

1 **Strukturalna epistemologija Zhang Dongsuna s posebnim ozirom na Russellov model**

Jana S. Rošker

1.1 Uvod

Na koncept strukture v kitajski epistemologiji sem postala pozorna, ko mi je med raziskovanjem tega področja pred nekaj leti prišlo v roke Zhang Dongsunovo (張東孫) izjemno zanimivo delo iz leta 1934 z naslovom Epistemologija (*Renshi lun* 認識論). V svojem »panstrukturalističnem«¹ sistemu je izhajal iz predpostavke, po kateri je vse, kar lahko spoznamo, zgolj relacijska struktura zunanjega sveta. Ta predpostavka pa ni bila zgolj epistemološke narave, temveč se je nanašala tudi na Zhang Dongsunovo ontologijo, zakaj zunanji svet, katerega objektivni obstoj je avtor vsekakor priznaval, je zanj prav tako strukturno opredeljen: nič, kar obstaja, zanj ni bilo substančno v smislu opredeljive (in s tem določljive) entitete, temveč je obstajalo zgolj v svojih nenehno spremenljivih strukturnih relacijah z drugimi entitetami.

Čas, v katerem je Zhang Dongsun ustvaril to delo, je sodil k najbolj vihnim obdobjem novejšje kitajske idejne zgodovine, Zhang sam pa k filozofom, ki so – v skladu z zahtevami tedanjega časa – iskali sinteze svoje lastne tradicije z najrelevantnejšimi izhodišči tradicionalne in moderne evroameriške miselnosti.

Zhang Dongsun je zagotovo eden najpomembnejših kitajskih filozofov 20. stoletja. Čeprav je bil zaradi svoje kritike sinizacije marksističnih ideologij in z njo povezane vloge političnega disidenta v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja po krivici skoraj popolnoma pozabljen, je v zadnjih letih v krogih kitajskih teoretikov znova zaznati vse večje zanimanje za njegovo delo. V prvih treh desetletjih 20. stoletja je Zhang sodil k najvplivnejšim mislecem Republike Kitajske. Za svoj sloves se je lahko delno zahvalil svoji izjemni sposobnosti predstavitve in tradicionalnemu kitajskemu duhu prilagojene interpretacije zahodne miselnosti. Njegova dela pričajo o izjemno dobrem razumevanju zahodnih miselnosti in jezikovnih struktur, ki jih pogojujejo. Po drugi strani pa je Zhangu kljub temu uspelo ostati zakoreninjen tudi v lastni tradiciji. Že v mladih letih je bil deležen kakovostne, poglobljene in hkrati obširne klasične kitajske izobrazbe. Bil je eden prvih filozofov, ki so kot alternativo evropski, hegeljanski dialektiki nadgradili ter podrobno izdelali sistem korelativne dialektike, ki temelji na daoistični filozofiji ter na teoretskih izhodiščih Knjige premen (*Yi Jing* 易經). Skozi ves njegov

ontološki in spoznavnoteoretski opus je prepoznaven tudi močan vpliv filozofije chana (*chan* 禪). Zato predstavlja njegova teorija eno prvih konsistentnih in v sebi zaključenih sintez antičnih kitajskih ter modernih evropskih idej. Večina sodobnih teoretikov vidi Zhang Dongsunov največji doprinos prav v njegovi vlogi prvega modernega kitajskega filozofa, ki je ustvaril svoj lastni teoretski sistem na področju spoznavne teorije (Jiang, 2002, 57).

1.2 Poskusi vzpostavljanja sinteze

Za razliko od večine svojih sodobnikov, ki so praviloma izhajali iz teženj po reformaciji tradicionalne filozofije, je Zhang svojo filozofijo osnoval na asimilaciji in sintetizaciji zahodne miselnosti.

V procesu soočanja kitajskih filozofov z evro-ameriško filozofijo seveda ni šlo zgolj za iskanje plodnih sintez med idejnimi zgodovinami dveh različnih kulturno-jezikovnih krogov in dveh različnih filozofskih sistemov, temveč v prvi vrsti za nekakšno »sinizacijo« same zahodne miselnosti, ne toliko v smislu njenega spreminjanja, temveč v smislu iskanja možnosti za čim bolj učinkovito in razumljivo predstavitev njenih specifičnih metod, izhodišč in njenega kategorialnega aparata širšim krogom kitajskih izobražencev.¹ Stiki Kitajske z Evropo in Ameriko na področju znanosti, kulture in filozofije v tem obdobju seveda niso bili plod enakovrednega in neobremenjenega interesa obeh strani, temveč prej rezultat političnih pogojev, ki so Kitajski na pragu 20. stoletja narekovali nujnost poznavanja zahodne tehnologije in njenega idejnega ozadja. Ker je večina izobražencev tega obdobja že pred njihovim soočanjem z zahodno miselnostjo razpolagala s solidnim, če ne izvrstnim poznavanjem svoje lastne idejne tradicije, je pri tem v veliki meri šlo za njeno integracijo v okvire tradicionalnega kitajskega razumevanja sveta.

V tem pogledu ni bil izjema niti Zhang Dongsun, čeprav je ideja panstrukturalistične epistemologije po vsej verjetnosti izhajala iz njegovega poznavanja zahodnih spoznavnoteoretskih diskurzov, ki so v tistem času predstavljali velike premike na področju iskanja novih paradigem zaznavanja, dojetanja in interpretiranja stvarnosti. Zato moramo nekoliko relativizirati Zhang Yaonanovo (張耀南) evalvacijo Zhangovega panstrukturalizma, v kateri trdi, da gre za pionirski doprinos na področju svetovnega strukturalizma in da naj bi Zhang odkril strukturni pristop k spoznanju »domala štirideset let pred tem, ko se je na zahodu pojavil

1 V tem pogledu lahko soočanje Kitajske z zahodom primerjamo s sinizacijo, integracijo in nadgradnjo budistične miselnosti, do katere je postopoma prihajalo v obdobju od 2. do 6. stoletja.

'strukturalizem'«. ² Seveda drži, da se je strukturalizem kot celovita in konsistentna paradigma znanstvenega raziskovanja in kot samostojna veja diskurzivnih prizadevanj evro-ameriškega prostora uveljavil šele v drugi polovici 20. stoletja, vendar je bila ideja strukturalnega pristopa k spoznanju na pragu prejšnjega stoletja prisotna tudi v zahodnih filozofskih sistemih, zlasti v teorijah britanskega filozofa Bertranda Russella (1918, 1919).

1.3 Zhang in Russell

Zhang Dongsun je sicer zapisal, da njegov sistem (pan)strukturalne epistemologije temelji delno na filozofiji Immanuela Kanta, ³ vendar pa v svoji pluralni epistemologiji ne omenja Russellove filozofije, čeprav je moral biti z njegovim delom zagotovo seznanjen, saj je britanskega filozofa spremljal na gostujočih predavanjih (Russell, 2000), ki jih je ta imel na Kitajskem v letih 1920 in 1921. A ne glede na razlike med strukturalističnima epistemologijama obeh teoretikov, ki jih bomo poskušali v grobem predočiti nekoliko pozneje, pa je v Zhang Dongsunovem panstrukturalizmu poleg vpliva zahodne filozofije mogoče dokaj jasno razbrati tudi vpliv filozofije *chan* budizma in vpliv avtohtone, klasične kitajske filozofije, katere korenine segajo v antično obdobje.

2 20世紀20年代，張東孫先生（1902–1973）提出了一種他稱之為“架構論”（Theory of structure）的“結構主義”（structuralism）宇宙觀，並在以後20年間不斷完善，使其成為他本人終生不願放棄的幾個基本觀念之一。就時間上說，這一宇宙觀的正式形成要比西方“結構主義”風行歐美（20世紀60年代）早出將近40年；就內容上說，這一宇宙觀完全改變了二十世紀中國哲學家的固有思維方式，開了二十世紀中國哲學“非本體論化”的先河。（Zhang, 2000, 143）

V 20. letih 20. stoletja je Zhang Dongsun (1902–1973) razvil strukturalistično kozmologijo, ki jo je sam poimenoval *teorija strukture*. V naslednjih dvajsetih letih je to teorijo neprestano izpopolnjeval, saj je predstavljala eno od temeljnih paradigem, ki je vse do konca svojega življenja ni bil pripravljen zavreči. Kar se tiče samega nastanka omenjene teorije velja poudariti dejstvo, da je bila ustvarjena domala štirideset let pred tem, ko se je na zahodu pojavil *strukturalizem* in postal eden vodilnih diskurzov v Evropi in Ameriki. Kar se tiče njenih vsebin, pa je ta kozmologija popolnoma spremenila način razmišljanja kitajskih filozofov 20. stoletja in postala predhodnica novih smernic *deontologizacije* kitajske filozofije 20. stoletja.

3 我主張感覺不能給我們以條理的知識，這雖跟康德相同，但條理卻不能完全是心的綜合能力所產，這又和康德不同了。因此我承認外界有其條理；內界（即心）亦有其立法；內界的立法又分兩種，一為直觀上的先驗方式，一為思維上的先驗方式（這一點與康德相似）。至於感覺，則不是真正的“存在者”。所以我此說有幾個方面，因名之曰多元論。（Zhang, 1995, 165）

Menim, da nam zaznavanje ne more zagotoviti urejenega/strukturiranega spoznanja – v tem pogledu se strinjam s Kantom. Vendar pa ta urejenost/strukturiranje tudi ne more povsem izhajati iz zavesti – v tem pogledu se s Kantom ne strinjam. Zato izhajam iz predpostavke, da ima zunanji svet svojo lastno urejenost/strukturo, enako pa tudi notranji svet, tj. zavest, deluje v skladu z določenimi zakonitostmi. Te zakonitosti notranjega sveta lahko spet razdelimo na dve vrsti. Pri prvi gre za apriorno urejenost neposrednih čutnih zaznav, pri drugi pa za apriorno urejenost mišljenja. (Tudi tukaj razmišljam podobno kot Kant.) Zaznave ne sodijo k resnični obstoječemu. Ker torej izhaja moja teorija iz več vidikov, sem ji pritaknil naziv »pluralna«.

1.4 Pan-strukturalizem

Na tej osnovi je Zhang Dongsun ustvaril posrečeno in zanimivo, čeprav ne povsem dodelano⁴ nadgradnjo osnovnega načela klasične kitajske epistemologije, po kateri je, kot skušam pokazati v pričujoči razpravi, osnovni predpogoj človeškega zaznavanja in dojemanja stvarnosti prav strukturna kompatibilnost zunanjega sveta in človeške zavesti. To po svoji osnovi preprosto načelo se nam jasno razkrije, če upoštevamo izvorni pomen kitajske pismenke *li* (理) in njene poznejše pomenske konotacije, ki ju velja tudi v poznejšem razvoju kitajske idejne tradicije upoštevati kot izhajajoče iz osnovnega pomena strukturne urejenosti.

Glede na dejstvo, da gre pri tem pojmu za enega osrednjih konceptov tradicionalne kitajske filozofije, lahko predpostavimo, da je ta po svojih temeljnih izhodiščih strukturalistična. Ta predpostavka se sklada s specifikom kitajske kulture, v kateri se koncept individuuma nikoli ni mogel uveljaviti kot najvišji aksiološki kriterij, temveč je vselej nastopal v okviru korelativnega razmerja z družbo.⁵ Če poskušamo shematsko povzeti njene ideološke in sociopolitične paradigme, lahko rečemo, da je tradicionalna (in v veliki meri tudi sodobna) kitajska družba utemeljena na binarno strukturiranih relacijskih razmerjih med vsemi objekti in subjekti naravne in družbene stvarnosti. V tem okviru nobena entiteta ne more obstajati ločeno od drugih, zato je tudi nikoli ni mogoče obravnavati kot samostojno, individualizirano enoto. Izhajajoč iz strukturno-relacijskega pogleda na svet je vsakršno bivanje opredeljeno z vzajemnim vplivanjem in z vzajemnimi odnosi s tistim, kar je navidezno ločeno od njega. Tudi individualna zavest posameznika se konstituira izključno znotraj relacij, ki opredeljujejo vse, kar je. Zavest posameznika torej ni in ne more biti neka izolirana entiteta; po drugi strani pa pri njej tudi ne gre zgolj za del nekakšne splošne »kozmične« zavesti, torej samo za eno od mnogih struktur vseobsežne, nesubstančne praznine. Zhang operira z idejo sebstva, kakršna se je izoblikovala znotraj klasičnega kitajskega strukturalizma; pri tem gre za t. i. »relacijsko sebstvo« (Lai, 2006), ki je družbeno (in naravno) determinirano oziroma kontekstualizirano (Hall in drugi, 1998, 39–41).⁶

4 Zhang Dongsun je bil v dvajsetih in tridesetih letih, ko je pričel snovati svoj filozofski sistem, izjemno ploden pisec. Pozneje je več let delal kot redni profesor filozofije na Pekinški univerzi (*Beijing daxue* 北京大学). Ob zaostritvi političnega nadzora intelektualcev, kmalu po pričetku protidesničarskega gibanja (*fanyoupai* 反右派) so mu leta 1958 prepovedali opravljati ta poklic. Tako je Zhang najprej nekaj let na isti univerzi opravljal službo smetarja in pometača, pozneje, ob pričetku kulturne revolucije pa so ga zaprli v enega najzloglasnejših »prevzgojnih« taborišč Kitajske. Tam je samo nekaj let pred koncem tega vseobsežnega, radikalnega političnega gibanja podlegel poškodbam psihičnih ter fizičnih muk, ki jim je bil izpostavljen. Zato so mu objektivne politične okoliščine preprečile dokončno izdelati njegovo epistemološko teorijo.

5 Za ponazoritev višjega vrednotenja družbe kot sistema relacij v razmerju do posameznika gl. rezultate medkulturne primerjalne ankete v Rošker (1997, 98).

6 Pri tem gre za razumevanje sebstva kot fokusno polje *Focus-field Self*: Sebstvo je tukaj dojeta kot vidik modela *ars contextualis*.

Vzajemna odvisnost z vsemi drugimi sebstvi, s katerimi je povezano, ter z vsemi drugimi entitetami naravnega sveta, katerega del je, ga ne zgolj osmišlja, temveč tudi konstituira kot bivajoče.

»Sebstvo« in »Drugi« sta tukaj v enaki meri del celote, ki pa ni nekaj nerazčlenjenega, neurejenega in statičnega; holistična enost bivanja, ki v imanentni opredeljenosti kitajske tradicije povezuje človeka s kozmosom (*tian ren he yi* 天人合一), obstaja zgolj v nenehni premeni (*yi* 易) binarno strukturiranih korelacij, ki preko pretoka (*tong* 通) v strukturni interferenci tvorijo sprva enostavne, nato pa vse kompleksnejše, strukturne vzorce (*yili* 義理).

V filozofskih refleksijah tega dinamičnega komplementarnega razmerja sprva (pred vplivom budistične filozofije) ni bilo bolečih, a nujnih rezov med sfero konkretno zaznavnih pojavnosti na eni, in področjem, ki se izmika dosegu naših omejenih čutil in misli, na drugi strani. Tudi potem, ko je bila med 2. in 3. stoletjem ta ločnica vzpostavljena, je kitajskim filozofom uspelo to enost še naprej ohranjati, predvsem spričo specifike metodologije korelativnosti, ki je ne moremo enačiti z dualizmi kartezijanskega tipa. Že v neokonfucijanizmu dinastije Song (宋) sta bili sferi nad- in podpojavnosti (*xing er shang, xing er xia* 形而上, 形而下)⁷ znova lepo pospravljeni v medsebojni odnos, ki je bil – tako kot vse drugo – varno umeščen v nedrje skupne strukture. Nadpojavnost kot sfera, ki se izmika našemu empiričnemu dojetanju, in podpojavnost, katere služni objekti smo tudi mi sami (skupaj z vsem drugim, kar nas obdaja), sta bili ponovno združeni.

V tej enosti seveda nista bili poenoteni v smislu istosti, zakaj ta enost je bila pogojena in je hkrati zagotavljala tudi enost – in s tem enkratnost – vsakega posamičnega pojava znotraj same sebe. To je enost, sestavljena iz (v kontekstu konfucijanske doktrine razmeroma fiksnih, v daoističnih in budističnih diskurzih pa nenehno spremenljivih) odnosov ali relacij med vsemi svojimi deli. V okviru korelativnih metodologij so ti odnosi vselej recipročni, kar pomeni, da se vsaka entiteta, ki vstopa v določen odnos, nanaša nase in hkrati na Drugega, ter korelativni v smislu obojestranskega vplivanja. Načelo komplementarnosti združuje po dve vzajemno pogojujoči in hkrati vzajemno dopolnjujoči se entiteti, izraženi v določeni binarni kategoriji, v osnovno strukturno enoto ali vzorec *yili* bivanja, ki lahko na osnovi spremenjenega poimenovanja (drugačne konceptualizacije) zopet nastopi kot del nove binarne kategorije.⁸ Na ta način se osnovne enote med

7 Sama pojma izvirata že iz razlag h Knjigi premen (Zhou yi, 2010, Yi Jing, Xi ci I, 12).

8 Za semantični preobrat, brez katerega tovrstne neokonfucijanske teoretske nadgradnje ne bi bile možne, so zaslužni predvsem predstavniki antične moistične šole in filozofi Čistih pogovorov (*Qing tan* 清談) ter Šole misterija (*Xuan xue* 玄學) obdobja Wei-Jin (魏晉).

seboj združujejo v vse kompleksnejše, dokler ne dosežejo skrajnosti, ki je hkrati neskočnost (*tai ji* 太極). Le-ta predstavlja konec in začetek hkrati in je krovno ime strukture.⁹

1.5 Koncept *li* kot struktura

Kljub svoji prvenstveni poziciji pa konfucijanski diskurzi tudi v pogledu pojma strukture še zdaleč niso predstavljali edine in absolutno odločilne paradigme filozofskega razvoja. Tudi v daoistični tradiciji, predvsem pri njenem klasiku Zhuangziju (莊子) je bil pojem *li* razumljen kot koncept strukture. In tudi v daoističnih kontekstih je ta struktura dojeta kot vseprevevajoča, dinamična enost, v katerih se množica posamičnih, enkratnih strukturnih vzorcev združuje v večje, kompleksnejše, ter zopet razdružuje v enostavnejše, preprostejše, vse bolj individualizirane in zato vse bolj »resnične«. Razliko med konfucijanskim in daoističnim vpogledom v strukturno opredeljenost bivanja je najti predvsem v uporabi divergentnih ontoloških, s tem pa tudi aksioloških in epistemoloških metod, ki so ta vpogleda določale.

»Konfucijanska« struktura je bila vseskozi določena z etično – in zato moralno zapovedujočo – pravilnostjo (*zheng* 正), ki je kot neki »višji« regulativ narekovala vse, od rojevanja in umiranja konkretnih bitij, preko neskončnih, vselej istih menjav letnih časov, pa do vzponov in padcev dinastij ter menjave obdobjij vojn in miru, blagostanja in trpljenja. V tem kontekstu je bilo prilagajanje strukturi (*he li* 合理)¹⁰ usodna zapoved (*ming* 命): kdor se ji ni prilagodil, kdor sebe in svojega življenja ni živel v harmoniji (*he* 和) z njo, je predstavljal nekakšen »odvečni« vzorec, ki je posameznike vselej vodil v propad, družbe pa v razsulo (*luan* 亂). Takšni vzorci (obnašanja, življenja, bivanja) so izgubili stik s pretokom (*tong* 通), ki je predstavljal osnovo strukturnega združevanja (*tong li* 通理). Struktura takšnih vzorcev je bila »zamašena« (*sai li* 塞理), »izgubljena« (*shi li* 失理) ali »presekana« (*jian li* 減理).

Medtem ko so si torej državotvorni konfucijanci belili glave s tem, kako ljudstvu na kar najbolj učinkovit način predstaviti nujnost prilagajanja (in v luči »pravih« moralnih zapovedi tudi podrejanja) kozmični in državni strukturi, so daoisti tudi v tem pogledu izbirali mehkejšo in v svoji nenehni relativizaciji obstoječega tudi načeloma »bolj strpno« poti. Podobno kot prilagajanje daotu (*dao* 道) je tukaj tudi prilagajanje strukturi nekaj naravnega, nekaj, kar toliko izčrpnije dojamemo,

9 太極只是天地萬物之理。(Zhu Xi, 2010, Li qi shang, 1)

Taiji (najvišja skrajnost) ni nič drugega kot struktura neba, zemlje in vsega obstoječega.

10 漢高帝做事，亦有合理處。(Zhu Xi, 2010, Da xue V, 412)

Tudi cesar Gaodi iz dinastije Han je imel v marsičem prav (dob. v določenih pogledih se je prilagajal strukturi).

kolikor bolj smo pripravljeni ostati preprosti in se v svoji preproščini združiti s preprostostjo bivanja. Načelo nedelovanja (*wu wei* 無為), ki je v daoizmu osnovni predpogoj za ta uvid, nas zato privede tudi do hipnih, domala nenačrtovanih združevanj s strukturo in hkrati z daotom.

Zato ni naključje, da se konfucijanski in daoistični pogledi na strukturo (in njeno »kulturo«, torej človeško družbo (*wen li* 文理)), nadvse jasno razlikujejo prav v pogledu njenih etičnih konotacij. Medtem ko je struktura vseh struktur (*zhen li* 真理)¹¹ konfucijancem predvsem vseobsežni (in zato nujno tudi etični) regulativ, je pri daoistih taista reč samo danost tukajinzdajšnjega hipa, ki posameznikom, posameznicam in njihovim združbam še vedno omogoča svobodno odločanje v smislu njihove (ne)prilagodljivosti.

Kot smo že omenili, pa se različni vidiki strukturnega razumevanja stvarnosti v kitajski tradiciji ne ločujejo in ne prepletajo zgolj v ontoloških in etičnih diskurzih, temveč tudi na področju epistemologije, povezane z vprašanji jezika in pomena. Klasična kitajska strukturna semantika, katere pričetke najdemo v delih poznih moistov in nomenalistov, se je razcvetela že v obdobju zgodnjega srednjega veka, kjer se je kot struktura konceptov ali imen (*ming li* 名理) razvijala predvsem v sklopu neodaističnih diskurzov pripadnikov skupine Čistih pogovorov in Šole misterija. V teh kontekstih je bila v središču filozofskega interesa struktura konceptov, izražena predvsem skozi vprašanje o binarno dojetem razmerju med jezikom in pomenom (*yan yi* 言意). V ospredju teoretskih prizadevanj takratnih kitajskih filozofov sta bila tudi struktura človeškega občutenja in njen odnos s strukturo glasbe, predvsem zaradi pomembne pozicije glasbe ter njenih družbenih funkcij v sklopu klasične konfucijanske doktrine.

Konfucijansko stališče o pomenu in morebitno uporabnih funkcijah strukturne semantike se je oblikovalo šele po reformi klasičnega konfucijanstva in njegovi pretvorbi v konfucianizem. Idejni očetje te prenove¹² so se pri tem v duhu splošne namembnosti novega nauka¹³ osredotočali predvsem na takšna pojmovanja konceptov ali imen (*ming* 名), ki jih je bilo mogoče poenotiti, unificirati in so lahko zato služili kot osrednji kriterij »pravilne« urejenosti, torej združevanja s strukturo, videno kot osrednji in vseprisotni regulativ bivanja. Koncepti, imena so zanje predstavljala nekaj, kar mora biti poenoteno, kajti konfucijanci so videli edino razumno možnost medčloveške komunikacije in človeškega sobivanja šele v tej lingvistično

11 Dob. resnična struktura ali struktura resničnosti. V sodobni kitajščini ta termin pomeni resnico.

12 Tukaj velja posebej izpostaviti filozofa Dong Zhongshuja (董仲舒) (179–104 pr. n. št.).

13 Pri tem je šlo zlasti za prikrito vključevanje elementov doktrine absolutističnega legalizma v ogrodje konfucijanske terminologije.

reflektirani in določljivi unifikaciji vseh pojavnosti. Zato so svoj sistem dojemanja jezika zgradili na temeljih protolegalističnih in legalističnih diskurzov o razmerju med koncepti (imeni) in stvarnostjo (*ming shi* 名實).

Daoistični klasiki so imeli tudi o tem, kot tudi o razmerju med dojetjem in posredovanjem, popolnoma drugačno mnenje. Tudi zanje je tako stvarnost kot tudi naše dojetje le-te strukturirano, čeprav manj »urejeno« (v smislu lične in dobro pregledne »pospravljenosti«). Ker pa je struktura »zunanjega« sveta, struktura vesoljstva (*tian li* 天理) v očeh daoistov precej svobodnejša in precej manj regulativna kot v razumevanju konfucijancev, prepušča – hkrati s svobodo – vsem ljudem in njihovi vrženosti v svet pojavnosti samo njim lastno, »sebstveno« možnost odgovornosti, ki se kaže v avtonomiji odločanja. Slednja – za razliko od konfucijanskega videnja – pa nikakor ni utemeljena na izgubi povezanosti s strukturo. Zhuangzi in njegovi somišljeniki se niso obremenjevali z vprašanji »pravega« jezika, temveč so govorcem (in mislecem) vseh spolov in prepričanj dopuščali avtonomna odločanja o tem, kar mislijo, povedo in slišijo. Struktura jezika in njegovih kognitivnih ter lingvističnih konceptov (*ming li* 名理) se je v daoističnih (pa tudi neodaoističnih) diskurzih lahko združila s strukturo pomena (*yi* 意), vendar to nikakor ni bilo nujno. Odločitev o tem, kaj in kako naj misli in govori ter kako si želi biti razumljen, je torej vselej zgolj v rokah posameznika, tako kot odločitev o tem, kako naj razume vse, kar zazna. Celo uvid v strukturo, ki to zaznavanje opredeljuje, je pri daoistih stvar osebne odločitve.

Zato struktura kozmosa pri daoistih ni nikoli samo prazna, kakor denimo tista, ki opredeljuje kitajske transformacije in nadgradnje budistične miselnosti.¹⁴ Budistični koncept izpraznjenja strukture se konča v nirvani, medtem ko nam pot do nje kažejo neštete strukture iluzornosti, ki se ne nanaša zgolj na pojavni svet, temveč tudi na svet, ki vključuje vse posamične identitete, ujete v brezštevne konstelacije Sebsta in Drugega.

1.6 »Medkulturne« razlike

Vsi ti vplivi in vse te mnogovrstne interpretacije strukture, strukturnih vzorcev in strukturnega reda so se v kitajski filozofiji – čeprav v bolj ali manj latentni in transformirani obliki – ohranile vse do danes. Kot rečeno, je Zhang Dongsun izhajal iz novoveške evropske, zlasti Kantove filozofije, kot tudi iz specifičnih izhodišč kitajske tradicije. Poleg predpostavke o strukturni združljivosti zunanjega sveta in zavesti, ki izhaja že iz antične kitajske epistemologije, je v njegovem delu opazen

14 Gl. poglavje 3.4 v Rošker (2012).

tudi vpliv chan budizma, opredeljenega z zgoraj omenjeno praznino vseh pojavnosti, njihovo iluzornostjo in minljivostjo, ki ne zaobjema zgolj zunanje stvarnosti, temveč tudi sebstvo in njegovo identiteto. Zato je ena temeljnih razlik med strukturalističnim realizmom, kakršen se je razvil v zahodni epistemologiji (Psillos, 2001, 513), in Zhang Dongsunovim panstrukturnim sistemom v tem, da slednji ne trdi zgolj, da je struktura edino, kar lahko spoznamo, temveč tudi, da zunanji svet kot tak ne pozna nobenih substančnih (ali samobitnih) objektov. Ta svet obstaja zgolj v nesubstančni strukturi, ki je (v strogo fizičnem pogledu) torej prazna, saj je podvržena nenehnemu spreminjanju.

Logična posledica epistemološkega strukturalističnega realizma zahodnega tipa je tudi predpostavka, po kateri lahko iz danosti izkustvenega sveta sklepamo na resničnost tistega, kar empirično ni dojemljivo. Tako je Russell denimo menil, da ustrezajo objektivne stvari zunanjega sveta skupni strukturi pojavnosti in substance. Zato naj bi bilo možno in legitimno, da iz prvih sklepamo na slednjo.

Tradicionalno kitajsko sklepanje po analogijah je bilo že od antičnih disputov naprej opredeljeno s semantičnimi konotacijami, kar postavlja pod vprašaj samo naravo formalnega sklepanja, kakršno je prevladalo v tradicionalni evropski logiki. Poleg tega Zhangov panstrukturalizem sicer sloni na strukturi *združljivosti*, ne pa tudi na strukturi *istovetnosti* zunanjega in notranjega sveta. Sama narava spoznanja je zanj precej bolj kompleksna: čeprav zaradi lažje ponazoritve te kompleksnosti sam še vedno izhaja iz predpostavke o obstoju dvojnosti subjekta in objekta spoznanja, ki naj bi zakoličevala spoznavni proces oziroma teoretski model njegovega ustroja, pa pri povezavah med subjektom (in njegovim izkustvenim aparatom) ter objektivno sfero empirično nedosegljivega sveta zanj ni natančnih, enoznačnih in statičnih korelacij.

Zato Zhang Dongsunov teoretski model spoznavnega procesa že v osnovi ne sloni na predpostavki pridobivanja spoznanja preko metod formalnega sklepanja.

1.7 Ozadje

Zhang v svoji spoznavni teoriji izhaja predvsem iz tradicionalnega kitajskega koncepta kvalitativnega spoznanja, kakršnega je – na osnovi dobrega poznavanja konfucijanskih in daoističnih izhodišč – opredelil že njegov sodobnik Xiong Shili (熊十力) (1885–1968):¹⁵

15 Za podrobnejšo razlago in predstavitev Xiongovih konceptov kvalitativnega in kvantitativnega znanja ter prirojene oziroma priučene zavesti gl. Rošker (2009).

即此真己，在量論中，說明覺悟，即所謂性智……這種覺悟雖不離感官經驗，要是不滯於感官經驗而恒自在離系的。(Xiong, 1992, 249)

V svoji spoznavni teoriji pravim temu ozaveščenje, ki je kvalitativno spoznanje. To ozaveščenje sicer ni ločeno od čutnega izkustva, vendar se ob njem ne ustavi in obstaja večno zunaj vseh sistemov.

Drugi tip spoznanja, kamor med drugim sodi tudi sklepanje, ustreza funkciji kvalitativnega spoznanja oziroma priučeni zavesti. Xiong ga imenuje kvantitativno spoznanje (*liangzhi* 量智).¹⁶

量智，是思量和推度，或明辨事物的理則、及於所行所歷簡，擇得失等等的作用故，故說名量智，亦名理智。此智，元是性智的發用，而卒別於性智者。因為性智作用，依官能而發現，即官能得假之以自用。(Xiong, 1992, 249)

Kvantitativno spoznanje je mišljenje in sklepanje oziroma razčlenjevanje zakonitosti stvari. Nanaša se na raziskovanje in vrednotenje vsega, kar se dogaja. Zato mu pravim kvantitativno ali racionalno spoznanje. Ta vrsta spoznanja je funkcija, ki izhaja iz kvalitativnega spoznanja in vanj vnaša razlikovanja. Ker je tovrstno kvantitativno spoznanje funkcija oziroma način delovanja kvalitativnega spoznanja, je odvisno od čutil in tudi čutila ga potrebujejo za svoje delovanje.¹⁷

Kvantitativno spoznanje, ki po Xiongu tvori tudi osnovo znanstvenega spoznanja (Rošker, 2008, 301), vključuje sklepanje iz fiksnih, v vsakem času in prostoru »veljavnih« predpostavk. Koncepta kvalitativnega spoznanja, kakršnega je opisal Xiong in kakršno izvira iz realističnih struj konfucijanske filozofije,¹⁸ pa ne gre enačiti z introspektivnim modelom, kakršen se je razvil v solipsističnih diskurzih daoizma in konfucijanske Šole zavesti (*Xin xue* 心學), po katerem zunanji svet nima objektivnega obstoja, temveč je zgolj transformacija naše zavesti.

Tudi Zhang Dongsunov panstrukturalizem je v svoji osnovi kvalitativni tip spoznanja. Ker izhaja iz nesubstančnosti in nenehne spremenljivosti vseh strukturnih vzorcev, so tudi korelacije med njimi nesubstančne in jih zato ni možno formalizirati. Nobena od njih namreč ni primerljiva s statičnimi in fiksnimi premisami,

16 Kljub enaki izgovorjavi Xiongovoga termina *liangzhi* (量智) v smislu kvantitativnega spoznanja ne gre zamenjevati z neokonfucijanskim terminom *liang zhi* (良知), ki pomeni apriorno znanje. Kot bodo verjetno opazili tudi nesinologi in nesinologinje, sta oba navedena termina sestavljena tudi iz popolnoma različnih pismenk.

17 Pri tem je treba opozoriti na dejstvo, da je bila v kitajski tradiciji zavest (*xin* 心) dojeta kot eno izmed čutil.

18 V tem smislu so dragocene predvsem neokonfucijanske spoznavne teorije, ki so pretežno operirale z binarno kategorijo raziskovanja stvari oziroma indeksiranja stvarnosti (*gewu* 格物) in popolnega ali dokončnega znanja (*zhi zhi* 至知).

s pomočjo katerih se je moč dokopati do veljavnih sklepov. Kljub temu pa so te korelacije po Zhangu (edina) možna vez med Nami in Vsem drugim.

Zhangovo videnje spoznavnega procesa temelji na tradicionalnem kitajskem konceptu¹⁹ strukturne interference različnih svetov. V njem se kontinuirano dogajajo združevanja in razdruževanja različnih, vzajemno (ne)usklajenih strukturnih vzorcev. Čas in prostor sta v njem samo še funkciji drug drugega. Čas je označen preko vselej drugačnih prostorskih konstelacij, ki sestavljajo strukturo geometrije, prostor pa se (v obliki trajanja) udejanja preko bliskovitih, hipnih utrinkov našega zavedanja. Tudi to trajanje samo je po Zhangu sicer lažno in minljivo, a vendar dovolj dolgo resnično, da lahko predstavlja naš edini most z zunanjim svetom.

Model kvalitativnega spoznanja, kakršnega so opredelili neokonfucijanci, je seveda v sebi vključeval številne elemente budističnih, zlasti chanskih in daoističnih epistemologij. Tako kot v modelu Zhang Dongsuna izhajajo tudi epistemološki sistemi chan budizma iz predpostavke o subjektu in objektu spoznanja.²⁰ Seveda sta oba pola tega spoznavnega konstrukta po svojem bistvu iluzorna, vendar zato še zdaleč ne neobstoječa. Kot del neštetih vzorcev pojavnosti ostajata del strukture naše identitete, vse dokler ne zaobjamemo dejstva, da je tudi ta iluzorna. Ljudje se lahko v svojem zavedanju tej strukturi prilagodimo in ji sledimo, a v tem primeru se bomo oddaljili od smotrov našega duhovnega razvoja, ki se kažejo v izpraznjenju te strukture (*kong li* 空理).

Neokonfucijanski filozofi so prevzeli budistični konstrukt subjekta in objekta spoznanja,²¹ vendar brez budističnega atributa iluzornosti. Prav njihovo osredotočenje na dejanskost teh dveh protipolov spoznanja je neokonfucijancem omogočilo, da so mednju integrirali številne klasično kitajske elemente, ki so se najjasneje pokazale v njihovi dosledni uporabi binarnih kategorij in načela komplementarnosti.

V Zhang Dongsunovem modelu najdemo elemente obeh metod, ki smo ju obravnavali v prejšnjih odstavkih, in vendar ga ni možno popolnoma izenačiti z nobeno od njih. Kot izrecno trdi sam (Zhang, 1995, 214), njegov sistem namreč ni solipsističen in sploh ne razločuje med materijo in idejo oziroma med substanco in pojavi. V tem je temeljna in radikalna razlika med chan budistično in Zhang Dongsunovo epistemologijo. Tudi (neo)konfucijanska epistemologija se kot celota

19 Koncept strukturne interference je v kitajski tradiciji pogojen s pretokom tong.

20 V terminologiji siniziranega budizma sta ta dva pojma označena kot *neng zhi* (能知) in *suo zhi* (所知) (dob. spoznavni potencial in prostor spoznavanja).

21 Sama ideja o spoznavnem procesu kot o nečem, kar je opredeljeno s subjektom in objektom spoznanja, je seveda tudi na Kitajskem precej starejša, saj jo najdemo že pri poznih moistih (Mozi, 2010, *Jing shuo shang*, 5, *Jing xia*, 110) in nomenalistih (Gongsun Long, 2010, *Jian bai lun*, 16), pa tudi pri Zhuangziju (Zhuangzi, 2010, *Yang sheng zhu*, 1). Kljub temu pa je pridobila na splošni veljavi šele z razvojem neokonfucijanstva kot dela državne ideologije.

v marsičem razlikuje od panstrukturalističnih izhodišč: medtem ko je prva utemeljena na strukturnih relacijah, ki so fiksne, nespremenljive in ki vselej težijo k pravilnosti zheng, je Zhangov panstrukturalizem bolj nagnjen k prioriteti gibanja in spreminjanja. Zhang je torej v statično regulativnost neokonfucijanskih konstruktov vnesel dinamično interferenčno strukturo nenehnega, neopredeljivega in nikoli popolnoma dojetega združevanja in razdruževanja predstavnega, pojavnega in resničnega sveta. V tem pogledu bi lahko njegovo epistemologijo primerjali tudi z daoističnimi izhodišči.

Zhangov epistemološki sistem panstrukturalizma je torej nedvomno zrasel tudi na osnovah tradicionalnih diskurzov, ki sodijo v različne filozofske šole in struje. Le-te so se med seboj razlikovale predvsem po temeljni ideološki in aksiološki (zlasti moralno-etični) naravnosti.

1.8 Zaključek

Tovrstna tradicionalna kitajska strukturna paradigma, ki se je oblikovala in razvijala preko različnih konotacij termina li, nedvomno sodi k temeljnim vidikom raziskovanja sveta in pozicije človeka v njem znotraj kitajske filozofije. Zhangov pomen je med drugim ravno v tem, da je znal oživiti in povzeti te strukturno-relacijske konotacije termina li, ki nedvomno sodijo k najpomembnejšim (in potencialno najbolj daljnosežnim) specifičnim značilnostim kitajske filozofije. Njegov lastni sistem moderne spoznavne teorije, ki v marsikaterem pogledu predstavlja posrečeno sintezo novodobne znanosti in tradicionalne kitajske miselnosti, temelji na njegovi redki sposobnosti plodnega združevanja epistemoloških miselnosti²² antične kitajske in chan budistične filozofije. Kljub nekaterim nedodelanim in v sistematskem pogledu pomanjkljivim vidikom njegove teorije,²³ si Zhang Dongsun nedvomno zasluži več pozornosti, kot mu jo trenutno odmerjata tako zahodna kot tudi kitajska akademska javnost.

Termin li, ki je v središču njegove strukturne epistemologije, predstavlja koncept, ki v sebi (podobno kot termin dao), združuje vrsto različnih pomenskih konotacij in interpretacij. Kljub temu pa predstavlja način (ali metodo) osnovnega uvida v naravo bivanja in vseh njegovih ontoloških, etičnih in epistemoloških vidikov. Seveda diskurzov specifično kitajske filozofske tradicije ne moremo uvrstiti v sistem, ki bi

22 Kitajska tradicija ni poznala vzajemno natančno razmejenih in konceptualno zakoličenih znanstvenih disciplin oziroma filozofskih poddisciplin. Zato v njenem okviru ne moremo govoriti o epistemologiji kot znanstveni disciplini, temveč zgolj o epistemološki miselnosti.

23 Te pomanjkljivosti so v največji meri rezultat dejstva, da je bilo Zhang Dongsunu v zadnjih petindvajsetih letih življenja, torej ravno v času, ko bi bil moral stilistično izpiliti, vsebinsko zaokrožiti, terminološko poenotiti in sistematsko dodelati svoje teorije, pisanje in objavljane lastne miselnosti prepovedano.

bil primerljiv s kategorizacijo posamičnih disciplin, kakršna se je razvila v nedrju evropske tradicije. Kljub temu pa lahko trdimo, da so tudi tradicionalni kitajski filozofi konkretne problematike, ki so jih obravnavali, običajno interpretirali v odnosu do teorij, čeprav le-te niso povsem ustrezale pomenom teorij, definiranim v evro-ameriških diskurzih.

Strukturalna teorija, kakršna se je vzpostavila v kitajski idejni tradiciji, je temeljila na konceptu li kot izrazu, ki opredeljuje osnovni ustroj oziroma osnovno naravo vsega obstoječega. Pri tem je šlo torej za takšen uvid v resničnost, kakršnega je možno opisati in razložiti v okviru konceptualne zasnove lija, ki hkrati predstavlja tudi njegovo temeljno predpostavko. Zato je bilo na podlagi skupnega sprejemanja te strukturalne teorije možno vzpostavljati tudi prognoze in navodila za konkretna (bodisi individualna bodisi politična) dejanja. V središču teorije lija je torej strukturalni model resničnosti, ki zaobjema tako njene ontološke kot tudi etične in epistemološke vidike.

To je organski ustroj bivanja, ki v svoji neustavljivi dinamiki vključuje vase tako svet, kakršnega spoznavamo in soustvarjamo sami, kot tudi svet, ki ždi nekje zunaj dometa naše zavesti. Spoznavne metode, ki izhajajo iz te paradigme, so bile vselej opredeljene s korelacijami. Strukturalna v smislu koncepta li za svoj obstoj namreč ne potrebuje nujno objektov, a je vendarle hkrati pogojena z njihovimi vzajemnimi korelacijami. Ta korelativni princip se ni kazal zgolj v vzajemnih razmerjih med posameznimi entitetami (h kakršnim sodijo denimo subjekt in objekt spoznanja, zunanji in notranji svet itd.), temveč že v sami strukturalni bivanja kot taki. Strukturalna interferenčnost, ki se udejanja preko prostega pretoka tong, sodi k temeljnim atributom koncepta li. Ta dinamična lastnost omogoča strukturalni, da se v njej nenehno združujejo in razdružujejo različni parcialni vzorci (*yi li* 義理). Prosti pretok, ki tovrstne interakcije omogoča, je združljivost korelacij, ki lahko, če jih obravnavamo z vidika naše, človeške percepcije, sodijo v popolnoma različne sfere oziroma oblike ali načine bivanja. Resničnost, stvarnost in dejanskost so v tem kontekstu, kot smo že večkrat omenili, v enaki meri binarno opredeljene. Čeprav je ločnica med temi kategorijami v kitajskih spoznavnih teorijah često zabrisana, je v središču njihove pozornosti vendarle vselej neki uvid, ki se ne nanaša zgolj na metode razumevanja, temveč tudi na reševanje konkretnih problematik. Metode strukturalno pogojenega spoznanja so namreč v kitajski tradiciji običajno zaznamovane s težnjo po enoti znanja in delovanja oziroma izvajanja (*zhi xing* 知行). Tudi korelacija med njima je namreč del strukturalne, katere temeljna lastnost je potencial združevanja.

Prav v tesnem odnosu med teoretskimi paradigmi in neposredno prakso, h kakršnemu je po svoji strukturalni paradigmi težila kitajska idejna tradicija, se nam pokaže

njen dragocen doprinos k razumevanju ne zgolj samih kitajskih, temveč tudi evro-ameriških idejnih tradicij in sodobnega razumevanja sveta. Raziskava metodoloških predpostavk, ki naj bi omogočile tovrstno združevanje teorije in prakse, zagotovo sodi k pomembnim in hkrati nujnim izzivom za sodobne humanistične znanosti.

Literatura in viri

- French, Steven, 1999: Models and Mathematics in Physics. V: *From Physics to Philosophy* (ur. Butterfield, Jeremy in Pagonis, Constantine). Cambridge: Cambridge University Press. 187–207.
- Gongsun, Long (公孫龍). *Chinese Text Project*. Dostopno na naslovu: <http://ctext.org/gongsunlongzi> (citirano 7. februar 2016).
- Hall, David L. in Ames, Roger T., 1998: *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Jiang, Xinyang, 2002: Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy. V: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng, Chung-ying in Bunnin, Nicholas). Oxford: Blackwell Publishers. 57–81.
- Ladyman, James, 1998: What is structural realism? *Studies in History and Philosophy of Science*. 29. 409–424.
- Lai, Karyn, 2006: *Learning from Chinese Philosophies – Ethics of Interdependent and Contextualised Self*. Burlington: Ashgate.
- Mozi (墨子). *Chinese Text Project*. Dostopno na naslovu: <http://ctext.org/mozi> (citirano 7. februar 2016).
- Psillos, Stathis, 2001: Is Structural Realism Possible? *Philosophy of Science*. 68/3. 13–24.
- Psillos, Stathis, 2006: The structure, the whole structure, and nothing but the structure? *Philosophy of Science*. 73/4. 560–570.
- Rošker, Jana S., 2008: *Searching for the way – Theory of knowledge in pre-modern and modern China*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Rošker, Jana S., 2009: Modern Confucian Synthesis of Qualitative and Quantitative Knowledge: Xiong Shili. *Journal of Chinese philosophy*. 36/3. 376–390.

- Rošker, Jana S., 2012: *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure (Li)*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Russell, Bertrand, 1919: *Introduction to mathematical philosophy*. London: George Allen and Unwin.
- Russell, Bertrand, 1918[1957]: The relation of sense-data to physics. V: *Mysticism and logic*. New York: Doubleday Anchor. 140–273.
- Russell, Bertrand, 1992[1927]: *The analysis of matter*. London: George Allen and Unwin.
- Russell, Bertrand, 2000: Uncertain Paths to Freedom: Russia and China, 1919–22. V: *The collected papers of Bertrand Russell*. Vol. 15 (ur. Rempel, Richard A. in Haslam, Beryl). London: Routledge.
- Votsist, Ioannis, 2003: Is structure not enough? *Philosophy of Science*. 70/5. 879–890.
- Xiong, Shili (熊十力), 1992: Xin weishi lun 新唯識論. In: *Xiong Shili lunzhu ji zhi yi*. Beijing: Zhonghua shuju.
- Zhang, Dongsun (張東蓀), 1929: *Xin zhexue luncong* (新哲學論叢). Beijing: Shangwu yinshuguan.
- Zhang, Dongsun (張東蓀), 1995: *Lixing yu liangzhi – Zhang Dongsun wenxuan* (理性與良知——張東蓀文選) (ur. Zhang, Rulun). Shanghai: Shanghai Yuandong chubanshe.
- Zhang, Yaonan (張耀南), 2000: Cong ershi shiji Zhongguo zhexue kan Zhang Dongsun zhi »jiagou lun« (從二十世紀中國哲學看張東蓀之‘架構論’). *Xueshu jie*. 81/2. 143–150.
- Zhu, Xi (朱熹): Zhuzi Yulei (朱子語類). *Chinese Philosophical Etext Archive-- Song (宋) through Qing (清) Texts*. Dostopno na naslovu: <http://sangle.web.wesleyan.edu/etext/song-qing/song-qing.html> (citirano 25. julij 2010).
- Zhuangzi (莊子). *Chinese Text Project*. Dostopno na naslovu: <http://ctext.org/zhuangzi> (citirano 7. februar 2016).