »realnemu svetu«, »svetu«, o katerem dvomi, katerega z vprašanjem »*Ali je ta naš realni svet resničen ali ne?*« (Tang 1983/1943/, 71) postavi za vodilo problema. Tang Junyi vzame čas in tok spremenjavanja kot jedro, skozi katerega razumeva svet. Zamisli si tri vrste argumentov (čas je kontinuiran, potencial je neuničljiv, relativnost rojstva in umiranja ali neresničnega na ravni sodb), ki izpodbijajo iluzorno naravo tega sveta, ter jih spaja, da bi jo dodatno ovrigel (Ibid., 73–76). Skozi to argumentacijo, ki vodi sem in tja, je videti, da bo z zanikanjem sveta zagovarjal njegovo iluzornost, vendar pa je Tang Junyijev namen izpeljati afirmacijo sveta. Glede sveta v negativnem pomenu oblikuje dve skupini sodb:

- (1) »Vse stvari v realnem svetu se gibajo v času, niso večne, so kot sanje, kot iluzija, niso resnične (Ibid., 76).«
- (2) Ko govori o tem, da stvari v času izginjajo, je zanj svet brezčuten. »Realni svet je večno samomorilski process« (Ibid., 77) ali »Realni svet je kruto in obžalovanja vredno vesolje« (Ibid., 78).«

Tang Junyi je zavestno izpostavil, da sta ti dve skupini sodb v skladu s teravadskim budizmom. Ta miselni tok se začne v svetu, ki je minljiv, v nadaljevanju pa ima priznavanje idej o težavah osnovo v dojetju, da vsi pojavi niso nič drugega kot zavest. Tang Junyi tu izvede preobrat in zavzame idealistično stališče ter zatrdi, da v realnem svetu obstaja substanca srčne zavesti. Njegov sklep je: rojevanje in umiranje v realnem svetu povzročita, da je človeku hudo, a to čustvo prizadetosti razkriva, da obstaja »zahteva po resničnem svetu, po dobrem svetu, po izpopolnjenem svetu« (Ibid., 79). V okviru te zahteve izpostavi »permanenten resničen izvor« (Ibid., 80) (substanca srčne zavesti) in ga postavi v kontrast z realnim svetom. Tovrstno substanco srčne zavesti dojema kot čisto, zmožno zavedanja, transcendentno realnemu svetu v prostoru in času (Ibid., 84).

Ampak ali tovrstna substanca srčne zavesti potemtakem sama postane en svet? Tang Junyi nikakor ni dodatno vzpostavil še enega sveta. Projekcijo je imel za metaforo, s katero je razložil razločevanje med tem, ki lahko čuti, in občutenim. Realni svet kot občuteno je zgolj projekcija tega, ki lahko čuti. Ko reflektira glede substance srčne zavesti, pa se zave, da »refleksija (*fansheng* 反省)« vključuje omejitev: »Ne vem, zakaj je doseg naše refleksije omejen (Ibid., 86).« Če pa govorimo o sami substanci srčne zavesti, pa ta nima nikakršnih omejitev. Refleksija same substance srčne zavesti o sebi je lahko popolna. Če govorimo o tej refleksiji ali samozavedanju, je ta lahko hkrati tista, ki se zaveda, ali tisto, ki je zavedano. (Ibid., 87). Tovrstna brezmejna substanca srčne zavesti je brezmejna v dveh pogledih: prvič, če razpravljamo o tem, da se lahko zazre v notranjost in zaveda same sebe, tu sploh ni deležna omejitev; drugič, če govorimo o tem, da je nekaj, kar jaz in drugi ljudje skupaj imamo in uživamo, pa je tudi brezmejna. Ko govorimo o prvem in se zavedamo, da obstaja omejitev, refleksija samozavedanja lahko to omejitev odstrani. Če pa govorimo o drugem, se Tang Junyi zave težave solipsizma. Kje pa se pojavi omejitev? Tang Junyijev argument odseva tipičen konceptualizem, saj telo oziroma materijo dojema kot izvor omejitve.

Tang Junyi je problematiko povezanosti telesa in duha v filozofiji pretvoril v dialektični model omejitev telesa in refleksije duše, način reševanja pa je v vzajemnem učinkovanju omejenega in brezmejnega. Telo in materija sta ista platforma, odnos med obema pa je odnos omejevanja in izolacije drug drugega. V tem modelu je percepcija srčne zavesti zagotovila možnost podiranja omejitev in dovoljevanja medsebojne komunikacije. Za primer postavi vizualni pogled. Ta nikakor nima vloge preprostega reproduciranja, ampak je neke vrste rezultat interaktivnih vlog:

Svet, ki ga vidimo z očesom, je ravno svet, ki se odpira na križišču, kjer pridejo v medsebojni stik učinki tega, kar običajno imenujemo zunanje stvari in telo ... To, kar vidimo, je vse svet, ki se odpira na tem križišču (Ibid., 92).

Tovrsten argument oriše model »čutne kompatibilnosti (*gan tong* 感通)«. Čutna kompatibilnost ima neke vrste zmožnost strukturiranja sveta, metoda strukturiranja pa je v odstranjevanju omejitev. V povezavi s telesom in dušo je metoda tega modela naslednja:

Razlog, zakaj je potrebno medsebojno občutenje med telesom in zunanjimi stvarmi, tiči v porušenju medsebojne pregrajenosti med telesom ter zunanjimi objekti in zapečatenosti vsakega zase, da bi se razkril svet lastne srčne zavesti (Ibid., 93).

Tisto, kar se pojavi skozi »medsebojno občutenje (*jiao gan* 交感)« in odstranjevanje omejitev je »brezmejen svet lastne srčne zavesti« – »ko se razprejo meje spoznavanja občutkov, se postopoma razkrije svet lastne srčne zavesti« (Ibid., 94). To posredno skorajda pomeni, da obstaja nek »svet lastne srčne zavesti«, ki je neodvisen od realnega. Če razmislimo o odstranjevanju omejitev v spoznavni dejavnosti, Tang Junyi metaforo projekcije zamenja z metaforo poti oziroma prehoda, tj. fiktivno v projekciji zamenja z dejanskimi povezavami na poti; najrazličnejši objekti so določeni skozi različne spoznavne dejavnosti, »različne oblike in videzi pa pomenijo, da se naša substanca srčne zavesti manifestira v simbolih prehajanja tako imenovanega realnega sveta po različnih poteh« (Ibid., 95). Tovrstni simboli razkrijejo, da omejitve realnega sveta nikakor niso stalne. Simboli z različnih poti pomenijo odpravljanje različnih omejitev, obstoj specifičnih objektov realnega sveta pa samo predstavlja manifestacije srčne zavesti. V tem smislu si »realni svet in substanca srčne zavesti nista več nasprotna, ampak substanca srčne zavesti zares postane vsepovsod prisotna« (Ibid., 100). V skladu s to izjavo svet srčne zavesti nikakor ni neodvisno obstoječ svet, ločen od realnega, in sploh ne obstaja dvojni svetovni nazor, kjer bi bil materialni, telesni svet ločen od sveta duše. Nasprotno, realni svet (materialni, telesni svet) obstaja v soodvisnosti in medsebojni povezanosti s pomeni duše.

Tang Junyijev način sklepanja je zelo podoben sklepanju Johanna Gottlieba Fichteja (1762–1814) glede jaza in ne jaza (nem. Ich / Nicht-Ich) v *Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre (Osnove celotnega vedoslovja)*, kjer učinek omejitev (nem. begrenzen) dojema kot proces oblikovanja učinka določenosti (nem. bestimmen) (Fichte 1988 /1794/, 43 /I, 122/, 48 /I, 127/). Nadalje iz absolutnega jaza izpelje sfero oblikovanja relativno obstoječe stvari in objektivnega objekta. Če premislimo o tem z vidika medsebojnega prepletanja in vzamemo odpravo omejitev za osnovo argumentacije, k potrditvi realnega sveta prispeva pomen negativnosti, v tem učinku negacije pa se Tang Junyijev pozitiven predlog skozi dvojno negacijo (negacija negacije realnega

sveta) potrdi. Potrditev realnega sveta je tako prinesla precej kompleksno notranjo zapletenost. Funkcije telesa je z idealističnega vidika zaznamoval z omejenostjo, zato je

ta jaz, ki ima omejeno naravo, dojemati kot nekakšen neomejeni jaz, tj. tudi omejeno uporabljati kot brezmejno ... izvor vsega trpljenja, kriminala, zla in napak (Tang 1983 /1943/, 107).

Če primerjamo z drugimi deli iz poznega obdobja, pa, kar zadeva tu prikazan »pogled na telo«, poleg »*določenosti in omejenosti organizacijske strukture telesa*«, namen njegovega obstoja »*nikakor ni v aktivnem smislu to ohranjati, pač pa porabiti, zanikati in tako ohraniti*« (Ibid., 104). Ohranjanje telesa tako temelji na negativnem pomenu, vendar pa je posebnost porabljanja povezana s porabljanjem, potrošnjo materialnega. Ta vidik se pojavi tudi v Tang Junyijevi kritiki materializma, kjer kritizira *Kapital* Karla Marxa (1818–1883), pri čemer nasprotuje razmišljanju o materialnem s pomočjo presežne in menjalne vrednosti produkcije dela, ampak potrdi materijo z duhovno vrednoto, ki se pojavi z negacijo konzumiranja materialnega.

Tang Junyi na tem mestu, kjer govori o tem, da so telesne omejitve odvisne od odpravljanja omejitev s strani srčne zavesti, vnese razmišljanje, ki ga vodi jo vrednote. Duša se lahko

samozave svojih omejitev lastnega telesa. Na ta način lahko njeni duhovni ideali preprečijo, da bi se sile, na katerih sloni, postavile nad njihovo odgovornost. Tako se lahko duša vrne na svoj položaj in ni več medsebojne navezanosti, ni več trpljenja (Ibid., 108).

Torej odpravo trpljenja postavi kot temeljno zahtevo. Raba dialektične metode pa potrdi obstoj procesa, ki predstavlja brezmejno odpravljanje omejitev, tj. najprej je treba določiti omejitev in nato to omejitev zanikati. To odseva dialektični proces dvojne negacije – »*ko negiramo negativno, se tako razkrije pozitivno*«, »*pozitivno in negativno morata obstojati istočasno, oboje je relativno*«; v primerjavi s tem »*morajo tudi trpljenje, slabo in napačno, resnično, dobro in veselo v enaki meri obstojati ter so relativni*« (Ibid., 109). Učinek dialektične teorije razkriva vrsto procesa medsebojnega prepletanja, od absolutnega do relativnega. Če substanco srčne zavesti dojemamo kot brezmejno absolutno, telo, materijo in realni svet pa kot omejene izraze, se mora tisto, kar je absolutno manifestirati z odstranitvijo omejitev tistega, kar je relativno oziroma omejeno. Podobno je v teološkem načinu dokazovanja obstoj trpljenja, zla in napak namenjen zanikanju teh ter razkrivanju resničnega, dobrega in veselja, vendar pa, če že ni čistega resničnega, dobrega in veselega, tudi ni potrebno, da pesimistično



prenašamo popolno trpljenje, zlo in napake. Realni svet in substanca srčne zavesti oblikujeta odnos neenakosti v strukturi (obstaja višji položaj brezmejnega in nižji položaj omejenega), po učinku (glede na učinek negacije) pa medsebojne odvisnosti.

Tang Junyi je skozi nadaljnje razvijanje tovrstnega koncepta sveta vnesel tudi Fichtejev koncept dejave ali dejstvenega dejanja (nem. Tathandlung) (Fichte 1988 /1794/, 11 /I, 91/), v katerem je izenačil dejstvo in dejanje (delovanje). Logiko sklepanja spremlja čustven pristop v dojemljanju sveta: Ali bi morali pravzaprav zavzeti pesimističen pogled na svet? – Pesimističen pogled dejansko izvira iz spoznavanja napak sveta (mislimo, da imamo lahko samo popolno trpljenje ali popolno veselje, ne vemo pa za prepletanje trpljenja in veselja). Morali bi kontinuirano negirati, odpravljati omejitve, ki jih prinesejo »trpljenje, zlo in napake sveta«, tovrstno zanikanje in odpravljanje pa je odvisno od delovanja:

Če hočem odpraviti svoj pesimističen pogled, moram preoblikovati svoja dejanja v svetu. Ko spremenim svoje delovanje v svetu, se tudi moj svetovni nazor preoblikuje (Tang 1983 /1943/, 113).

V praktični logiki delovanja se Tang Junyi glede tega, ali smo pravzaprav pod vplivom subjektivnosti ali objektivnosti, ali je možno nadaljevanje v času ali smo končni, kot kaže, zateče h postulat, podobnemu Kantovi »nesmrtnosti duše«, in ga dojema kot praktično zagotovilo. Po predpostavki, ki jo je postavil, je »*substanca srčne zavesti nekaj, kar presega čas in prostor*«, tj. nesmrtna. Mesto zasuka argumentacije se nahaja v tem, da praktično delovanje vidi kot »uresničitev vrednot«: zamišlja si, da se bomo nekega dne »*lahko združili in postali eno s substanco srčne zavesti*«, »*do takrat pa se lahko v hipu vrnemo nazaj in ponovno neposredno občutimo vse vrednote, ki smo jih že uresničili*«. Četudi tako domneva, pa vseeno ne more, ne da bi priznal, da je pred tem veselje še vedno nepopolno: »*nepopolnosti realnega veselja pa navsezadnje še vedno ne morem zanikati*« (Ibid., 115). Tang Junyijeva domneva, da »*se bomo lahko združili in postali eno s substanco srčne zavesti*«, že implicira na formulacijo »intelektualna intuicija (*zhixing zhiguan* 智性直觀)« (nem. intellektuelle Anschauung), kar je tudi v skladu s Fichtejevim stališčem. Ampak omejenost, ki jo priznava Tang Junyi, je samo omejenost »realnosti«. Vrti se v omejenosti in brezmejnosti, nato pa se ob predpostavljajanju absolutnosti vrne k omejenosti realnosti, kar, kot kaže, sploh ni v nasprotju z njegovim idealističnim stališčem.

V zadnjem zaključku poglavja "Shijie de kending" pa s pomočjo zapisa »*realno veselje je nepopolno*« izrazi, da je beseda, ki jo uporablja, »realno veselje«



in ne »realni svet«, razliko med njima pa najbrž lahko dojemamo kot obrat koncepta od sveta k vesolju. Problem se nahaja v prej omenjenem vprašanju smrt(nost)i. V trditvi »vseh vrednot se ne dá povsem uresničiti v določenem času, pa tudi vesolje je nepopolno« (Ibid., 114) izraz »določen čas« nikakor ne predstavlja samo izmerjenega enega časovnega dela, temveč eno dobo. Ta kot koncept eona (*aion*) v grščini izraža časovno mero, ki je povezana z obstojem sveta, zato čas dobe oziroma eon (*aion*), ki je impliciran v vesolju, vnese raven transcendence svetovnega časa (*chronos*) (Héraclite 1991, 446–9; Diels in Kranz 1972, 162; Deleuze 1969, 190).

Na podlagi koncepta sveta, kakršen se je pojavil v *Daode ziwo zhi jianli*, lahko vidimo najmanj tri posebnosti tega:

- (1) svet je dojet kot celota in zanikan oziroma potrjen, vendar pa je to, kar beseda »realni svet« povzema, ekvivalentno materiji in telesu;
- (2) svet je zgrajen skozi dialektiko med substanco srčne zavesti in realnim svetom; čeprav je »en svet«, ta vsebuje notranjo negacijo ali preseganje sebe, torej prav omejenosti, ki jo doprinese svet sam;
- (3) inherentna presoja, ki je implicirana v svetovnem nazoru, s pomočjo dialektičnega odnosa negacije ustvarja povezavo. Trpljenje, zlo, napake, resnično, dobro in veselje so medsebojno prepleteni ter sestavljajo občutenje konkretnega obstoja v svetu. Omejenost in občutenje obstoja pa drug drugega predpostavljata.

## 1.2 Svet kot področje

Drugi pomen pa je svet kot vrsta področja, kot samostojno obstoječa sfera, pri čemer je verjetno, da obstaja več vrst svetov. V Tang Junyijevi rabi imajo izrazi »shijie«, »shijian 世間«, »jingjie 境界« ali »jie« na tej ravni isti pomen in so pogosto poljubno uporabljeni.

Če vzamemo za primer »shijian 世間«, sta si v poglavju "Suqing shijian zhong zhi hui-yu yu xingshang shijian 俗情世間中之毀譽與形上世間 (Hvala ali obsodba v empiričnem svetu in metafizični svet)" iz dela *Rensheng zhi tiyan xubian 人生之體驗續編 (Nadaljevanje Spoznavnega doživetja človeka in življenja)* postavljena nasproti »fizični empirični svet (*xingxia de suqing shijian* 形下的俗情世間)« in »metafizični resnični svet (*xingshang de zhenshi shijian* 形上的真實世間)«. V razpravi, v kateri vzame za osrednjo temo hvalo ali obsodbo, je empirični ali navadni svet strnjen v odnos med posameznikom in drugimi. V enakem kontekstu Tang Junyi omeni tudi besedo »človeški svet (*renjian shijie* 人間世界)« (Tang 1980 /1961/, 4). Čeprav poleg tega v manjši

meri razpravlja o »hvali in obsodbi družbenopolitičnih fenomenov«, pa bi lahko razumeli, da »shijian« tu enači s »človeškim svetom (*renjian shijie*)«, tj. področjem, kjer človek živi skupaj s človekom in kjer vplivata drug na drugega skozi besede ter dejanja. V tem empiričnem svetu sta hvala in obsojanje zgolj ena od človeških dejavnosti. Tang Junyi v povezavi z nekaterimi drugimi trditvami izpostavi:

Marx lahko ve, da materialno bogastvo dominira svetu, Freud lahko ve, da svetu vlada libido, oba pa ne razumeta, da svetu diktirata hvala in obsojanje. Nietzsche in Russell lahko razumeta, da volja do moči vlada svetu ... sfera, kjer je razširjena hvala in obsojanje, je še večja od tistega, kar običajno imenujemo sfera, povezana z močjo (*Ibid.*, 10).

V tej primerjavi lahko z obravnavo hvale in obsodbe kot téme skoraj zavohamo posebno mesto teh. V primerjanju s težo, ki jo imajo v zahodni filozofiji kapitalsko bogastvo, spolni nagon in moč oziroma oblast, se zdi, da v kontekstu vzhodne kulture predstavljata še posebej vpliven fenomen. Takšen svet je skupnost, ki jo je oblikovala določena množica ljudi, videti pa je kot podoba človeškega sveta izkopana iz poglavja "Ren jian shi 人間世 (Svet med ljudmi)" v delu *Zhuangzi* 莊子. Hvala in obsojanje kot fenomen empiričnega sveta soobstaja z drugimi vrstami fenomenov.

V poglavju "Xinling zhi ningju yu kaifa 心靈之凝聚與開發 (Kondenzacija in razvoj duše)" iz *Rensheng zhi tiyan xubian* pa se pojavi enaka primerjava med naravnim svetom (*ziran shijie* 自然世界) in svetom človeške kulture (*renwen shijie* 人文世界) (*Ibid.*, 26). Izpostavitve slednjega ima za Tang Junyija globoke implikacije. Ko tega primerja z naravnim svetom, razkrije pristop, ki poudarja vrednote in je nasproten naravni naravnosti (nem. natürliche Einstellung), o kateri je razpravljaj Husserl – v naravnem življenju jaz in okoliški svet pripadava svetu v okviru naravne naravnosti (Husserl 1976c, §27, 56; Yu 2014, 171–207). V svetu človeške kulture pa obstajajo deli tega, kot so zgodovina, organiziran politično-ekonomski sistem, literatura in umetnost in podobno. V skladu s humanistično znanostjo, o kateri razpravlja v "Shijie zhi zhaoming yu zhexue zhi diwei 世界之照明與哲學之地位 (Osvetlitev sveta in položaj filozofije)" (1964) v delu *Zhonghua renwen yu dangjin shijie* 中華人文與當今世界 (*Kitajski humanizem in svet danes*) (1975), se ta svet človeške kulture spet deli naprej na svet zgodovine, literarni svet čustev in svet filozofske argumentacije. Pri nadaljnjih formulacijah pa si izposodi terminologijo budistične šole Huayan (Huayan zong 華嚴宗; Šola cvetnega venca). Svet zgodovine imenuje *dharmični* svet pojavnosti (*shi fajie* 事法界), svet filozofske argumentacije *dharmični* svet strukturnih

vzorcev (*li fajie* 理法界)<sup>2</sup>, svet literature pa *dharmični* svet vzajemnega neoviranja strukturnih vzorcev in pojavnosti ter medsebojnega neoviranja pojavnosti (*li shi wuai, shi shi wuai fajie* 理事無礙、事事無礙法界) (Tang 1988 /1975/, 378–9). V članku “Ren de xuewen yu ren de cunzai 人的學問與人的存在 (Človekova učenost in človekov obstoj) (1957)” pa najdemo hierarhično vrednotenje človekove učenosti, ki jo razporedi po naslednjem vrstnem redu: »učenje za človeka« v skladu z moralnim duhom, ki mu sledijo zgodovina, literatura in umetnost, filozofija, družboslovje, naravoslovje, učenost o oblikah in številih (geometrija, aritmetika) ter logika. V tej hierarhični razporeditvi ima samo zgodovina svet zgodovine (*lishi shijie* 歷史世界) (Ibid., 91), pri naslednjih ravneh pa svetov ni vzpostavil. V svojem pisanju Tang Junyi poleg sveta zgodovine dodatno izpostavi še »svet življenjskih dejanj (*shenghuo xingwei zhi shijie* 生活行為之世界)« in »svet družbenih množic (*shehui renqun zhi shijie* 社會人群之世界)«, ki ju postavi nad svet zgodovine ter dojemata kot vključena v učenje za človeka. Če pogledamo z vidika ideje o *dharmičnih* svetovih (*fajie* 法界; *dharmadhātu*), so tukaj tako imenovani svetovi (*shijie*), kot kaže, vsak en del teh ravni, ne glede na to, ali gre za svet zgodovine, svet argumentacije ali svet literature. Takšen svet je podoben poznejši teoriji o »sferah (*jingjie*)«.

Če govorimo z vidika medkulturnega prepletanja, je v svetu zgodovine kot *dharmičnem* svetu pojavnosti

način obstoja zgodovinpisja in tistih, ki se zgodovine učijo, neločljivo povezan. Pojavi (*shi*) študija zgodovine in pojavi ustvarjanja zgodovine so spojeni v eno. Iz tega je razvidna primarna soodvisnost študija zgodovine in načina človekovega bivanja, torej pojava zgodovinskega ustvarjanja (Ibid., 375).

To je prepletanje med zgodovinskimi pomeni, ki vključuje vzajemno prepletanje ljudi, zadev in stvari. V enem zgodovinskem dogodku obstajajo en človek, ena zadeva in ena stvar, ki so dojeti kot križišče »več vidikov in raznih vrst pomenov«, celoten povezan svet zgodovine pa je prepletanje oziroma križišče pomenov vseh ravni, ki so se prepleteni shranili v mnogih zgodovinskih dogodkih. *Jingjie* (sfera, obzorje) zgodbe v literaturi pa je

2 Problematiko koncepta *li* 理 podrobneje obravnavajo naslednja dela: Rošker, Jana S. 2012. *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure (Li 理)*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing; Brook, Ziporyn. 2013. *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and Its Antecedents*. New York: State University of New York Press; Brook, Ziporyn. 2013. *Beyond oneness and difference: Li and coherence in Pre-Neoconfucian Chinese thought*. Albany, New York: SUNY Press. Jana S. Rošker pismenko prevaja kot »struktura«, Ziporyn Brook pa kot »koherenca«. Vse bolj se uveljavlja prevod »strukturni vzorec«, ki je prevzet v pričujočem besedilu.

vzajemno osvetljevanje med dvema čustvoma, medsebojno osvetljevanje med *wujem* 物 (stvar) *jinga* 境 (sfera) in *wujem jinga* ter vzajemno osvetljevanje med čustvom in *wujem jinga* (Ibid., 376).

To je prepletanje med strukturnimi vzorci (*li*) in pojavnostmi (*shi*) v svetu literature. V filozofiji pa »pomenski strukturni vzorci (*li*) drug drugega medsebojno dokazujejo in se spajajo v en notranje povezan sistem pomenskih strukturnih vzorcev«. (Ibid., 378) Tu gre za sistemski nazor v okviru pomenov teorije koherence. Ko se spajajo dialektični odnosi, je medsebojno osvetljevanje strukturnih vzorcev ravno prepletanje med različnimi vrstami strukturnih vzorcev. Gledano s tega vidika, čeprav vsak ustvarja situacijo enega sveta (področja), pa so med njimi vsebovana stanja prepletanja notranjih dejavnikov.

Izraza *jing* in *jingjie* sta dojeta kot sinonima besede *shijie* (svet), kar je jasno vidno v *Shengming cunzai yu xinling jingjie* 生命存在與心靈境界 (*Obstoj življenja in obzorja duše*) (1977). V poglavju "Daolun 導論 (Predstavitev)" Tang Junyi »*jing*« dojemata kot »*xinling zhi jing* 心靈之境 (sfera duše)«; med *jing* in *wu* je razlika, kajti:

pomen *jinga* je širok, pomen *wuja* pa ozek. *Wu* je v *jingu*, *jing* pa ne nujno v *wuju*. *Wu* je realen, *jing* pa je hkrati prazen in realen [...] ,pomen' *wuja* pa je tudi *jing*. S srčno zavestjo zremo v srčno zavest. ,Srčna zavest' je tudi *jing* (Tang 1985 /1977/, 11).

*Jing* in *jie* 界 se prav tako razlikujeta v pomenu, kajti:

*jinga(ov)* ne smemo zamešati z enim *jingom* in *jing(e)* lahko še bolj diferenciramo, saj vidimo, da so v njem (njih) tudi najrazličnejše sfere *jie*, ki so razporejene vertikalno, horizontalno ali v globino. Z *jingom* pa se združi *jieje*, kajti čeprav se sfere *jie* tu znotraj razločujejo, pa jih lahko združimo v eno celoto *jing*. Če torej govorimo o *jingjie*, pomeni, da se ločeni spajajo in združeni diferencirajo (Ibid.).

Tang Junyi izpostavi, da beseda *jingjie*

prvotno izhaja iz Zhuangzijevega pripovedovanja o *jingu*. Budistična šola Weishi (Weishi zong 唯識宗; Yogācāra) pa dojemata vzrok objekta (*suo yuan yuan* 所緣緣; ālambana-pratyaya) kot osnovo *jingjie*. Objekt (*suo yuan* 所緣) pomeni odziv, vednost zavesti.

*Jingjie* pa se v prevajalskem kontekstu povezuje z izrazi objekt (*duixiang* 對象, angl. object), svet (*shijie*, angl. world), obzorje (*yanjie* 眼界, angl. horizon) in drugimi (Ibid.). Razmerje med *jingi* in dušo vzpostavi na podlagi učinka čutne kompatibilnosti (*gan tong*), *jinge* pa razdeli (»ločeni se spajajo, združeni se

diferencirajo») na devet *jingov*, ki se raztezajo v skladu z gradacijo v smereh vertikalno, horizontalno in v globino (Huang 2011, 335–73). Tang Junyi meni, da se s postavitvijo duše (v *Daode ziwo zhi jianli* jo imenuje substanca srčne zavesti) v središče razlike vzdolž smeri dejavnosti razširijo v različne vrste *jingov*, nato pa *jingi* nadzorujejo *jieje*, tj., omogoči območjem (angl. region) obstoječih stvari ali objektov, da pripadajo duši. Če vzamemo korelacijski izraz, kjer je svet v smislu tovrstnih *jingov* dojet kot zavest uma, tj. noema (Husserl 1976c, 203), potem je ta koncept sveta blizu svetu s prvim pomenom. Ampak na tem mestu Tang Junyi nadalje naredi detajlno diferenciacijo, v kateri *jie*, ki je nadzorovan v *jingu*, ni nujno samo en. Če govorimo o prvih treh od devetih *jingov*, je prvi *jing* različnih deset tisočih stvari (*wanwu sanshu jing* 萬物散殊境) in je odprt v individualni *jie* (*geti jie* 個體界). Drugi *jing* je *jing*, povezan s transformacijami vrst (*yi lei huacheng jing* 依類化成境), to, kar odseva duša, pa je *jie* vrst (*lei jie* 類界). Tretji *jing* je *jing* funkcionalnih in urejevalnih operacij (*gongneng xu yun jing* 功能序運境) in vključuje *jie* vzroka ter posledice (*yinguo jie* 因果界) ter *jie* ciljev in sredstev (*mudi shouduan jie* 目的手段界). Če govorimo o celoti, so ti trije *jingi* spet obravnavani tako, da »jih dojemamo kot pripadajoče svetu, ki stoji nasproti in ga vidimo kot svet objektov« (Tang 1985 /1977/, 48). Glede na vrstni red so osrednji trije *jingi* (*jing* vzajemnega absorbiranja čutnih zaznav (*ganjue hushe jing* 感覺互攝境) / *jie* odnosov med srčno zavestjo in telesom ter časa in prostora (*xinshen guanxi yu shikong jie* 心身關係與時空界), *jing* abstraktne kontemplacije v praznini (*guanzhao lingxu jing* 觀照凌虛境) / *jie* pomenov (*yiyi jie* 意義界), *jing* moralne prakse (*daode shijian jing* 道德實踐境) / *jie* moralnih dejanj (*de xing jie* 德行界)) dojeti kot svet subjekta (subjekt asimilira objekt), zadnji trije *jingi* (*jing* vračanja v smeri enega boga (*guixiang yishen jing* 歸向一神境) / *jie* božanstva (*shen jie* 神界), *jing* praznine jaza in obstoječih stvari (*wo fa er kong jing* 我法二空境) / *jie* dharm (*fa jie* 法界), *jing* utelešanja nebesnih vrlin (*tiande liuxing jing* 天德流行境) / *jie* življenja (*xingming jie* 性命界)) pa so *jingi* absolutnega subjekta, ki presegajo subjekt in objekt. Po teoriji o devetih *jingih* pravzaprav *jingi* vsebujejo *jinge* in *jieji* vključujejo *jieje*, *jing* in *jing* pa sta v medsebojni jukstapoziciji. Če se umaknejo nazaj v odpiranje in zapiranje duše, se lahko spet vrnejo v »idejo enosti« (Ibid., 52). Če govorimo o pripadanju duši, je videti, kot da obstaja samo en svet, tj. svet, ki ga poganja in razvija duša. Ali je potemtakem svet en sam? Odgovor je, da svet ni en sam. Dojemanje *jingjie* priznava, da obstaja svet v svetu in da je znotraj enega sveta veliko različnih svetov, ki so drug ob drugem in jim pomensko pripadajo.

Nedvomno je na idejo *jingjie* vplivalo dojemanje *dharmičnih* svetov (*fajie*) šole Huayan; z vidika slednjega en sam svet nikakor nima velikega pomena. V "Yuan dao 原道 (Izvorni dao)" iz *Zhongguo zhaxue yuanlun* 中國哲學原

論 (Teoretska izhodišča kitajske filozofije) Tang Junyi citira Fa Zangovo 法藏 delo *Huayan jing zhi gui* 華嚴經旨歸 (Vrnitev k bistvu Sutre Avatamsake): »V vsakem siju je deset svetov Bude.« To nato komentira:

Buda pravi, da se zvok dharme sliši povsod prek mnogoštevilčnih neskončnih svetov, njena svetloba pa osvetljuje celotne mnogoštevilčne neskončne svetove (Tang 1984, 323).

Tovrstno dojemanje *dharmičnih* svetov nakazuje številne brezmejne svetove in je nasprotno stališču enega sveta. Tang Junyijeva teorija devetih *jingov* zavestno uporablja koncept »enosti strukturnih vzorcev in pojavnosti (*li shi yi ru* 理事一如)« in meni, da gre pri vprašanju enega ali več zgolj za formulacijo, ki ne ustreza gibanju dharm (*fa* 法) (Tang 1985 /1977/, 370). Trditev »tako kot če ni ločenosti in oviranja (*ru ru wu geai* 如如無隔礙)« ne zanika mnogoštevilčnosti svetov, ampak samo »vsesplošno medsebojno absorbiranje (*jiao bian hu she* 交遍互攝)« poudari:

Izvor vseh pojavnosti in vseh dharm ni določen, kot vseprisoten je dojet kot strukturni vzorec teh pojavnosti in dharm. Na podlagi tega strukturnega vzorca gledamo na vse pojavnosti in dharme, torej vse se vsesplošno medsebojno absorbira. In na podlagi tega vsesplošnega medsebojnega absorbiranja se pojavljajo s še večjo medsebojno odvisnostjo ter medsebojnim vsebovanjem (Ibid., 385).

Tovrstno stališče neoviranosti in medsebojnega absorbiranja se sklada z argumentacijo o izvoru *dharmičnih* svetov, in prej opisovanemu svetu s pomembnim področja doda neke vrste posebnost, tj., raznovrstna področja in deli znotraj sveta (če je en) se medsebojno ne izključujejo oziroma zavračajo (ne ovirajo), ampak drug drugega vključujejo (medsebojno absorbirajo).

Tang Junyi ta pogled, da se medsebojno ne izključujejo, razvija naprej. O odnosu med strukturnimi vzorci (*li*) in pojavnostmi (*shi*) razpravlja tudi z vidika skrivanja ter prikazovanja (*yin xian* 隱顯). Nadalje vnese načelo toka velike premene in spreminjanja *qiana* 乾 in *kuna* 坤, s čimer se razlikuje od dialektične logike. Tako »gibanje vseh pojavnosti izraža ta strukturni vzorec medsebojnega skrivanja in prikazovanja« (Ibid., 410). To pomeni, da s skrivanjem in prikazovanjem nadomesti »medsebojno izključevanje protislovnosti (*maodun huchi* 矛盾互斥)«, nadalje pa razvije metodo »neoviranja in medsebojnega absorbiranja (*wuai hushe* 無礙互攝)«. Zapiše:

Dandanes glede *jingov* v lastnem svetu lahko neposredno rečemo, da povsod obstaja ta strukturni vzorec medsebojnega skrivanja in prikazovanja ter deluje v vseh dejavnostih življenjskega obstoja (Ibid., 414).



Tang Junyi tako namerno opusti vprašanje enega ali več in razpravlja s stališča »*niti jih ni več niti ni en, ampak jih je več in je en*«. Če se svet vzpostavlja skladno s srčno zavestjo, ko se ta pojavi z metodo brez omejitev in ni svetov niti več niti ni en, pač pa jih je več in je eden, je tudi svet vsebovan v tej brezmejni verjetnosti; obstoj enega realnega sveta je zgolj ena vrsta manifestacije in hkrati implicira, da je mnogo drugih možnih svetov le prikritih. Izginotje enega realnega sveta ne pomeni nujno izginotja vseh svetov; *dharmični* svetovi nikakor ne bi mogli slediti izginotju realnega sveta. Omejeni svet, v katerem se nahaja človeštvo, je zgolj vrsta sveta, ki se temu prikaže. Ampak prav to razkriva omejenost človeškega sveta. Druge svetove, ki se prikazujejo skladno z *dharmičnimi* svetovi, lahko primerjamo in izluščimo brezmejno srčno zavest vsesplošnega medsebojnega absorbiranja.

Od medsebojnega absorbiranja do skrivanja in prikazovanja razkriva še en model prepletanja, tj. »*vesplošno medsebojno absorbiranje*«. Način prepletanja se lahko kaže v situaciji, kjer *jie* obstaja v *jieju*, izraža pa se v posebnosti skrivanja in prikazovanja ter medsebojnega vsebovanja. Medsebojno prepletanje, kjer *jie* obstaja v *jieju*, je vrsta učinka notranje krepitve diferenciacije, in pokaže, da ima svet sam notranjo kompleksnost. Ko skozi model skrivanja in prikazovanja gledamo na prepletanje, tisto, kar je skrito, nikakor ne izgine ali se uniči, ampak zgolj popusti tistemu, kar se prikazuje; v odnosu skrivanja in prikazovanja nikakor ne gre za odstranjevanje obstoječega, temveč skupaj vstopa(ta) v tok sprememb. V modelu skrivanja in prikazovanja sprememba že predpostavlja časovnost in zgodovinskost. Svet ni samo visoko diferenciran, ampak vključuje tudi vidik nenehnih sprememb v času. Če govorimo z vidika tega skrivanja in prikazovanja ter medsebojnega vsebovanja, prepletanje ni nekaj statičnega in že izdelanega, temveč je dinamično.

### 1.3 Svet kot skupek področij

Koncept sveta v tretjem smislu pa ima pomen, ki je nasproten državi ali plemenu. Tovrsten svet se razlikuje oziroma je večji od področja, plemena in države, v katerih živim. Svet s tem pomenom pogosto razkriva neke vrste konfrontacijo z egocentrično tendenco, ne glede na to, ali je ta center državni, narodni ali jezikovno-kulturni. Svet kot skupek področij razkrije, da je svet en referenčni standard, referenčni sistem, vendar pa se pojavi s pomočjo okvirja, ki je različen od vnaprej obstoječega, ustaljenega in inherentnega.

Koncept sveta s tem semantičnim pomenom Tang Junyi pogosto predstavi v slogu razpravljanja, kjer primerja Kitajsko in Zahod ali kot nasprotna izpostavlja Kitajsko in svet. Tipično rabo na primer najdemo v "Shijie renwenzhuyi yu



Zhongguo renwenzhuyi 世界人文主義與中國人文主義 (Svetovni humanizem in kitajski humanizem)“ (1959), kjer se jasno zaveda: beseda svet »po navadi nakazuje zlasti Zahod, in to iz razloga, ker je Zahod v sedanjem svetu razmeroma močan in uspešen«, kar nato popravi, da

beseda ‚svetovni humanizem (shijie renwenzhuyi 世界人文主義)‘ poleg tega, da nakazuje zahodnega, hkrati vključuje tudi indijskega, japonskega in druge humanizme (Tang 1988 /1975/, 44).

Njegovo pričakovanje v naslednjem koraku je, da se bo

tudi ‚kitajski humanizem (Zhongguo renwenzhuyi 中國人文主義)‘ v prihodnje verjetno razvil v ‚svetovni humanizem‘ oziroma se bo spojil z ‚zahodnim humanizmom (xifang de renwenzhuyi 西方的人文主義)‘ in postal ‚svetovni humanizem‘ (Ibid.).

76

Izraza *razviti* in *spojiti* v citatu oba odražata spremembo referenčne točke, tj., od »kitajskega« je prešel k »spojiti se z zahodnim« ali »razviti v svetovni«.

Podobna raba se pojavi tudi v “Dangqian shijie wenhua wenti 當前世界文化問題 (Kulturna vprašanja v današnjem svetu)” (1961), kjer je članek napisan v slogu razporeditve s pomočjo primerjave zahodnih kulturnih vprašanj s kitajskimi. Vendar pa je v tekstu razločeval vsaj še med »današnjo človeško kulturo« in »preteklo svetovno kulturo«, kjer »današnja« in »pretekla« ravno odzvanjata vstopno točko razprave – značaj dobe. Tovrsten značaj dobe na splošno rečeno pomeni, da »ima vsaka doba svoja kulturna vprašanja«. To, kar se nanaša na »današnjo« moderno dobo, pa je, da »so sodobna kulturna vprašanja povsem svetna in zadevajo vse kulture« (Ibid., 7). Tukaj omenjena svetnost (*shijiexing* 世界性) implicira na stopnjo kompleksnosti in obširnosti vprašanja. Če govorimo o stopnji kompleksnosti, so bili stiki med kitajsko in indijsko kulturo v času uvoza budizma preprosti: »Niso bili nujno vključeni v celotno družbeno atmosfero ter politično in gospodarsko področje«; če govorimo o moderni dobi, pa

se različni kulturni sistemi sveta pojavljajo skozi stike. Ustvarjeni številni kompleksni odnosi s konflikti in protislovji pa niso omejeni na področje čiste kulturne miselnosti, temveč obsegajo razna področja realne družbe, politike in gospodarstva, torej vključujejo razna področja celote kulturne človeštva (Ibid., 8).

V prvi izdaji se giblje zgolj znotraj strukture nasprotij Kitajska-Zahod, posebnost »svetnosti« pa je že dodana v njeno kompleksnost, kar prisili človeka, da se mora soočiti s pluralizmom, ki je vnesen v svetnost. Če govorimo o stopnji obširnosti, se pluralizem dotika vprašanja »vseobsežnosti (*quanmianxing* 全

面性)«, tj., z enega preprostega vidika se razširi do vseh drugih vidikov; ideja »vseobsežnosti« je neizogibno v razporeditvi članka izzvala strukturo nasprotij med kitajskim in zahodnim.

Vendar pa Tang Junyi od začetka do konca premišljuje o vprašanju s pomočjo »metode transcendentalne refleksije (*chaoyue de fanshengfa* 超越的反省法)«. Ob koncu članka v zaključku omeni:

Včasih gledam s transcendentalnim pogledom na položaj nas, Kitajcev, in lahko rečem, da je zelo sočustvovanja vreden, ker smo že postali žarišče konflikta raznih sil v vseobsežni kulturi svetnosti in sporna točka ustvarjenih slabih rezultatov.

Ta zapis lahko interpretiramo z dveh vidikov: prvič, da se vrača k stališču neke vrste kitajskega centrizma in se pri zadevajočih vprašanjih obrne od »današnjih svetovnih kulturnih vprašanj« h »Kitajcem« oziroma »kitajskim kulturnim vprašanjem«; drugič, da poskuša razumevati svoja vprašanja s predpostavko »svetnosti«, s čimer tudi odpravlja preprosti kitajski centrizem in obravnava vprašanja s spremenjenega zornega kota. Ti dve smeri interpretacije sta zelo verjetno medsebojno v razmerju zunanost-notranost. Kar zadeva Tang Junyija samega, se vseskozi s težavo osvobajata stališča kitajskega centrizma; ampak del, ki ima globok potencial, pa je, da zmore razširiti strukturo in iz zornega kota svetnosti znova nasloviti vprašanje. Če govorimo v luči vidika kitajskega centrizma, je to, kar ga ves čas skrbi, usoda moderne Kitajske; če pa govorimo na podlagi vidika svetnosti, so vprašanja raziskovana na različne načine. Ne moremo mimo tega, da ne bi rekli, da je to rezultat vključitve prej obravnavanega koncepta »sveta«.

Sprememba zornega kota je povezana tudi z njegovimi izkušnjami, kajti Tang Junyi se je udeležil dejavnosti Mednarodnega inštituta za medkulturne raziskave (International Institute of Intercultural Research), ki jih je organiziral Hans A. Fischer-Barnicol (1930–1999). V času, ko je zapisoval te dejavnosti, je napisal *Xiandai shijie wenhua jiaoliu zhi yiyi yu genju* 現代世界文化交流之意義與根據 (Pomen in osnova sodobnih svetovnih medkulturnih izmenjav) (1974). V tem tekstu beseda *svetovne medkulturne izmenjave* (*shijie wenhua jiaoliu* 世界文化交流) morda obsega dve pomenski ravni, »mednarodne« (angl. international) in »medkulturne« (angl. intercultural). Ta pomenska različnost nikakor ne ovira Tang Junyijevega svobodnega premisleka, ki ga razvija od tu. Preudarjanje o sodobnosti se odvija h kitajski tradicionalni znanstveni kulturi »in mednarodnim medkulturnim izmenjavam« (Ibid., 409). Na površju gre za neke vrste razširitev kitajskega vidnega polja, ko brez zadržkov govori o »splošnem stanju znanstvene kulturne izmenjave današnjega sveta ali

vsega pod nebom«, po načinu razpravljanja pa vidimo, da tradicionalni termin »splošno stanje vsega pod nebom (tianxia dashi 天下大勢)« uporabi za kulture sveta. Ampak v tem razpravljanju, kjer je implicirana prepletenost kultur sveta opazi, da je ideal »prizadevati si za izmenjavo pomeni prizadevati si za združevanje (qiu jiaoliu, ji qiu huihe 求交流, 即求會合)« precej drugačen od tedanjega »od združitve k delitvi (you he er fen 由合而分)« v politiki in gospodarstvu. Moment spreminjanja izmenjave pa je v »od delitve k združevanju (you fen er he 由分而合)«: v znanstveni kulturi ima tendenca Zahoda »od združitve k delitvi«, ki je prisotna od moderne (17. stoletje) dalje, možnost spremembe v smeri »od delitve k združevanju« na področju znanosti in religije. V preiskavi te splošne situacije Tang Junyi opazi stanje diferenciacije znotraj tendence. Po eni strani vseskozi zelo natančno razlikuje med manifestacijami znanstvene kulture in politično-ekonomskimi, na kar je morda nezavedno vplival vzorec učenosti, ki je prepričljiva tako v teoriji kot tudi v praksi (notranji svetnik in zunanji vladar), po drugi pa z vidika zgodovinskega razvoja raziskuje proces spreminjanja kulture znanosti v zahodnem svetu. V tem pomisleku je subjekt »mednarodne, medkulturne izmenjave z« morda sam Tang Junyi ali kitajska kultura, ki jo ta predstavlja, vendar pa je treba način izvajanja izmenjave postaviti v kontekst »sveta« in o tem znova premisliti. Namen izmenjave je »prizadevati si za združevanje (qiu huihe 求會合)«, način izmenjave pa zahteva ukvarjanje z razliko. Soočiti se je treba s težavnim položajem preizkusa tendence (»od združitve k delitvi«) in v tem poiskati možno mesto preoblikovanja (»od delitve k združevanju«). Tang Junyijevo preudarjanje ima tudi strateško plat in, podobno kot pri nameri analiziranja splošnega stanja vsega pod nebom, nosi tradicionalno kitajsko obarvanost; način razpravljanja odgovarja stanju »svetnosti«, torej je že vnesel pogoje za medkulturno prepletanje. Podobno koncept sveta v tem pomenu implicira stopnjo kompleksnosti, svetnost, ki je prikazana na tem mestu, pa prisili, da mora biti kompleksna realnost v tem konceptu sveta umeščena v kontekst. Tovrstni pogoji za medkulturno prepletanje povzročijo, da ne moremo prenažno soditi, da je Tang Junyi v tem pogledu še vedno pod vplivi sinocentričnega zornega kota.

Glede na zgornji podroben opis genealogije koncepta lahko ugotovimo, da so se v Tang Junyijevem pisanju pokazale tri pomenske ravni koncepta »sveta«, kar ima v filozofiji vrednost ponovne preiskave. Z umestitvijo v razpravo o tedanjih konceptih »sveta« lahko nanovo poiščemo dinamični potencial tega, lahko pa tudi iz usmeritev, ki so prikazane v Tang Junyijevih delih, znova razmislimo o drugih možnostih koncepta »sveta«. V teh usmeritvah pa je Tang Junyi predložil pomembno sled, in sicer dvojno trditev o svetu in sebi – »mene postaviti znotraj sveta (ba wo fang zai shijie nei 把我放在世界内)«

in »svet postaviti znotraj mene (ba shijie fang zai wo yinei 把世界放在我以内)«. Ta dvojna trditev je pokazala na smer razmisleka in prakse medkulturnega prepletanja.

## 2 Medkulturno prepletanje v svetu

V sedmem in osmem odstavku četrtega poglavja "Lizhi zhi dao ji wo yu shijie 立志之道及我與世界 (Pot vzpostavitve zhija ter jaz in svet)" v delu *Ren-sheng de tiyan xubian* ločeno razpravlja o »pomenu, ki ga dobimo z opazovanjem postavitve mene v ali znotraj sveta«, in »pomenu, ki ga dobimo z opazovanjem postavitve sveta v ali znotraj mene«. Ta dvojna trditev je zelo podobna tisti v *Daode ziwo zhi jianli*, kjer je svet v prvem pomenu dojet kot izraz, povezan s sebstvom. Gledano z vidika odnosov vključenosti v notranjost sveta, pa gre za povezanost z drugim pomenom. Čeprav je oddaljen od »svetnosti« v okviru tretjega pomena, ampak če smo pozorni na to, da Tang Junyi uporabi strategijo, s katero jo znova vstavi v svet, pa lahko odkrijemo podobnost njegove metode. Če govorimo o točki preboja v tem tekstu, lahko ta dvojna trditev še najbolj opiše pogoje »medsebojnega prepletanja« ali »medsebojnega prekrivanja«.

Preden vstopimo v to razpravo, želim najprej narediti ovinek in razpravljati o ontološki analizi koncepta sveta Martina Heideggerja (1889–1976). V štirinajstem odstavku poglavja "Koncept svetnosti sveta sploh" v delu *Sein und Zeit (Biti in čas)* iz leta 1927 Heidegger različnost njegove ontologije postavi kot ozadje in analizira razne pomene koncepta »sveta«. Izpostavil je štiri različne pomene:

- (1) Svet je ontičen pojem (nem. ontischer Begriff), kar pomeni celoto bivajočega. To bivajoče se pojavi znotraj sveta;
- (2) Svet je dojet kot ontološki termin, a pomeni bit bivajočega v prvem pomenu. Tovrstni svet nakazuje »področje«, kot je svet matematika.
- (3) Svet je še vedno dojet kot ontični pojem, ampak ne pomeni nekega bivajočega, pač pa neke vrste območje, kraj, v katerem (nem. worin) dejansko bivajoče živi. Svet ima predontološko eksistencialni pomen, obstajajo pa tudi različne možne formulacije, kot sta javni svet ali lastni okolni svet;
- (4) Svet označuje ontološko – ontološko-eksistencialni (nem. ontologisch-existenzial) koncept svetnosti (nem. Weltlichkeit) (Heidegger 1986 /1927/, §14, 64–65).

V Heideggerjevem razpravljanju je svet vključen v njegovi temeljni ontološki misli o biti-v-svetu (nem. In-der-Welt-sein) »tubiti« (nem. Dasein). Svetnost

sveta v prej opisani četrti vrsti koncepta se pokaže prav v tako imenovanem biti-v-svetu, tj. »bit v svetu«, kar nikakor ni enako kot s pomočjo vsebnika reči »bit-v« (nem. In-sein). Zato bit-v-svetu nikakor ni preprosto znotrajsvetna (nem. innerweltlich) ali pripadna-svetu (nem. weltzugehörig) (Ibid., §14, 65), temveč je struktura ali sistem tubiti, ki se manifestira s pomočjo svetnosti. Ampak kaj pa je svetnost? Heidegger uporabi tubit za skladnost s svetom (nem. Weltmäßigkeit) (Ibid., §18, 85), za stike z okolnim svetom (nem. Umwelt) (Ibid., §14, 66) pa uporabi način priskrbovanja (nem. Besorgen) (Ibid., §15, 67) za spopadanje z vsemi stvarmi, na katere naleti. V tovrstni situaciji je svet sestavljen iz raznih stvari, ki so lahko uporabljene in usmerjene k določenemu cilju. Te stvari so dojete kot orodje in tudi oblikujejo velikanski sistem vzajemnih napotil (nem. Verweisung) (Ibid., §17, 77). Heideggerjeva tako imenovana svetnost pa mora obstajati v deficientnem modusu tovrstnih modusov (Ibid., §16, 73), da se šele lahko manifestira, drugače še vedno ostane v situaciji zapletenosti z neko stvarjo (nem. Bewandtnis). V tem zaporedju razpravljanja Heidegger želi iz odnosov, ki potekajo v tovrstnih navadnih sekularnih stikih, potegniti izkušnjo, ki temelji na poznavanju in zaupanju (nem. Vertrautheit) (Ibid., §12, 54; §16, 76), ter predstaviti razumevanje »biti-v«. Svetnost sveta v tem razmišljanju je izraz vseh vrst odnosov in ne prostorsko-sti (nem. Räumlichkeit) vsebnika ali vključljivost podaljšanih stvari (*res extensa*) (Ibid., §19, 89) po Descartesovem razumevanju. Nasprotno je ta vrsta svetnosti neločljiva od časovnosti in svet je tesno povezan s »transcendenco« (nem. Transzendenz) sveta (Ibid., §69c, 364).

O enakem konceptu »transcendence« je razpravljajal tudi v delu *Vom Wesen des Grundes (O bistvu temeljev)* iz leta 1929, ki se razlikuje od *Sein und Zeit* v tem, da je tu Heidegger podal raziskavo filozofske zgodovine konceptov sveta, kjer je predstavil specifikacije konceptov od Parmenida iz antične Grčije, Biblije, Tomaža Akvinskega do Kanta (Heidegger 1973 /1929/, 23–30). Heidegger od metafizike preide k specifikacijam ontoloških konceptov in prej omenjeno razumevanje »transcendence« obravnava kot svetotvorno (nem. weltbildend) (Ibid., 39): tubit s pomočjo metode osnutka (nem. Entwurf) posebnost pojava lastne zavoljosti (nem. Umwillen) razkrije kot bit v svet. Tovrsten pojav se zgodi tako, da predhodni osnutek spet preseže sebe in se prekrije (nem. Überwurf). Zatorej je bit tubiti pravzaprav nekaj, kar ima časovnost, na podlagi tega pa je v nadaljevanju mogoče »tvoriti svet«. »Tvoritik« (nem. bilden) pomeni povzročiti, da se svet lahko pojavi, pa tudi s svetom podati vrsto trenutne podobe (nem. Bild), tako da deluje kot prototip (nem. Vorbild) vsega bivajočega, ki se lahko manifestira. Po takšni razlagi se lahko svet kot ena celota pojavi v tem trenutku, v pojavnem smislu pa ima časovnost in

postane zgodovina. Ampak takšna podoba nikakor ni enaka kot v "Die Zeit des Weltbildes (Doba podob sveta)" iz leta 1938, kjer »podobo sveta« (nem. Weltbild) (Heidegger 1980 /1950/, 87) obravnava kot prikaz, kakršen je dojet v sodobni znanosti. Manifestiranje zgodovinskosti pa kaže na to, da je ključ povezanosti med svetom in svobodo »transcendenc«. Po Heideggerjevem razumevanju transcendenc ne pomeni ločenosti od sveta, ampak nasprotno, preseganje k svetu (nem. Überstieg zur Welt) (Heidegger 1973 /1929/, 37, 43), kar tudi pomeni, da je »svet« razložen kot »zavoljost« tubiti. Tubit se približuje svetu in tudi k sebi ter razkrije sebe kot nekaj, kar ima omejenost prekritega osnutka; tovrstno razkrivanje je ravno svoboda tubiti, svoboda pa omogoča tubiti, da sebe osvobaja takih in drugačnih eksistencialnih pogojev. Svet v okviru takih določil ni niti zunanje okolje, kot tudi ni neznano stanje, temveč je tesno povezan z lastnim (svobodo).

Heidegger v zapisih za predavanje o *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Temeljni koncepti metafizike)* med letoma 1929 in 1930 nadalje določi, da »tvoriti svet« sodi med temeljne posebnosti, ki jih imajo ljudje v odnosu do sveta. V medsebojni primerjavi pravi: »Kamen nima sveta, žival je revna v svetu (nem. Weltarm)« (Heidegger 1992, 263). Čeprav Heidegger skozi omejitve, ki so jih deležni s strani okolnega sveta (nem. Umwelt) organizmi oziroma živali, razpravlja o revnosti sveta živali (nem. Weltarmut), pa se glavni aspekt nahaja v primerjalnem izpostavljanju osvobajanja omejitev in razkrivanja (nem. Offenbarkeit) fenomenov sveta. Razkrivanje pa je namenjeno temu, da bi se razkrivalo bivajoče kot bivajoče (Ibid., 397). Takšen svet ne implicira samo, da je obstoj naravnega sveta dejansko razkrivajoča se »možna približevalnost bivajočega«, ampak tudi, da »tvoriti svet« pomeni s pomočjo človeških dejanj skozi zavestno premišljevanje o tradiciji oblikovati zgodovino in nadalje v zgodovinskosti podrobno prevpraševati inherentno omejenost (Ibid., 408) človeškega bivajočega. Ampak samo ko se v svetu razkrije celota bivajočega, ima tovrstno tvorjenje sveta šele smisel. Tubit človeštva je obstoj, ki ima zgodovinskost in usodo; to, kar je razkrivano s tvorjenjem »sveta«, je tovrstno temeljno dogajanje (nem. Grundgeschehen), ki pripomore k nastanku zgodovine in usode; na podlagi prvotnih pomenov logosa ima temeljno dogajanje tubiti tri vrste segmentov (oporekanje, dodatek, razkritje) (Ibid., 506), ki so sestavljali ključne elemente ustroja sveta. Tovrstno »tvorjenje« predstavlja tudi presek nizov z jezikom, podobo in temeljnimi razpoloženji (nem. Grundstimmungen) (Ibid., 411). Človekova tubit je podvržena nadzoru temeljnih razpoloženj, ampak to niso posebna in subjektivna občutja, temveč so občutja obstoja, ki se celostno pojavijo v svetu. Tovrsten nadzor odseva globok pomen, ki se pojavi, ko človek tvori svet, in ga je Heidegger izrazil z



»vladanjem sveta« (nem. das Walten der Welt) (Ibid., 510). Gledano z vidika oblike besed se walten in welten razlikujeta le v eni črki. V *Vom Wesen des Grundes* se izrazi tako, da oba glagola postavi skupaj v eno trditev: »Kar se tubiti tiče, samo če ima ta svobodo, šele lahko pusti svetu vladati in svetiti (nem. eine Welt walten und welten lassen) (Heidegger 1973 /1929/, 44).« To formulacijo je pozneje preoblikoval v »svetenje sveta« (nem. das Welten von Welt) (Heidegger 1985 /1954/, 172). Tudi v *Die Grundbegriffe der Metaphysik* razvija transcendenco, osnutek in svobodo, o katerih razpravlja v delu *Vom Wesen des Grundes*. Prej omenjene tri vrste segmentov (oporekanje, dodatek, razkritje) povzame kot osnutek (nem. Entwurf) v okviru učinka časovnosti, pri čemer je osnutek prvotna struktura temeljnega dogajanja. »Osnutek je osnutek sveta. Svet vlada (nem. Welt waltet) v in tudi za prepuščanje vladanju (nem. Waltenlassen), ki ima posebnost osnutka (Heidegger 1992, 527).« V tem razmisleku svet ni eno zapečatenno območje, »tvoriti svet« se ne nanaša na omejenost človeškega obstoja v smislu postavljanja meja; nasprotno, razkrivanje in osvobajanje omejitev, ki lahko obstajata v svetu, se spustita ravno v časovnost bivajočega.

Vključitev časovnosti je namenjena zlasti pojasnjevanju tega, da ima tovrstno tvorjenje sveta dinamiko in ni nespremenljivo, je večno postajajoče. Svet je videti, kot da se stalno vzpostavlja z metodo postajanja sveta, kar je ravno »svetenje sveta« ali »postajajoči svet sveta« (nem. Welt weltet) (Heidegger 1973 /1929/, 44; Heidegger 1980 /1935–1936/, 30; Heidegger 1985 /1954/, 172), o katerem govori Heidegger. Z vidika pomena glagolov razumevati »svet«, ki ima specifikacije »svetiti« ali »postajati svet«, ne pomeni svet dojemati kot skupek že pripravljenih stvari, niti ne kot posodo ali okvir, ki vsebuje vse obstoječe. Svet ne more biti objektiviziran. Presegel je »domači svet« (nem. Heimwelt), sestavljen iz stvari, ki jih imamo pri sebi, mi pa smo zaradi biti pripadajoči temu svetu. Heidegger je v "Der Ursprung des Kunstwerkes (Izvor umetniških del)" iz leta 1938 izpostavil, da izdelek vzpostavi en svet in ta koncept sveta ima ontološki pomen (in ne pomeni bitij); svet je kraj, kjer se zgodi »svetenje«: »Ko padejo bistvene odločitve naše zgodovine, z naše strani sprejete ali opuščene, zanikane in spet izprašane, tukaj se sproži, da svet sveti (Heidegger 1980 /1938/, 30).« V predstavitvi dela *Holzweg (Gozdne poti)* Heidegger meni, da kamen nima sveta, žival in rastlina, ki sta deležni omejevanja s strani ukazov okolice in ovir, prav tako tudi nimata sveta; s tem, da žival in rastlina nimata sveta, je, kot kaže, v resnici popravil trditev »žival je revna v svetu« iz *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, ampak glavna os še vedno ostaja v prikazovanju osvobojenosti ovir oziroma razkrivanja sveta. Trditev »človek tvori svet« je utelešena v pomenu izdelka:



Kmetica ima en svet, ker ostaja v odprtem bivajočega (nem. im Offenen des Seienden). Pripomoček je s svojo zanesljivostjo dal svetu neke vrste ekskluzivno nujnost in bližino (Ibid.).

Če celo kmetičin vrč za vodo povzroči, da se lahko en svet vzpostavi, enako tudi tempelj kot izdelek omogoči, da lahko svet razkrije svetost in zemljo. V podobnem razmisleku o »svetenju« Heidegger v petdesetih letih dvajsetega stoletja v razpravi "Das Ding (Stvar)" imenuje svet kot dogodevajočo zrcalo-igro četverja neba, zemlje, božanskih in smrtnikov (nem. das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde un Himmel, Göttlichen und Sterblichen) (Heidegger 1985 /1954/, 172).

Čeprav ta članek ne more poglobljeno razpravljati o Heideggerjevem konceptu sveta, pa lahko citiramo njegovo razločevanje kot notranjo podporo koncepta v tem članku. Če vzamemo to kot referenco, lahko pri treh pomen-skih ravneh, ki jih je uporabljal Tang Junyi, odkrijemo, da prvi dve ravni ločeno ustrezata prvi in drugi vrsti, o katerih je govoril Heidegger, tretji pomen pa se v Heideggerjevem okviru sploh ne pojavi. Poleg tega je videti, da Tang Junyi v svoji semantiki ni razkril ontološke razlike Heideggerjevega tipa. Zatorej razmeroma težko presodimo, ali je Tang Junyijev koncept pravzaprav povsem ontični ali ontološki koncept. Ampak koncept »bit-v (*zai qizhong cunyou* 在其中存有)« pa morda prispeva k našemu nadaljnjemu razmisleku o tem, kakšna so lahko različna razumevanja »znotraj ali v (*zai... ... nei* 在.....内)« oziroma »v (*zai qizhong* 在其中)« v Tang Junyijevi dvojni trditvi. Poleg tega pa povezava med svetom in časovnostjo razkrije temeljno dinamiko, kjer tudi najdemo mesta, ki so ustrezajoča dinamiki sveta, o kateri je razpravljajl Tang Junyi (model skrivanja in prikazovanja v okviru drugega pomena). Dinamika sveta izvira iz *jingov*, ki jih vzpostavlja duša skozi čutno kompatibilnost (*gan tong*), v medsebojnem prepletanju duše in *jingjie* pa najdemo vrsto transcendentnega učinka vzajemnega gibanja skrivanja in prikazovanja, kar že vsebuje neko nejasno izraženo »svobodno« gibanje.

Tang Junyijevo dvojno izražanje izvira iz poti vzpostavitve *zhija* (*li zhi zhi dao* 立志之道) v *Rensheng zhi tian xubian*, kjer je *zhi* 志 (dob. volja, aspiracija, ideal, želja) dojet kot orientacija duše, ki vsebuje zahtevo po uresničitvi vrednot, vzpostaviti *zhi* (*li zhi* 立志) pa pomeni »premakniti in transformirati ta dejanski jaz, povečati in razširiti moč tega dejanskega mene« (Tang 1980 /1961/, 66). *Li zhi* vključuje dejavnost lastne preobrazbe, hkrati pa je tudi v ideji *zhi* predpostavil sile duše. Če nadaljujemo od razprave o svetu (*shijian*) hvale in obsodbe, se svet manifestira vsaj kot videz navadnega sveta (*shijian*), tovrstni svet (*shijian*) prevladujočih navad pa je s pomočjo metode negacije

zakril metafizičnega (*shijian*). V zvezi s tem pot vzpostavitve *zhija*, ki jo izpostavlja Tang Junyi, pomeni prav to, da je treba »*imeti moč izkoreninjanja prevladujočih navad*« in stati nasproti svetu prevladujočih navad, kar predstavlja »*vzpostavitev občutka transcendence*« (Ibid., 77). Tovrstna moč v smislu preseganja ali občutek transcendence (*chaoyuegan* 超越感) je podoben intelektualni intuiciji (*zhixing zhiguan*), in lahko »*povzroči, da se moja neposredna povezava z nebom ter sam življenjski duh duše, ki je prazen, duhoven in jasen, neposredno razkrijeta*« (Ibid., 78). Ampak tovrsten občutek transcendence nikakor ne pomeni, da zapustimo svet (*shijian*), saj se še vedno nahajamo v svetu. O tovrstni moči izkoreninjanja prevladujočih navad pa velja, »*da lahko vključimo tudi moč prevladujočih navad, ko jih presežemo*« (Ibid.); ob tej posebnosti transcendence in vključevanja govori nadalje o dvojnem »*v-ju (zai qizhong 在其中)*« v meni in svetu. Ali ni tovrstna dvojna posebnost »*transcendence in vključevanja*« vrsta svobode? Občutek transcendence ne zapušča sveta (*shijian*), ampak lahko še bolj povzroči samorazkritje duše – ta Tang Junyijev pogled prikrito odzvanja odnos med svetom in transcenco, o katerem je razpravljal Heidegger, kjer »*transcendence*« in »*v svetu*« nikakor nista nasprotni trditvi.

Tang Junyijevi izjavi »*postaviti mene v svet in opazovati*« ter »*postaviti mene v moj svet in opazovati*« se nanašata na »*znova potrditi moj realno obstoječi položaj v naravnem in človeškem svetu*« (Ibid., 79). To je vrsta metode določanja položaja v svetu, pa tudi iskanja položaja »*mene*« skozi svet. Ključ predstavljajo realne omejitve »*mene*«. Skozi svet (narave in družbe) se razkrijem kot individualno »*sebstvo*«, ki ima omejitve na različnih področjih (telo, inteligenca, etični odnosi, podrejenost specifični zgodovini). Tovrstno določanje položaja omejitev je ustvarilo samozavedanje, vendar

skozi tisto, kar je univerzalno in brezmejno tistega, kar ima omejitve in vsega posebnega, česar se zavedam, hkrati skrbim v dveh pogledih, za samega sebe, druge ljudi ipd., ki mi stoje nasproti, kar zahteva medsebojno ujemanje in ustrežanje dejavnosti obojih, da bi obstajali, delovali, da bi vsi lahko uspevali (Ibid.).

Na podlagi tovrstne izjave samozavedanje tistega, ki ima omejitve vodi k brezmejnemu, določen položaj glede omejenosti poveže z vsemi drugimi, ki imajo omejitve (naravni predmeti, živali, drugi ljudje), ter ustvari »*skrb (zhao-gu guanqie 照顧關切)*« v dveh pogledih, za sebe in druge ljudi (drugega); ob tej besedi »*skrb*« zlahka pomislimo na »*skrb*« (nem. Sorge) (Heidegger 1986/1927/, §28, 131, §41, 193), o kateri je govoril Heidegger, ki je predpostavljena in tudi že vnaprej obstoječa v svetu. Brezmejno, ki vodi k univerzalnemu,

povzroči, da tisti z omejitvami, ki ima samozavedanje, ni deležen omejitev v njem samem oziroma v njej sami. V dvojnem reflektivnem odnosu skrbi za samega sebe in druge ljudi se je odprla možnost obstoja skupnosti. Tang Junyi uporablja tradicionalni ideal »vse pod nebom (svet) je skupno (tianxia wei gong 天下為公)« iz *Li yun* 禮運 (*Prenos obredov*) v *Li ji* 禮記 (*Knjiga obredov*) in meni, da tukaj prisotna želja sproži v ljudeh, da dobijo »voljo za skupni podvig« (Tang 1980 /1961/, 80). Po tem določilo ima svet javni značaj, poleg tega pa v medsebojnem reflektivnem odnosu posameznika in drugega svet obstaja na način skupnosti, v kateri različne vrste tistih, ki imajo omejitve, soobstajajo.

»Svet postaviti znotraj mene in opazovati« ali »svet postaviti znotraj mene« preprosto povedano pomeni »združiti mene in svet«, česar bistveno določilo je, da »odprem samega sebe in spejemam svet ali zapustim nekdanjega sebe in prenašam ali nosim svet« (Ibid., 81). Vendar pa Tang Junyi nemudoma razloži, da možni napačni načini oziroma napačna razumevanja tovrstne združitve vključujejo:

- (1) s pomočjo lastnih ambicij si pokoravati svet;
- (2) umetniški *jingjie* igranja s stvarnikom, igranja z nebom, kar je zgolj posameznikov trenutni *jingjie*;
- (3) panteistična religija;
- (4) s pomočjo filozofskih načel odpravljati razlike med mano in vsem obstoječim;
- (5) neomejeno širjenje revolucionarnega entuziazma (Ibid., 80–81).

Razlaga trditve »svet postaviti znotraj mene« s pomočjo »sprejeti ali prenašati svet (*yingjie, chengdan shijie* 迎接、承擔世界)« predstavlja praktično pravilo, ki ga Tang Junyi še vedno pojasnjuje s konfucijanskim idealom »samorealizacija in realizacija stvari (*cheng ji cheng wu* 成己成物)«. Svet je vnesel razne druge, ki so drugačni od tistega enega, ki ima omejitve, in nositi svet pomeni nositi ali prenašati te razne drugačne druge. »Realizacija stvari (*cheng wu* 成物)« pa pomeni »sprejemati in prenašati oziroma nositi proces dosežkov, ki jih drugi ljudje sami neodvisno ustvarijo, ali pa njihova hrepenenja, upe, želje ter zahteve«, pri čemer »stvari (*wu*)« vključujejo ljudi in naravne objekte, »hrepenenja, upi, želje in zahteve« pa so tudi izrazi *zhi*, zato se realizirati stvari nanaša na prenašati in sprejeti aspiracije drugega. Znotraj posameznika prenašati in sprejeti aspiracije drugega pomeni vzeti aspiracije drugega za svoje ter dojemati uresničitev aspiracij drugega kot svojo. V tem kontekstu je Tang Junyi mnjenja, da je »ta svet svet mojega okolja« in

postaviti svet znotraj mene ter opazovati pomeni moje okolje zares postaviti znotraj mene in opazovati ... Samo če ljudje tako pristopajo,

šele lahko izluščijo resnične skupne aspiracije, ki imajo objektivni pomen in nato lahko na podlagi teh izpeljejo skupne podvige, ki vsebujejo objektivne vrednote (Ibid., 82).

Tang Junyi tu svet dojema kot okoliškega (*huanjing de shijie* 環境的世界), kar zveni kot Husserlov ali Heideggerjev tako imenovani okolni svet (nem. Umwelt), trditev »zapustiti nekdanjega sebe (*likai wo yuanlai de ziji* 離開我原來的自己)« sproži, da človek pomisli na Heideggerjevo ekstazo (nem. Ekstase) (Heidegger 1986/1927/, §65, 329), »odpreti samega sebe (*fangkai wo ziji* 放開我自己)« pa je podobno »razprtosti (nem. Erschlossenheit)« (Ibid., §16, 75). Ampak Tang Junyi je s praktičnega vidika posebej poudarjal moralni pomen v okolnem svetu. Ne zato, ker bi človek pogledal okoli in pobegnil ali se izognil, niti ne gre zato, da bi svoje mesto v svetu dojemal kot kraj, ki bi ga lahko zavzel. V tej točki je Tang Junyijevo moralno branje sveta mogoče povezati s kritiko subjektivnosti zavzemanja sebe, ki jo je izdal Emmanuel Lévinas (1906–1995) (Lévinas 1998, 93). Tang Junyi je s postavitvijo sveta v posameznika poskusil povzročiti, da s tujcem ustvari bližnji odnos, vendar pa pri tovrstnem bližnjem ali intimnem odnosu ne gre za to, da bi se s pristopom postavljanja po robu ali izkoriščanja soočil s tujcem, s tistim drugim drugačnim; nasprotno, vse konflikte v okoliškem svetu je vzel za svoja vprašanja, kar je prav praksa moralnega prenašanja.

Ta dvojna »v-ja« izrišeta odnos medsebojnega prepletanja med »menojo« in »svetom«, pri čemer niti ne obstaja že določen, gotov svet niti stalen, nespremenljiv jaz. Jaz sam v svetu pomeni razkrivati strukturo skupnosti tega samega sebe, v kateri nastajajo vsi najrazličnejši odnosi, v katerih je tudi priznavan obstoj vseh drugačnih drugih. Svet v meni pa se nanaša na dejanski povezovalni učinek, ki odnose v skupnosti gradi z mano samim. Ta povezovalni učinek sproži, da sem tudi sam v dinamičnem spreminjanju, vendar pa ne morem zbežati. Tako pravi tudi Zhuangzi: »Med nebom in zemljo ni mogoče pobegniti.« Čeprav Tang Junyi ne predstavlja svojih življenjskih izkušenj s pomočjo jezika ontologije in večinoma določa ton razprave, izhajajoč iz moralnih izkušenj, pa sprememba iz ontološke v etično prakso nikakor ni nemogoča. Tovrsten razmislek o skupnosti je pri Husserlu že skozi medsebojno subjektivnost predstavljen kot moment »konstituiranja skupnosti« (nem. *Vergemeinschaftung*) (Husserl 1976a, §49, 137), v smeri sestave družbe pa izpostavi »medmonadne skupnosti« (nem. *Wechselgemeinschaft*) (Ibid., §56, 158), ki jih skupaj oblikujejo posameznik in drugi ljudje. Husserl je v poznih letih kritiziral, da je naravna znanost pozabila na svoj temeljni življenjski svet (nem. *Lebenswelt*) (Husserl 1976b, §9h, 51), ki je v kontekstu medsebojne subjektivnosti vrsta življenjskega okolnega sveta (nem. *Lebensumwelt*) (Ibid., §9d, 38; Cp. Bernet 1994, 105). Werner Marx (1910–1940) pa je nadalje razvijal Husserlovo in Heideggerjevo

misel, izvedel preobrat postmetafizične etike ter razložil »svet« s pomočjo pomenske povezave (Sinnzusammenhang). V svetu življenja obstaja več ravni, in sicer poklic, družina ter etnična skupina (narod ali država [Volk]) (Marx 1986, 67), pri čemer so to tri ravni, ki se ne ovirajo, so pomensko povezane in skupaj sestavljajo en svet. V enem svetu je več pomenskih povezav in Marx imenuje tovrsten koncept sveta, kjer je več teh v enem s sestavljenim pojmom z vezajem »ena-veliko« (nem. Ein-Vieles) (Ibid., 99). Etični namen v tem enem svetu pa je dojemati »moči-prenašati ali trpeti-z« (nem. Mit-Leiden-Können) (Ibid., 70) kot posebnost tega in »prenašati« ali »trpeti« (nem. Leiden) kot razlago, kar je podobno »nositi ali prenašati (*chengdan* 承擔)«, o katerem je govoril Tang Junyi; moči skupaj z (nem. mit) drugimi ljudmi prenašati pa že izraža skupen obstoj z drugimi. Če vzamemo za primer tri ravni, ki jih je izpostavil Marx in pogledamo medsebojno prepletanje poklicnega, družinskega ter življenja etnične skupine v življenjskem svetu, se tovrsten skupni obstoj vzpostavlja v kulturnem kontekstu skozi medsebojno prepletanje številnih posameznikov oziroma tistih, ki so dejavni v družbeni skupini oziroma skupnosti. To je ravno način preobrata iz ontologije v etiko, ki pa tudi s pomočjo posebnosti medkulturnega prepletanja pojasni koncept sveta in poda praktične usmeritve vstopanja v svet.

»Medkulturno prepletanje v svetu (*shijie zhong de wenhua jiaozhi* 世界中的文化交織)« ima tudi praktični pomen. Če dinamičnost koncepta »sveta« primerjamo z različnimi razumevanji Husserla, Heideggerja, Lévinasa in Marxa, to praktično posebnost lahko izpostavimo. Tang Junyijev koncept sveta ima ontološko dimenzijo, ki izvira iz idealistične metafizike, ampak ga je tudi podarjeno obrnil v etično dimenzijo »prenašanja sveta (*chengdan shijie* 承擔世界)«. Ko se od posvečanja etiki vrne k ontološki subjektivnosti, branje tega obrata omogoči, ne le da ustroj »sveta« pokaže subjektivno obarvanost, ampak tudi obratno, da subjektivnost skozi prepletanje v svetu šele doseže svojo svobodo. Svoboda posameznika nosi javni značaj. Kultura je »humanizacija (*renwen huacheng* 人文化成)«, ampak tovrstna »humanizacija« ima temeljni pomen ustvarjanja sveta. Razlog za to je, da gre za razmerje, ki ima enak ustroj, kot ko človek postaja človek. V okviru tega pomena kulturni svet ni nasprotje naravnega, kultura in narava nista dve vrsti področij, ampak sta del ustroja sveta, pri čemer je svet tudi integriran v vidno polje prakse.

### 3 Zaključek

Koncept sveta v Tang Junyijevi filozofski razlagi nikakor ni obravnavan neodvisno s pomočjo metode tematizacije. Skozi analizo pričujočega članka lahko vidimo bogat spekter in določeno stopnjo kompleksnosti vsebine tega. Koncept

sveta s tremi različnimi pomeni razkriva filozofov miselni trud in resnično zanimanje, odseva pa tudi filozofovo ozadje in dosežke. Ko prodre vanj z vidika medkulturnega prepletanja, pa se lahko prikažeta dinamika in kompleksnost sveta samega. S postavitvijo Tang Junyija v središče raziskave lahko uzremo jedro poskusa, ki je podoben večni filozofiji (*philosophia perennis*), tj., čeprav piše v kitajščini in tudi postavlja kitajsko filozofijo kot kriterij ter glavno os razprave, pa vse od začetka do konca ne pozabi na druge drugačne referenčne sisteme, ne nazadnje tudi filozofski premislek pretvori v izhodišče za vsakega človeka samega in glede na obdobje, v katerem živi. V tem kontekstu je koncept sveta videti zelo pomemben. Dinamični koncept sveta pa razkriva posebnost, da so sami referenčni sistemi vključeni v dejavnost misleca. Dvojno vključevanje sebe in sveta izvabi samorazumevanje in reflektivnost dejanj tistega, ki obstaja. Med mano in svetom je neke vrste dinamika nenehnega prepletanja in ustvarjanja, ki prispeva k temu, da mora tisti, ki obstoja z dejanji demonstrirati samorazumevanje in odgovoriti na potrebe okoliščin.

Če gledamo s pomočjo modela dvojnega izraza, ima Tang Junyijev koncept sveta tudi v filozofski dejavnosti neke vrste dvojno naravo: prvič opazujemo tako, da Tang Junyijevo filozofijo postavimo med filozofije sveta, in drugič tako, da filozofije sveta umestimo v Tang Junyijevo filozofijo. Filozofska dejavnost je Tang Junyijeva praksa. Skozi ponavljajoče se in globoko preudarjanje številnih pomenov sveta je strukturiral dinamični svetovni nazor. Strukturiranje koncepta sveta povzroči, da Tang Junyi s filozofsko držo vstopi v svet, pa tudi, da svet vstopi v njegovo miselnost in ustvari nove pomene; to pomeni neke vrste odpiranje v svet, ki hkrati omogoči, da se svet v trenutku nove misli na novo ustvari.

Tang Junyi rad citira pesem Liang Qichaota 梁啟超:

Svet je neskončen, upanje nima meja, ocean in nebo sta brezmejna, mnogo trenutkov se ustvarja (Tang 1982, 5).

Tovrstna formulacija razkriva metafizične implikacije, ki presegajo kozmologijo. Če pretehtamo z vidika Tang Junyijevega koncepta sveta, ima »svet (*shijie*)« v njegovi miselnosti praktičen pomen in odraža posebnost medkulturnega prepletanja, to pa zato, ker je njegovo razmišljanje o svetu v svojem jedru prepletlo ontologijo in etiko. Miselnost se odpira v svet, ki temu spet omogoči, da se v miselnosti ustvarja. Tovrstna dvojna dinamika razkriva transcendentno moč, ki osvobaja raznovrstnih omejitev. V bezmejnosti svet in aspiracije v tej transcendentni moči vodijo k praktični usmerjenosti, v prostoru (občutek prostranosti) in času (občutek kontinuiranosti) pa se vse razširi do maksimuma. Kulturne dejavnosti človeštva so tudi na podlagi takšne transcendentne moči medsebojno spojene v procesu ustvarjanja sveta samega in

se niti ne oddaljujejo od sveta ali ga zanikajo, kot jih tudi ni mogoče arbitržno ukiniti. Svet se manifestira v dinamičnem procesu medkulturnega prepletanja, kultura pa je tudi prevzela ustvarjanje sveta. Skupni značaj skupnosti razkriva ta etično usmerjen pomen. Svet je skupen vsem in obstoj sveta jasno razkriva skupne pogoje, ki jih ima človeštvo.

Prevedla Živa Petrovčič

## Literatura

- Bernet, Rudolf. 1994. *La vie du sujet*. Pariz: PUF.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Pariz: Minuit.
- Diels, Hermann in Walther Kranz. 1972. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Dublin/Zürich: Weidmann.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1988 (1794). *Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre*. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, Martin. 1973 (1929). *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- —. 1980 (1938). "Der Ursprung des Kunstwerkes." V *Holzweg*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- —. 1980 (1950). "Die Zeit des Weltbildes." V *Holzweg*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- —. 1985 (1954). "Das Ding." V *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- —. 1986 (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- —. 1992. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Gesamtausgabe 29/30*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Héraclite. 1991. *Fragments*. Uredil, prevedel in komentiral Marcel Conche. Pariz: PUF.
- Huang, Kuan-Min (Huang Guanmin) 黃冠閔. 2011. "Tang Junyi de jingjie gantonglun: Yi ge changsuolun de xiansuo 唐君毅的境界感通論：一個場所論的線索 (Tang Junyijeva teorija čutne kompatibilnosti obzorij: Topološka sled)." *Qinghua xuebao, Xin 41/2 (100 nian)*.
- Husserl, Edmund. 1976a. *Cartesianische Meditationen*. V *Husserliana 1*. The Hague: Nijhoff.
- —. 1976b. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*. V *Husserliana 6*. The Hague: Nijhoff.
- —. 1976c. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie (Ideen I)*. V *Husserliana 3/1*. The Hague: Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel. 1998. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Rivage Poche.



- Marx, Werner. 1986. *Ethos und Lebenswelt*. Hamburg: Felix Meiner.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. Pariz: Gallimard.
- . 2001 (1964). *Le visible et l'invisible*. Pariz: Gallimard.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1980 (1961). *Rensheng zhi tiyan xubian* 人生之體驗續編 (*Nadaljevanje Spoznavnega doživetja človeka in življenja*). Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- . 1982. *Rensheng zhi tiyan* 人生之體驗 (*Spoznavno doživetje človeka in življenja*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1983 (1943). *Daode ziwo zhi jianli* 道德自我之建立 (*Vzpostavitev moralnega sebstva*). Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- . 1985. (1977). *Shengming cunzai yu xinling jingjie* 生命存在與心靈境界 (*Obstoj življenja in obzorja duše*). 1. in 2. del. V *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 (*Tang Junyijeva zbrana dela*), 23. in 24. del. Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- . 1984. *Zhongguo zhexue yuanlun* 中國哲學原論 (*Teoretska izhodišča kitajske filozofije*). 3. del. Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- . 1988 (1975). *Zhonghua renwen yu dangjin shijie* 中華人文與當今世界 (*Kitajski humanizem in svet danes*). 1. in 2. del. V *Tang Junyi quanji* 唐君毅全集 (*Tang Junyijeva zbrana dela*), 7. in 8. del. Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- Yu, Chung-chi (You Congqi) 游淙祺. 2014. "Ren de taidu yu renwen shijie: Cong Husaier yuedu Tang Junyi 人的態度與人文世界: 從胡塞爾閱讀唐君毅 (Človeška naravnost in svet človeške kulture: Branje Tang Junyija z vidika Husserla)." V *Kuawenhua zhexue zhong de dangdai ruxue: Zhen-gzhi zhexue* 跨文化哲學中的當代儒學: 政治哲學 (*Sodobni konfucijanski nauk v medkulturni filozofiji: Politična filozofija*), urednik Huang Kuan-Min. Tajpej: Zhongyang yanjiu Zhongguo wenzhe yanjiusuo.