

**Humanizem
v transkulturni perspektivi
Primer Kitajske**

Jana S. Rošker

Ljubljana 2022

Humanizem v transkulturni perspektivi: primer Kitajske

Zbirka: *Studia Humanitatis Asiatica* (ISSN 2463-8900, e-ISSN 2820-3445)

Glavna urednica zbirke: *Jana S. Rošker*

Avtorica: *Jana S. Rošker*

Lektoriranje: *Anja Muhvič, Dorina Gujt*

Tehnični urednik: *Jure Preglau*

Recenzenta: *Barbara Pibler Ciglič, Mitja Saje*

Oblikovanje in prelom: *Eva Vrbnjak*

Založila: *Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani*

Izdal: *Oddelek za azijske študije*

Za založbo: *Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete*

Tisk: *Birografika Bori, d. o. o.*

Ljubljana, 2022

Prva izdaja

Naklada: *200 izvodov*

Cena: *17,90 EUR*

Izdajo pričujoče knjige je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) v okviru razpisa za sofinanciranje znanstvenih monografij.

Izdajo pričujoče monografije je financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) iz državnega proračuna v okviru raziskovalnega programa Azijski jeziki in kulture (P6-0243) ter v okviru raziskovalnega projekta N6-0161 Humanizem v medkulturni perspektivi: Evropa in Kitajska.



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

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

DOI: 10.4312/9789610605928

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

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=95627011

ISBN 978-961-06-0593-5

E-knjiga

COBISS.SI-ID=95498755

ISBN 978-961-06-0592-8 (PDF)

Kazalo

1	Uvodni razmislek: človek in pomen človeškosti	7
1.1	<i>Homo mensura</i>	7
1.2	Problemi in kritika humanizma.....	12
2	Metodološko in zgodovinsko ozadje	21
2.1	Problemi (post)primerjalne transkulturne filozofije	21
2.2	Od zlitja do sublacije	26
2.3	Zgodovinski okvir	31
2.4	Konceptualni temelji in zasnova raziskave.....	36
2.5	Orientalizmi, evrocentrizmi in vprašanja transkulturne hermenevtike.....	43
3	Humanizmi staroveške Kitajske	57
3.1	Razmerje med posameznikom oziroma posameznico in družbo	58
3.2	Humanizem kot duh človeške kulture	61
3.3	Tri vrste harmonije	68
3.4	Kritika konfucijanske normativnosti.....	73
3.5	Mo Di in pacifistični humanizem vseobsežne ljubezni	79
4	Človek kot jedro humanizma	83
4.1	Relacijsko sestvo	83
4.2	Notranji modrec in zunanji vladar.....	88
4.3	Transformativno in integrativno sestvo.....	96
4.4	Koncept subjektivnosti.....	105

5 Humanistična etika.....	109
5.1 Kategorični imperativ.....	110
5.2 Svobodna volja.....	118
5.3 Vprašanje dobrega in zla ter trajnostna ohranitev človeštva.....	125
5.4 Etika odnosnosti in relacionalizem.....	128
5.5 Pristnost moralnega življenja onkraj deontološke etike	136
6 Zaključek: esencialistični pogled na človeka ali panhumanistični univerzalizem?.....	143
Povzetek.....	147
Summary.....	149
Viri in literatura.....	151
Slovarček kitajskih imen in strokovnih terminov.....	167
Indeks strokovnih terminov in lastnih imen v slovenščini	173

一個怪影在中國大地徘徊 ——
「你是誰？」

「我是人。」

Čudna, prečudna pošast je, ki blodi
preko prostranih širin Kitajske ...

- Kdo si?
- Človek sem.

Wang Ruoshui, 1986

1 Uvodni razmislek: človek in pomen človeškosti

1.1 *Homo mensura*

Humanizem pogosto označujemo kot diskurz, ki temelji na ideji, da je človek merilo vseh stvari; pri tem se pogosto sklicujemo na rek pred-sokratika Protagore, ki je filozofiji znan kot teza »*Homo mensura*« in se glasi: »Človek je merilo vseh stvari, tako bivajočih, ki so, kot tudi nebivajočih, ki niso« (Protagora v Platon 1856, 9 /152a/).

Pa je človek res merilo vseh stvari? Tudi če je kdaj zares bilo tako, to dandanes prav gotovo ne drži več ali pa drži zgolj v zelo omejenem obsegu. Živimo v času neoliberalne ekonomske monokulture, v kateri se večina naših dejavnosti, tudi v primerih, da sodijo na področje čiste umetniške ali teoretske ustvarjalnosti, vrednoti na osnovi finančnih kriterijev dobička, ki vse hitreje postaja najpomembnejši in domala edini standard družbene upravičenosti (Rugelj 2021, 116). V svetu tovrstnega utilitarizma je

kladivo vredno več od simfonije, nož več od pesmi, francoski ključ več od slike: ker je lahko razumeti učinkovitost nekega orodja, čedalje težje pa, čemu bi lahko služila glasba, književnost ali umetnost (Ordine v Šček 2021, 3).

Kot izpostavi italijanski filozof in pisatelj Nuccio Ordine (p. t., 4), je temeljni problem 21. stoletja humanističen – saj si na vse kriptje prizadevamo, da bi se znebili človeka! In kot protiutež svetu brez človeka Ordine ponuja prastari recept: »Ne manj, več človečnosti bo rešilo svet« (p. t., 3). A svet brez človeka, ki ga vodi podjetniška in antihumanistična ideologija, se kaže tudi v sodobnem izobraževalnem sistemu, ki je edini zmožen tudi mlajšim generacijam (torej tistim, na katerih naj bi ta svet pravzaprav stal) nuditi ne zgolj znanja, temveč tudi kvalitativno védenje o pomenu svobode in avtonomije. A cilj učnih in študijskih programov seveda ni oblikovanje svobodnih ljudi, temveč »prodaja diplom strankam, ki kupujejo nazive. Podjetniška logika ne vzgaja kultiviranih državljanov, temveč poklicne strokovnjake za trg dela« (p. t., 5). Podjetniška logika ne potrebuje zgodovinskega spomina, niti intelektualnih izmenjav, ki segajo onkraj ozkih meja nacionalnih in utilitarnih ekonomskih interesov in delajo človeka resnično človeka. A ravno izguba spomina in možnosti medkulturnih dialogov je nevaren pojav, ki bo prej ali slej – če se ljudje vendarle ne bomo odločili drugače – humanizmu zadal še zadnji, smrtonosni udarec. Prav zato ni slučaj, da je bil največji doprinos renesančnega humanizma ravno v tem, da je rešil antično preteklost Evrope pred pozabo ter jo integriral v temelje novega veka in modernosti.

A pričujoča knjiga izhaja iz predpostavke, da je tradicionalni evropski koncept humanizma v sedanji obliki preživet in zato ne more več služiti kot idejna osnova sodobnih tehnološko in socialno visoko diferenciranih ter globaliziranih družb. Na pragu tretjega tisočletja je tudi z njim povezana ideja avtonomnega subjekta, ki se je formirala v Evropi 17. stoletja v razvoju razsvetljenske miselnosti, doživela stečaj; svobodna volja posameznika dandanes nima več opore v etičnih maksimah, ki so se oblikovale v obdobju razsvetljenstva. Le-te namreč znotraj visoko diferenciranih socialnih in tehnoloških kontekstov sodobnih družb ne morejo več služiti kot zanesljivi kriteriji realizacije moralnih imperativov. Zaradi tega je ogrožena tako moralna kot tudi politična avtonomija sodobnega človeka, kar hkrati pomeni, da tradicionalni humanizem – ne glede na svojo konkretno usmeritev ali ideološko podstat¹ – ni več primeren diskurz, ki bi lahko nudil aksiološki okvir človeškega delovanja in osmišljenje človeškega bivanja.

Domnevna univerzalnost človeških pravic, ki je bila osnovana prav v razsvetljenski, na pojmu univerzalne nujnosti temelječi konceptualizaciji subjekta, se je vsled ekonomskih, tehnoloških, etičnih in političnih razvojev, ki so

1 Seveda v Evropi, kjer se je razvil, humanizem ni enoten diskurz (Finkelde 15' 05''); ideja o človeku v središču bivanja se je razvijala v različnih oblikah in sklopih, zato poznamo celo vrsto humanizmov, ki segajo od zgodovinskega preko krščanskega, marksističnega in eksistencialističnega humanizma pa vse do transhumanizma ter različnih vrst t. i. posthumanizmov.

zaznamovali konec drugega tisočletja, izkazala kot nerealna, porozna in neustrezna za reševanje prekrasnih problemov ekološke, politične in socialne narave, ki se kažejo v globaliziranem svetu.

Po drugi strani pa sodijo ideje subjektivnosti in humanizma k osrednjim aksiološkimi temeljem modernizacije ter predstavljajo pomemben del evropske idejne dediščine, na kateri so še vedno osnovane tako miselne kot tudi pravne in ideološke paradigme sodobnih družbenih sistemov.

Zato obstaja nevarnost, da bodo tudi tisti vidiki humanizma, avtonomije in svobodnega subjekta, ki so v teku zgodovinskih razvojev dokazali svoj absolutno pozitivni in napredni naboj, utonili v poplavi neoliberalnih teoretskih diskurzov, ki zaradi vse obsežnejše razpršenosti koncepta subjekta toliko lažje postavljajo materialne zakonitosti tržnih razvojev pred integriteto in dostojanstvo človeka kot posameznika, ki je po svoji biti vpet v družbeno skupnost in v svoje naravno okolje (Dirlik 2003, 276–277). Tako humanizem kot tudi avtonomija subjekta, na kateri temelji, sta aksiološka predpogoja za ohranitev, nadgradnjo in razvoj egalitarnih družbenih sistemov, osnovanih na uravnovešenem sorazmerju človeka in narave. Prav egalitarni, na strukturi socialne pravičnosti temelječi družbeni sistemi in ekološka ozaveščenost so namreč elementarne predpostavke, ki omogočajo integriteto in kakovost človeškega življenja (Böhme 2008, 22–26). Zato je treba koncepte, ki integriteto in kakovost ohranjajo ter razvijajo, revitalizirati, aktualizirati in jih prilagoditi potrebam sodobnega časa. V sodobnem globaliziranem svetu jih je treba v ta namen postaviti v plodno relacijsko, dialoško in dialektično razmerje s podobnimi in sorodnimi dediščinami neevropskih kultur.

Pričujoča knjiga se bo v tem okviru osredotočila na raziskovanje kitajske miselnosti; v sklopu osrednjega raziskovalnega vprašanja se bom posvetila predvsem analizam in interpretacijam tradicionalnega kitajskega pojmovanja sebstva ter specifično kitajskih oblik konceptov avtonomije; na tej osnovi bom raziskala posebnosti različnih kitajskih modelov humanizma. V tem kontekstu so torej pomembni alternativni koncepti sebstva oziroma osebnosti, ki so sorodni evropski ideji subjekta oziroma so z njo primerljivi. Pri tem gre za koncepte, ki ne izvirajo iz evropske idejne tradicije, temveč so rezultat drugačnih, a enako plodnih in relevantnih diskurzov. Zato bom v knjigi izpostavila osnovne parametre, ki zakoličujejo specifično kitajske poglede na pojma subjekta in avtonomije ter temeljijo na paradigmi tradicionalnega kitajskega humanizma, tj. (so)človečnosti (*ren* 仁).

Ker pa živimo v globaliziranem svetu, pravzaprav ni čudno, da se prej omenjeni problemi »eliminacije človeka in humanizma« iz javne sfere ne kažejo

zgolj v Evropi in na t. i. Zahodu, temveč tudi v idejni zibelki te konfucijanske sočlovečnosti, namreč na Kitajskem in v vsej Vzhodni Aziji. Tako se tajvanski idejni zgodovinar Huang Chun-chieh v svoji knjigi *Idejnozgodovinske perspektive Vzhodne Azije* (2015) sprašuje:

Ali je pričakovati, da bo v prihodnosti univerzitetno izobraževanje v 21. stoletju namenjeno spodbujanju razvoja družbene blaginje ali spodbujanju konkurenčnosti posameznika? To je vprašanje, ki si prav gotovo zasluži premislek. Univerzitetno izobraževanje ima v 21. stoletju eno slepo točko: zanemarjanje razvoja notranjega življenja študentov in študentk. Ravno ta notranji razvoj pa predstavlja najpomembnejšo ključno vrednoto že večtisočletne tradicije konfucijanskega izobraževanja v Vzhodni Aziji (Huang 2015, 107).

10

Isti avtor izpostavi, da humanistično izobraževanje v kapitalistični tržni ekonomiji zgolj stežka sledi zahtevam trga. Spomni nas dejstva, da je junija leta 2015 japonsko Ministrstvo za izobraževanje, kulturo, šport, znanost in tehnologijo (*Monbu Kagaku Shō*) izdalo dokument, v katerem je zahtevalo »reform« več kot 60 japonskih državnih univerz, na katerih obstajajo humanistični ter družboslovni inštituti in fakultete. Že avgusta pa se je na 26 univerzah ali ukinilo humanistične in družboslovne oddelke ter inštitute ali pa se je vsaj razmišljalo o njihovi »preureditvi«. Vzporedno se je zmanjšalo tudi število zaposlenih. Vendar pa je ministrstvo stalno zanikalo, da je imelo namero zatreti humanistično in družboslovno znanost. Te spremembe v japonskem visokem šolstvu so pritegnile tudi pozornost mednarodnih medijev, kot je britanski *The Guardian*. Na tej stopnji se univerzitetni izobraževalni sistem vsepovsod po svetu vedno bolj nagiba k temu, da se znanje spremeni v dobrino, univerzitetna izobrazba pa se vrednoti zgolj še glede na svojo tržno vrednost. »Takšno rano«, zapiše profesor Huang, »je treba sanirati in spirati z izobraževalnimi ideali vzhodnoazijskega konfucijanstva« (p. t.).

V tem okviru sinteza različnih tradicij humanizma ni samo možna in relevantna, temveč tudi nujno potrebna (Mall 2000, 111). Transkulturne interpretacije posamičnih konceptov, pojmov in paradigem ter na kontrastni analizi temelječe raziskave možnosti povezovanja in vzajemnega nadgrajevanja evropskih in kitajskih zasnov na avtonomiji osnovane subjektivnosti zato niso pomembne zgolj znotraj ozkega področja sinologije, saj sodi ta predmet raziskave k osnovnim in osrednjim problemom sodobne filozofije.

Pri tem smo soočeni s problemom nesorazmerja v vzajemnem poznavanju obeh obravnavanih idejnih tradicij. Medtem ko je vsako pomembno in vplivno filozofsko delo, ki izide v evro-ameriškem prostoru, kmalu po objavi

prevedeno v kitajščino, pa v obratni smeri to ne drži, saj ogromna večina osrednjih in najvplivnejših del kitajske teorije s področja humanistike še vedno ni prevedena v indoevropske jezike. To neravnovesje produkcije znanja v sodobni filozofiji evro-ameriškega prostora rezultira v nepoznavanju referenčnih okvirov in paradigmatičnih osnov kitajske filozofske teorije. Rezultat tovrstnega pomanjkanja stikov so stališča, osnovana na predsodkih in stereotipih. Takšni predsodki in stereotipi so privedli tudi do na Zahodu precej razširjenega (četudi povsem neosnovanega) dvoma v obstoj kakršnih koli konceptu »subjekta« sorodnih idej znotraj tradicionalne kitajske filozofske miselnosti, s tem pa tudi do prepričanja, da kitajska filozofija kot specifična teoretska disciplina sploh ni možna. Ta knjiga izhaja iz predpostavke, po kateri nam lahko prav osvetlitev debate o kitajskih relacijskih modelih sebstva in njihovih umestitvah v okvire t. i. transformacijskega, integrativnega ali celostnega subjekta, ki se odvija tako znotraj tradicionalne kot tudi sodobne kitajske filozofije, nakaže nove možnosti revitalizacije in rehabilitacije postmodernega subjekta, katerega avtonomija vsled njegove lastne razpršenosti kontinuirano razpada. Na osnovi rezultatov analize teh modelov se bo knjiga osredotočila na politični in etični pomen paradigem subjektivnosti, ki jih je možno izpeljati iz njih in ki so – vsaj za sodobni zahodni svet – inovativne ter zato vredne podrobnejše raziskave. Zato bom v njej poskusila izpostaviti njihov potencial za rekonceptualizacijo idejnih osnov sodobnih politik vključevanja in novih oblik demokracije.

Razjasnitev zgoraj orisanih problematik ni pomembna samo za izboljšanje in obogatitev sodobne medkulturne teorije, temveč tudi za boljše poznavanje in razumevanje sodobne LR Kitajske, saj bo kritično predstavila vrsto alternativnih idejnih sistemov, ki niso omejeni na ozek nabor ideološko sprejemljivih in uporabnih predstav, ki so del propagandnih in nadzornih mehanizmov sodobne kitajske vlade – ta je v danem trenutku avtoritarna in avtokratska ter ne sledi humanističnim tradicijam, ki so nastale v toku njene lastne idejne zgodovine. Vendar kitajska teorija v obravnavanem kontekstu ni pomembna samo zaradi tega, ker sodi sodobna Kitajska med ekonomske in politične vlesile sodobnega sveta, temveč tudi zato, ker lahko njena kulturna dediščina znatno obogati evro-ameriško etično in politično teorijo, saj so etično-moralni vidiki sebstva in njegove avtonomije vselej predstavljali jedro razvoja klasične kitajske filozofije. Sodobna kitajska filozofija pa se je razvila kot medkulturni fenomen, saj so se idejne osnove kitajske modernizacije vzpostavile skozi dialog njene lastne idejne tradicije z moderno zahodno filozofijo. Zato sodobne kitajske filozofije ne moremo razumeti brez poznavanja moderne evropske miselnosti (zlasti nemške klasične filozofije) na eni in razumevanja

ter obvladanja kitajske idejne zgodovine in klasične filozofije na drugi strani. Obratno pa Zahod – v lastno škodo – še vedno ne pozna in ne razume pomembnih teoretskih premikov in doprinosov klasične in sodobne kitajske filozofije. Knjiga bo, tako upam, nakazala možnost sinteze dveh različnih konceptualizacij humanizma, ki v danem trenutku predstavlja eno najbolj aktualnih in perečih problematik sodobne teorije na globalni ravni. Upam, da bodo rezultati raziskav, ki so vsebovani v tem delu, predstavljali vsaj majhen doprinos k reševanju aksioloških, s tem pa tudi družbenih in političnih kriz sodobnega sveta, k zblíževanju navidezno oddaljenih kultur in tradicij ter k takšnemu strukturiranju intersubjektivnosti ter odnosa med posameznikom in družbo, ki bo temeljilo na novi, solidarnostni konceptualizaciji (so)človečnosti ter bo hkrati upoštevalo osebno dostojanstvo in integriteto vsakega posameznika ter vseh posameznic.

1.2 Problemi in kritika humanizma

Humanizem kot ideal je bil na Zahodu v ospredju v 19. in delno tudi 20. stoletju. To se je spremenilo na pragu 21. stoletja, ko mu je vedno več ljudi pričelo očitati antropocentričnost, nedodelanost, enostranskost, evrocentričnost in še vrsto drugih pomanjkljivosti. V Evropi so se vprašanja o možnostih in omejitvah človeškosti z biotehničnimi, kemičnimi in medialnimi orodji digitalne dobe še dodatno zaostriala.

Na Kitajskem je imel ta idejni kompleks nekoliko drugačno usodo. Če odmislimo specifično kitajske humanizmu sorodne diskurze, je prvič postal pomemben v prej omenjenem času prvih dialogov z evropsko miselnostjo; v drugi polovici 20. stoletja, predvsem v »svinčenih obdobjih«, v katerih je Komunistična stranka Kitajske vladala z zelo trdo roko, je bil seveda prepovedan in je poniknil v pozabo, vendar so se debate o pomenu humanizma ter predvsem o pomembnosti avtonomne subjektivnosti med kitajskimi intelektualci in intelektualkami ponovno razplamtele v 80. letih, zlasti v okviru t. i. »vročice estetike« (*Meixue re*).

V postmaoistični Kitajski je humanizem kot romantična struja postal diskurz, ki je bil politično popolnoma nenevaren ter se je v marsikaterem pogledu lepo skladal z ideologijo (materialnega) »napredka« in blagostanja, ki ga je zagovarjala takratna neoliberalna vlada. Te tendence širitve sentimentalnega humanizma so bile torej dobrodošle, in sicer vse do te mere, da je bil vsak, ki se je drznil izreči proti njim, kritiziran kot radikalen in neokonservativen levičar (Rošker 2019a, 46). A tudi tovrstnih tendenc je bilo konec s krutim zatrtjem študentskih demonstracij na Trgu nebeškega miru v letu 1989. Ker je

humanizem v svinčenih časih, pa tudi v časih zgolj »nekoliko povečane avtoritarnosti« različnih političnih garnitur, ki so vladale na Kitajskem v drugi polovici 20. in na pragu 21. stoletja, sodil k prepovedanim ideologijam, so ga kritični intelektualci in intelektualke v glavnem podpirale in zagovarjale njegove ideje. Vendar je kljub temu – četudi zgolj obrobno – tudi med njimi naletel na pomembne kritike. Le-te bomo izpostavili na koncu podpoglavja, najprej pa si oglejmo, kaj so imeli proti njemu povedati teoretiki in teoretičarke Zahoda, torej tistega geopolitičnega območja, v katerem se je vzpostavil kot ena temeljnih filozofskih naravnosti in idejnih sklopov.

Tako kot mora biti v 21. stoletju vsak filozof naturalist – kar je prav tako nekoliko bizarno –, je moral biti v 20. stoletju vsak teoretik ne glede na to, kakšen svetovni nazor je zagovarjal, na ta ali oni način vsekakor humanist, če je le hotel, da so ga jemali resno (Finkelde 2021, 14').

Mnogi sodobni filozofi, na primer britanski pisec John Gray, menijo, da humanizem ni vrsta racionalizma, temveč je, nasprotno, po svojem bistvu »vrsta vraževerja« (Leick 2010, 137). Seveda imajo kritiki in kritičarke samega koncepta humanizma v marsičem prav, zato jih moramo tudi v tej knjigi pustiti do besede. Pri teh kritikah ne gre zgolj za očitke antropocentričnosti, ki je v ospredju povsod, kjer se postavlja človeka v središče pozornosti in s tem na vzvišeno podest bivanja. Gre tudi za (že v kontekstu moderne Kitajske omenjene) probleme, povezane z nereflektirano ideologijo napredka, ki pogosto predstavlja nevarno podstat same ideje humanizma. Vse to nas lahko spomni tudi na krščanstvo, v katerem naj bi Bog človeku prisodil položaj, s katerega naj bi zavladal nad naravo in si jo podredil. (Do kakšnih katastrof je tovrstna miselnost – zlasti v povezavi z neoliberalnimi ideologijami svobode trga, kapitala in neoviranega pridobivanja dobička – privedla, lahko spremljamo najkasneje od pričetka ozaveščanja globalnega segrevanja ter drugih podnebnih sprememb in ekoloških katastrof, ki nam grozijo, da bodo v razmeroma kratkem času z obličja zemlje izbrisale človeka, tudi tistega z veliko začetnico, in to z vsemi njegovimi humanizmi vred.)

Človek torej nima nikakršne pravice do posebnega, Bogu podobnega položaja v naravi ali kozmosu. Zato moramo tudi v kontekstu pričujoče knjige z vso resnostjo izpostaviti oziroma opozoriti na dejstvo, da nismo ljudje v moralnem oziroma aksiološkem smislu prav nič več vredni od katerega koli drugega živega bitja in da ne moremo obvladati niti svojih lastnih življenj, kaj šele, da bi reševali usodo sveta.

S podobnimi pomisleki so se ukvarjali že misleci in mislice sredi 19. stoletja, ki so ga preplavljali modni trendi širitve razsvetljenskega humanizma

in njegove avtonomne subjektivnosti. Prvo tako kritiko humanizma, ki je bila precej poglobljena in je še danes aktualna, je izrazil Arthur Schopenhauer (1788–1860), ki ni niti najmanj verjel v univerzalno emancipacijo človeštva oziroma človeka. Četudi bi lahko na prvi pogled rekli, da je bila v marsičem podobna prej omenjenim neoliberalnim kritikam humanizma, saj je od države pričakoval le zaščito življenja ter osebne lastnine posameznikov in posameznic, je segala njegova kritika veliko dlje in globlje: Schopenhauer je namreč negiral humanistično predpostavko o obstoju neke vseobsežne logike človeškega bivanja ter s tem povezanega »višjega pomena« človeške zgodovine, kakršnega je, denimo, zagovarjal Hegel in kasneje Marx. Pomembno kritiko takšnega videnja človeka je v svojih teorijah nadčloveka podal tudi Nietzsche (gl. npr. 1999, 14), ki velja za začetnika transhumanistične in posthumanistične teorije.

14

Pomemben kritik filozofskih in idejnozgodovinskih osnov humanizma je Martin Heidegger. Racionalni subjekt, ki je postavljen v ospredje klasičnega humanizma, je po njegovem mnenju težko, če ne nemogoče povezati z dejanskim dostojanstvom človeka, ki naj bi bilo osrednja vrednota vsakega humanističnega sistema. V tem je videl zgrešenost same zasnove razsvetljenskega humanizma. Humanizem je po njegovem mnenju temeljil na preživelih metafiziki, ki ni upoštevala temeljne ontološke razlike med bitjo in bivajočim, ter je zato človeka, ki ga je postavil v središče kozmosa, opredelil zgolj kot *anima rationale*. Humanizem, ki se je v Evropi kot kritika srednjeveškega dogmatizma prvič vzpostavil v obdobju renesanse, je zakoreninjen v starogrškem videnju človeka, po katerem naj bi šlo zgolj za človeka kot vrsto bivajočega, brez refleksije tega, kar je za njim in ga hkrati pogojuje, torej brez biti. Poleg tega je bil človek v tem kontekstu dojet kot subjekt; a vse oblike in vrste humanizma izhajajo – ne glede na svojo konkretno idejno naravnost – iz določenega pojmovanja subjekta in to je nekaj, kar jim je skupno. Gre za subjekt, ki je dojet skupaj s svojo substanco (Finkelde 2021, 20' 04'') in kot tak predstavlja nekakšno podstat za dojetanje objektov, torej za objektivizacijo resničnosti:

Seveda veličina srži človeka ni v tem, da predstavlja substanco bivajočega kot njegov »subjekt«, samo zato, da bi lahko v svojstvu tistega, ki ima moč in oblast nad bivanjem bivajočega, le-tega razpršil v vse preglasno opevani »objektivnosti« (Heidegger 2000, 22).

V okviru humanizmov je zato dostojanstvo človeka, ki predstavlja eno njihovih elementarnih predpostavk in idejnih osnov, prazno in brez prave idejne podstati: »Osrednja misel je ta, da najvišje humanistične opredelitve bistva

človeka še vedno niso dojele njegovega dejanskega dostojanstva« (p. t.). V tem okviru Heidegger kritizira tudi »humanistični« eksistencializem Jeana-Paula Sartra, ki po njegovem mnenju s svojo znano tezo, da je esenca pred eksistenco (Sartre 2007, 20), še vedno ostaja ujet v shemo tovrstne omejevalne in zastarele metafizike. Heidegger se sprašuje po tem, kako je možno, da večina njegovih sodobnikov še vedno »do kolen« tiči v takšnem preživetem pojmovanju (in poveličevanju) humanizma (Finkelde 2021, 17'), sploh glede na dejstvo, da je lažnost idealov, povezanih s človeškim bitjem, ki naj bi bilo zgolj del eksistence, razkril že Nietzsche.

Vrsta zgodovinarov in filozofskih antropologov (na primer Helmut Plessner) je humanizem prevpraševala z vidikov, ki so v okviru te knjige posebej zanimivi, saj izhajajo iz transkulturnih razsežnosti človeka. Zgodovina različnih kultur namreč jasno kaže na to, da je samorazumevanje človeka v smislu ideje o tem, kaj naj bi »človek« pravzaprav bil oziroma pomenil, nekaj, kar se je razvijalo pod zelo različnimi, kontingentnimi pogoji in je privedlo tudi do nadvse različnih rezultatov, ki bi jih le stežka stlačili v okviru enotne, univerzalno veljavne določitve. Človeške ideje o tem, kaj na bi človek bil, so torej vedno plod zgodovinske kontingence. V tem smislu je človek – po svojem bistvu – vselej nedojemljiv, nekaj, česar ni možno razumeti. Človek je bitje, ki je v vsakem trenutku nepopolno in nedokončano: »To stališče pomete tudi z vzvišenostjo misijonarske krščansko-evropske kulture, ki meni, da mora drugim kulturam človeškost šele prinesiti« (Plessner 2003, 161).

Michel Foucault, ki je obdobje modernosti označil kot obdobje »družbe discipliniranja«, je trdil, da se moderni humanizem ne kaže zares skozi človeškost, torej skozi tisto, kar je v človeku pristnega, temveč kot teror neke standardizirane in človeku vsiljene morale. Njemu je jasno, da v tem okviru »človek izginja kot obraz, zarisan v pesku morskega nabrežja« (Foucault 1974, 462).

Tudi vrsta drugih teoretikov in teoretičark je na različne načine formulirala svoje zadržke proti humanizmu kot ideologiji prikritih oziroma »transformiranih teizmov« (Wolf 2016, 66), izpod katerih se mora resnično spoznavanje položaja človeka v svetu šele osvoboditi. Seveda pa kritike humanizma nikakor ne gre zamenjevati z antihumanizmom, ki predstavlja svetovni nazor in vrsto praks, proti katerim se je borila ter jih je kritizirala že Hannah Arendt (1998, 174) in ki prihajajo do izraza v »nehumanosti«, ki lahko – kot je to formuliral Adolf Eichmann (p. t.) – postane celo nekakšen »kategorični imperativ«. Antihumanizem je tudi krovni pojem, s katerim lahko označimo rasistične ali avtokratske ideologije in metode, ki so prevladale (ter še prevladujejo) v različnih obdobjih in v različnih delih sveta, vključno z Evropo.

Za transkulturno opredelitev in diskusijo o humanizmu pa je še posebej pomembna ravno kitajska kulturna tradicija. Kitajski humanizem, ki velja za starejšega, bolj celovitega in koherentnega od zahodnih oblik humanizma, ki so se oblikovale znotraj idejne tradicije Evrope, se lahko pohvali z neprekinjeno kontinuiteto ter predstavlja pomembno alternativo prevladi kulturne modernizacije in globalizacije zahodnega tipa. Kot že omenjeno, pa se je kitajska izobražena javnost poleg te neprekinjene humanistične tradicije, ki je koreninila predvsem v konfucijanstvu,² izdatno in poglobljeno soočala tudi z različnimi zahodnimi modeli humanizma, ki so vanjo prodirali v okviru vdora zahodne miselnosti kot stranskega produkta kolonializacije.

A v procesu prevzemanja zahodnih konceptov, veščin in znanja, s katerim so bili soočeni vse od 19. stoletja dalje, kitajski intelektualci in intelektualke niso bile samo pasivne in nereflektirane prejemnikce, temveč so se kritično spraševale o svoji lastni kulturni tradiciji v novem družbenopolitičnem kontekstu. Sprva je nanjo močno vplivala zahodna miselna tradicija (zlasti nemški idealizem in marksistični materializem), hkrati pa tudi številni elementi tradicionalne kitajske kulture (Sernelj 2021, 168). Med dolgo in burno razpravo o tradicionalni kitajski zgodovini humanizma so prevladovala številna nasprotja, toda v teh kontekstih kitajske teoretičarke in teoretiki niso utemeljevali istih (ali vsaj primerljivih) kategorij in konceptov kot teoretiki, ki so določali zahodni tok humanistične misli. Medtem ko so humanizem kot teoretsko disciplino »uvozili« z Zahoda, so si mnogi moderni in sodobni akademiki in akademičarke prizadevale ustvariti sintezo med določenimi zahodnimi koncepti na eni strani in nekaterimi ključnimi pojmi, ki so bili utemeljeni v toku zgodovine kitajske estetike, na drugi.

Asimilacija zahodnih idej je znotraj idejnih sklopov tradicionalnega kitajskega humanizma vodila k oblikovanju različnih intelektualnih tokov. Ti so se določali na podlagi različnih pogledov na to, kakšno pozicijo prevzeti do humanizmov zahodnega tipa, ali pa na to, kako razviti in revitalizirati kitajski humanizem kot obliko humanistične znanosti. Pri tovrstnem opredeljevanju kitajskega humanizma so nekateri stremeli k sintezi z zahodnimi humanizmi, drugi pa so spet poskušali poudariti neprimerljivo enkratnost starokitajske oblike humanizma. Med razpravo o teh problemih so se kitajski humanisti sklicevali na nemško filozofijo 18. in 19. stoletja, pa tudi na konfucijansko, da-oiistično in budistično filozofsko tradicijo.

2 Seveda so na Kitajskem pomembne tudi druge humanistične tradicije, ki jih najdemo znotraj daoističnih nauk in teorij siniziranega budizma; in vendar se je konfucijanski humanizem – med drugim tudi zaradi prevlade konfucianistične državne doktrine in vseh sovpadajočih ideologij – izkazal kot najvplivnejši.

Po ustanovitvi LR Kitajske v letu 1949 se je večina teoretikov in teoretičark ukvarjala v glavnem z analizami in interpretacijami marksističnega humanizma, predvsem kar se tiče Marxovih opredelitev vrednosti človeka in njegove kritike kapitalistične odtujenosti (Rošker 2021a, 265). Kritični glasovi pa so bili – ne zgolj, kar se tiče evalvacije humanizmov, temveč na splošno – utišani najkasneje s pričetkom vélike proletarske kulturne revolucije (*Wuchan jieji wenhua da geming*) v 60. letih 20. stoletja.

Ideja humanizma je ponovno prišla v ospredje javnega intelektualnega življenja v družbeni in politični areni Kitajske v začetku 80. let, predvsem na ozadju še svežih spominov na mnoge izkušnje individualnega in skupinskega razčlovečenja, ki so mu bili Kitajci in Kitajke priča v zgoraj omenjeni »kulturni revoluciji«. Predvsem mlajše teoretičarke, umetniki in študentke, ki so takrat prvič zaživele v atmosferi postopne (tudi če v glavnem zgolj ekonomsko pogojene) liberalizacije, so si strastno želele najti »teoretski ključ, s pomočjo katerega bi lahko enkrat za vselej rešile problem dehumanizacije znotraj kitajske družbe« (Gu 1996, 210).

Preporod humanizma, ki se je že takrat dogajal tudi v reminiscenci tradicionalne konfucijanske ideje (so)človečnosti (*ren*), se je morda na najbolj strasten, a vsekakor na najvplivnejši način izrazil v besedilih Wang Ruoshuija, ki je hrepenel po vzpostavitvi »marksističnega humanizma«. Osrednje ideje njegovega znanega eseja z naslovom »V obrambo humanizma« (*Wei rendaozhuyi bianhu*)³ so temeljile na kantovskem stališču o tem, da je človeško bitje vselej cilj, in ne sredstvo. V tem je Wang videl najgloblji pomen in hkrati najvišjo esenco človeškosti. Najvišje vrednote, po katerih naj bi ljudje stremeli, so zanj človečnost, svoboda in samoizpolnitev vseh ljudi. Ta Wangov znameniti esej se prične s parafrazo znanega začetka Marxovega komunističnega manifesta.⁴ Wang torej prične svojo razpravo takole: »Čudna, prečudna pošast je, ki blodi preko prostranih kitajskih širin« (Wang 1986, 217). Avtor je menil, da je bil Mao Zedongov kult osebnosti oblika odtujenosti (p. t., 190), ki naj bi jo bilo treba preseči in premagati, če naj bi Kitajci in Kitajke kdaj koli ponovno odkrile svojo notranjo in zunanjo svobodo ter resnični smisel svojega življenja.

To besedilo je imelo na kitajsko bralstvo tedanjega časa ogromen vpliv; Wang je postal neke vrste heroj kitajske mladine, zlasti študentk in študentov. A poleg vladajoče politike, ki je esej označila za politično problematičen (gl. Yang

3 Wangov prevod besede humanizem je napačen, saj gre pri zloženki *rendaozhuyi* 人道主義 za besedo, ki izraža prevod zahodnega termina humanitarizem, in ne humanizem.

4 »Pošast straši po Evropi – pošast komunizma« (Marx in Engels 1969, 98).

Bin 2015, 83), ga je razmeroma negativno ocenilo tudi več njegovih kolegov in kolegic iz vrst kritičnega izobraženstva. Avtorju so očitale površnost, plitkost in čustveno manipulativnost (p. t.).

Vse to se je dogajalo v burnih 80. letih, ki na Kitajskem brezdvomno sodijo k idejno najbolj plodovitim obdobjem 20. stoletja. Kot že omenjeno, se je to intelektualno izjemno zanimivo obdobje tragično zaključilo s pokolom študentk in študentov, ki so na Trgu nebeškega miru demonstrirali za svobodo in demokracijo. Eno najbolj zanimivih idej tega obdobja pa je bilo opaziti v spremembi samih marksističnih študij oziroma v preobratu, ki je vodil od analiz kapitalistične ekonomije do razglabljanja o človeku oziroma osebnosti kot samoustvarjalnem bitju (p. t.). Na tem mestu moramo vsekakor omeniti Li Zehouovo filozofijo subjektivnosti, s katero se bomo v nadaljevanju te knjige še malce podrobneje ukvarjali, saj predstavlja pionirski doprinos k novi, kritični in humanistični reinterpretaciji ortodoksnih in različnih marksističnih teorij kognicije, pa tudi splošnih evalvacij koncepta subjekta, kakršne so takrat nastajale pod peresi večine kitajskih teoretikov in teoretičark (Lin 1992, 974). Tukaj naj omenimo samo to, da je v okviru te teorije Li poudarjal, da človeški subjekt nima dostopa do popolnega znanja niti do absolutne superiornosti, kajti oboje je omejeno z objektivnimi barierami obstoječe tehnologije in z aktualno ravno družbenega in kulturnega razvoja: »Takšno pozicijo je Li zastopal proti voluntarizmu, ki je bil značilen tako za Maota kot tudi za Fichteja in ki je objektivni svet dojemal kot vrsto igrišča za božanski ego« (Chong 1999, 140). Li Zehou je namreč verjel, da je treba za zatrtje tovrstnih tendenc revidirati Kantovo poudarjanje aktivnosti človeškega subjekta na osnovi marksističnih analiz funkcije družbenega dela.

V tem okviru je Li je svaril tudi pred pretirano idealizacijo posameznika oziroma posameznice:

Individualna subjektivnost, ki se manifestira v moderni in sodobni zahodni miselnosti ter tudi v sodobnem kitajskem humanizmu, predstavlja zgolj eno od oblik upora proti različnim tipom odtujenosti in obrambe pred njimi ter zato ne more privedi do nikakršnih relevantnih rezultatov (Li, Zehou 2016a, 125).⁵

Liju so te oblike ideologije predstavljale izmaličenje same ideje človeškosti, ki niso imele prav nobene povezave z njegovo lastno teorijo subjektivnosti, ki je zanj predstavljala srž vsega, kar je resnično človeškega. Tudi mnogi drugi intelektualci in intelektualke takratnega časa so izhajale iz podobnih izhodišč ter so na tej osnovi kritizirale rousseaujevske in celo Sartrove individualistične

5 個體主體性表現在近現代西方思潮和當代中國的人道主義吶喊中，它們大都只是對各種異化的抗議和反抗，並無真正堅實的理論成果。

oblike humanizma; mnogi so se v tem okviru obrnili celo proti subjektivističnim formam zahodnega marksizma ter t. i. »socialističnega humanizma«, ki je nastal na tej podlagi. Mnoge so menile, da gre pri tem za popolnoma zgrešene interpretacije marksističnega humanizma. Li je takrat zapisal:

Veliko preveč površno je, če marksizem enostavno enačimo s humanizmom in individualizmom. Po drugi strani pa je prav tako absurdno, če razumevamo historični materializem samo v smislu vulgarnega determinizma ali strukturalizma, torej kot teorijo, ki je v nasprotju s humanizmom (p. t., 173).⁶

Številni teoretiki in mnoge teoretičarke so svarile tudi pred podobno površnimi in zavajajoče romantičnimi »preporodi« kitajskih humanističnih tradicij, pri katerih gre pogosto za ideološke zlorabe starokitajskih klasikov, kakršno smo lahko opazovali tudi pred nekaj leti v obliki transformacije pojma harmonije (*he*) iz izvorne usklajenosti v domnevno politično nekonfliktnost (gl. Rošker 2013a). V tem smislu so si prizadevali za vzpostavitev »novega humanizma«, ki naj bi bil sposoben transformirati odtujenost v dejansko stanje »pristine in neobremenjene človeškosti«, po drugi strani pa naj bi opredeljeval duhovno izpopolnjeno družbo avtonomnih in družbeno odgovornih posameznikov oziroma posameznic na način, ki bi hkrati zapolnil takrat nastajajoči »vakuum vrednot«. Ti glasovi (Wang Jing 1996, 115) so bili pomembni tudi v kontekstu kritične evalvacije takrat zelo modne ideje »politične svobode«. To pomeni, da jih lahko razumemo tudi kot implicitno kritiko družbene liberalizacije, ki je bila omejena zgolj na sfero ekonomije in nikakor ni vključevala resnične politične osvoboditve.

Vendar so mnogi takratni intelektualci in intelektualke izpostavljale tudi bolj splošne kritike zahodnega koncepta humanizma. Trdile so, da je klasično zahodno pojmovanje humanizma teoretsko krhko in da pogosto vodi k sentimentalnim tendencam, ki so povsem neprimerne oziroma nezadostne za reševanje ali vsaj uvid v kompleksne razvojne procese, ki opredeljujejo odnose med individualnim in družbenim (p. t.). Pri tovrstnih kritikah so mnogi med njimi izhajali tudi iz lastnih, tj. kitajskih, tradicij humanizma; na ta način so poskušali zaježiti močne tendence postmaoističnega nereflektiranega poveličevanja individualne svobode, ki se je razširilo med kitajsko mladino takoj po dveh desetletjih njenega eksplicitnega zatiranja.

6 所以一方面，如果把馬克思主義等同和歸結為人道主義、個性主義，便是膚淺的；另一方面，如果把唯物史觀當作一成不變的庸俗決定論或結構主義（反人道主義），也是謬誤的。政治經濟學是馬克思當年所著重研究的有關唯物史觀的基本學科。在現代科技高度發展的社會，文化心理問題卻愈來愈迫切而突出，不是經濟上的貧困，而是精神上的貧乏、寂寞、孤獨和無聊，將日益成為未來世界的嚴重課題。

2 Metodološko in zgodovinsko ozadje

2.1 Problemi (post)primerjalne transkulturne filozofije

V knjigi uporabljam metodologijo transkulturnih raziskav v sinoloških študijah. Ta izhaja iz ozaveščenosti dejstva, da sta soočanje s t. i. »tujimi kulturami« ter možnost razumevanja le-teh vselej povezana s problematiko različnih jezikov, tradicij, zgodovin in socializacij. Interpretacije različnih vidikov in elementov »neevropskih« kultur so vselej povezane z geografsko, politično in ekonomsko pozicijo subjekta, ki jih interpretira, kot tudi s pozicijo interpretiranega objekta. Transkulturne raziskave torej nujno vključujejo problematiko prevajanja; pri tem ne gre zgolj za jezikovno, temveč tudi ter predvsem za diskurzivno prevajanje, ki vključuje tolmačenje posamičnih besedilnih in jezikovnih struktur, kategorij, konceptov in vrednot v različnih historično-lingvističnih, kognitivnih in sociokulturnih kontekstih. Pri tem namreč pogosto prihaja do diskrepance med enakim etimološko-semantičnim pojmovanjem določenega izraza na eni in včasih popolnoma drugačnim, funkcionalnim dojetjem istega izraza na ravni splošnega, družbeno veljavnega socialnega konteksta v obeh obravnavanih družbah na drugi strani. Tukaj se pokaže potreba po revitalizaciji klasičnih kategorij ter konceptov tradicionalne kitajske filozofije in klasične semantične logike

nomenalistične (*Ming jia* 名家) ter moistične (*Mo jia* 墨家) šole. Ta naloga zahteva transkulturno relativizacijo vsebin, ki poleg poglobljenega poznavanja zgodovinskega, idejnega in filozofskega ozadja narekuje tudi striktno uporabo metodoloških pristopov, ki ustrezajo specifikam proučevanja kitajske in transkulturne filozofije. Tovrstni pristop je osredotočen na celovito ohranjanje teoretskih posebnosti tradicionalne kitajske filozofije ter na ohranjanje in razvoj avtohtonih tradicionalnih metodoloških načel. To pa seveda nikakor ne pomeni negacije potrebe po soočanju z zahodno (in svetovno) filozofijo. Svetovna (zlasti evropska in indijska) filozofija vsebuje veliko elementov, ki jih v kitajski tradiciji ne najdemo. Raziskovanje in uporaba teh dejavnikov ni potrebna zgolj kot dragoceno orodje oplajanja novih idejnih sistemov; kontrastni in korelativni vidik je pomemben tudi za boljše razumevanje lastne tradicije. Vendar velja pri tem paziti na to, da v tovrstnih postopkih upoštevamo nesoizmerljivost (inkomenzurabilnost) številnih obravnavanih paradigem in da ne uporabljamo vprašljivih metod, ki se raziskovanja filozofskih virov kitajske idejne zgodovine lotevajo skozi optiko zahodnih konceptov in kategorij.

Zato bo k osrednjim metodam raziskovanja sodila tudi kontrastna analiza samih referenčnih okvirov⁷ obravnavanih teorij, predvsem pa korelativna interpretacija različnih konceptualizacij subjektivnosti, ki so se razvile v moderni ter postmoderni evropski in kitajski teoriji. Pri tem se bom izogibala uporabi metode klasične primerjalne filozofije, saj se je ta že večkrat izkazala kot teoretsko neprimerna, ker temelji na predpostavkah enotnih kriterijev primerjave, katerih vzpostavitev pa se ob upoštevanju različnih paradigem in referenčnih okvirov nujno izkaže kot neizvedljiva.

V zadnjih desetletjih je primerjalna filozofija kot metoda postala vprašljiva in predmet številnih vročih debat. Mnogi teoretiki in teoretičarke menijo, da je načeloma vsaka filozofija primerjalna, saj naj bi bila »primerjava v splošnem osnovna funkcija oziroma temeljno orodje vsakršnega kritičnega mišljenja, ki karakterizira filozofijo« (Ouyang 2018, 244).

Seveda je res, da sodi vzpostavljanje kontrastov, torej razlikovanj in povezovanj med različnimi koncepti, kategorijami ter samimi postopki, vzorci in modeli razmišljanja, k osnovnim značilnostim kakršnega koli mišljenja, kajti razmišljanje je osnovano na kontrastiranju med objekti in formami. Vendar gre pri primerjavi kot kognitivni metodi vendarle za precej več kot zgolj za

7 Referenčni okvir teorij tukaj uporabljam v smislu, ki je podoben pomenu Kuhnove »znanstvene paradigme«. Gre za strukturno omrežje semantičnih pomenov konkretnih konceptov in kategorij, ki določa tudi pomene posamične relacije med njimi, pa tudi pomen celotne strukture (prim. Rošker 2021, poglavje o referenčnih okvirih).

enostavne kontrastivne postopke. V tem smislu termin »primerjalna filozofija« nikakor ni tautološki, niti odvečen (Li Chenyang 2016, 534).

Vendar so sodobne kontroverze, do katerih je prišlo (in še vedno prihaja) v akademskih krogih, jasno pokazale, da je koncept primerjave precej problematičen. Poleg tega so tovrstne debate izpostavile dejstvo, da je vsak proces primerjave različnih filozofij nujno povezan s številnimi metodološkimi problemi, o katerih doslej nismo dovolj celostno razmislili in so zato še vedno daleč od tega, da bi bili rešeni. Ti problemi so zagotovo še toliko kompleksnejši, kadar gre za primerjave filozofij, ki so nastale v nedrju različnih tradicij. Spodnji citat predstavlja eno od mnogih različnih formulacij tovrstnih zapletenih težav in možnih razlogov za njihov nastanek:

Ker primerjalna filozofija obravnava sisteme mišljenja različnih kulturnih izvorov, potrebuje drugačen metodološki pristop kot raziskave, ki so osredotočene na eno samo filozofsko tradicijo. Primerjalna metodologija je osnovana na razkrivanju možnih konceptualnih in hevrističnih (ne)soizmerljivosti za produkcijo enotnega diskurza obravnave več različnih miselnih struj ali sistemov. Z drugimi besedami: gre za poskus vzpostavitve enotne metodologije na osnovi različnih konkretnih, kulturno pogojenih materialov. [...] [Č]etudi primerjalna filozofija ustvarja prostore, v katerih naj bi bilo možno različne filozofske tradicije obravnavati znotraj enega in istega filozofskega jezika, pa naj bi vendarle obravnavala material, s katerim dela, kot kulturno pogojen (Banka 2016, 605).

Žal pa je ta problem še veliko globlji, kot se kaže na prvi pogled, še posebej, kadar gre za primerjave med evro-ameriškimi in kitajskimi filozofijami. Ti problemi namreč niso povezani zgolj z dejstvom, da imamo enotno metodologijo na osnovi različnih konkretnih, kulturno pogojenih materialov. Srčika problema je v tem, da je metodologija, o kateri govorimo, sistem, na katerem sloni ena od filozofij, ki ju med seboj primerjamo, namreč zahodna. Ne obstaja nobena tretja, »objektivna« filozofija. In isto velja za zgoraj omenjeni »enotni filozofski jezik«. Zaradi tega so vse transkulturne primerjave zakoreninjene v »sedaj že dobro znani, a še vedno obstoječi (politični) resničnosti akademskega sveta, ki je po svojem bistvu še vedno zahodnocentričen« (Coquereau 2016, 152). To je še toliko huje, če pomislimo na dejstvo, da resnične in koherentne filozofske primerjave ne morejo ostati zamejene na raven vzporejanja ter hkratnega opisovanja razlik in podobnosti med nezdružljivimi abstraktnimi entitetami. V tem smislu je primerjalna filozofija vsekakor več kot zgolj

vzpostavljanje, izpostavljanje, zabrisovanje in podiranje meja med različnimi filozofskimi tradicijami, ki izvirajo iz različnih delov sveta, različnih

zgodovinskih obdobj in različnih disciplinarnih umeščenosti. In celo, kadar imamo opravka z enim samim obdobjem ali izvorom, smo lahko soočeni z vzajemno nasprotujočimi si ali vsaj drugačnimi prepričanji. Pogosteje kot ne so filozofske primerjave postopek, ki ločuje in hkrati povezuje to, kar se kaže kot podobni ali različni pari oziroma celotne serije t. i. *comparantov*, tj. objektov primerjave (Chakrabarti in Weber 2016a, 2).

Vsak primerjalni diskurz ali postopek, katerega cilj je pridobivanje novih znanj, mora zato nujno vsebovati interpretacije, evalvacije in zato tudi sodbe. V transkulturnih primerjavah so te evalvacije nujno povezane z zgoraj omenjenim problemom zahodnocentričnih metodologij in njihovih aksioloških predpostavk. Zato razmeroma običajna predpostavka o primerjalni filozofiji kot o diskurzu, ki vzpostavlja plodne vzajemne povezave in dialoge med različnimi tradicijami, ni zgolj idealistična, temveč hkrati tudi naivna in površinska ter se zato ne more izkazati kot nikakršna »magična formula, na katero bi lahko reducirali vsako primerjavo« (p. t.).

Na osnovi takšnih debat, katerih predmet so različni problemi, povezani s samo metodo primerjave filozofij različnega kulturnega izvora, se je v akademskih krogih (predvsem tistih, ki delujejo na področju kitajske filozofije) izoblikovala predpostavka o popolni nemožnosti tovrstnih primerjav; zato so mnogi teoretiki in teoretičarke tega področja namesto termina »primerjalna filozofija« začele uporabljati izraz »postprimerjalna filozofija«. S tem so želele poudariti problematičnost običajnih primerjalnih postopkov v okviru obravnavanja več filozofskih sistemov različnih kulturnih izvorov.

Meni osebno se nikakor ne zdi, da tovrstne primerjave niso možne. Menim, da nam refleksija zgoraj omenjenih problemov nudi dobre možnosti njihovega reševanja. Zato sama metoda primerjave po mojem mnenju načeloma ni zgrešena, če poskušamo najti rešitve teh problemov na osnovi ozaveščanja razlogov zanje. Postprimerjalna filozofija je zame poleg tega izraz, ki predstavlja zgolj negativno definicijo postopkov, ki naj bi bili izdelani na temelju kritike primerjalne filozofije. Pove nam namreč zgolj to, kaj ta filozofija ni (namreč to, da pri njej ne gre več zgolj za primerjalno filozofijo), in prav nič o tem, kaj naj bi ta filozofija bila, kakšni so njeni postopki in za kakšno metodologijo pri njej pravzaprav gre.

Naloga sedanjih in bodočih diskurzov, ki nastajajo v raziskavah filozofij različnega kulturnega izvora, je prej v iskanju, preizkušanju in konsolidaciji novih metod primerjave, ki bodo upoštevale pogosto nesoizmerljivost njihovih referenčnih okvirov ter se pri iskanju enotnih kriterijev primerjave izogibale uporabi evrocentričnih metodologij.

Sama v tem pogledu predlagam uporabo metode transkulturne filozofske sublacije. Za razjasnitev osnove metodologije, na kateri ta metoda temelji, bom najprej definirala pomenske konotacije, znotraj katerih uporabljam termine medkulturnost, transkulturnost in sublacija.

Najprej pogledjmo, v čem je razlika med prvima dvema pojmom, ki pravzaprav zvenita zelo podobno. Lahko bi rekli, da je osnovni pristop, ki je uporabljen v tej knjigi, medkulturne narave – v smislu interakcij med različnimi kulturami in obdelave njihovih specifičnih elementov. Izraz medkulturnost se nanaša na posebno vrsto interakcije ali komunikacije med diskurzi, v katerih igrajo razlike v kulturi pomembno vlogo pri oblikovanju pomenov. Zato lahko rečemo, da medkulturne interakcije vključujejo transfer pomenov preko meja različnih kultur (Ongun 2016). A vrsta sodobnih teoretikov in teoretičark (npr. Welsch 1999) to predpostavko kritizira in izpostavlja, da pojem medkulturnosti izvira iz zmotne koncepcije kultur kot nekakšnih »otokov« ali »sfer« in da s tem ustvarja nekakšen separatističen značaj kultur. V današnjem globaliziranem svetu je zato pomembno razumeti dejstvo, da so »kulturni« dejavniki postali »transkulturni«. Transkulturno razumevanje kultur nam nudi kompleksnejšo perspektivo ter zajema pristope, ki so bolj vključevalni in inkluzivni kot ločevalni ali izključevalni (Ongun 2016).

Transkulturna filozofija ima pravzaprav že precej dolgo zgodovino, ki je rasla na nenehno spreminjajočih in razvijajočih se paradigmah. Že vsaj pol stoletja predstavlja pomembno področje filozofskih raziskav, ki so se pričele s konstruiranjem njenih metodoloških temeljev, ki jih je vzpostavil Eduardo Valera (1972a; 1972b). Na teh osnovah se je v naslednjih desetletjih veselo razvijala naprej, nadgrajevali so jo številni teoretiki in teoretičarke (gl. npr. Fredericks 1988; Nielsen 1995; Siegel 1999; Heubel 2011; 2020; Lee 2013; Dai 2020 idr.).

Predpona »trans-« v besedi »transkulturnost« ne pomeni zgolj transcendiranja lastnih meja in omejitev ob hkratni obogatitvi lastne osebe. Pomeni tudi možnost preseganja ločnic fragmentacije ter ločevanja različnih kultur in filozofij (Silius 2020, 275).

Zato lahko rečemo, da so transkulturni pristopi takšni, ki izhajajo iz potrebe po premagovanju zastarelega, statičnega in nepremičnega pojmovanja kulture. Seveda pa to nikakor ne pomeni, da kultura ne obstaja. Kultura je še vedno konkretna obstoječa stvar, prav tako kot jezik. Pri obojem gre za dinamični, zgodovinsko zrastle in nenehno spreminjajoči se tvorbi brez fiksnih meja. Zato ontološke osnove kulture ne moremo nujno razumeti kot abstraktne substančne biti. V tej knjigi je koncept kulture dojet kot entiteta, ki temelji na metafiziki relacij.

V tem smislu še naprej uporabljam oba izraza, tako medkulturnost kot tudi transkulturnost. Četudi je nemogoče zarisati točno določeno in konstantno ločnico med obema navedenima pojmom, saj predstavljata kompleksni in pogosto vzajemno prekrivajoči se omrežji pomenov, uporabljam prvega, kadar se nanašam na konkretne interakcije med različnimi kulturami⁸ in elementi le-teh, drugega pa, ko govorim o ciljih, metodah in rezultatih tovrstnih interakcij, ki med drugim omogočajo, da lahko uzremo sebe v Drugem.

2.2 Od zlitja do sublacije

Kot smo videle zgoraj, se mi zdi termin postprimerjalna filozofija neustrezen, saj je izgrajen na zgolj negativni definiciji in kot tak ne pove ničesar o tem, za kakšno metodologijo naj bi pravzaprav šlo, kar spominja na precej difuzen termin postmodernizem ki je v svoji radikalni relativizaciji privedel do družbeno ter politično nevarnih pristopov znotraj družboslovne in humanistične znanosti. To, kar mi ta izraz pomeni, se lahko nanaša kvečjemu na skupek metodoloških sistemov in metod, ki so nastale na osnovi zavedanja in refleksije problematike primerjalne filozofije znotraj medkulturnih kontekstov.

Takšna je, na primer, filozofija zlitja ali fuzije, ki sta jo predlagala Arindam Chakrabarti in Ralph Weber v predgovoru in epilogu h knjigi *Primerjalna filozofija brez meja* (gl. Chakrabarti in Weber 2016a; 2016b). V tem eseju sta izhajala iz potrebe po transformaciji tradicionalne medkulturne primerjalne filozofije in poskušala vzpostaviti metodološko osnovo za »filozofijo primerjanja« (Weber 2014), ki naj bi presejala njene omejitve in se izognila njenim napakam. Rezultate svojih analiz sta strnila v predlogu t. i. »filozofije zlitja« (*fusion philosophy*) (Chakrabarti in Weber 2016a, 6), s pomočjo katere naj bi bilo možno ustvarjalno in inovativno transformirati enostavne komparativne postopke. »Filozofija zlitja« ali »fuzije« predstavlja povsem drugačno metodologijo, ki je osnovana na in rezultira v novih metodah transkulturnega filozofiranja. Ta metoda naj ne bi ostajala na ravni iskanja vzporednic, razlik in podobnosti med dvema filozofijama oziroma idejnima sistemoma, temveč bi bila osredotočena na iskanje novih filozofskih teorij na osnovi informacij in navdihov, pridobljenih s preučevanjem teh podobnosti in razlik (p. t., 231). Avtorja sta pri tem dejansko uspela – če že nič drugega – izdelati vsaj »trdno in ambiciozno definicijo« (Coquereau 2016, 152) poti in postopkov, ki naj bi vodili do novih (post)primerjalnih transkulturnih filozofij.

8 Eric Nelson (2021 249) meni celo, da lahko koncept medkulturnosti bolje razumemo kot vzajemno interakcijo med različnimi življenjskimi svetovi, kot pa če ga razumevamo v smislu interakcije med različnimi kulturami.

Seveda se vsi strinjamo s tem, da mora biti resnična filozofija vselej ustvarjalna, torej da mora ustvarjati nove ideje ter nam nuditi nove vpogleda v naravo resničnosti in v pogosto kompleksna, vzajemno prepletena vprašanja, ki se tičejo našega bivanja v njej. Pri tem bi morali filozofski sistemi, ideje in teorije, ki jih med seboj primerjamo, vselej služiti zgolj kot vir širitve našega znanja in kot navdih; določanje razlik in podobnosti med njimi seveda nikoli ne bi smelo biti končni cilj nobene primerjalne raziskave ali študije.

Vendar ima izraz »filozofija zlitja« oziroma »filozofija fuzije« nekaj pomanjkljivosti, zato najbrž ni najbolj primeren za opredelitev metode inovacij, izdelane na osnovi dveh ali več idejnih oziroma filozofskih sistemov. Zlitje ali fuzija, ki je v okviru Chakrabartijeve in Webrove teorije v ospredju njihovih metodoloških razmislekov in predstavlja poimenovanje alternativnega predloga, ki temelji na rezultatih njune analize in iz njih izhaja, je problematičen termin. Običajno se naša na proces združitve dveh ali več stvari na način, da formirajo novo enoto. Pogosto se asociira s procesom topitve, ki običajno rezultira v novi celoti, v kateri so posamični elementi dveh ali več entitet, ki so bile stopljene (oziroma združene) skupaj, postali popolnoma nerazpoznavni in odtujeni od svojega bistva.

Tak koncept zlitja nas spominja tudi na Gadamerjev koncept zlitja obzorij. Ne glede na vprašanje o tem, ali je bila ta vzporednica načrtovana ali ne, lahko na podoben način seveda prevprašujemo tudi Gadamerjev pojem: ideja o zlitju dveh različnih sfer razumevanja v eno samo enoto razumevanja, v kateri postanejo prej vzajemno ločene in enkratne izkušnje vzajemno nerazpoznavne, je prav tako problematična (Rošker 2021, 123).

Tukaj se lahko povprašamo tudi o tem, ali je neka zlita enota, do katere pride s fuzijo, kvalitativno nova substanca. Če pomislimo na zlitje kot na podobo, ki predstavlja določen način transkulturnega filozofskega razmišljanja, in če prav tako upoštevamo dejstvo, da novi filozofski vpogledi vselej rezultirajo v novih konstituentah kognicije, potem moramo priznati, da resnično filozofiranje kot ustvarjalni proces vendarle ne more biti osnovano zgolj na zlitini nekaterih razobličnih elementov. Prej bi lahko rekli, da mora filozofiranje vselej zrcaliti in hkrati nadgrajevati konkretne filozofske osnove, v katerih so te ukoreninjene (p. t.)

Vendar Chakrabarti in Weber v opisu procesa zlivanja omenjata tudi možnost t. i. »nepričakovane osmoze« (Chakrabarti in Weber 2016b, 231) idej, ki so predmet našega raziskovanja. Na osnovi osmoze naj bi postalo – s pomočjo našega lastnega kritičnega mišljenja – možno izgraditi neko novo sintezo elementov obeh (ali vseh) filozofij, ki jih raziskujemo. Na ta način naj bi nas ta metoda povedla na inovativno področje novih filozofskih teorij, ki se nahajajo v polju »onkraj primerjanja« (p. t.).

Zgoraj omenjena osmoza je na prvi pogled veliko primernejša za opisovanje procesa konverzije, ki naj bi privedel do novih in svežih sintez, neobrmenjenih s protislovji med posamičnimi elementi obeh struj oziroma teorij, iz katerih sledi. Če se torej želimo izogniti asociacijam z nerazpoznavnimi procesi homogene amalgamacije, ki je konceptualno povezana z idejo zlitja, lahko razmislimo tudi o tem, da bi to novo metodološko transformacijo poimenovali z izrazom »filozofija sinteze«. Sinteza, ki jo v svojih esejih tudi zgoraj obravnavana avtorja omenjata kot zaželeni rezultat ene od inačic njune ideje zlitja filozofij, predstavlja kvalitativno novo raven razvoja, v kateri so nekateri elementi dveh ali več entitet, iz katerih izhaja, ohranjeni, drugi pa zavrženi oziroma eliminirani. Vendar je ravno v filozofiji termin sinteza obremenjen z ortodoksnim hegeljanskim pogledom,⁹ v katerem je sinteza rezultat dveh vzajemno izključujočih se entitet, ki sta druga z drugo v protislovju, medtem ko lahko postopki primerjave vključujejo tako distinkcije kot tudi skupne točke objektov, ki jih med seboj primerjamo. Še bolj zapleten pa je problem, ki se ga zavemo, če pomislimo na mehanistično naravo tovrstnih dialektičnih procesov, ki naj bi se razvijali kar sami od (in iz) sebe in ki naj bi se od ene stopnje k naslednji premikali bolj ali manj avtomatsko. Zato tudi »filozofija sinteze« ni najbolj primeren izraz za poimenovanje inovativnih filozofskih transformacij, saj sinteza v tem smislu ne dopušča dovolj prostora za nove, dinamične koncepcije individualnih razmislekov.

Čeprav tudi termin »sublacija«¹⁰ predstavlja del hegeljanske miselnosti in bi zato lahko bil problematičen, je vendarle veliko manj deflacijski. Po drugi strani pa vključuje vse tri pojme, ki so ključnega pomena za ustvarjanje česar

9 Tukaj gre izrecno za hegeljanski, in ne za Heglov osebni pogled, saj ta filozof sam, kot je splošno znano, temeljnih konstituent svoje dialektične teorije nikoli ni izrecno poimenoval z izrazi »teza«, »antiteza« in »sinteza«.

10 »Sublacija« je nastala na osnovi najobičajnejšega angleškega prevoda nemške besede *Aufhebung*. Pravzaprav sta slednjo tujko v svojem eseju omenila tudi Chakrabarti in Weber, vendar sta jo bolj ali manj enačila s pojmom premagovanja, hkrati pa sta z njo poimenovala zgolj en del procesa filozofskega zlitja, ne pa tudi samega rezultata tega procesa. Poleg tega je pomen besede »premagati« preozek, saj ne pokriva vseh konotacij izvornega Heglovega pojma. Pravzaprav se je beseda »sublacija« (*sublation*) v angleški literaturi pojavila v 19. stoletju, in sicer kmalu po tem, ko sta Hegel in njegova šola pričela uporabljati termin *Aufhebung*, za katerega so prevajalci in prevajalke potrebovale ustrezen ekvivalent ... Angleški prevajalci in prevajalke so – vsled pomanjkanja ustreznic – ta termin oblikovale na osnovi latinščine, kar sploh ni bilo tako nenavadno, glede na to, da ima veliko angleških besed latinske korene. V latinščini so torej naletele na besedo *sublatus*, jo poangležile in spremenile v *sublation* (Froed 2021). Izkazalo se je, da je ta beseda nadvse primerna, saj pokriva vse tri osrednje konotacije Heglovega izraza *Aufhebung*, namreč dvigovanja, ohranjanja in uničenja. Zato sem jo – v poslovenjeni verziji sublacije – kot prevod besede *Aufhebung* prevzela tudi sama, četudi se slovenski filozofiji Heglov termin *Aufhebung* prevaja drugače.

koli novega iz interakcij med dvema ali več različnimi objekti ali pojavi. V filozofskem smislu ima ta termin vse tri osrednje konotacije dvigovanja oziroma rasti, eliminacije oziroma uničenja ter ohranjanja. Poleg tega se – za razliko od pojma sinteze – pojem sublacije nanaša na proces in ne (zgolj) na stanje (Rošker 2021, 124). Zaradi vseh teh razlogov menim, da je izraz »filozofija sublacije« boljši in lahko bolje izrazi nove oblike medkulturnega filozofiranja kot pa termin »filozofija zlitja«, ki sta ga predlagala Chakrabarti in Weber.

Tako kot njun predlog fuzijske filozofije sodi tudi metoda sublacije k teoretskim pristopom t. i. postprimerjalne filozofije v smislu, orisanem zgoraj. Ti so osnovani na hermenevtični dimenziji razumevanja, ki, glede na Gadamerjevo razlago, »v enaki meri obravnava oboje, namreč to, kar je običajno, s primerjavo, in tudi to, kar je enkratno, z intuicijo;¹¹ zato je oboje, tako primerjalna kot tudi božanska« (Gadamer 2006, 189).

Poleg tega je pomembno razumeti, da je ta metoda dinamična in zato sodi k procesnim filozofijam. To pomeni, da se lahko razvija samo v zgodovinski perspektivi ter zato v dialogu z vsemi pozitivnimi in pomembnimi vidiki tega, kar smo se v preteklosti naučile iz medkulturnih primerjav. Torej metoda sublacije ni osnovana na negaciji primerjalne filozofije, saj slednja pravzaprav predstavlja njen nujni pogoj (Rošker 2021, 131).

V tem smislu moramo razumeti, da se lahko metoda sublacije, ki torej predstavlja enega od postprimerjalnih pristopov, uporablja in razvija zgolj v konstruktivnem dialogu s primerjalno filozofijo: »Obe dimenziji, tako primerjalna kot tudi postprimerjalna, se vzajemno podpirata in vplivata druga na drugo. Če želimo, da nam bosta zares koristili, je pomembno, da ju vidimo v vzajemni povezavi« (Moeller 2018, 40). V tej dialoški povezavi morajo postprimerjalne metode kljub svojim kritičnim pristopom – ali poleg njih – še naprej vključevati ter zavestno ohranjati osrednje funkcije in naloge primerjalne filozofije; v tem smislu mora slednja preseči slučajne omejitve, ki ji jih nalagajo posamični izbori izkustva, in pokukati v dejanskosti možnih širših univerzalnosti.

Z drugimi besedami: sublacija neposredno ne izniči primerjave, temveč pomeni enostavno, da njena osrednja funkcija ustvarjanja novih epistemoloških sintez ni omejena na aktivnosti refleksije primerjave v smislu določanja distinkcij, ampak zajema tudi izpostavljanje podobnosti, ki se pokažejo znotraj kontrastov. Zato je metoda sublacije kot taka – podobno kot Gadamerjeva metoda kopiranja izvornika v umetniški reprezentaciji (gl. Gadamer 2006, 134) – izpolnjena v sebi oziroma v svojem samoizničenju, skozi katerega nam nudi nove prostore možnih uvidov.

11 Intuicija je tukaj mišljena v kantovskem pomenu zora.

V kontekstu predstavitve metode sublacije je pomembno izpostaviti še dva druga vidika, ki sta povezana z obema prej omenjenima vitalnima elementoma transkulturnega filozofskega raziskovanja. Prvi vidik je povezan z referenčnimi okviri, drugi pa z diskurzivnimi prevodi na drugi strani. Slednji omogočajo vzpostavitev postopkov, ki temelje na sublaciji, znotraj procesa transkulturnih reinterpretacij kitajske filozofije, ki v procesih branja klasičnih kitajskih besedil vključuje konstrukcijo »novih omrežij tehničnih terminov, metafor, konceptualnih idej in normativnih trditev« (Moeller 2018, 43). Po drugi strani pa je prav tako pomembno razumeti, da je metoda sublacije osnovana na relacijah. Ta relacijska narava transkulturnih filozofskih sublacij je povezana z njenimi paradigmatскими osnovami, tj. z različnimi referenčnimi okviri, ki sem jih opisala v prejšnjih odlomkih uvodnega dela. Ti okviri niso torej nič drugega kot različne vrste relacijskih omrežij, ki med seboj povezujejo različne pomene ter konotacije idej, pojmov in drugih kognitivnih objektov. Zato se relacijska narava metode sublacije odraža v njeni funkciji povezovanja posamičnih komponent, ki vzpostavljajo različne obravnavane sisteme v nove strukturne rede informacij, razumevanja in znanja.

Ker je metoda medkulturne sublacije osnovana na nesubstancnem in antiesencialističnem razumevanju kultur in miselnosti, nujno sodi k dinamičnim in procesnim filozofskim metodam. To, kar raziskuje ter postavlja v okvire vzajemne odnosnosti (relacionalnosti), so različne oblike mišljenja in različna vprašanja o naravi resničnosti, ki jih lahko razumemo kot konkretne entitete v Whiteheadovem smislu. Z drugimi besedami: tukaj je »odnosnost« pomembnejša od »kakovosti« in je osnovana na vzajemnih povezavah med dejanskostmi (Whitehead 1978, xiii).

Razumevanje v takšnem kontekstu ne more ostati omejeno na objektivne normativne standarde, temveč se nujno oblikuje skozi zgodovinske, konceptualne in celo družbene kontekste, v katere so umeščeni objekti raziskave. Zato je filozofija sublacije s svojo dinamično relacijsko strukturo, svojim širokim diskurzivnim kontekstom in svojim upoštevanjem referenčnih okvirov, na katerih slonijo naše raziskave, samo eden od mnogih različnih pristopov, ki opredeljujejo nove transkulturne filozofske raziskave. V široki in bogati areni transkulturnih metodologij predstavlja zgolj eno od mnogih možnih načinov usklajevanja različnih filozofskih pristopov, oblik in vsebin. Je metoda, ki lahko transformira navdih v kontemplacijo in nam s tem pomaga oblikovati nove ideje ter pridobivati nove oblike znanja in razumevanja.

Navdih, ki me je privedel do ideje metode sublacije, pa je zrasel iz poznavanja osnovnih značilnosti klasične kitajske filozofije, ki po svojem bistvu izhaja

iz odnosnih oziroma povezovalnih in procesnih diskurzov. Odprta narava tovrstnih diskurzov je še posebej primerna za oblikovanje novih idej na osnovi kontrastne reprezentacije različnih vsebin. A njena osrednja in v metodološkem smislu morda najpomembnejša značilnost je njena sposobnost usklajevanja univerzalnosti s partikularnostjo.

Zato nikakor ni nujno, da ostaja omejena na kontrastna upoštevanja, ki se tičejo izključno kitajskih filozofij. Vse oblike filozofskega mišljenja – ne glede na njihov konkretni izvor – je možno postaviti v dinamičen vzajemni kontrast in v odnos z drugačnimi oblikami mišljenja ter jih na ta način konstruktivno uporabiti kot navdih za ustvarjanje novih idej. Z uporabo metode sublacije vzajemna različnost tipov in vzorcev mišljenja namreč nikakor ni okrnjena z zahtevami po natančnem usklajevanju z obstoječimi teorijami, metodami in doktrinami. Zato nam ta metoda lahko služi kot učinkovito orodje za nenehno ozaveščanje neizmerne bogastva človeške misli. Sublacija različnih vidikov, sistemov, tradicij in struj človeške miselnosti nam namreč daje možnosti, da jo razvijamo na bolj nepristranski in manj esencialističen način.

2.3 Zgodovinski okvir

Podobno kot večina pojmov zahodne miselnosti je bil tudi pojem humanizma v zahodnem smislu na Kitajsko prenešen v 19. stoletju. Vendar se je tudi v Evropi termin pojavil razmeroma pozno, namreč šele leta 1808, ko je izšla knjiga Immanuela Niethammerja z naslovom *Spor filantropizma in humanizma v pedagoški teoriji našega časa*. Danes pogosto izhajamo iz predpostavke, po kateri je bil humanizem osrednja značilnost renesanse, a je ta izraz v vlogi pojava, ki označuje renesančno obdobje, vzniknil šele v drugi polovici 19. stoletja, in sicer v knjigi z naslovom *Oživitev klasične antike ali prvo stoletje humanizma*, ki je nastala pod peresom Georga Voigta in je izšla leta 1859. V Italiji pa se je izraz »*umanista*«, ki je ekvivalent slovenskemu izrazu »humanizem«, pojavil že v 15. stoletju, in sicer kot izraz, ki je označeval nauke klasičnih jezikov in literature (Lee 2013, 9).

A tudi v modernih in sodobnih zahodnih jezikih pravzaprav zmanjšamo kakršno koli nedvoumno definicijo pojma humanizem. Ta pojem nima enotnih konotacij in lahko zato označuje vrsto različnih pomenov. Zgodovinar Alan Bullock (1985, 9) ga definira kot eno od osrednjih zahodnih kategorij razmerja med človekom in kozmosom. Prva je transnaravna ali transcendentalna in v njenem središču se nahaja Bog, medtem ko je človek v tem modusu dojet zgolj kot del božjega stvarstva. Druga kategorija tega razmerja je naturalistična ali znanstvena; v njenem središču je narava, medtem ko velja človek za del

naravnega reda. Tretja kategorija pa je humanistična: v njenem središču se nahaja človek. V tej tretji kategoriji razmerja med človekom in kozmosom izhaja celotno bivanje iz človeškega izkustva in dojetje obojega, tako Boga kot tudi narave, je možno zgolj na tej podlagi. V tem pomenu lahko razumemo tudi kulturo grško-rimske antike kot vrsto humanistične kulture (Lee 2013, 10). Zato ni nič čudnega, če humanizem pogosto označujemo kot nekaj, kar se je pričelo najkasneje s Ciceronom ali, še bolje, celo s predsokratikom Protagoro in njegovim prej omenjenim rekom, ki je filozofiji znan kot teza »*Homo mensura*« (Platon 1856, 9 /152a/).

Vsekakor pa bo bolje, če ne izgubljam časa z iskanjem leksikografskih definicij pojma humanizma, temveč ga raje dojamemo kot idejno smer ali strujo, ki izhaja iz človeškega samozavedanja in v središče svojega interesa postavlja pozicijo človeka kot osrednjo oziroma najpomembnejšo raven bivanja. V njej človek ni samo v ospredju družbe, temveč celotnega kozmosa. Ta – vsaj v svojih klasičnih modelih brezdvomno precej antropocentrična – oblika razumevanja človekove vloge v svetu je našla enega svojih prvih izrazov znotraj zahodne kulture že v krščanski predpostavki o tem, da si mora človek podrediti naravo, a njen pozitivni doprinos k razvoju evropske kulture je bilo opaziti že v renesansi, kjer je človek v simbolnem redu ponovno zavladal nad Bogom in je sholastični dogmatizem ponovno nadomestila kritična radovednost prvih znanosti; z razsvetljenjem je človek znova stopil v ospredje, tokrat opremljen z dostojanstvom posamezne osebnosti in z etiko avtonomne svobodne volje. Z drugimi besedami: v razvoju evropskega humanizma v glavnem razlikujemo dve obdobji, humanizem renesanse, ki se je pojavil v 15. in 16. stoletju, ter nemški humanizem pozneje 18. in zgodnjega 19. stoletja.

Oba razcveta humanizma, ki smo ju omenili zgoraj, sta bila opredeljena z močnim interesom za grško-rimsko kulturo, njuni predstavniki in predstavnice pa so poudarjale pomen klasične filologije in kultivacije osebnosti. Kot rečeno, je bil prvi val humanizma, torej renesančni humanizem, močno zaznamovan z uporabo proti dogmatizmu prevladujoče srednjeveške, na krščanskih ideologijah temelječe kulture. Tudi drugi val humanizma, torej tisti, ki je prišel v ospredje v obdobju razsvetljenstva, je poudarjal pomen kritične misli, neodvisnega intelektualnega ustvarjanja in etike avtonomnega subjekta.

Tudi nauke Konfucija in samo konfucijanstvo se na Zahodu pogosto označuje kot vrsto humanizma (Lee 2013, 11). Pri tem je težko določiti, kdo je bil tisti, ki je konfucijanstvo najprej označil s tem izrazom. Po mnenju Zhang Keja (2015, 133) naj bi se izraz v kitajskem prevodu prvič uporabil v kontekstu

prevedene inačice zgoraj omenjenega dela Friedricha Immanuela Niethammerja. Lee Ming-huei (2013, 9) pa po drugi strani navaja, da se je sam izraz »humanizem« na Kitajskem prvič pojavil leta 1920, in sicer v procesu sprejemanja ameriškega »novega humanizma«, katerega najodmevnejša predstavnik sta bila Irving Babbitt (1865–1933) in Paul Elmer More (1864–1937). Predvsem prvi je imel precejšen vpliv na spoznavanje zahodnega humanizma na Kitajskem, saj je predaval in mentoriral vrsto odličnih kitajskih študentov, med katerimi so bili mnogi kasneje zelo vplivni izobraženci, na primer Wu Mi, Mei Guangdi, Chen Yinque, Tang Yongtong, Hu Xiansu in drugi.

Za razvoj nove, zahodno pogojene humanistične miselnosti na Kitajskem v prvi polovici 20. stoletja je seveda nadvse pomembno četrtomajsko gibanje in njegova kulturna revolucija,¹² katere osrednja predstavnik sta bila Hu Shi in Chen Duxiu.¹³ Četrtomajska kulturna revolucija je bila uperjena proti kitajski tradiciji in predvsem proti konfucianizmu.

Babbitt je na Kitajskem postal precej znan tudi zaradi svojega govora o primerjavi zahodnega in kitajskega humanizma, ki so ga njegovi študentje kasneje prevedli v kitajščino (gl. Babbitt 1921). V tem besedilu je Babbitt nadvse pozitivno opisal Konfucijevo učenje in poudaril, da gre pri njem za predstavnika tradicionalnega kitajskega humanizma, ki je po tej plati primerljiv z Aristotelom, ki naj bi bil predstavnik oziroma pionir zahodnega humanizma. V svoji nekoliko kasneje objavljeni knjigi *Demokracija in vodstvo* je Babbitt to svojo trditev ponovil in poleg tega izjavil, da je »Konfucijeva pot veliko boljša od našega zahodnega humanizma, saj je ugotovil, da se Pot sredine prične s samonadzorom in razumevanjem tega, kar je določeno« (Babbitt 1952, 163). Na koncu istega dela je zapisal:

Na vseh velikih kitajskih univerzah bi morale biti zaposlene predavateljice in predavatelji, ki bi primerjali Konfucijeve Razprave z Aristotelovo etiko. Na vseh velikih ameriških univerzah pa bi morale biti zaposlene tudi osebe, ki bi bile sposobne predavati kitajsko zgodovino in moralno filozofijo. Na ta način bi se lahko ustvarila povezava med zahodnimi ter vzhodnimi učenjaki in učenjakinjami (p. t., 336).

V kitajski inačici zgoraj omenjenega eseja naletimo tudi na prvi prevod angleške besede *humanism*, ki se je glasil *renwenzhuyi*. Istočasno gre pri tem po

12 Le-te seveda ne smemo zamenjevati z Mao Zedongovo »veliko proletarsko kulturno revolucijo« (*Wuchan jieji wenhua da geming*), ki je znana pod enakim skrajšanim imenom, tj. kot »kulturna revolucija« (*Wenhua geming*), in se je dogajala v 60. letih 20. stoletja.

13 Hu Shi je kasneje postal najpomembnejši predstavnik oziroma zagovornik liberalizma na Kitajskem, Chen pa je leta 1921 ustanovil Komunistično stranko Kitajske.

vsej verjetnosti za prvi kitajski vir, v katerem je konfucijanska miselnost označena za »humanistično« (Lee 2013, 12).

Pri obrazilu *-zhuyi*, ki predstavlja drugi del te sestavljenke, gre za prevod obrazila *-izem*, ki se je uporabljal pri vseh besedah, ki so vsebovale to obrazilo. Prvi dve pismenki (namreč *renwen*) pa izvirata iz *Knjige plemen (Yi jing)*, in sicer se tam pojavita kot prvi del 22. heksagrama, v katerem sta postavljeni v komplementarno nasprotje izrazu *tianwen*; medtem ko se prvi izraz (*renwen*) nanaša na človeški red, pomeni drugi (*tianwen*) nebeški red. Koren besede, ki naj bi izražala pomen zahodnega humanizma, torej izvira iz konteksta razmerja med nebeškim (kozmičnim, naravnim) in človeškim redom (p. t.).

Medtem ko je ta prevod nastal pod peresom Babbittovega študenta Hu Xi-ansuja (ki je bil, mimogrede povedano, po izobrazbi botanik, gl. Zhang 2015, 131), je eden od njegovih drugih kitajskih študentov, namreč Wu Mi, izraz humanizem prevedel kot *renbenzhuyi*. Ta termin je morda ustrežnejši, saj namiguje na to, da je človek osnova vseh stvari.¹⁴ A tudi Wu Mi je kasneje raje pričel uporabljati Hujev prevod in na koncu je postal izraz *renwenzhuyi* (žal) najpogostejša beseda, ki naj bi izražala vsebino zahodnega termina humanizem. V tem kontekstu se pogosto uporablja tudi beseda *rendaozhuyi*, ki pa v bistvu pomeni nekaj popolnoma drugega, namreč humanitarizem (p. t., 12–13).

Večina študentov in študentk, ki so študirale v tujini (zlasti v ZDA) in navdušeno brale dela, ki so zagovarjala liberalni humanizem, se je v 20. letih združila v strujo »učenja ravnovesja« (*Xueheng pai*). Vodilna predstavnikinja te skupine mladih izobražencev in izobraženek sta bila prej omenjena študenta Irvinga Babbitta Wu Mi in Hu Xiansu. Izdajali so časnik *Xueheng*, v katerem so propagirali liberalizem, pa tudi določene progresivne elemente svoje lastne kulturne tradicije.

Po koncu četrto-majskega gibanja je postala med kitajskimi izobraženci in izobraženkami vse bolj opazna tendenca ustvarjanja moderne kitajske kulture, ki naj bi nastala na osnovi »naprednih« zahodnih idej in diskurzov. A ravno v njihovih prizadevanjih po vzpostavitvi te nove kulture so se odnosi med njimi pričeli krhati in v 20. letih 20. stoletja so se razcepili v dva tabora, od katerih je prvi zagovarjal z Zahoda uvoženo »trdo znanost«, drugi pa pomen tradicionalnih etičnih in filozofskih idej. Kontroverza med obema tabo-roma, ki se je odrazila v znameniti »debatii o znanosti in metafiziki« (*Kexue yu xuanxue lunzhan*), predstavlja neke vrste mejnik kitajske modernizacije (Zhang 2015, 140) in.

14 *Ren* = človek, *ben* = korenina.

Kot mnogi drugi raziskovalci in raziskovalke novejšje kitajske zgodovine tudi Zhang Ke (2015, 141) poudarja, da ta debata pravzaprav predstavlja tudi pomemben del diskusije o modernem kitajskem humanizmu, saj je diskurz nove moderne kulture dvignila na novo raven, na kateri so se kitajski izobraženci in izobraženke ponovno pričele ozirati nazaj na svojo lastno zgodovino in tradicijo. V tem okviru velja omeniti Zhang Junmai, enega od tistih intelektualcev, ki so odkrili, kako globok in kompleksen je pravzaprav konfucijanski pogled na človeka in ki so predlagali, da naj bi bil novi kitajski humanizem zakoreninjen v tovrstnih idejah. Zhang je s tem položil temelje neke druge struje, ki se je pojavila v ospredju kulturnih in filozofskih debat nekoliko kasneje.

Kmalu zatem so se v kitajski javnosti namreč pojavili tudi drugi glasovi, ki so kritizirali ideje in vrednote četrto-majskega gibanja. Pri tem je šlo za glasove predstavnic in predstavnikov t. i. modernega konfucijanstva (*Xin rujia*), ki ga bom podrobneje predstavila v kasnejših delih te knjige. Zaenkrat naj o njih povem samo to, da so tudi oni zagovarjali ideje humanizma in so jih želeli povezati z revitalizacijo konfucijanske tradicije, ki so jo videli kot svojo osnovno nalogo. Pomembno je vedeti tudi, da so ti teoretiki leta 1949 migrirali na Tajvan (in delno v Hongkong), ker niso hoteli živeti pod vlado Komunistične stranke Kitajske in njenim vodjem Mao Zedongom.

Liberalne različice humanizma so na celini po ustanovitvi LR Kitajske za nekaj desetletij utihnile, a že v 80. letih 20. stoletja so se v izobraženskih krogih razplamtele najrazličnejše diskusije o pomenu in vlogi človeka v naravi in družbi. V 90. letih je v tem okviru svobodnega in kritičnega razmišljanja prišlo tudi do obsežne debate o sodobnem humanizmu (Zhang 2015, 131). Pri tem so prej omenjeni termin *renwenzhuyi* pogosto nadomestili z nekoliko širšim izrazom *renwen jingshen*, ki pomeni nekaj takega kot »humanistični duh«.

Po mnenju Zhang Keja (2015, 147) naj bi gibanje »humanističnega duha«, ki je torej v postmaoističnem obdobju poudarjalo pomen rekonstrukcije vrednot, poniknilo vsled prevlade instrumentalne racionalnosti v kulturnem življenju. Kot menijo tudi mnogi drugi teoretiki in teoretičarke, je to obliko racionalnosti še pospešila hitra ekonomska liberalizacija oziroma neoliberalna tržna ekonomija, ki je privedla do številnih družbenih in političnih transformacij, ki so segale od notranjih migracij preko poplave potrošniških pritiskov do ekoloških katastrof. Te eksplozivne spremembe so popolnoma utišale debate ter vprašanja glede smisla in pomena človeškega življenja, ki se jih je tedaj – tudi v izobraženskih krogih – dojemalo kot nekaj popolnoma nekoristnega in nepomembnega. Tovrstna idejna naravnost je privedla do izgube etičnih kaŕipotov in do t. i. vakuuma vrednot.

A sodobni kitajski filozof Zhang Rulun trdi, da zatona gibanja »humanističnega duha« nikakor ne gre pripisovati zgolj prevladi tržne ekonomije, kajti njegova srž je bila položena že v zibelko novega kitajskega humanizma v okviru četrtomajskega gibanja. Qu Weiguo pa je po drugi strani predstavnik bolj optimističnega pogleda na ta pojav, saj pravi, da refleksija pomena človeka in humanizma ter razmišljanje o njem ne bosta zamrla, vse dokler bo človek na svetu (p. t., 148). Morda ima pri tem prav – a po drugi strani optimističnim intelektualcem njegovega kova morda ni jasno, da je ravno izumrtje humanizma nemara še en dodaten pokazatelj dejstva, da nas od trenutka izumrtja človeka loči precej manj časa, kot smo mislili doslej. In to velja tudi za Kitajsko, kjer je izguba humanizma, skupaj z zatrtjem svobodne in kritične misli ter avtonomije posameznika oziroma posameznice, privedla do vse popolnejše prevlade avtoritarnosti in politične avtokracije. Morda je ponovni razmislek o vlogi in pomenu človeka edina alternativa, ki lahko premaga tovrstne nevarne in sodobnega človeka nevredne tendence. Zato so ideje transkulturnega humanizma toliko bolj pomembne tudi za to mogočno, tehnološko visoko razvito, a vselej spreminjajoče se Cesarstvo sredine.

2.4 Konceptualni temelji in zasnova raziskave

Koncept humanizma je tesno povezan z dojemanjem človeka kot osebnosti oziroma z metodami (samo)refleksije, ki se izražajo v pojmu sebstva, sploh, če pomislimo, da je človek osnova in središče vsakršne ideje humanizma. Transkulturna perspektiva humanizma zato nujno predpostavlja poznavanje diskurzov, katerih predmet je človek in njegova teoretska dispozicija, v vseh obravnavanih kulturno-civilizacijskih območjih. Kot rečeno, se bomo v tem pogledu osredotočale predvsem na Evropo in Kitajsko, delno pa bomo upoštevale tudi teorije s širšega območja t. i. Zahoda in siniške (tj. v glavnem vzhodnoazijske) regije.

V predmoderni in moderni zahodni teoriji se je na področju teoretizacije človeka izoblikoval koncept subjekta, zato si najprej oglejmo stanje teorije na področju interpretacij subjekta v sodobnih evro-ameriških diskurzih.

Sodobni diskurzi evro-ameriških teorij subjekta tako na področju filozofskih kot tudi v okviru antropoloških, kulturoloških, psiholoških in literarnih študij karakterizirajo postmoderna zahodna subjekt kot razpršen in decentraliziran, kot delokalizirano ogrodje libidinoznih navezanosti ali kot efemerno funkcijo različnih aktov potrošništva, medijskih izkušenj, trendov oziroma mode (gl. npr. Rekwitz 2006; Müller 2003; Spiro 1996; Lovlie 1990). V zadnjih letih so mnogi zahodni teoretiki (npr. Žižek 2010; Pippin 2005; Heartfield 2002;

Zima 2010) tovrstna vprašanja obravnavali skozi prizmo različnih vidikov dejstva, da se ta izguba napetosti med kontinuiranimi in diskontinuiranimi vidiki sebstva, torej razpršitev sorazmerja med njegovo odvisnostjo in avtonomijo, na individualni ravni kaže kot problematična za vzpostavljanje in ohranjanje osebne identitete, na intersubjektivni pa kot odtujenost, ki ni zgolj alienacija od produktov lastnega dela v klasičnem marksističnem smislu, temveč je tudi rezultat njegove ločenosti od zunanje in notranje narave ter pomanjkanja splošno integriranih in sprejetih vrednot znotraj družbe. Vzroke in posledice te problematične situacije je v evro-ameriškem prostoru obdelovala vrsta teoretikov frankfurtske šole, (na primer Adorno in Horkheimer), poststrukturalističnih piscev (na primer Baudrillard, Foucault) ter vrsta predstavnikov ameriškega pragmatizma (na primer Peirce in Dewey).

Na Zahodu veliko manj znana pa je kitajska produkcija znanja na tem področju, četudi so koncepti avtonomije in subjektivnosti vseskozi predstavljali pomemben del kitajskih raziskav na področju humanistike. Presenetljivo je dejstvo, da je velik del izjemno zanimivih in pomembnih virov, ki obravnavajo te koncepte, nastal v obdobju med 50. in 70. leti 20. stoletja, tj. v »svinčenem obdobju« stroge in avtokratske vladne cenzure, v katerem so bile na področju humanističnih raziskav dovoljene zgolj teoretske inovacije, povezane s sinizacijo marksizma.

Raziskovanje konceptov, sorodnih evropski ideji subjekta oziroma subjektivnosti, pa je v zadnjih desetletjih postalo tudi osrednji predmet sodobnih sinoloških in kitajskih raziskav s področja kitajske filozofske teorije in idejne zgodovine. Tovrstne razprave v glavnem izhajajo iz predpostavke, po kateri je avtonomija posameznika aksiološka osnova, ki tvori tako jedro izvorne konfucijanske relacijske etike (gl. npr. Ames 2011 in 2016; Feng, Yaoming 2000; Huang, Chun-chieh 2009; Jung, Hwa Yol 1996; Lee, Ming-huei 2001; Metzger 1991; Morton 1971; Rosemont in Ames 2016; Sigurðsson 2015; Tang, Junyi 1985; Tu, Wei-ming 1985; 1996; 1998; Wang, Qiong 2016; Zhao, Guoping 2009; Zhao, Tingyang in Yan Xin 2008) kot tudi podlago daoističnih in drugih tradicionalnih teorij intersubjektivnosti (gl. npr. Gu, Ming Dong 2013; Heubel 2013; Lai, Karyn 2016; Lai, Xisan 2013; Slingerland 2004; Tang, Junyi 1986; Wong 2004; Xu, Fuguan 1987 ter Zhao, Guoping 2012; 2015). Omenjene študije analizirajo tovrstne specifično kitajske zasnove konceptov avtonomije, subjektivnosti in humanizma predvsem v klasičnih virih kitajske antike in kitajskega srednjega veka.

Takšni diskurzi temelje na prepričanju, da sodobnih ekonomsko-političnih problemov ni možno trajnostno reševati zgolj s tržno usmerjenimi,

utilitarnimi študijami s področja ekonomije, prava, politologije in drugih disciplin, ki se raziskovanja družb v veliki meri lotevajo z uporabo kvantitativnih metod, temveč je v ta namen treba vključevati tudi raziskave moralno-etičnih, epistemoloških in ontoloških osnov družbe.

Eden od osrednjih vidikov pričujoče knjige pa je povezan tudi z vprašanji transkulturnih dimenzij modernizacije, saj evropski tip humanizma ter pojem avtonomnega, dejavnega subjekta in njegove svobodne volje, na kateri ta vrsta humanizma sloni, predstavlja osrednji element idejne zasnove modernizacije, ki se je v Evropi oblikovala kot produkt razsvetljenskih diskurzov. Pri tem velja izpostaviti, da razsvetljenje v smislu širitve ideološke prevlade razuma, ki je bilo videno kot esencialna predpostavka modernizacije, na Kitajskem svojega dinamičnega in družbeno transformacijskega potenciala v največji meri ni črpalo iz ustreznih osnov lastne idejne zgodovine, temveč – zaradi objektivnih pogojev, ki so opredeljevali kolonialno zgodovino – iz prevzetih zahodnih racionalnih tradicij. Do tega je prišlo v glavnem v sklopu prej omenjenega četrtomajskega gibanja.

V tem smislu je kolonialna preteklost Evrope – četudi ne povsem neposredno – merodajno opredelila procese kitajske modernizacije in transformacije kitajskega humanizma. Seveda je po drugi strani jasno tudi dejstvo, da je bila Kitajska v 18. in 19. stoletju soočena še z globoko notranjo krizo, katere razsežnosti so bile precej večje in so precej globlje posegale v tradicionalni ustroj družbe in države, kot je bilo to v dotedanji paradigmi cikličnih vzponov in propadov dinastij običajno. To pomeni, da bi bila radikalna prenova vrednot, proizvodnih načinov in ekonomsko političnega sistema v tistem času nujna tudi brez stikov z Zahodom. Ta prenova zagotovo ne bi bila primerljiva z modernizacijo »zahodnega« tipa in samo ugibamo lahko, kakšna bi bila Kitajska danes, če bi to prenovo izvedla »iz sebe same« – torej zgolj na osnovi črpanja lastnih gospodarskih, političnih in idejnih virov. Za boljše razumevanje procesov, ki so na Kitajskem povzročali transformacije tradicionalnih oblik humanizma in prevzem zahodnih modelov, je dobro poznati specifiko kitajskih modelov idejne modernizacije; v tem okviru velja opozoriti na vrsto dosedanjih rezultatov mojega raziskovalnega dela na tem področju (gl. predvsem Rošker 2013; 2014; 2014a; 2014b; 2015; 2016; 2016a; 2017; 2017a in 2019).

Po drugi strani smo bili v zadnjem stoletju priča ponovnemu razcvetu kitajskih zgodovin in preteklosti, ki jih je vlak modernosti navidezno že povozil ter jih odvrigel na svoja smetišča preživelih ideologij. Ta razcvet se ne kaže kot zanikanje modernosti, temveč se dogaja pod njenim praporom. Tako sodobni kitajski teoretiki in teoretičarke ne zagovarjajo vrnitve v predmoderno

obdobje ter v globalizaciji večinoma ne vidijo več zmage ali prevlade evrocentrične modernosti, temveč prej izziv za njeno specifično historizacijo. Tovrstno zgodovinsko in historiografsko umestitev pojmov avtonomije, sebstva in različnih tradicionalnih modelov humanizma ter refleksijo idejnih prenov, povezanih s tovrstno historizacijo, je obdelala vrsta novejših kitajskih¹⁵ in evro-ameriških¹⁶ teoretikov in teoretičark, katerih dela so prav tako vključena v pomembna izhodišča raziskav v tej knjigi.

Na teh osnovah je pomembno tudi to, da imamo pred očmi razmerje med univerzalnimi in kulturno pogojenimi vidiki modernizacije. Pri tem se je dobro spomniti na in si kritično ozavestiti problematiko topoglednih postmodernih konceptov, h kakršnim sodi, denimo, koncept »raznovrstnih modernosti« (*multiple modernities*) Shmuela Noaha Eisenstadta (2000). Četudi je vzpostavitev tega koncepta osnovana na tezi, po kateri modernizacija neevropskih družb ni enaka njihovem pozahodenju, je dobro izpostaviti problematičnost in konservativnost tovrstnih teorij, ki postavljajo svoje interpretacije različnih oblik modernizacije in modernosti v kontekst afirmacije globalnih razmerij oblasti, pri čemer umeščajo njene različne modele v okvire različnih držav, narodov in »kultur«, ki so videne kot njihova razločevalna posebnost. V tem okviru se je nadvse pomembno zavedati tudi dejstva, da je klasični model modernizacije na globalni ravni privedel do situacije, v kateri problemi, ki jih prinaša, niso več zgolj problemi t. i. neevropskih, temveč tudi problemi evro-ameriških družb. Potreba po spoznavanju »alternativnih modernosti« predstavlja torej izziv tudi za zahodne kulture modernizacij, saj na novo vzpostavlja njihove meje oziroma prevprašuje samo lokaliziranje modernosti.

Ideja subjektivnosti, ki je v središču idejnih paradigem modernizacijskih procesov, je ravno zaradi tega zanimiva tudi v kontekstu transkulturnih raziskav. Kot so nazorno prikazale sinološke raziskave preteklega desetletja, osrednji problem pri vzpostavljanju subjekta in subjektivnosti znotraj avtohtone kitajske teorije namreč nikakor ne tiči v odsotnosti dejavnega subjekta znotraj tradicionalne kitajske oziroma konfucijanske idejne zgodovine, četudi je ta predpostavka še vedno zelo razširjena.

Eden od ciljev pričujoče knjige je ovržba evrocentričnih in hegemonističnih pogledov na koncept subjekta, ki zanikajo možnost obstoja sorodnih konceptov v kitajski (ali kateri koli drugi izvenevropski) miselni tradiciji. Kar se tiče kitajske filozofije, jo klasični evropski filozofski diskurzi dojemajo izključno kot

15 Gl. npr. Feng 2007; Li, Zehou 1994; Mou 1991; Wang Xiaoming 1996; Wang 2000; Zhang 2007; Zheng 2001 itd.

16 Gl. npr. Dirlik 2000; Elstein 2010 in 2014; Geist 1996; Lee 2003, Wheeler 2005 itd.

monistično ter statično ideološko podlago tradicionalnega imperija in avtokratskih absolutizmov. V uvodnem sklopu raziskav, objavljenih v tej knjigi, se bom torej osredotočila na razkritje ideoloških in orientalističnih osnov pojma t. i. »orientalske despotije« (gl. Wittfogel 1957) in pokazala, zakaj je ta pojem mitologiziran plod kolonialnih diskurzov, nepoznavanja izvenevropskih zgodovinskih procesov ter nerazumevanja diferenciacij med razvoji filozofskih in ideološko-političnih tokov kitajske tradicije. Probleme evrocentrizma in orientalizma bom pri tem poskusila umestiti v sodobne okvire transkulturalne hermenevtike.

V naslednjem koraku bomo raziskali antične, klasične in predmoderne konceptualizacije kitajskega pojmovanja humanizma ter konceptualne zasnove osebnosti, na kateri le-ta temelji. Cilj študij tega področja je razjasnitev idejnega, političnega, ekonomskega in zgodovinskega ozadja specifično kitajskega »relacijskega sebstva« (*guanxi ziwo*), ki se kaže v humanističnem sistemu družbenega relacionalizma oziroma socialne odnosnosti (*guanxizhuyi*) in je opredeljeno s t. i. »etiko vlog«. Te koncepte bomo strukturno povezali z razmerjem med transcendentnim in empiričnim subjektom, ki se je znotraj kitajske idejne tradicije manifestiralo v tradicionalni komplementarni interakciji med t. i. »zunanjim vladarjem in notranjim svetnikom« (*neisheng waiwang*) ter tudi znotraj koncepta dvojne subjektivnosti (*shuangchong zhutixing*). Medtem ko sta bila slednja pojma vzpostavljena in razvita v sklopu sodobne filozofske struje modernega konfucijanstva, bomo posebno pozornost posvetili tudi sodobnim raziskavam daoističnih filozofskih diskurzov in njihovim interpretacijam celostnega (*zhengti zhuti*), transformativnega (*zhuanhua zhuti*) oziroma energetsko-korporalnega subjekta (*qi lun zhuti*). V središču pozornosti bo pri tem koncept subjektivnosti (oziroma subjektivnosti, *zhutixing*), ki ga je v svoji teoriji ontologije subjekta izdelal sodobni kitajski teoretik Li Zehou.¹⁷

Na tej osnovi bom v nadaljevanju izdelala tudi kontrastno analizo konceptov intersubjektivnosti v obeh obravnavanih diskurzih, pri čemer se bom posebej osredotočila na razlike in vzporednice med normativno-dogovorno paradigmo in paradigmo relacijske intersubjektivnosti, ki tvori podlago klasičnega kitajskega koncepta (so)človečnosti (*ren*).

Osrednji cilji pričujoče študije so sistematična analiza in interpretacija omenjenih filozofskih zasnov humanizma skozi optiko razvoja ideje subjektivnosti, kritična predstavitev izsledkov širši zahodni akademski javnosti in njihova umestitev v aktualne teoretske tokove na globalni ravni.

¹⁷ Gl. Li, Zehou 1994; 2010; 2011; 2016 itd.

Mnogi sodobni kitajski teoretiki in teoretičarke so si prizadevale pokazati, da lahko ideološko vlogo, ki jo je v procesih modernizacije na Zahodu prevzel koncept avtonomnega subjekta, v okviru azijskih modernizacij odigra moralno sestvo (*daode ziwo*). Pri razpiranju vprašanj o vlogi tega koncepta v razpravah različnih predstavnikov kitajske teorije pa seveda nikakor ne moremo mimo vprašanja o tem, na kakšen način so kitajski teoretiki in teoretičarke videli razmerje oziroma razliko med transcendentnim in empiričnim subjektom, ki se je, kot že omenjeno, v konfucijanski tradiciji največkrat manifestirala kot problem razmerja med »notranjim svetnikom in zunanjim vladarjem« (*neisheng waiwang*).

Osrednji problem, ki v tem pogledu razmejuje tradicionalne kitajske koncepte od tistih, ki so merodajno sooblikovali idejno panoramo evropske moderne, se je pokazal predvsem v tistih razsežnostih pojmovnih konotacij subjekta, ki so bile v specifičnem ustroju evropske idejne zgodovine nujno in neobhodno povezane s konceptom individuuma. Tradicionalno kitajskega koncepta moralnega sestva torej ne moremo razumeti, če ne poznamo razlike med prevladujočim dojetjem posameznika v evropski oziroma kitajski idejni zgodovini. Zato bom v pričujoči knjigi prikazala tudi proces vzpostavljanja in razvoja tega koncepta znotraj obeh obravnavanih tradicij. Pri tem bom izhajala iz predpostavke, po kateri predstava o individuumu, kakršna se običajno uporablja v zahodni politični teoriji, ni nekaj, kar bi bilo človeškemu obstoju »apriorno dano«, temveč gre prej za nadvse kompleksen konceptualni konstrukt, ki izvira iz specifičnega tipa družbenega izkustva, namreč izkustva socialnega razkroja tradicionalnih družb. Individualizem je v tem pomenu esenca evropske modernizacije. Ker so sile liberalne demokracije dolga desetletja širile ter poudarjale idejo in pozitivni pomen individualizma, je bilo treba iznajti druge, opozicionalne konstrukte, h kakršnim sodi, denimo, liberalni ideološki konstrukt »kolektivizma«, ki so služili predvsem za označevanje družbenih pojavov in gibanj, proti katerim je bila liberalna demokracija usmerjena.¹⁸ Njeno čaščenje enkratnega posameznika je bilo v nasprotju s predstavo o uniformnih množicah, ki naj bi kot razčlovečeni regimenti korakale v vrstah brezpogojne poslušnosti vladarju, družbi oziroma državi. Pokazali bomo, zakaj gre pri tem bolj za karikaturu kot za dejansko analizo in poudarili, da tovrstni pristopi obravnavano problematiko prej dodatno zamegljujejo, kot da bi jo dejansko razjasnili.

Osrednja razlika med liberalnim in starogrškim pojmom posameznika se kaže prav v njunem različnem dojetanju sestva. Polis ni bil nič drugega kot

18 Pri tem nikakor ne gre za marksistične interpretacije kolektivizma, ki so veliko bolj kompleksne in temeljijo na popolnoma drugačnem dojetanju razmerja med posameznikom oziroma posameznico in družbo.

skupnost meščank in državljanov, ti pa niso bili nič drugega kot del polisa. Pri tem gre za komplementaren odnos, kakršen se je vzpostavil tudi v idejah izvornega konfucijanstva, ki je nastalo v obdobju vojskujočih se držav (Zhan guo 475–221 pr. n. št.), torej še pred združitvijo vsekitajske države pod žezlom prvega cesarja dinastije Qin (221–206 pr. n. št.).

David Hall in Roger Ames (1998) poveujeta tak tip individuuma s prej omenjenim razmerjem med transcendentnim in empiričnim subjektom oziroma med »notranjim« in »zunanjim« sebstvom. Tak tip individuuma lahko dojamemo kot izhajajoč iz tega, kar McCormick imenuje »agonalno sebstvo« (1979, 692). Zato so argumenti, ki temelje na prepričanju, da kitajski pojem sebstva ni imel močnih »individualističnih« konotacij, večinoma esencialistični in posplošujoči. Kot smo videli zgoraj, je tudi zahodni pojem izoliranega, razmejenega in popolnoma samostojnega individuuma v veliki meri produkt ideologij modernizacije. Zato je treba tudi pri obravnavanju oziroma razumevanju kitajskega pojma samouresničitve sebstva biti nadvse pazljiv, saj smo tisti, ki smo bili socializirani v diskurzih zahodne moderne, vse preveč navajeni ta termin samoumevno enačiti s samouresničitvijo individualne eksistence v tem, slednjem smislu. Tovrstnim pastem, ki so povezane s pomanjkanjem medkulturne senzibilnosti in refleksije različnih referenčnih okvirov, sem se v pričujoči monografiji poskušala izogniti z doslednim upoštevanjem paradigem in postopkov prej opisane metodologije transkulturnih raziskav.

Zgoraj navedeni cilji raziskav, vsebovanih v tej knjigi, so pomembni tudi zaradi prej omenjenega izrazitega nesorazmerja v vzajemnem poznavanju obeh obravnavanih kulturno-jezikovnih krogov. Medtem ko kitajski akademski svet budno spremlja vse novosti na področju zahodne teorije in je vsako pomembno teoretsko delo v nekaj mesecih po izidu prevedeno v kitajščino, zahodni teoretiki in teoretičarke še vedno ne razpolagajo niti z osnovnim poznavanjem kitajske teorije. To velja posebej za predmoderno, moderno in sodobno kitajsko filozofijo; osrednji in najvplivnejši antični klasiki so prevedeni v večino indoevropskih jezikov, medtem ko novejše in sodobne teoretske kitajščine, v kateri raziskujejo ter pišejo sodobni kitajski akademiki in akademičarke, velika večina zahodno izobraženih filozofov in filozofinj (ter celo večina sinologinj in sinologov) ne obvlada. Sodobna teoretska kitajščina je namreč strukturno in terminološko izjemno specifična in se močno razlikuje od drugih funkcijskih zvrsti tega jezika, saj hkrati vključuje elemente klasične kitajščine in sinizirane abstraktne tujke. Za obvladanje tega specifičnega jezika je potrebna dolgoletna specializacija tako na področju moderne in sodobne zahodne kot tudi na področju klasične in sodobne kitajske teorije. Razumevanje kitajske teorije predpostavlja tudi poznavanje paradigem, osnovanih v

specifičnem referenčnem okviru, ki se razlikuje od evro-ameriških. Upam, da bom na osnovi svojega poznavanja tega okvira uspela temo pričujoče monografije oziroma transkulturne izsledke, povezane z njo, približati tudi bralcem in bralkam, ki s to specializirano izobrazbo ne razpolagajo. Vsekakor sem se obdelave te tematike lotila zaradi tega, ker menim, da je nadvse aktualna in bodo zato rezultati pričujočih raziskav zagotovo zanimali tudi širšo akademsko javnost na področju humanistike in družboslovja.

2.5 Orientalizmi, evrocentrizmi in vprašanja transkulturne hermenevtike

Kot že omenjeno, bo naslednji korak v pričujoči transkulturni raziskavi kritični pregled orientalističnih in evrocentričnih pristopov, saj je zavedanje tovrstnih pasti osrednji predpogoj vsake transkulturne primerjave. Tudi če govorimo o tematiki, ki je na neki način specializirana, kar vsekakor velja za transkulturne dimenzije koncepta humanizma, je dobro našo pozornost na začetku usmeriti v splošne tovrstne študije, torej v klasične zahodne analize nezahodnih družb, saj nam bo kritična izpostavitve napak, na kateri slone, pomagale tudi pri ozaveščanju predpostavk, ki veljajo za ožje specializirane teme.

V drugem delu tega podpoglavja, s katerim bomo zaključile uvodna metodološka razglabljanja, ki so pomembna za to knjigo, pa se bomo nekoliko podrobneje posvetile hermenevtičnim vprašanjem ter problemom razlaganja in interpretacije klasičnih kitajskih besedil, kajti ta predstavljajo pomemben del raziskav, ki so ključne za našo temo.

Soočanje s t. i. tujimi kulturami in razumevanje le-teh je vselej povezano s problematiko različnih jezikov, tradicij, zgodovin in socializacij. Interpretacije različnih vidikov, dejavnikov in elementov »neevropskih« kultur so vselej povezane z geografsko, politično in ekonomsko pozicijo tako interpretirajočega subjekta kot tudi interpretiranega objekta. Zgodovinski razvoj, politično-ekonomske pogoje ter notranji ustroj tovrstnega dojemanja in interpretacij neevropskih kultur je v svojem temeljnem delu *Orientalizem* nazorno opisal Edward W. Said (1995).

Saidova kritika orientalizma kot znanstvene discipline, ki utemeljuje in pogojuje kolonialistični diskurz obravnavanja kultur, ki niso plod evropske tradicije, je hkrati kritika razmerja nasilja, ki se kaže v klasičnem odnosu med znanjem in oblastjo. Podobno kot feministična kritika zahodnih metodoloških procesov je tudi njegova usmerjena proti metodi dojemanja in posredovanja znotraj strukture aktivnega (zahodnega) spoznavnega subjekta in pasivnega

(nezahodnega) objekta spoznanja. Zahodni diskurzi o Vzhodu (»Orientalisation of the Orient«, prim. Said 1995, 49–73) uporabljajo metodološke kriterije, ki temelje na prevladi ekonomske in politične oblasti.

V tem okviru vsakršno soočenje nujno postane interpretacija na podlagi vrednostnega sistema, ki ga vsebinsko določa ideologija materialnega (civilizacijskega) napredka, metodično pa evropska formalna logika. Na takšni osnovi je bilo, denimo, napisano delo Karla Augusta Wittfogla (1957) z naslovom *Orientaliski despotizem: primerjalna študija popolne moči*, ki je dolga leta predstavljalo klasik sociohistoričnih analiz kitajske družbe.

Knjiga nudi univerzalistično razlago despotskih tradicij v t. i. »orientalnih« družbah, v katerih je bil nadzor nad vodo vitalnega pomena za namakanje polj in za kontrolo nad morebitnimi poplavami. Upravljanje namakalnih sistemov je zato že v obdobjih starega veka v »orientalskih« družbah zahtevalo vzpostavitev obsežnih birokratskih aparatov, ki so dominirali nad ekonomijo, družbo in religijami. Tovrstni despotizem naj bi se popolnoma razlikoval od struktur vladavine, ki so se uveljavile v zahodnih (predvsem evropskih) družbah, v katerih naj bi se moč in oblast bolj ali manj enakovredno prerazporejala med različnimi sloji, ki so med seboj tekmovali. Avtor zatrjuje, da se je ta oblika t. i. »hidravličnega despotizma« razširila v starem Egiptu, Mezopotamiji, helenistični Grčiji ter cesarskem Rimu, pa tudi po vsem ozemlju imperialne Kitajske ter mnogih ozemljih v današnji Latinski Ameriki. Tovrstni despotizem naj bi še danes vplival na avtokratske tendence znotraj držav, ki so nastale na teh ozemljih.

Številni kritiki in kritičarke iz vrst strokovnjakov in strokovnjakinj za posamična območja, ki naj bi sodila med »hidravlične despotije« (npr. Jerome A. Offner, Ervand Abrahamian, Edmund Leach, Frederick Mote, Gregory Blue, John Fairbank, Perry Anderson idr.), so nazorno prikazale, da je Wittfoglova študija kljub njegovi detajlni skrbi za upoštevanje mnogih podrobnosti temeljila na esencialističnih pristopih ter ni bila opremljena z dovoljšnim osnovnim predznanjem o specifičnih družbenih, ekonomsko-političnih, zgodovinskih in strukturnih posebnostih področij, ki jih je opisovala. Wittfoglova teza je poleg tega dokaj neposredno vplivala tudi na tezo t. i. azijskega načina proizvodnje, ki je razlog za avtokratsko urejenost mnogih azijskih družb prav tako pripisovala hidravličnim sistemom tega geopolitičnega območja in sovpadajoči strukturi ekonomsko-političnega reda. Poleg esencializmov, na katerih temelji, je pri tej tezi izjemno problematičen že sam evrocentričen pristop do objektov raziskave, saj »drugačnost« »azijskih načinov proizvodnje« že apriorno obravnava kot nekakšno odstopanje od norme, ki je dojeta kot družbeni razvoj, kakršen je bil tipičen za evropsko zgodovino.

V okviru pričujoče razprave bomo zunanje, torej ideološke in politične vidike te problematike zaenkrat poskušali pustiti ob strani. Popolnoma izključiti jih seveda nikoli ni možno, kajti kakor hitro govorimo o zgodovini in aktualnem položaju ali o teoriji in praksi disciplin, kakršni sta, denimo, sinologija in japnologija, nujno govorimo tudi o diskurzu kolonializma (ne glede na to, kakšno konkretno mnenje imamo o njem). Ker pa predstavljajo vprašanja orientalizmov in evrocentričnih pristopov temo, s katero se bomo – bolj ali manj latentno – ukvarjali skozi vso knjigo, naj bo tukaj dovolj opozoriti samo na temeljne probleme, povezane z njimi, s ciljem povečane splošne ozaveščenosti o persistentnem obstoju teh problemov in refleksije polpreteklosti kolonialnih zgodovin Evrope, v katere so umeščeni.

Zato se bomo, kot že omenjeno, v drugem delu pričujočega podpoglavja posvetili nekaterim temeljnim vprašanjem medkulturne hermenevtike. Pri tem se bomo poskusili osredotočiti na temeljni problem zaznavanja, razumevanja in posredovanja, pri čemer bomo upoštevali predvsem to, kar o njem menijo »glasovi prizadetih«, torej nekatere klasične in sodobne teorije neevropskega izvora. In ker sem sinologinja in zato tale knjiga obravnava predvsem kitajske konceptualizacije humanizma, se bom seveda tudi tukaj osredotočila zlasti na kitajske vire.

Na sinofonem področju je v zadnjih letih izšlo precej knjig in člankov, ki se ukvarjajo s problematiko uporabe zahodne znanstvene metodologije pri obravnavanju predmetov, povezanih s specifično kitajsko tradicijo. Eden najvidnejših sodobnih teoretikov s tega področja Feng Yaoming iz Hongkonga v svoji knjigi *Metodološka problematika kitajske filozofije* (1989) predpostavlja določeno stopnjo nesoizmerljivosti metodoloških sistemov zahodne in vzhodnoazijske tradicije. Po njegovem mnenju je ta povezana z nesoizmerljivostjo premisnih omrežij (*xinnian gangluozhi buketongyuexing*), ki naj bi bila plod nemožnosti prenašanja določenih pojmov (*gainianzhi buke zhuanixing*) iz enega sociokulturnega konteksta v drugega. Vse to seveda logično vodi do nemožnosti primerjav različnih metodoloških sistemov, ki pa ni omejena samo na teorije ali metodološke sisteme različnih tradicij, temveč tvori povsem običajen pojav tudi znotraj ene in iste tradicije. V bistvu gre torej za enak problem, kakršnega je nakazala že vrsta zahodnih teorij (Kuhn, Quin, Lakatos, Feyerabend itd.). Feng Yaoming navede znameniti primer razmerja med Newtonovo in Einsteinovo teorijo:

Newtonova mehanika in mehanika relativnostne teorije, denimo, predstavljata dve različni premisni omrežji (paradigmi). Čeprav je možno obe izraziti v angleščini in čeprav vsebujeta veliko enakih besed, pa

vendarle ne moremo zaradi tega trditi, da te besede v obeh navedenih teorijah označujejo iste stvari. Pomen teh enakih besed se namreč znotraj različnih premisnih omrežij (paradigem) spreminja.¹⁹ Zaradi tega določenih pojmov iz enega od obeh premisnih omrežij (paradigem) ne moremo uporabiti za izražanje pojmov iz drugega (Feng 1989, 291–292).

Po Feng Yaomingu gre tukaj za pojav t. i. pojmovnega relativizma. V kontekstu različnih tradicij ga ponazarja s primerom ponve.

Vsi vemo, da Kitajci in Kitajke za cvrtje hrane običajno uporabljamo ponve z zaobljenim dnom, medtem ko je na Zahodu bolj razširjena uporaba posod z ravnim dnom. Z obema vrstama ponve je možno cvreti enake vrste hrane. Hrana, ocvrta v obeh ponvah, pa ostaja v določenih lastnostih enaka, v drugih se lahko spet medsebojno močno razlikuje. V obeh vrstah ponev je, na primer, možno cvreti jajca. To je lastnost, ki je obema ponvama skupna. Vendar pa se funkcije, možnosti in omejenosti obeh ponev medsebojno tudi razlikujejo. [...] Te razlike pogojujejo tudi različno konsistenco, barvo, obliko in okus jajc, ocvrtih v ponvah z zaobljenim oziroma v tistih z ravnim dnom (p. t., 299).

Ponve z zaobljenim in tiste z ravnim dnom torej tukaj ponazarjajo različne referenčne okvire oziroma različne sisteme teorij (prim. p. t.). Tako kot je rezultat cvrtja enake surovine v različnih ponvah različen po obliki, konsistenci, barvi in okusu, naj bi tudi različni referenčni okviri pri opisovanju iste objektivne stvarnosti vodili do različnih opisov in razlag. Različne možnosti in omejitve v konkretni funkcionalnosti obeh vrst ponev pa izražajo posebnosti različnih referenčnih okvirov, torej njihove specifične pomanjkljivosti in prednosti.

Nikakor ne moremo trditi, da obstoja samo ena, edinstvena vrsta ponve, v kateri je mogoče cvreti hrano. Prav tako ne moremo sprejeti trditve, da naj bi obstajal samo en, edinstven referenčni okvir, s pomočjo katerega naj bi bilo edino možno opisovati in razlagati objektivno stvarnost. Ravno v tem je teza neabsolutnosti pojmovnega relativizma. Prav tako pa ne moremo trditi, da je v vseh vrstah orodja možno cvreti hrano, enako, kot ne moremo reči, da lahko prav vsak referenčni okvir uporabimo za opisovanje in razlaganje objektivne stvarnosti. V tem je teza nesubjektivnosti pojmovnega relativizma. Vendar pa lahko trdimo, da je hrana, ocvrta v nekaterih vrstah ponev, boljša od tiste, ki je ocvrta v drugih vrstah ponev. [...] Tako lahko trdimo tudi, da so določeni referenčni okviri primernejši za opisovanje in razlaganje objektivne stvarnosti kot drugi, oziroma,

19 *Huazhuan* = dobesedno: zdrzne in se spreobrne.

da se opisovanje in razlaganje objektivne stvarnosti z uporabo nekaterih referenčnih okvirov bolj približa resnici kot opisovanje in razlaganje z uporabo nekaterih drugih referenčnih okvirov. Pojemovni relativizem zato temelji na tekmovanju oziroma evolucijskem razvoju referenčnih okvirov in njihovih teorij (p. t., 300).

Feng Yaoming torej priznava, da opis ali razlaga stvarnosti nikoli ni identična s stvarnostjo, saj izrecno navede, da »vsak referenčni okvir [temelji] na subjektivnih konstruktih« (p. t., 290), vendar naj bi »svobodna tekma« (tukaj kot metaforični primer navaja nogometno prvenstvo, prim. p. t., 301) med njimi omogočala večjo aplikativnost tistih, ki omogočajo kompleksnejše in objektivnejše posredovanje objektivne stvarnosti. Ker avtor povsem očitno predpostavlja obstoj objektivne stvarnosti, neodvisne od političnih in sociokulturnih dejavnikov, se mu pri tem tudi ni treba ukvarjati s problematiko kriterijev vrednotenja, ki pogojuje izbor »primernejših« referenčnih okvirov. Zato se v svoji obravnavi problematike prevajanja oziroma prenašanja določenih pojmov, vezanih na referenčne okvire različnih sociokulturnih kontekstov, zavzema za uporabo analitičnih hipotez, ki naj bi tovrstne težave znatno omilila, če ne celo popolnoma odpravila (prim. p. t., 302). Kot zahodno izobražen logik konec koncev poudarja tudi superiornost uporabe metode logične analize, tudi ko gre za obravnavanje predmetov izvenevropskih sociokulturnih tradicij: »Pazite: analitična metoda oziroma logična pozicija nista ujeti v omejenost posamične kulture, tradicije ali državnih meja. Povsod se lahko uporabljata« (p. t., 303).

Čeprav nikjer izrecno ne izjavi, da gre pri tem, kar razumeva pod pojmom »analitična metoda« oziroma »logika«, za specifičen sistem evropske formalne logike, se v osrednjem poglavju obravnavane knjige pod naslovom »Ali je možno kitajsko filozofijo obravnavati z metodo analitične filozofije?« zavzema za uporabo takšnih interpretacij, ki temelje na analizi jezika, kakršna se je razvila v specifičnih zahodnih diskurzih zadnjih desetletij (p. t., 311–325).

Pojem jezika kot enega osrednjih sredstev razumevanja, njegov dejanski domet in njegova funkcija povzročajo preglavice tako lingvistkam kot tudi filozofom in antropologinjam. Vse so si več ali manj edine, da je jezik (ne nujno izključno, ampak tudi) splet ideologij. Če hočemo, da se med dvema subjektoma vzpostavi resnično razumevanje (in ne zgolj sporazumevanje), je treba te ideologije ločiti od vsebine (resničnega, torej celostnega) posredovanja. Po vsej verjetnosti bi si bile vse edine tudi v predpostavki, da jezik kot tak lahko (kar pa ni nujno) posreduje (vsaj) možnost razumevanja.

Zelo lepe primere zavestnega ločevanja ideologije (kot obveznega davka »marksistični etiki«) od vsebine najdemo v sodobnih filozofskih virih iz LR Kitajske. V okviru tovrstne znanstvene razprave se je na primer nujno identificirati kot materialist oziroma materialistka, tudi če gre za študijo, ki – po svoji dejanski vsebini – negira realni obstoj kategorij materije in ideje. Priporočljivo je torej, če besedilne analize tovrstnih del upoštevajo socialno-politični kontekst, ki se (med marsičem drugim) odraža v strukturi jezika. Jezik je namreč osnovan na strukturi, ki se lahko izraža na več ravneh. Čim več elementov, ki vzpostavljajo in ohranjajo določeno jezikovno skupnost, poznamo, tem večplastnejši je torej naš vpogled v možnosti jezikovnega (in seveda tudi izvenjezikovnega) izraza, kakršnega se poslužuje ta skupnost.

Sodobni kitajski teoretik Zhao Tingyang v svoji razpravi z naslovom »Jezik in zunaj njega« (*Yuyan he yuyanzhi wai*) poudarja, da pri tem spoznavanju (ali prepoznavanju) ne gre zgolj za spoznavanje preko struktur razmišljanja, vizualnih in zvočnih predstav, znakov, simbolov ali drugih vrst izraza, temveč za spoznavanje, ki je celostno v smislu, da temelji na predpostavki realne povezanosti čutne stvarnosti z vsemi dejavniki razuma (prim. Zhao Tingyang 1987, 78–79).

Naša čutna realnost po tej predpostavki določa meje našega (vsega) sveta, kajti bivamo lahko samo nekje, kjer je pomen in le-ta je neobhodno povezan z našim prepoznavanjem. Brez pomena torej ne more biti subjekta (kaj šele subjektivnosti!) in obratno. Komunikacija je brezdvomno nekaj, kar temelji na objektivnosti. Intersubjektivnost pa zato še zdaleč ni pogojena z objektivnostjo, kajti objekti (in njihovo dojetje ter interpretacija) so v okviru dojetja vselej zasebna stvar subjekta in njegove intimne zavesti. Čutna dojemljivost pogojuje zavedanje pomena. Kriterij spoznavnega razmejevanja sveta torej ni jezikovne, temveč pomenske narave. Po Zhao Tingyangu ostaja vsakršno čutno dojetje, ki presega okvire pomena, nujno neizrazljivo.

Mistična doživetja vseobsegajočega, torej praznine, ne morejo predstavljati nikakršnega spoznavnega temelja, ker so že po definiciji negacija vsakršnega znanja. Nezmožnost posredovanja tovrstnih doživetij kaže na to, da pri njih ne gre za metodo spoznavanja, temveč (zgolj) za metodo življenja: »Vstop v praznino (odsotnost) je pogojen s smrtjo subjekta. Samo mrtev subjekt lahko vstopi v praznino (odsotnost). Zato je vprašanje spozna(va)nja praznine mrtvo, in ne živo vprašanje« (p. t., 80).

Čim pa poskušamo govoriti o neizrekljivem, zabredemo v metafiziko, ki ni posredovanje stvarnosti, temveč zgolj posredovanje njenih idejnih konstruktov. Seveda pa – da ne bi skupaj z vodo iz kadi izlili tudi dojenčka, ki se

kopa v njej – to še zdaleč ne pomeni, da je vsakršno resnično spoznanje, do katerega pridemo po metodi razločevanja znotraj celote, neresnično. Prijatelji in prijateljice metode formalne logike v območju sodobne kitajske teorije vselej znova poudarjajo možnost in potrebo tekstovne analize starokitajskih klasikov, in sicer tudi tistih, katerih predmet ni zgolj družba in njena etika, temveč sami diskurzi neizrekljivosti (prim. Feng 1989, 311–327). Vendar pa je nadvse priporočljivo, če se pri tem zavedamo omejenosti takšnega spoznanja in ga zakoličimo v tisti geometrični prostor, kateremu pripada (prim. Zhao 1987, 78).

Miselna konstrukcija nekega sveta ni identična s tem svetom in tudi ne nujno s čimer koli, kar ta svet ni. Zhao Tingyang v svoji kritiki logike zahodnih interpretativnih vzorcev navede naslednji primer:

Če že lahko predpisujemo, kaj je naš svet, ali lahko potlej še rečemo, da obstoja možnost miselnih predstav, ki ta naš svet presegajo? Tako povpraševanje je samo sebi nasprotno. Kajti tisto, kar zamejuje naše miselne predstave o svetu, je neke vrste stena in ne moremo vedeti, ali onkraj te stene še kaj je ali ne. Če lahko preplezamo to steno, potem je v istem hipu vse tisto, kar dojamemo onkraj nje, spet del našega sveta. Če pa je ne moremo preplezati, potem tudi v primeru, da onkraj nje kaj obstaja, le-to ne more biti del našega sveta. Roko na srce: tudi če na tej strani stene »racionalno« predpostavljamo, da onkraj nje nekaj je (ali je možno ali mora biti), gre pri tem vselej zgolj za vprašanje določenega verovanja. Glede tega verovanja (prepričanja, gotovosti) zelo lahko zabredemo v nesporazum, namreč s tem, da zamešamo dejstvo, da »imamo vero (prepričanje, gotovost)«, z dejstvom »realnosti, na katero se ta vera (prepričanje, gotovost) nanaša«. Nadvse jasno je namreč, da teorem »imeti vero (prepričanje, gotovost) x« ni identičen s teoremom »x je y«. Resničnost in vrednost prvega nikakor ne pogojuje resničnosti in vrednosti drugega. Enako pomembno je pri tem naslednje: kadar to, kar označuje x, ne obstaja, lahko dokažemo zgolj dejstvo, da gre pri predpostavki »x je y« za umetni teorem, medtem ko je predpostavka »imeti vero (prepričanje, gotovost) x« še vedno realni teorem. Zaradi tega ne moremo trditi, da imata oba navedena teorema obliko tipa $p \leftrightarrow q$. Iz obstoja verovanja (prepričanja, gotovosti) torej še zdaleč ne moremo sklepati na obstoj realnosti, na katero se ta nanaša. Stvari, ki so izven našega sveta, za nas ne morejo biti realne, ker presegajo možnost dokazovanja (p. t., 80).

Svet, ki je dokazljiv, pa po mnenju Zhao Tingyanga ne zadovoljuje človeških potreb. Čeprav naj bi nam svet znanosti nudil osnove in zagotovitev »takšnega

življenja (kakršnega živimo)«, si vedno želimo ta svet preseči in pokukati v tisto, kar je onkraj njegovih okvirov. Ljudje, pravi Zhao Tingyang, enostavno nismo zadovoljni s svojo ujetostjo v jezik (p. t., 76).

Tudi ta avtor se približuje predpostavki, da jeziki različnih kultur na različne načine spoznavajo in posredujejo stvarnost (prim. p. t.). Vsako posredovanje čutnega izkustva je nujno omejeno, ker se strukturi izkušnje in jezika ne prekrivata popolnoma, temveč zgolj delno (prim. p. t., 78). Vendar pa Zhao ne zanika možnosti absolutnega posredovanja in razumevanja. Le-ta naj ne bi bila jezikovne, temveč pomenske narave. Izrazna oblika pomena je po njegovem lahko jezikovne ali nejezikovne narave. K slednjim oblikam šteje predvsem nekaj, kar imenuje (vendar nikjer podrobneje ne definira) umetnost:

50

Tukaj moramo sprejeti naslednjo predpostavko: naš svet je tisti svet, ki ga poznamo in razumemo. Stvari, ki jih ne poznamo in ne moremo dojeti, v našem svetu nimajo realnosti in niso resnične. Na osnovi te predpostavke ne moremo biti tako bebasti in trditi, da dejstvo, da vemo za obstoj določenih izkušenj, že samo po sebi pomeni, da vemo tudi, kaj te izkušnje so. [...] Torej so samo izkušnje, ki jih lahko izrazimo, tiste, ki jih tudi poznamo, torej tiste, ki so za nas realne. Osrednje vprašanje pri tem je vprašanje izraznega orodja. Jezik je v svoji funkciji izraznega orodja racionalen, ker ustvarja predmete, ki ustrezajo njegovemu logičnemu ustroju. Vendar pa jezik kot tak ne more preseči samega sebe v smislu, da bi lahko opisoval izkušnje, ki jih ne more opisati. Ali je torej onkraj zakonitosti jezikovnega orodja možen kakršen koli izraz? Zgodovina je že nič kolikokrat dokazala obstoj takšnih izraznih možnosti: to je umetnost. Čeprav umetnost ničesar ne predstavlja in ničesar ne predpisuje, čeprav nam ne ponuja nikakršnih obrazložitev, pa vendar v meni povzroča nekakšno aktiviranje izkustva. Poleg tega nudi določeno konkretno obliko, znotraj katere se to aktiviranje sploh lahko udejanji. To obliko poimenujem z besedo »geometrični prostor«. Izkustvo se torej strukturira preko te oblike, tega geometričnega prostora. Ta geometrični prostor je tisto, kar določa, da (nekaj) izkusimo tako, in ne drugače. Tovrstno izkustvo ne predstavlja procesa materializiranega ali čistega čutnega dožemanja, temveč je formalizirano (ima obliko) in zato prej predstavlja proces samozavedanja preko pomena. Ker je geometrični prostor objektivni (enako kot pravila in logika jezika), in ne subjektivni, njegovi pomeni niso naključni, individualni (zasebni), temveč nujni in intersubjektivni (p. t.).

Ne glede na vprašanja, ki se nam lahko zastavijo ob takšnih izjavah (kaj je jezik, kaj umetnost, v čem se razlikuje njuna notranja struktura itd.), pa brezdvomno tudi tukaj naletimo na jasno izraženo predpostavko objektivnosti, ki omogoča vzpostavljanje vrednostnih kriterijev, s pomočjo katerih lahko razmejujemo, denimo, »resnično umetnost« od »diletantske« ali »posredovanje resnice« od »lažnega nakladanja«. Ker vprašanja posredovanja tvorijo jedro metodološke problematike, ne zgolj v okviru splošne teorije znanosti, temveč zlasti v okviru medkulturnih raziskav, bi se bilo v pričujočem kontekstu kljub temu dobro osredotočiti tudi na samo vprašanje o možnostih obstoja te »objektivnosti«, torej tistega temelja, na katerem naj bi se bilo možno »razumljivo pogovarjati«. »Objektivni kriteriji«, kakršne nam narekujejo ideologije materialno merljivega napredka, pri obravnavah t. i. tujih kulturnih krogov večinoma – in zlasti takrat, kadar so »dobronamerni« – vodijo k paternalističnim diskurzom (prim. Said 1995, 37; 47; 56; 107–108). Tovrstni diskurzi in njihovi epistemološki temelji (oziroma ustrezne utemeljitve), torej predpostavka neke (fizične in etične) absolutnosti, ki naj bi pogojevala nekakšno objektivno (ali univerzalno) strukturo dojemanja in posredovanja, že tisočletja načenjajo živce kritičnim duhovom Vzхода in Zahoda (pa tudi Severa in Juga). Na tem mestu se lahko za hip pomudimo pri Zhuangziju in njegovi zgodbi o morski ptici.

Ali še nisi slišal zanjo? Nekoč se je na obrobju dežele Lu pojavila morska ptica. Cesar dežele Lu jo je sprejel z vsemi častmi in ji izrekel dobrodošlico. Dal jo je prenesti v najvišji tempelj, kjer jo je gostil z najbolj izbranimi vini in ji nudi najočarljivejšo glasbo, ki naj bi ji bila v veselje. Dal je zaklati lepo število goveda in ovac ter ji priredil obilen banket. Ptica pa je ostala mrka in depresivna, niti grižljaja ni hotela pojesti in niti kozarčka popiti. Že po treh dneh je meni nič, tebi nič poginila. To pride od tega, če krmimo ptice z našo lastno hrano, namesto da bi jih krmili s hrano za ptiče. Tisti, ki vedo, kako je treba s hrano, primerno za ptiče, le-te krmiti, bi to ptico spustili v globok gozd, kjer bi počivala na drevju, pustili bi ji veselo poletavati nad peščinami ter lebdeti nad rekami in jezeri. Pustili bi ji, naj si sama nalovi in se nažre drobnih ribic, ki ji teknejo. Sledila bi svoji jati in se ustavljala in počivala tam, kjer bi jo bila volja. Pustili bi ji svobodo gibanja. Ptičem gredo najbolj na živce človeški glasovi. Če bi kje v divjini zai-grali simfonije največjih človeških glasbenikov, bi ptiči takoj odleteli proč, divje zveri bi pobegnile in ribe bi se pred njimi skrile v najgloblje vode. Kadar pa to glasbo slišimo ljudje, deremo skupaj in uživamo ob njej. Riba lahko živi samo v vodi, človek pa v njej umre. Ker imata torej oba (riba in človek) različne lastnosti, je različno tudi tisto, kar ljubita ali sovražita.

Zato davni modreci posameznih sposobnosti in obnašanja niso merili z enotnimi kriteriji. Ime se ustavi pred stvarnostjo. Pomen se oblikuje v ustreznosti (Zhuangzi s. d., Waipian, Zhi le, 5).²⁰

Kdor torej ni ptica, ne more enostavno soditi po sebi in sklepati, da je zanjo najugodnejše tisto, kar je najugodnejše zanj samega. (Če bi živele v onkrajobjektivnem času, bi lahko trdile, da gre tukaj za daoistično kritiko Kantovega moralnega imperativa.) Če hočemo blagor vsega obstoječega, se moramo – po Zhuangziju – torej najprej navaditi na dejstvo, da smo različne. Šele na podlagi tovrstne zavesti, namreč zavesti o tem, da bivamo v različnih svetovih, lahko navežemo pristne medsebojne stike. (To bi lahko veljalo tako za stike med ptiči in ljudmi kot tudi za stike med japonologinjami in Japonkami ali med avtoricami in bralkami.) Uresničenje takšnih stikov pa je spet dokaz za dejstvo, da živimo vse v enem, enotnem svetu. Intersubjektivno razumevanje ni pogojeno s kriteriji objektivnosti (dogovorjenih imen), temveč s stvarjo samo, torej z razumevanjem in njegovim situacijskim kontekstom. Dinamika omejenosti v intimo posameznice na eni ter nepreglednih, kontinuiranih spojitvev vseh posamičnih svetov v enega samega na drugi strani prežema naše bivanje in ga postavlja v tisto, čemur pravimo »čas in prostor«.

To pa je seveda šele predpostavka Zhuangzijeve metode dojemanja in posredovanja. Tukaj še zdaleč ne gre za logično sistematizacijo (zaznane) resničnosti. Nominalist Huizi v temeljnem Zhuangzijeve delu vselej predstavlja tisto vrsto argumentacije, ki skuša iz predpostavk izvajati logične, univerzalno veljavne sklepe. In se pri tem, seveda, kot vselej nemalo osmeši. Če kot človek ne moreš poznati ptičev, ker nisi ptič, bi vendar moralo veljati tudi, da ne moreš poznati rib, ker nisi riba. Zhuangzi ni prepričan, da je stvar tako enostavna. Prisluhimo še anekdoti o »Ribjem veselju« (*Yu le* 魚樂) iz sklopa »Jesenskih voda« (*Qiu Shui* 秋水) *Zhuangzijeveih* »Zunanjih poglavij«:

Zhuangzi in Huizi se sprehajata po mostu nad reko Hao. Zhuangzi pravi: »Kako lahko tno plavajo bele ribice sem ter tja – to je ribje veselje!« Huizi odvrne: »Saj vendar nisi riba, kje pa lahko veš, kaj je ribje veselje?« Zhuangzi mu ne ostane dolžan: »Saj vendar nisi jaz, kje pa lahko veš, da jaz

20 且女獨不聞？昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，秦九韶以為樂，具太牢，以為膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜棲之深林，游之壇陸，浮之江湖，食之鰕鱗，隨行列而止，委蛇耳處。彼唯人言之惡聞，奚以夫讒譎為乎？咸池，九韶之樂，張之洞庭之野，鳥聞之而飛，獸聞之而走，魚聞之而下入，人卒聞之，相於還而觀之。魚出水而生，人出水而死。彼必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事。名止於實，義設於適，是之為條達而福持。

ne vem, kaj je ribje veselje?» Huizi se ne dá: »Jaz sicer nisem ti, zato te ne morem razumeti, vendar pa tudi ti nisi riba in zato ne moreš razumeti rib. To je vse.« Zhuangzi zaključí: »No, pa se vrniva na začetek. Vprašal si me: Kje pa lahko veš, kaj je ribje veselje? To pomeni, da si takrat, ko si me to vprašal, že vedel, da to vem. No, to vem na mostu nad reko Hao« (p. t., Qiu shui, 193–194).²¹

Hm. Ali se je Zhuangzi tukaj poigral s sofizmi? Če upoštevamo sociokulturni kontekst tradicionalne Kitajske v času, ko je (ali naj bi) to delo nastalo, bomo prej pomislile na to, da je Zhuangzi s to anekdoto resnično želel povedati, posredovati, sporočiti nekaj vsebinskega. V njenem kontekstu in obliki lahko že zaznamo specifično vrsto pogovora, ki se na Zahodu – v pomanjkanju ustrežnejšega izraza – običajno poimenuje z besedo paradoksalnost in ki je svoj največji razcvet doživela po srečanju daoizma z določenimi elementi budizma, torej v »Javnih spisih« (*Gong an*) filozofije *chan* budizma. »Čisti pogovori« (*Qing tan*), o katerih je govor v (deklarativno nepisnem) *chanu*, naj bi zaobjemali celoto (torej tudi omejenosti) vseh in vsega, kar je v njih udeleženo. Spoznanje v tem kontekstu ni samo beseda, hipoteza, miselni konstrukt, ki ga je mogoče zapisati in tako overiti, temveč stvar sama. Overitev spoznanja je torej lahko zakoličena zgolj z njegovim dejstvom.

Predpostavka naših spoznanj, tako tistih, ki so pogojena s kulturo, kot tudi tistih, ki naj bi bila nadkulturne narave, je v tem kontekstu lahko samo odprtost bivanja. Možnost, potreba in način njihovega posredovanja, ki je vselej umeščeno v najrazličnejše sociokulturne in politične okvire, ostajajo prepuščeni avtonomnim odločitvam vsake posameznice oziroma posameznika.

A vrnimo se k problemom hermenevtike in interpretacije starokitajskih besedil, h katerim sodi *Zhuangzi*. Če se ozremo na Gadamerjeva koncepta hermenevtičnega kroga in združitve obzorij, potem opazimo, da je obe navedeni zgodbi težko interpretirati skozi metodi, zaobjeti v teh dveh konceptih. Predvsem slednji je problematičen, ker temelji na ideji pomena, ki naj bi opredelil obzorji izraza (pisca, umetnice) in prejemnice (bralca, gledalke). Gadamer namreč zapiše:

Koncept »horizonta« se ponuja, ker izraža superiorno širino vizije, ki jo mora posedovati oseba, ki skuša razumeti. [...] Vedno nas zaznamuje, v

21 莊子與惠子游於濠梁之上。莊子曰：『鱖魚出游從容，是魚之樂。』惠子曰：『子非魚，安知魚之樂？』莊子曰：『子非我，安知我不知魚之樂？』惠子曰：『我非子，故不知子矣。子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。』莊子曰：『請循其本。子曰「汝安知魚樂？」云者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。』

smislu upanja in strahu, tisto, kar nam je najbližje in zato se s pričanjem preteklosti spoprijemamo pod vplivom prav tega. Torej se moramo neprestano varovati pred preuranjeno asimilacijo preteklosti v tisto, kar mi sami pričakujemo od pomena. Šele takrat lahko prisluhnemo tradiciji na način, ki ji omogoča, da je njen lasten pomen slišan (Gadamer 2006, 305).

Izhajajoč iz Lacanovega vztrajanja pri predpostavki, po kateri ta krog nima nikakršne semantične podpore, saj je pomen produkt neskončnega drsenja referenčne površine, Slavoj Žižek (1976, 75) zavrača Gadamerjev hermenevtični krog, ki predpostavlja predhodnost nekakšne popolnosti semantičnega horizonta v vseh posamičnih trditvah. Po njegovem mnenju se hermenevtika bliža robu interpretacije, a si, tik preden bi ga dosegla, zatisne oči. Dejstvo je namreč, da ne more obstajati nikakršen izvorni pomen, ki bi nam zagotavljal nedvoumno osnovo za vzpostavitev diferencialne mreže za prenos nanašanja. Pomen je namreč vselej lahko samo relacijski, tj. odnose.

S tem se moram seveda strinjati. Relacijska narava pomena je toliko bolj pomembna pri besedilih, ki so poetična in metaforična, med katera zagotovo sodi tudi *Zhuangzi*. Na kakšen način torej interpretirati obe zgodbi?

Kot možno rešitev predlagam uporabo kitajskega koncepta *jingjie*. To je izraz, ki so ga na Kitajskem prevzeli iz budizma in ki je izjemno težko prevedljiv. Gre za zamejitev, za sfero oziroma domeno (znotraj te zamejenosti), torej za nekaj, kar bi lahko enačili z obzorjem v smislu zamejitve in večplastnosti hermenevtičnega koncepta obzorja. Vendar bi termin *jingjie* morda še najlažje prevedli kot »estetsko sfero« ali »aksiološko obzorje«, saj ta horizont ne vključuje zgolj fiksno določenih pomenov, temveč tudi občutenja in vrednotenja, tj. komponente kakovosti. Po Wang Guowei (1877–1927), pionirju novoveške kitajske estetike, gre pri terminu *jingjie* za domeno, ki vključuje združitve zunanjega in notranjega sveta, torej nekakšno zlitje objektov percepcije in dojetanja na eni ter naših občutkov v situaciji oziroma v procesu tega dojetanja na drugi strani.

Zato predlagam, da pri interpretaciji besedil (vsaj takšnih, kakršno je *Zhuangzi*) namesto hermenevtične metode združitve obzorij uporabljamo metodo združitve estetskih sfer oziroma *jingjiejev*.

Najprej se lahko vprašamo po tem, kaj imata obe zgodbi skupnega. Pri obeh gre za intersubjektivnost, za naravo odnosa med dvema osebkoma. Prva zgodba, torej zgodba o morski ptici, govori o odnosu med vladarjem države Lu in morsko ptico. Poudari njuno različnost. Fiasko, s katerim se ta zgodba konča, je rezultat dejstva, da vladar ne razume drugačnosti ptice. Ne vé, da

vsi živimo v različnih svetovih, kar je tudi osnovno oziroma osrednje sporočilo celotne zgodbe. Pri tej zgodbi ni prišlo do zlitja *jingjiejev*, saj vladar ne razume, da je situacija morske ptice popolnoma drugačna. Do tovrstnega zlitja bi prišlo v primeru, če bi vladar to razumel: potem bi jo tudi spustil na prostost, da bi lahko sama lovila ribe, svobodno letala preko gozdov in livad, se oškropila z morsko vodo na obrežju, poslušala glasove drugih ptic in živali ...

V drugi zgodbi gre za odnos med ribami in Zhuangzijem. Že v njej pride do združitve oziroma zlitja *jingjiejev*: Zhuangzi razume ribje veselje zaradi tega, ker je radosten sam. V lepem vremenu in pod toplim soncem se sprehaja po čudoviti naravi v spremstvu svojega najbližjega prijatelja. Ribe, ki prešerno skačejo iz vode pod mostom, so del tega veselja, del te radosti Zhuangzijevega *jingjieja*. Ker se Zhuangzi nahaja v *jingjieju* vesolja, katerega neločljivi del so tudi ribe (tako kot sonce, voda, toplina, prijateljstvo, lepota narave ...), seveda dobro vé, kaj je ribje veselje, in vé, da so ribe vesele. Zhuangzijevo poslednji odgovor Huiziju govori o tem, da prihaja do tega védenja na mostu čez reko Hao, torej v trenutku, ki je tukaj in zdaj, v trenutku, ko Zhuangzi občuti *jingjie* popolne radosti. Ribje veselje je veselje Zhuangzijeve notranjosti in njegovega veselega *jingjieja*.

Tudi obe zgodbi skupaj lahko razumemo kot obliko zlitja *jingjiejev* obeh zgodb. Prvi je izražen v zavedanju dejstva, da vsi živimo v različnih svetovih. Šele zavedanje tega dejstva nam omogoči, da se med seboj povežemo, da drug z drugo komuniciramo. In šele na tej osnovi lahko izkusimo tudi *jingjie*, v katerem smo zopet vsi del enega in istega sveta.

In tudi ko govorimo o transkulturnih razsežnostih humanizma, lahko izhajamo iz zavedanja tega istega sveta in dejstva, da si ga delimo vsi ljudje. Šele na osnovi zavedanja dejstva, da smo različni, lahko dojamemo tisto, v čemer smo si podobni in kar ima največjo vrednost za vse nas. Vsi smo ljudje, vsi smo krvavi pod kožo in povsod, kjer je človek v ospredju, se lahko počutimo doma. Tudi v klasičnih starokitajskih besedilih.

3 Humanizmi staroveške Kitajske

Kitajski humanizem se je razvil na precej drugačen način kot humanistični diskurzi v Evropi. V tem poglavju bom podala kratek zgodovinski pregled začetkov in razvojev formacije idej, ki so na Kitajskem postavile človeka v središče kulture in kozmosa. Za lažje razumevanje razlik, ki razmejujejo kitajske poglede na človeka in njegovo pozicijo v svetu od evropskih, si bomo najprej ogledale, kako je v kitajski tradiciji strukturirano razmerje med človekom in skupnostjo, v kateri živi.

Če izhajamo iz pomena človeka, ki naj bi si zaslužil položaj v središču sveta, se moramo namreč najprej povprašati po tem, kakšno je razmerje človeka do človeka, kajti če človeka dojemamo kot nekaj, kar naj bi razpolagalo z neka kšno »esenco«, se ta brezdvomno najprej manifestira v odnosu človeka do soljudi, ki so njegove »vrste«.

Kulturno pogojena relativizacija, ki je s tem povezana, nam lahko poleg tega pomaga priti tudi do kompleksnejšega in večplastnejšega uvida v univerzalne dejavnike, ki opredeljujejo človeška bitja. Človek namreč večinoma živi v družbah znotraj različnih kultur, kjer se govore različni jeziki ter v katerih ga sooblikujejo različne zgodovine in vrednote. Vse to je povezano tudi s strukturo razmerja, ki povezuje posameznika ali posameznico z družbo, v kateri živi. Torej si tudi tukaj lahko nadenemo naočnike odprte refleksije, ki nam bodo omogočili vpogled v transkulturne razsežnosti, in se povprašamo po tem, ali (in na kakšen način) se ta struktura razlikuje v različnih kulturnih skupnosti in sovpadajočih družbah.

3.1 Razmerje med posameznikom oziroma posameznico in družbo

V Evropi se je modernost oblikovala na osnovi takšnega pogleda na človeka, ki je izhajal iz posameznika in v katerem je bil dejavni in avtonomni subjekt močno individualiziran. Individualizem je torej sistem, ki temelji na naglaševanju interesov, funkcij in pravic posameznic oziroma posameznikov v njihovem razmerju do družbe (Lukes 2020, 1–3). Ideološki temelj humanistične demokracije, kakršna se je razvila v liberalnih družbah Evrope in Severne Amerike, je koncept pravičnosti, v katerem so osnovne pravice posameznika in posameznice omejene zgolj z osnovnimi pravicami drugih ljudi, saj so načeloma vsi enaki. Ta sistem, ki je osnovan na načelni enakosti vseh individuumov, v bistvu temelji na istosti. V Evropi izhaja iz osnovnih naukov krščanske religije, znotraj katere so pred Bogom (in pred smrtjo) vsi – brez razlik in izjem – enaki (Arendt 1998, 235).

58

Ta enakost je pravzaprav enakost, ki najbolje prihaja do izraza v kolektivizmu, o katerem bomo nekoliko podrobneje spregovorili kasneje. Dejanska enakovrednost, ki ni zgolj ideal zahodnih političnih teorij, temveč tudi in predvsem osnovna podmena konfucijanske morale in etike, je nekaj popolnoma drugega. Pri enakovrednosti gre namreč za aksiološki izraz, ki se bistveno razlikuje od pojma enakosti. Enakovrednost se lahko vzpostavi zgolj na osnovi pluralističnega pojmovanja posameznika oziroma posameznice, znotraj katerega so le-te vse prej kot enake.²²

V družbah individualizma so individualne človekove pravice običajno (vsaj v teoriji) bolje zavarovane od kolektivnih, saj gre pri individualizmu za ideološki in idejni vzorec takšne ureditve ali takega družbenega reda, v katerem je individuum znotraj odnosa med družbo in posameznikom oziroma posameznico absolutno primaren in najpomembnejši.

Poleg mnogih prednosti, povezanih z zaščito, avtonomijo in svobodo posameznic in posameznikov (predvsem slednjih), nas ta sistem sooča tudi z mnogimi problemi, kamor sodi pomanjkanje veščin in možnosti sodelovanja, porast egocentrizma, pomanjkanje vzajemne solidarnosti, družbena odtujenost, pretirana relativizacija vrednot, osamljenost, itd. Kljub temu individualistične družbene sisteme zagovarja vrsta zelo vplivnih sodobnih teoretikov liberalizma (oziroma tako imenovane liberalne demokracije), kot na primer John Rawls v svoji znani knjigi *Teorija pravičnosti* (Rošker 2021b, 58).

22 V tem kontekstu velja opozoriti tudi na diferenciacijo Hannah Arendt med obema konceptoma (v izvirniku *sameness in equality*, gl. Arendt 1998, 213).

Individualistične ideologije vse do danes prevladujejo ne zgolj v družbenih teorijah, temveč tudi v sodobnem življenju zahodnih ljudi. Hkrati pa na Zahodu običajno prevladuje zmotno mnenje, da je kitajska družba – za razliko od evro-ameriških – kolektivistična.

To prepričanje je popolnoma neosnovano, saj gre pri kolektivismu v bistvu prav tako za družbeni sistem, ki temelji na konceptu individuuma in iz njega tudi izhaja. Termin kolektivism se je torej vzpostavil kot protipol koncepta individualizma, pri čemer je osnova obeh sistemov človeški posameznik ali posameznica. Oba sistema v teoriji izhajata iz ideala individualne svobode: medtem ko je liberalni individualizem sistem, ki ščiti predvsem materialno in fizično svobodo posameznic in posameznikov ter njihovo lastnino, pa marksistične teorije kolektivism izhajajo iz svobode individuuma, ki naj bi bil v socialističnih kolektivih izpolnjen zato, ker naj bi skozi svoje delovne, javne in zasebne odnose s soljudmi uspel premagati odtujenost kapitalizma. A ko o kolektivismu spregovorijo liberalni teoretiki (ki so dandanes seveda veliko vplivnejši od marksističnih), izhajajo pri tem iz posplošujočih predstav o mehanistično ustrojenih družbenih sistemih, v katerih so posamezniki oziroma posameznice vzajemno povezane samo za doseganje ciljev najučinkovitejše proizvodnje ali utilitarnih koristi za celoten družbeni sistem (prim. Greif 1994, 913). S tem so razčlovečene, tako njihov položaj kot tudi njihovo delovanje pa sta opredeljena z odvisnostjo od sistema – in nikakor ne z odvisnostjo od drugih posameznic oziroma svojih soljudi. Od slednjih so pravzaprav popolnoma ločene in izolirane, ker so z njimi povezane samo kot kolesca v sistemu, torej samo preko svojih vlog, funkcij in objektov, s katerimi imajo opravka. Odnosov med ljudmi v tem sistemu ne zaznamujejo njihove enkratne osebnosti, saj v sistemu brezobrazne množice niso vsi zgolj enaki, temveč so pravzaprav isti.

Kljub temu pa je ravno tovrstna konceptualizacija zamenljive, poenotene in individualizirane osebe istočasno ta, ki predstavlja temelj enakosti vseh ljudi pred zakonom, osnovo koncepta univerzalnih človekovih pravic, trden fundament idej, na katerih sloni boj za enake možnosti vseh ljudi ipd. Pa vendar nam na osnovi koncepta istosti postaja vse bolj jasno, da gre pri tem za posplošujočo, in nikakor ne za resnično pluralistično enakost v smislu aksiološke enakovrednosti. Kot poudarjata David Hall in Roger Ames (1998, 25), je ravno

tovrstno razumevanje individuuma tisto, na čigar osnovi je možno osnovati tudi ideje avtonomije, enakopravnosti, svobodne volje in podobnih konceptov. Takšno sebstvo sodi v domeno enodimenzionalnega,

empiričnega sebstva, ali, v kitajski terminologiji, v domeno »zunanjega vladarja« (*wai wang* 外王). A Hall in Ames izpostavi tudi dejstvo, da lahko pojem individuuma ali individualnosti povezujemo tudi z idejami enkratnosti in neponovljivosti, ki niso povezane s pripadnostjo ali članstvom v določeni vrsti ali v določenem razredu. Tukaj torej ne gre za načelo enakosti, temveč prej za princip enakovrednosti. Hall in Ames poudarjata, da je prav takšno razumevanje posameznika in posameznice ključno za boljše razumevanje konfucijanskega pojmovanja osebnosti (Rošker 2021b, 65).

Tako individualizem kot tudi tovrstne liberalne ideologije kolektivismu so namreč kitajski tradiciji tuje, saj se je v njeni zgodovini oblikoval popolnoma drugačen družbeni sistem, v katerem odnos med posameznicami oziroma posamezniki in družbo ni temeljil na dogovorih med enakimi, temveč na odnosih med različnimi članicami, člani družbe.

To specifično razmerje je vplivalo tako na oblikovanje posamične osebnosti in individualnega sebstva, katerega konsolidacijo ter mnogovrstne oblike, tipe in vloge bomo obravnavali kasneje, kot tudi na ustroj in naravo osrednje etike, ki je zaznamovala konfucijansko tradicijo, ki je bila v ospredju etičnih diskurzov in praks skozi vso kitajsko zgodovino. Pri tem gre za t. i. etiko odnosnosti, ki se ji bomo posvetili v kasnejših delih te knjige, ko bomo spregovorili o mnogovrstnih etičnih sistemih, ki so se oblikovali znotraj kitajskega humanizma.

Prej pa naj opozorim na še eno bistveno razliko, ki opredeljuje razmerje med individuumom in družbeno skupnostjo v transkulturni primerjavi med Evropo in Kitajsko. Ta se pokaže v kriterijih urejanja medčloveških odnosov v individualističnih sistemih oziroma sistemih odnosnosti.

Medtem ko je to razmerje v evropski, helenistično-krščanski tradiciji urejeno z dogovorom, konvencijo in zakonom, se v Vzhodni Aziji, kot kaže, nikoli ni mogla prav uveljaviti ideja o tem, da naj bi bilo pravičnost in skladnost med ljudmi moč doseči s pomočjo zakoličenih, normativnih ter splošno sprejetih in v vseh situacijah veljavnih predpisov. To postane jasno vidno že, če si na primer ogledamo koncept individualnih pravic, ki je sinitskim idejnim tradicijam prav tako tuj kot brezpogojno upoštevanje kolektivnih ozirav in dolžnosti (Rošker 2021b, 57).

Konceptualizacija univerzalnih človekovih pravic namreč ni upoštevala elementov, o katerih smo spregovorili v tem poglavju, zato gre pri njej za diskurz, ki v glavnem izhaja iz individualnih, in ne skupnostnih pravic. Vendar moram v tem okviru seveda poudariti, da to nikakor ne pomeni, da bi lahko zaradi tega zagovarjali tiste avtokratske vlade, ki ne upoštevajo nobenih človekovih

pravic ter svoje državljane in državljanke ter zlasti marginalizirane skupine znotraj svojih družb na ta račun neovirano zatirajo in zlorablajo.

3.2 Humanizem kot duh človeške kulture

Kot že omenjeno, se je beseda *renwen*, ki predstavlja koren kitajske sestavljenke *renwenzhuyi*, kar predstavlja sodobni prevod zahodnega termina humanizem, najprej pojavila kot pojmovni protipol besede *tianwen* (Lee 2013, 12), ki označuje kozmični red oziroma kozmični vzorec ali standard. Ta normativna razsežnost obeh besed prihaja do izraza v etimološkem pomenu zadnjega dela sestavljenke, torej v zlogu *wen*, ki je enak v obeh pojmovnih protipolih te binarne kategorije²³ in je sprva pomenil potezo, kasneje pa tudi vzorec, ki se je pogosto interpretiral kot kriterij ali norma ter urejenost v smislu kulture (Sturgeon 2021). V tovrstnem razumevanju lahko termin *renwen* dojamemo kot človeški (kulturni) red ali, enostavneje, kot kulturo človeka.

Pojem *renwen* se je prvič pojavil v 22. poglavju *Knjige premen (Yi jing)*, kjer lahko preberemo:

觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。

Vzorec neba (kozmični red) nam razloži spremembe letnih časov, vzorci ljudi (človeška kultura) pa nenehno preobrazbo v ustvarjanju vsega pod nebom (Yi jing s .d. 22, Tuan zhuan, 1).

Človeški red, torej urejenost človeške kulture (*renwen*), vsebuje tudi kreativni potencial (*huacheng*), saj zagotavlja nenehno ustvarjanje vsega, kar obstaja. Sodobni kitajski filolog in idejni zgodovinar Chen Yunquan je prvi pojav pismenk, ki so kasneje označevale izraz humanizem, razložil takole:

V naši tradicionalni idejni zgodovini je izraz *renwen huacheng* pomenil idejo, da se človek nahaja v središču vsega, kar obstaja; zato je treba vselej upoštevati njegovo vrednost in dostojanstvo ter mu zagotavljati vse možnosti, da razvije svoje iniciative in potenciale. Vse prostore in vse stvari na svetu je zato treba obravnavati skozi optiko človeka (Chen 2015, 49).

Kitajski zgodovinarji in zgodovinarke so najzgodnejše dinastije Xia, Shang in Zahodno Zhou, ki so trajale približno do 8. stoletja pr. n. št., označile z izrazom »kulture obreda in glasbe« (*liyue*). Tudi samo konfucijanstvo je temeljilo na

23 Binarne kategorije so epistemološka posebnost klasične kitajske filozofije. Gre za analitično orodje, utemeljeno na protipolih, ki so vzajemno korelativno povezani in komplementarni (za podrobnejšo razlago termina in njegovo uporabo gl. Rošker 2021, 53–56).

prizadevanjih za najustreznejše oblikovanje in konstruiranje človeških čustev (Li, Zehou 2014, 3), ki so bila v tistem času domala izenačena s pojmovanjem glasbe, saj ima pismenka *yue* iz gornjega izraza tudi izgovorjavo *le* in v tem primeru pomeni veselje ali radost. Ta čustva, ki so bila v svoji najbolj neposredni obliki povezana z nagoni in instinkti, je bilo treba za namene »civilizirane« družbe kultivirati in to se je na ozemlju današnje Kitajske izvajalo s pomočjo (»pravilnih«) obredov in glasbe. Postopna kultivacija čustev je privedla do njihovega normiranja, kar je zopet omogočilo inkorporacijo razuma v čustva:

文之以禮樂，亦可以為成人矣。

Človek postane človek šele skozi tak proces kultivacije s pomočjo obreda in glasbe (Lunyu s. d., Xianwen, 12).

62

Zgodnje konfucijanstvo je poudarjalo, da izvira »ugodje oziroma radost iz glasbe« (*yuezhe yue ye*) (Li ji s. d., Yue ji, 32); v tem kontekstu so se izvorni konfucijanci veliko ukvarjali z vprašanji o tem, na kakšen način bi bilo ta čustva radosti in ugodja najbolje regulirati (oziroma jih nadzorovati), tako, da bodo v dobro celotni družbi. V ta namen je bilo treba regulirati (beri: selekcionirati in pogosto tudi cenzurirati) samo glasbo in že Konfucij naj bi (glede na konfucijanske *Razprave*) izjavil, da lahko ljudje »najdejo ugodje v urejenih²⁴ obredih in glasbah« (*le jie liyue*) (Lunyu s. d., Ji shi, 690). S pomočjo tovrstne, razumno urejene regulacije je bilo možno preoblikovati čustva v racionalne modele, kar naj bi omogočalo tudi zlitje uma in čustev (Li, Zehou 2008, 251). Obredje je v dinastiji Zhou predstavljalo sistem zakonitosti in inštitucij, ki so zagotavljale družbeni red s tem, da so ljudem nudile kriterije in norme skupnostnega življenja, ki so postopoma nadomestili religiozne ceremonije.

Po mnenju številnih kitajskih izobražencev in izobraženk je namreč Kitajska v času osnega obdobja (gl. Jaspers 2003) prešla iz kulture »primitivnih«, tj. v glavnem naturalističnih religij do kulture, temelječe na ponotranjenju humanistične etike.

Medtem ko v obdobju Shang ljudsko verovanje v boga ali najvišjega vladarja (*Shang di*) oziroma v nebo (*tian*) še ni vsebovalo nikakršnih etičnih elementov, naj bi se torej – po teh teorijah – v obdobju Zhou povežalo z moralo. V obdobjih pred prevlado dinastije Zhou je bil v središču teh religij koncept *Tian*, ki je pomenil nebo, takrat vse bolj tudi Nebo z veliko začetnico, kar je pomenilo, da je pridobival vse več sakralnih, božanskih razsežnosti. V 10. stoletju pr. n. št. je bil dojet že skoraj kot neka oblika antropomorfnega boga. V tej vlogi seveda ni bil samo stvarnik ljudi, temveč hkrati tudi

24 Poudarek (podčrtana oblika besede) je moj.

njihov vrhovni sodnik, ki je razsojal vedenje ljudi ter delil pohvale in kazni glede na moralnost ali nemoralnost, primernost oziroma neprimernost njihovega vedenja. V dinastiji Shang je *Tian* postal vrhunsko božanstvo državne religije in to se ni bistveno spremenilo vse do obdobja, ki ga je zaznamoval prehod iz Zahodne v Vzhodno dinastijo Zhou (v 8. stoletju pr. n. št.). Po Yang Zeboju (2007, 3) naj bi v tem obdobju zaton religije povzročili nepotizem, korupcija in neučinkovitost vladajočih elit. Iz številnih delov konfucijanskega klasika *Knjiga pesmi (Shi jing)* lahko razberemo tudi, da se je v tem obdobju med ljudmi širil gnev do neba in da so ljudje pričeli dvomiti vanj (*yuantian, yitian*); *Tian* kot oblika božanstva je postal v očeh večine prebivalstva vse manj verodostojen in neoporečen.

Kot je pokazal Xu Fuguan, je bila avtoriteta nebeškega mandata (*tian ming*) v obdobju vladarja Youa dinastije Zhou že popolnoma razmajana. Lahko torej trdimo, da so tradicionalni verski koncepti, ki so koreninili v obdobju zgodnje dinastije Zhou, domala popolnoma razpadli. Pri tem je šlo za izjemno pomemben preobrat, ki je nakazal, da je kitajska družba v tem obdobju že stopila v obdobje, ki ga Karl Jaspers poimenuje z izrazom »osna doba«. Pri tem pa moramo biti pozorni na dejstvo, da Kitajska za razliko do drugih civilizacij v tem osnem obdobju ni razvila teologije, temveč se je od nje odvrnila (Yang Zebo 2007, 3).

V luči Jaspersove teorije osnega obdobja naj bi Kitajska torej predstavljala precejšnjo izjemo med vsemi t. i. »vélikimi civilizacijami« takratnega časa. Dvom v naravna božanstva in sisteme naravnih religij naj bi se namreč po njegovi teoriji v obdobju med 8. in 4. stoletjem pr. n. št. razširil v vseh materialno naprednih kulturah, saj naj bi bil neposredno povezan prav s stopnjo razvitosti proizvodnih sredstev, torej tehnologije. A medtem ko naj bi tovrstne »primitivne religije« v večini drugih kultur nadomestili višje razviti in kompleksnejši – večinoma monoteistični – teološki sistemi, je dvom v naravna božanstva na ozemlju današnje Kitajske privedel do razkroja religije kot take. Odsotnost božanstev je ljudem preprečila projiciranje lastnih strahov in tesnobe v zunanje višje sile; Xu Fuguan (1987, 231) v tem kontekstu govori o t. i. »zaskrbljeni zavesti«, ki je privedla do (četudi bolečega in s strahom prežetega) samozavedanja, s tem pa tudi do intimne moralne odgovornosti. Ta pojem, ki zanj predstavlja začetek oziroma izvor specifično kitajske humanistične miselnosti, postavi Xu (p. t.) tudi v kontrast s konceptom čudenja ali radovednosti, ki nastopa kot izvor evropske filozofije. Ta temeljna razlika je vplivala tudi na funkcijo in vlogo pridobivanja znanja v obeh kulturah:

Grki so na racionalnost zrli kot na tipično oziroma opredeljujočo značilnost človeških bitij, na ljubezen do modrosti pa kot na izvor sreče. Znanje in pridobivanje znanja so imeli za prostočasno dejavnost, ki so jo izvajali zgolj zaradi nje same. Ta značilnost starogrške kulture je privedla do iskanja objektivnega znanja in zlasti do razvoja metafizike in znanosti. Sodobni zahodni misleci so podedovali to tradicijo. A medtem ko so Grki »znanje« jemali kot vrsto izobraževanja, so sodobni zahodni misleci znanje preobrazili v nekaj, kar predstavlja nenehno ter vztrajno iskanje moči in oblasti skozi osvajanje in posedovanje zunanjega materialnega sveta ter nadzor nad njim, kot prihaja to do izraza v znamenitem reku Francisa Bacona, ki se glasi »Znanje je moč« (Ni 2002, 283).

Mnogi sodobni teoretiki in teoretičarke, na primer Chen Lai (2014, 4), izpostavljajo, da pri tem ni šlo za to, da bi ljudje prepoznali lastno omejenost in bi se zaradi tega usmerili v iskanje nekakšne transcendentne neskončne eksistence oziroma monoteistične religije, temveč prav narobe: to, kar so prepoznali, je bila omejenost božanstev. To je bil pravzaprav osrednji razlog, da so prenehali z iskanjem transcendentnega sveta in se namesto tega usmerili v svet tuzemske resničnosti, v vprašanja, povezana z urejanjem družbe, politike in medčloveških odnosov.

Namesto »preboja k transcendentnemu« je torej ta preobrat na Kitajskem pomenil »preobrat k humanizmu«. Medtem ko so ostale civilizacije v tem obdobju zakorakale na pot »bolj razvitih« religij, se kitajska torej ni usmerila v monoteizem, temveč v pragmatično opredeljeno iskanje idealne družbene ureditve. Razlog za to naj bi tičal v dejstvu, da je na Kitajskem že pred nastopom »osne dobe« prišlo do velike religiozne krize, v kateri je nebo v vlogi najvišjega boga in najvišje moralne instance izgubilo verodostojnost. Ker je torej ta moralno opredeljena religija iz zgodnjih obdobjih zahodne dinastije Zhou izgubila ves svoj moralni blišč, bi bilo težko premagati dvom, ki je medtem že prevladal v najširših plasteh prebivalstva, in ponovno vzpostaviti teološko miselnost, ki bi omogočila razvoj monoteističnega verovanja. Le-tega je nadomestila vera v racionalni ustroj vesoljstva in prejšnje »nebo« (*tian*) se je spremenilo v »naravo« (p. t.).

Na Zahodu so zgodovinske podrobnosti in konkretna specifika tovrstnih zgodovinskih razvojev staroveške Kitajske precej neznane. Zato ni slučaj, da pri nas še vedno prevladuje predpostavka, po kateri naj bi bil Konfucij nekakšen predstavnik nebeške religije poznega obdobja Zhou, ki naj bi se nahajala na najbolj primitivni ravni religioznega verovanja (Lee 2001, 199). Tako je tudi

Hegel v svojem opisovanju te »religije« vseskozi poudarjal samo, da naj bi bil koncept *Tian* zgolj pojem, ki se nanaša na tuzemsko, imanentno raven bivanja, torej na konkretno družbeno resničnost. Zato naj bi antični kitajski misleci – vključno s Konfucijem, seveda – ne bili sposobni vpogleda v ideje, povezane s transcenco (Hegel 1996, 320).

V resnici je bil ravno čas med zadnjimi leti dobe pomladi in jeseni (ok. 770–475 pr. n. št.) in prvimi leti dobe vojskujočih se držav (475–221 pr. n. št.), torej čas, v katerem je živel Konfucij (551–479), v kitajski zgodovini obdobje nadvse radikalnih sprememb, ki se v staroveških virih opisuje kot obdobje »razkroja etikete in izgube glasbe« (*li huai yue beng*) (Han shu s. d., Wudi ji, 73). Ravno v tem času radikalnih družbenih sprememb se je znotraj novega zgodovinskega konteksta pričela razvijati konfucijanska doktrina, a na osnovi tradicionalnih konceptov *li* (obredja) in *yue* (glasbe). Konfucijev pomemben doprinos pa je tudi v tem, da je vzpostavil in razvil nov etični koncept (so)človečnosti (*ren*), ki je bil poslej trdno zasidran kot osrednji in najpomembnejši koncept konfucijanskega humanizma.

Ren je vrsta medčloveške empatije. Pismenka, s katero je ta pojem v kitajščini zapisan, je sestavljena iz dveh osnovnih poteznih sklopov (tj. t. i. radikalov). Prvi, ki stoji na levi strani, predstavlja človeka, drugi pa dvojino oziroma pluralnost, znotraj katere so vsi enakovredni.²⁵ Osnovni pomen te pismenke torej izraža, da lahko človek obstaja samo v povezavi z drugimi ljudmi, torej v (enakovredni) pluralnosti. Noben človek ni otok in vsi smo življenjsko odvisni drug od drugega. *Ren* je Konfucij interpretiral kot sposobnost uživetja v Drugega, torej v sočloveka. Pri tem gre za koncept, ki ga je treba v sebi negovati in kultivirati, če hočemo postati dejansko moralni ljudje in s tem po svojih močeh doprinesti k temu, da bomo vsi živeli v bolj empatični in zato boljši, prijetnejši, bolj pozitivno naravni skupnosti.

Konfucij naj bi ta koncept vzpostavil na osnovi poglobljene refleksije tradicionalnega pojma obrednosti (*li*) (prim. Chen 2015, 50). Tako je obrednost interpretiral v neposredni povezavi s (so)človečnostjo; šele to mu je omogočilo, da je lahko ljudem ponudil možnost ponotranjenja zunanjih družbenih norm v obliki imanentne moralne zavesti. To naj bi izrazil v naslednjem citatu:

25 Desni radikal predstavlja pismenko *er*, ki je sestavljena iz dveh vodoravnih črt in v sodobni kitajščini pomeni število dve. Njena etimologija pa izraža, da je ta pismenka označevala predvsem enakost oziroma enakovrednost, saj naj bi bilo vse, kar je znotraj teh dveh vodoravnih črt, enako veliko (Kangxi 1710–1716, Renbu er, 2). Isto slovar (p. t.) razlaga pojem *ren* kot nekaj, kar naredi človeka v primerjavi z vsemi drugimi bitji za nekaj božanskega, nekaj, kar je prežeto s svetostjo: »Razlog za to, da je človek v primerjavi z vsem (drugim), kar obstaja, svet, je v njegovi (so)človečnosti« (人所以靈於萬物者, 仁也).

子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」

Mojster je rekel: »Kako naj človek, ki ni (so)človečen, izvaja obrede? Kako naj tak človek uživa v glasbi?« (Lunyu s .d., Ba Yi, 3)

V tem okviru ni bilo pomembno samo, da se človeško obnašanje omeji in nadzoruje s pomočjo zunanjih obredov. Vse to namreč (vsaj na dolgi rok) ni resnično možno, če človek sam ne pridobi uvida v vprašanje o tem, zakaj je to – tudi zanj samega – pomembno. Pomen družbene morale lahko ljudje sprevidimo oziroma razumemo samo v primeru, če ponotranjimo krepost (so)človečnosti. Šele pod pogojem, da bomo izvajali obrede in uživali glasbo na osnovi tovrstne notranje ozaveščenosti, bomo lahko v sebi dejansko razvili moralni subjekt, ki bo hkrati imanenten kot tudi transcendenten. A to lahko, kot poudarja eden od obeh najvplivnejših Konfucijevih naslednikov Mencij, zavestno stori samo posameznik ali posameznica sama. To je razvidno iz mnogih delov njegove osrednje knjige *Mengzi*, na primer iz spodnjega citata:

仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。

(So)človečnost, primernost, obrednost in modrost niso vnesene vame od zunaj, temveč so inherenten del mene same, samega (Mengzi s. d., Gaozi I, 6).

Pri Menciju gre torej za kreposti, ki so dojete kot štiri apriorne forme; seveda pa so le-te samo pogoji možnosti moralne kulture posameznika in posameznice ter s tem doseganja resnične človeškosti. Mencij te forme imenuje »štirje kalčki« (*si duan*) (gl. Mengzi s. d., Gongsun Chou I, 6). Za oblikovanje človeškosti preko kulture (*wen*) je potrebna izobrazba, ki vključuje tudi aksiološko vzgojo (*Bildung*).

V procesu kulture in moralnega življenja »na konfucijanski način« bi lahko izpostavili še kriterij, ki je ljudem služil kot nekakšen moralni kažipot za razlikovanje dobrega in zla; mnogi kitajski teoretiki in teoretičarke (npr. Chen 2015, 51) vidijo ta kriterij v eni od štirih zgoraj omenjenih mencijanskih kreposti, namreč v konceptu *yi*, ki predstavlja pravičnost v smislu situacijsko pogojene primernosti.

Če povzamemo: normalizacija oziroma (samo)nadzor instinktov ali nagonov se je torej po Konfuciju lahko udeležil s pomočjo obreda in glasbe, pri čemer je prvi predstavljal zunanjo formo, druga pa notranjo srž psihičnega doživljanja resničnosti skozi občutja in čustva. S pomočjo zunanje forme je bilo možno transformirati čustva in jih ukalupiti v vedenjske norme, katerih osrednji kriterij je bila (so)človečnost (*ren*). To je bil pomemben dejavnik splošnega vpliva konfucijanske šole na kulturo Vzhodne dinastije Zhou, v kateri se je

oblikoval specifično kitajski humanizem v znamenju pojma *renwen*, ki dobesedno pomeni človeški red, človeška kultura (ali kultura človeka). Četudi je bilo konfucijanstvo vrsta diskurza, ki je zagovarjal »človeško kulturo« in hkrati temeljil na njej, je bila njegova razlaga človeške eksistence naturalistična, saj so jo razlagali skozi kozmos, kajti človeka nikoli ni bilo možno ločevati od naravnega sveta (p. t.).

Pomemben družbeni oziroma kulturni koncept kitajskega humanizma je tudi koncept *minben*, ki dobesedno pomeni ljudstvo kot osnova (ali ljudstvo kot korenina). Ta koncept se pogosto omenja v kontekstu opredeljevanja protodemokratskih elementov izvirnega konfucijanstva. Že v najstarejši ohranjeni zbirki zgodovinskih dokumentov *Shang shu*²⁶ najdemo citat, ki poudarja to osrednjo funkcijo ljudi in s tem človeka kot takega:

民惟邦本，本固邦寧。

Samo ljudje so tisti, ki so osnova države. Če je osnova stabilna, bo v državi vladal mir (*Shang shu* s. d., *Xia shu*, *Wu zizhi* ge, 2).

Pomemben termin, ki se je oblikoval v tem obdobju in je bil prav tako tesno povezan s človekom ter njegovo osrednjo vlogo v naravi in kozmosu, je bil izraz človeškost (*ren xing*).²⁷ V konfucijanskih *Razpravah* najdemo citat, ki ta koncept opredeljuje kot tisto, kar je vsem ljudem skupno (*Lunyu* s. d., *Yang huo*, 2).²⁸ Oba najvplivnejša naslednika Konfucijevih naukov sta ta koncept interpretirala v vzajemno diametralnem nasprotju. Medtem ko je Mencij trdil, da je tisto, kar je specifično za človeka, torej človeškost, dobra, je Xunzi trdil, da je sebična in da je vse, kar je v človeškosti dobrega, zgolj umetno, torej vneseno v nas od zunaj – s socializacijo in izobraževanjem.– Ker sta socializacija in izobraževanje nekaj, kar je v vsem konfucijanstvu vselej temeljnega in osrednjega pomena, nas nikakor ne more čuditi, da je tudi Mencij konec koncev izobrazbi pripisoval enako velik pomen kot Xunzi; četudi je bila človeškost

26 V istem delu najdemo izraz, ki se v sodobni kitajščini uporablja tudi kot prevod zahodne besede »demokracija«, namreč *minzhu* 民主. Vendar je v klasični kitajščini ta izraz pomenil zgolj dobrega vladarja, ki je ljudstvu vladal pravično.

27 V sinologiji se je ta termin večinoma prevajal z izrazom človeška narava. Vendar ima ta izraz v evropski idejni zgodovini preveč konotacij, ki se ne prekrivajo s konotacijami kitajskega termina *ren xing*. Četudi se oba izraza nanašata na elemente, ki so človeku prirojeni, pa je slednji – za razliko od prvega – vendarle dinamičen in spremenljiv. Človeškost v smislu *ren xing* je nekaj, kar se izoblikuje šele z izobrazbo in socializacijo, medtem ko je človeška narava nekaj statičnega in nespremenljivega, nekaj, kar je poleg tega v krščansko-judovski tradiciji dojet kot tisto, kar je dano od Boga in na kar zaradi tega nimamo posebnega vpliva. V kitajski tradiciji je *ren xing* tisto, kar nas ločuje od živali in nas naredi ljudi. Za podrobnejšo utemeljitev neprimernosti prevoda koncepta *ren xing* s frazo človeška narava gl. Rošker 2021a, 18ff.

28 子曰：「性相近也，習相遠也。」

po njegovem dobra, je bila v ljudeh od rojstva podana samo v zametku. Šele s pravilno kultivacijo in socializacijo se je lahko razcvetela in razvila v dejansko dobroto moralne osebnosti.

Ravno v tem neznanskem poudarjanju socializacije, izobraževanja, učenja in kultivacije postaja še posebej vidno, kako velik pomen je imela za konfucijan-ke in konfucijance kultura. In kot smo videle, je bila zanje prav kultura tista, ki je na neki način dodelala človeka in ga postavila ne samo v središče bivanja, temveč tudi na pozicijo najsvetejše in najbolj nedotakljive kozmične entitete.

Glede na to, da je na Kitajskem prevladala državna doktrina konfucianizma, ki je v marsičem prevzela filozofijo izvornega konfucijanstva (četudi jo je hkrati zlorabila in pogosto popolnoma izmaličila v ideološke namene), je konfucijanski tip humanizma prevladujoči diskurz znotraj vseh tipov humanističnih idej, ki so se razvile v kitajski tradiciji. Seveda pa to nikakor ne pomeni, da je bil tovrsten »kulturni« humanizem edini humanizem kitajske tradicije.

3.3 Tri vrste harmonije

Kadar koli spregovorimo o antičnem (pa tudi o tradicionalnem) kitajskem humanizmu, najprej pomislimo na konfucijanstvo; njegove poglede na človeka kot temeljni koncept stvarstva in resničnosti sem predstavila že v prejšnjem podpoglavju te knjige. Kot smo videli, se je humanizem v okviru antičnega konfucijanstva vzpostavil kot reakcija na nerazumnost in preživelost naravnih religij; v tem okviru se je oblikoval kot vrsta kulture, v središču katere je se je nahajal človek, skupaj s svojo človeškostjo (*ren xing*), ki je bila tesno povezana z razvojem, izgrajevanjem in kultivacijo človečnosti (*ren*).

Kulturna komponenta je torej tista, ki najjasneje določa konfucijanski humanizem. A če si kitajski humanizem ogledamo skozi dihotomijo razmerja med naravo in kulturo, bomo videle, da se je v neki – četudi precej drugačni – obliki razvil tudi v okviru tiste šole, ki je znotraj te dihotomije (za razliko od konfucijanske šole) zagovarjala prvi koncept, torej idejo narave. To je bila šola daoizma. Daoizem se deli na religiozni in klasični oziroma filozofski, ki se med seboj močno razlikujeta. V sklopu pričujoče knjige se bomo osredotočile na slednjega.

Eden najbolj znanih sodobnih predstavnikov teoretskega neodaoizma Chen Guying meni, da se daoistični humanizem med drugim kaže v treh oblikah harmonije, ki jih najprej opiše negativno, s tem, da si od Bertranda Russella izposodi njegovo analizo »treh vrst konfliktov« (Chen 2018, 50), v katere je človek nenehno vpet in se jim ne more izogniti. Pri tem gre

1. za konflikt med človekom in naravo,
2. za konflikt med človekom in človekom ter
3. za notranji konflikt človeka v sebi.

Chen izpostavi, da tudi daoisti poznajo vse tri zgoraj omenjene ravni nasprotij, a jih poskušajo razrešiti z iskanjem skladja oziroma harmonije med njimi. *Zhuangzi*²⁹ te tri vrste harmonije poimenuje takole:

1. *Tianhe* (harmonija narave/neba)
2. *Renhe* (harmonija človeka) in
3. *Xinhe* (harmonija srčne zavesti)

Harmonija narave je pri tem osrednjega pomena, saj predstavlja predpogoj za integracijo obeh drugih oblik skladja, torej (med)človeške harmonije in harmonije človeške notranjosti (oziroma, po kitajskem vokabularju, harmonije srčne zavesti; gl. Chen 2018, 50).

Biti v skladu (v harmoniji) z naravo namreč konec koncev ne pomeni nič drugega kot biti v harmoniji z ljudmi. Biti v harmoniji z ljudmi pomeni povezati se z njimi, kar zopet vodi do družbenega miru, ki se kaže v splošnem ravnovesju med ljudmi in naravo (p. t., 52). Daoistični humanizem je po svojem bistvu vsekakor ekološki, saj poudarja odvisnost človeka od narave. Četudi je človek kot tak – zaradi svoje refleksivne srčne zavesti – v ospredju in hkrati v središču vsega bivajočega, pa je vendar izgubljen in mrtev, kakor hitro se poskuša oddaljiti od celovitosti narave ter poskuša delovati v nasprotju z njenim krogotokom, torej z *daotom*, ki je gonilo življenja in tudi izvor vsakega človeka kot živega bitja.

Seveda ima soskladje ali harmonija prav posebno mesto tudi v konfucijanstvu (gl. npr. Lunyu s. d., Xue'er, 12), kar ni čudno, glede na to, da tudi konfucijanci in konfucijanke na vse pretege razglašajo pomen ravnovesja, po katerem se imenuje celo eden od klasikov konfucianističnega kanona (*Zhong yong*). Kljub temu obstaja velika razlika med temeljno opredelitvijo (in naravnostjo) harmonije v enem in v drugem diskurzu, zlasti kar se tiče odnosa človeka do tega soskladja. Medtem ko je človek prvega diskurza kultiviran »navzven« in si mora preko svoje notranje avtonomije kar naprej prizadevati za to, da to ravnovesje doseže, mora človek daoizma, ki je – četudi še vedno v ospredju

29 V knjigi *Zhuangzi* najdemo te tri vrste harmonije v naslednjih poglavjih:

1. *Tianhe* (Zhuangzi s. d., Waipian, Neidao, 1; Zhibei you 3; Zapiian, Geng-san chu, 19);
2. *Renhe* (Zhuangzi s. d., Neipian, Jiwulun, 6; Waipian, Tiandao, 1);
3. *Xinhe* (Zhuangzi s. d., Neipian, Renjian shi, 4).

– od kozmosa v bistvu neločljiv, ostajati zvest svoji temeljni paradigmi nede-lovanja, kar pomeni, da ne sme posegati v tek *daota*, ki uravnava bivanje, če ne želi, da bi se to ravnovesje podrlo, se izgubilo. Ta poudarek najdemo v vseh klasičnih delih daoizma in se kot eden temeljnih motivov pojavlja tako v Laozijeve *Daode jingu*, kot tudi v *Zhuangziju*.

Daoizem je pojem harmonije obogatil tudi z estetskimi komponentami, ki jih je vnesel vanj. Pri tem velja omeniti predvsem *Zhuangzija*. Ta dodatna in nadvse pomembna razsežnost se kaže v mnogih metaforah, ki jih najdemo denimo v njegovem »postenju srčne zavesti« (*xin zhai*),³⁰ v »sedenju v poza-bi« (*zuo wang*)³¹ in v »zakladnici duhovnosti« (*ling fu*).³² Svoj najjasnejši izraz pa najde ta visoko estetizirana harmonija bivanja, v kateri je človek neneh-no in nedoumljivo v skorajda mističnem, četudi hkrati povsem vsakdanjem soskladju tako s samim seboj kot tudi z naravo in vso zunanjo resničnostjo, v pojmu neobremenjenega in brezskrbnega lebdenja srčne zavesti (*you xin*). Tako nam Zhuangzi svetuje skozi usta Brezimnega, ki ga nekdo po imenu *Ti-angen*³³ povpraša po tem, kako naj deluje v svetu. Brezimni je zaradi plehkosti vprašanja sprva nejevoljen, a mu naposled le odgovori, rekoč:

汝遊心於淡。

Naj tvoja srčna zavest brezskrbno in neobremenjeno zalebdi v pustosti (Zhuangzi s. d., Naipian, Ying diwang, 3).

V pustosti ni željá, še manj pa strasti ali hrepenenja po posedovanju, obvla-dovanju česarkoli, kar je del zunanjega sveta. Četudi se nam pri branju tovr-stnih pasaž na prvi pogled lahko zazdi, da gre pri njih za čisti eskapizem, to vendarle ne drži. Tako kot daoističnega koncepta nedelovanja (*wuwei*) nika-kor ne moremo enačiti s pasivnostjo oziroma s tem, da nič ne počnemo, tudi lebdenje srčne zavesti nikakor ni zgolj pasivna nedejavnost. Za razliko od prej omenjenega koncepta *zuo wang*, pri katerem gre dejansko za mirovanje (zu-nanjega telesa), gre pri konceptu *you xin* za izrazito dinamičen koncept, ki pa ga spremlja nenehna težnja po ohranjanju odsotnosti intencije.

30 Gl. npr.: »To je zgolj postenje, primerno obrednemu žrtvovanju. To ni postenje srčne zaves-ti. [...] Praznina – to je postenje srčne zavesti« (是祭祀之齋，非心齋也。[...] 虛者，心齋也。) (Zhuangzi s. d., Neipian, Renjian shi, 2).

31 Gl. npr.: »Zapustiti svojo zunanjo obliko, odvreči vse znanje in se spojiti z vsem, kar neovirano teče, temu pravimo sedenje v pozabi« (離形去知，同於大通，此謂坐忘。) (Zhuangzi s. d., Neipian, Da zongshi, 9).

32 Gl. npr.: »Kdor ne zmore drsenja v soskladju, nima vstopa v zakladnico duhovnosti« (故不足
以滑和，不可入於靈府。) (Zhuangzi s. d., Neipian, De chung fu, 4).

33 Tudi to ime je po vsej verjetnosti metafora, saj pomeni »korenine narave/neba«.

To je lebdenje, ki nam omogoča uvid in vstop v vmesene prostore, ki jih logika racionalnosti ne more doseči niti obvladati:

遊心於堅白同異之間。

Neobremenjeno lebdenje se dogaja med trdoto in belino, med identiteto in diferenco (Zhuangzi s. d., Waipian, Pianmu, 1).

Za boljše razumevanje gornjega citata naj mimogrede omenim, da gre tako pri »trdoti in belini« (*jianbai*) kot pri »identiteti in diferenci« (*tongyi*) za teoretska diskurza, s katerima sta se v svojih logičnih disputih ukvarjali moistična (*Mo jia*) in nomenalistična šola (*Ming jia*). Pri prvem gre za definicijo razmerja med substanco in lastnostmi objektov, pri drugem pa (kot že ime pove) za določitev razmerja med identiteto in diferenco.

Samo v teh vmesnih prostorih, torej onkraj strogih zamejitev semantičnih konotacij in logičnih predpisov, je možno doseči stanje, v katerem človek ponovno najde nazaj do svoje pristne človeškosti. To je »resnični človek« (*zhen ren*), tisti človek torej, ki v daoističnih diskurzih dejansko stoji v središču bivanja; ta človek je imanenten, saj v ničemer ne presega zemlje, na kateri stoji in v kateri je zakoreninjeno njegovo življenje. A hkrati v njem ni ničesar, kar bi ga vezalo na tegobe in bolečine tega sveta. V sebi nosi transcendenco in se dotika vsega, kar je na nebu svetega. V tem smislu je podoben Kekcu iz pesmi Kajetana Koviča, ki nosi v eni roki sonce, v drugi pa zlati smeh.

To je človek, ki nebu in vsej naravi ni zgolj blizu, ampak je z njo eno. Zato je v njem tudi neskončna modrost, ki nam razkriva vse skrivnosti vesoljstva.

庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人，而後有真知。

Le kdo naj poreče, da nebo (narava) ni isto kot človek? In da ni neba (narave) v človeku? Resnični človek zagotovo obstaja in z njim obstaja resnično znanje (Zhuangzi s. d., Neipian, Da zongshi, 1).

Ta idealni človek v marsičem spominja na Nietzschejevega »nadčloveka«, ki je v položaju superiornosti zgolj zaradi tega, ker je eden od redkih ljudi, ki so se osvobodili egocentrizma, skupaj z vsemi lažmi, strahovi in pritlehnimi vzgibi, ki so z njim povezani. Zhuangzi opisuje resničnega človeka kot nekoga, ki mu lahko sicer zavidamo, saj je v njem nekaj navidezno nadnaravnega:

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。

Resnični človek starodavnih dni je ta, čigar spanec je brez sanj. In ko je buden, je brez skrbi. Njegova hrana je pusta in njegov dih globok (p. t.).

In vendar gre za stanje duha, ki ga lahko doseže vsak od nas, nepopolnežev in nepopolnic. Gre za človeka, ki v bistvu živi zelo preprosto, a hkrati pristno življenje, v katerem ne potrebuje ničesar, kar presega njegove vitalne potrebe in funkcije.

何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此。

Kaj pravzaprav pomeni resnični človek? Resnični človek pradavnih dni nikoli ne nasprotuje manjšinam in ne poveljuje herojskih dosežkov. On ne kuje načrtov za lastno slavo. In ker je tak, ničesar ne obžaluje, tudi če je kdaj naredil napako. Ko kaj doseže, pa ga to ne navda s samovšečnostjo. In ker je tak, se mu ne tresejo hlače, ko se vzpenja na visoke in strme vrhove. Ko gre čez vodo, se ne premoči. In v ognju mu ni prevroče. In prav zato, ker je tak, se lahko povzpne v praznino *daota* (p. t.).

Resnični človek se nikoli pretirano ne radosti življenja, niti ga ni strah smrti. Prihaja in odhaja brez pompa in drame. Nikoli ne pozabi na to, od kod izvira, a se prav tako nikoli ne sprašuje po tem, kam ga bo ponesla prihodnost in kašen bo njegov konec:

是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。若然者，其心志，其容寂，其顙顙，淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。

In ker je tak, se razlikuje od večine ljudi, ki v sebi čutijo potrebo po tem, da se upirajo krogotoku *daota*. In tudi tistim ni enak, ki želijo rešiti naravo in pomagati nebu. Kot tak tiho sledi volji svoje srčne zavesti. Njegovo obličje je vselej samotno. Hladen je kot jesen in topel kot pomlad. Njegova radost in žalost se kažeta v menjavi štirih letnih časov. Vedno stori to, kar je primerno glede na zunanje stvari, ki ga obdajajo, ne da bi mu bilo mar za to, kje se bo vse skupaj končalo (p. t.).

Resnični človek se razlikuje od konfucijanske modrinje ali modreca, ki vodi pravične vojne in si prizadeva, da ob tem ne bi izgubil naklonjenosti svojih podanikov. Tak modrec je nenehno obremenjen s svojo željo pomagati ljudem in naravi okrog sebe. Zhuangzi nam svetuje, naj se ne navežemo na ljudi in naj ne poskušamo deliti svojih radosti z drugimi. Resnična (so)človečnost je zanj nekaj popolnoma drugega kot razkazovanje čustev topline in ljubezni do svojih soljudi. Korist in škoda sta zanj zgolj dve plati ene in iste medalje.

行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。

Kdor se briga zgolj za lastno slavo, izgubi samega sebe. Resnični učenjaki niso taki. Kdor pozabi na svojo lastno osebnost, nikakor ni resnični človek, ki bi lahko pomagal drugim (p. t.).

Človek, ki je v središču bivanja, je za daoistke in daoiste torej resnični človek. To je človek, ki se prav zaradi te svoje središčne pozicije nahaja na točki nekakšne neranljivosti, ki jo doseže s tem, ko ostaja zvest samemu sebi. Šele ko izpolniš samega sebe, lahko namreč zaživiš med soljudmi kot »koristen« član skupnosti.

3.4 Kritika konfucijanske normativnosti

Kot smo videli pri obravnavi konfucijanskega humanizma, je le-ta tesno povezan z moralnimi normativi, ki jih je po mnenju konfucijanskih filozofov in filozofov treba doseči, ohranjati, razvijati in negovati, če želimo živeti v humani družbi. Četudi je to prevladujoča inačica starokitajske humanistične miselnosti, pa bo vendarle prav, če se še za hip pomudimo pri Zhuangziju, ki je bil najbolj znani in zagotovo eden najbolj neizprosni kritikov takšnega pogleda na človeka, kot so ga zagovarjali Konfucij ter njegovi številni učenci in naslednice.

Konfucij je bil konservativen v smislu, da je bil njegov pogled zazrt v preteklost. Standardi morale, ki jo je razglašal, so se opirali na avtoritete, ki so živele v davnih časih preteklosti, na prelomu neolitskega obdobja dinastije Shang in prevlade dinastije Zhou, katere istoimenski vojvoda (*Zhou Gong*) naj bi pod vodstvom prosvetljenih prakraljev Yaota in Shuna ustvaril to, čemur so kasneje rekli kitajska kultura. Zapisi o njihovih veličastnih doprinosih in dobrih delih so mu služili kot norme, ki bi jih morali ponotranjiti tudi ljudje njegovega časa, če naj bi kaotična in nemirna družba vojskujočih se držav kdaj našla nazaj do miru in splošnega blagostanja.

Tem normam je Zhuangzi pravil »sledi«. Le-te so bile načeloma tudi zanj pomembne, saj je poudaril, da je sled lahko izgubiti, a je potlej težko najti pravo pot (Zhuangzi s. d. Neipian, Renjian shi, 2).³⁴

Vendar se Zhuangzi pri tem, kakšno vlogo pripisuje sledem, vseeno bistveno razlikuje od konfucijancev, ki so jih zaradi dosežkov prakraljev in modrecev iz preteklosti takoj sprejeli kot neizpodbitne modele oziroma utelešenje kriterijev tega, kar je prav in kar narobe. Ti kriteriji moralno neoporečnega vedenja

34 絕迹易，无行地難。

so torej zanje predstavljali kaŝipote, ki so jih usmerjali v vsaki situaciji in na vsakem koraku. Nekoliko poenostavljeno povedano, je ŝlo pri tem za neka-kŝne univerzalno veljavne, ŝetudi situacijsko pogojene recepte: kdor koli se je znaŝel v poloŝaju, v kakrŝnem je v preteklosti neki slavni modrec nekaj storil, je moral paŝ storiti nekaj podobnega in na tak naŝin pri svojem vedenju ni mogel zgreŝiti.

A tovrstni standardi so precej teŝavni: prvi – in morda najpomembnejŝi problem pri tem je to, da ti standardi nikoli niso postavljeni na osnovi preuŝevanja vpraŝanja o tem, kdo ali kaj je pravzaprav tisto, kar je te sledi dejansko zapustilo. Poleg tega so sledi nekaj, kar se nanaŝa na dejanja in ne na samo osebo. Vpraŝljivo je torej, ali je dopustno, da se oboje izenaŝuje. Tretji problem pa je v tem, da t. i. prakralji ali modreci niso veŝ ŝivi in mnoge okoliŝtine, v katerih so delovali, niso veŝ aktualne (D'Ambrosio 2015, 53–54).

74

Ŝe torej slepo sledimo stopinjam davnih modrecev in ponavljamo njihova dejanja, pri tem pozabljamo, da ŝasi, v katerih ŝivimo, morda zahtevajo drugaŝno delovanje. Sploŝno znano je, da je Konfucij na ista vpraŝanja, ki so mu jih postavljali razliŝni uŝenci, odgovarjal na razliŝne naŝine; isto bi moralo veljati tudi za njegovo poudarjanje pomena sledi. Na vpraŝanja razliŝnih uŝenk glede tega, kaj naj bi bila (so)ŝloveŝnost (*ren*), je odgovarjal popolnoma razliŝno. Zakaj na bi bila (so)ŝloveŝnost prakraljev Yaota in Shuna ista za vse ljudi, tudi tiste, ki ŝive mnoga stoletja kasneje?

Poleg tega je (so)ŝloveŝnost nekaj, kar se pokaŝe ŝele kot rezultat doloŝene-ga delovanja in seveda ni delovanje samo. Yao in Shun sta delovala spontano in nista kar naprej razmiŝljala o tem, ali je vsako njuno dejanje v skladu s krepostjo (so)ŝloveŝnosti. To se je pokazalo ŝele naknadno, z rezultati njune-ga delovanja. Zato je Zhuangzi Konfuciju oŝital, da zamenjuje kreposti z raz-logi za delovanje (p. t., 54). Za razliko od Konfucija je Zhuangzi dojemal (so)ŝloveŝnost kot nekaj, ŝesar se ni moŝno nauŝiti oziroma negovati. Po njegove-m mnenju je ŝlovek lahko empatiŝen samo spontano, zato (so)ŝloveŝnost kot neka veliŝastna krepost nikoli ni zares ŝloveŝna (Zhuangzi s. d., Neipian, Jiwulun, 10).³⁵

Kadar se v *Zhuangziju* pojavi izraz *ren*, ki pomeni (so)ŝloveŝnost, obiŝajno ni izrecno zanikan oziroma kritiziran, vendar ga avtor po drugi strani tudi nikoli izrecno ne zagovarja ali sprejema. V mnogih delih tega besedila Zhuangzi prevpraŝuje posamiŝne vidike (so)ŝloveŝnosti, ki so za konfucijance samou-mevni. Kot vsaka krepost, ki se jo je treba nauŝiti, je tudi *ren* zanj v tem smislu sumljiv, in nikakor ne nekaj, kar bi bilo ŝisto v vsakem primeru koristno in

35 大仁不仁。

dobro. Poudarja, da *ren* ni nekaj inherentno dobrega ali vselej primernega. Konfucij namreč skoraj nikoli ne debatira o podrobnostih ali kvalitetah kreposti, katerih ponotranjenje predpisuje ljudem. O njih vselej govori zelo na splošno. In če si malce podrobneje ogledamo Zhuangzijevo kritiko kreposti *ren*, lahko hitro razumemo temeljno paradigmo njegovega pristopa k vsem konfucijanskim krepostim. (So)človečnost zanj nikakor ni v vsakem primeru nekaj dobrega in ravno v primerih, kadar ravnamo podobno, kot so ravnali modreci, ki so živeli davno pred našim časom, se lahko pokaže celo kot nekaj nevarnega.

Vse konfucijanske kreposti so vezane na moralni kriterij dobrega in zla, ki prihaja do izraza v besedi *shifei*, sestavljeni iz dveh enozložnic (*shi* in *fei*), ki pomenita pravilno oziroma nepravilno ali dobro in zlo. Po Zhuangzijevem mnenju je ta sistem človeku škodljiv in isto velja tudi za same kreposti. Veliko bolje je delovati kot resnični človek ter se ne toliko ukvarjati z razmišljanjem o tem, kaj naj bi bilo prav in kaj narobe.

Nevarna razsežnost kreposti in normativnosti, na kateri slone, je tudi v tem, da služijo kot orodje za sodbe; krepostneži in krepostnice pogosto hvalijo svoja dejanja, dejanja drugih pa obsojajo. Zhuangzi gre pri tem celo tako daleč, da enači ljudi, ki so zavestno (so)človečni, s tirani (D'Ambrosio 2015, 57). Tisti, ki zagovarjajo določen etični kodeks ali cenijo eno od kreposti kot večvredno napram drugim, so seveda v konfliktu z ljudmi, ki tega kodeksa (ali kreposti) ne odobravajo. Po Zhuangzijevem mnenju so ti krepostneži sami napihnjenci, ki se želijo važiti pred svojimi soljudmi.

Četudi je Laozi veliko manj amoralen in ga urejanje družbe vsekakor veliko bolj zanima kot Zhuangzija, o kreposti (so)človečnosti niti on nima prav posebej visokega mnenja in tudi konfucijanski modreci so zanj v bistvu precej hipokritski:

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。

Narava [dobesedno nebo in zemlja] ne pozna (so)človečnosti, saj obravnava vse bivajoče kot slamnate pse. In tudi modreci niso (so)človečni, saj obravnavajo ljudstvo kot slamnate pse (Laozi s. d., 5).

Zanj je (so)človečnost – skupaj z vsemi ostalimi konfucijanskimi krepostmi in zakoni – nekaj, kar je v bistvu škodljivo, kajti ljudi odtuja od samih sebe. Vso to navlako pričnemo potrebovati šele takrat, ko je naravni red uničen:

大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈。

Ko se véliki *dao* skrije našim očem, se pojavi (so)človečnost in pravičnost. Ko ni več modrosti, se pojavi hipokrizija. In ko ni več harmonije v družini, se pojavi potreba po otroški pieteti in poslušnosti (p. t., 18).

Oba klasična daoista sta torej načeloma proti konfucijanski normativnosti, ki vodi do sodb ter ocenjevanja in vrednotenja soljudi. Takšno vrednotenje je nevredno resničnega človeka. Zlasti Zhuangzijev pogled na človeka in njegovo amoralnost nam jasno pokaže, da po njegovem mnenju nihče nima pravice lastiti si avtoritete glede »pravilnih« odločitev, niti glede tega, da bi komur koli drugemu delil napotke o tem, kako naj se obnaša in kako naj deluje.

Njegov resnični človek se odloča spontano, a zavestno. Odloča se v skladu s tem, kar mu glede na njegovo povezanost z zunanjim svetom, naravo in kozmosom narekuje situacija, ki terja odločitev. Njegovo načelo nedelovanja, ki torej predstavlja zgolj načelo neposeganja v naravni krogotok bivanja, zagotavlja takšno odločanje in delovanje, ki je, kot bi rekli danes, »okolju prijazno«. Zhuangzijev resnični človek je najtesneje povezan z naravo in je od nje pravzaprav neločljiv. Kar je dobro zanj, je dobro tudi za naravo in obratno. Ta človek ima pozitivno in vključujočo integriteto, ki ga skupaj z njegovo srčno zavestjo prav tako postavlja v neranljivi položaj središča vsega, kar obstaja. In ravno zaradi njegove vsevključujoče integritete taka središčna pozicija človeka ni in ne more biti antropocentrična. Zaradi tega je Zhuangzijev humanizem idejni sistem, ki je še najbližje tistim zahodnim humanističnim diskurzom, ki spadajo v krovno kategorijo, imenovano ekološki humanizem.

Tudi mednarodno priznani sodobni strokovnjak za kitajsko in primerjalno filozofijo Eric Nelson (2021, 1) poudarja, da je daoizem »motivacijska ekozofija«, ki vsebuje ekološko modrost, ki je še posebej pomembna in aktualna v sodobnem času.

V obeh omenjenih delih klasičnega daoizma je razmerje med človekom in kozmičnim svetom že načeloma takšno, da predpostavlja spoštljiv in ljubeč odnos človeka do narave. Daoistična miselnost je zato nadvse aktualna, zlasti dandanes, ko smo ljudje soočeni z globalnim segrevanjem in vrsto ekoloških katastrof. Čeprav predstavlja drugi del *Laozija* v prvi vrsti delo politične filozofije, ki daje etične napotke vladarjem, ga lahko razumemo tudi kot delo, namenjeno posameznikom in posameznicam, ki so vladarji in vladarice svojih manjših svetov in teles (Parkes 2013, 113).³⁶ V tem smislu so daoistične modrinje in modreci lahko dojeti tudi kot neke vrste vzorniki za dobro in kakovostno življenje, ki vsekakor vključuje tudi ekološko osveščenost.

Idealni ljudje naj bi po daoizmu torej sledili naravi; ko opravijo, kar je bilo treba opraviti, ne iščejo slave za svoja dejanja, temveč se raje ponovno

36 Parkes v tem kontekstu navaja tudi, da so korelacije med makrokozmosom (države) in mikrokozmosom (telesa) v daoističnih besedilih zelo pogoste. O tem je veliko pisal tudi Kristofer Schipper v svoji knjigi *The Taoist Body* (gl. Schipper 1993, 100–112; 130–159).

osredotočijo na skladje z naravo in elementarnim krogotokom *daota* (Laozi s. d., 8).³⁷ Pomembno je vedeti, kdaj je nečesa dovolj in je treba končati aktivnosti, ki jih izvajamo.

故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者，道者，同於道；德者，同於德；失者，同於失。

Vihar ne besni celo jutro in ploha ne traja cel dan. Kdo to konča? Narava (nebo in zemlja). In če že narava ni nenehno aktivna, zakaj naj bi bil tak človek? Kdor hodi po poti, naj se z njo poistoveti. Kdor izvaja kreposti, naj postane eno z njimi. In kdor je soočen z izgubo, naj tudi sam postane izguba (Laozi s. d., 23).

Tudi mnogi drugi deli Laozijevega *Daode jinga* ljudem priporočajo mirno, skromno življenje brez kakršnih koli ekstravagantnih aktivnosti ali stvari. Priporočajo nam tudi, naj zmanjšamo svoje želje, vselej uberemo srednjo pot in se izogibamo ekstremom. Bodimo torej eno z naravo, ki vselej sama poskrbi za to, da je vse v ravnovesju:

天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。

Dao narave dodaja tam, kjer je pomanjkanje, in odvzema tam, kjer je preobilje. A človeško ravnanje ni tako. Ljudje jemljejo tistim, ki že tako ali tako nimajo dovolj, in dajejo tistim, ki imajo vsega preveč (Laozi s. d., 77).³⁸

Poleg tega Laozi ni antropocentričen, saj postavlja človeka na zadnje mesto med vsem, kar je v vesoljstvu pomembnega. Dejstvo, da je človek – tako kot nebo in zemlja – eden od štirih velikih stvari, ki opredeljujejo bivanje, govori o Laozijevem humanizmu, in dejstvo, da je človek samo ena (in to celo poslednja) od teh štirih reči, nedvoumno govori o tem, da gre pri tem za ekološki humanizem.

故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。

Zato je velik *dao*. A tudi nebo je véliko, in prav tako zemlja. Pa tudi vladar ljudi je velik. Štiri vélike stvari so na svetu, in človek je ena od njih (Laozi s. d., 25).

Zakovitosti kozmosa so strukturirane po tem zgoraj navedenem vrstnem redu in urejene v skladu z načeli *daota*, ki je spontan in se ravna po sebi:

人法地，地法天，天法道，道法自然。

37 功遂身退天之道。

38 Gl. tudi poglavja 3, 9, 12, 13, 15, 16, 22, 24, 29, 32, 36, 41, 46, 60 in 63.

Človek se ravna po zemlji, zemlja po nebu, nebo po *daotu* in *dao* po sebi (p. t.).

Prav zaradi tega, ker se vse na svetu dogaja spontano in samo po sebi, in prav zato, ker je ta spontanost urejena ter vselej poskrbi za pravo ravnovesje, nikakor ni slučaj, da ima koncept nedelovanja (*wuwei*) tako pomembno vlogo v tem Laozijeve delu. Pomen tega koncepta se odraža tudi v Laozijeve odnosu do tehnologije, ki je dobra, če deluje v skladu z *wuweijem*, a slaba in nevarna, če deluje proti njemu (Parkes 2013, 115). Tehnika ni dobra, če služi pretiranemu kopičenju bogastva ali temu, da z njeno pomočjo pridobivamo tisto, kar ni nujno potrebno, a je hkrati težko dosegljivo:

是以聖人無為故無敗；無執故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事，是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。

78

Moder človek izvaja nedelovanje, zato se ne more zmotiti; on si ne prizadeva za to, da bi kar koli ohranjal in zato ne more ničesar izgubiti. Ko pa delujejo običajni ljudje, se jim vse pokvari tik preden bi izpolnili svoje namere. Če bi bili že na začetku svojega delovanja tako pozorni, kot so na koncu, se to ne bi zgodilo. Zato modreci čim bolj omejuje svoje želje in si ne želijo blaga, ki je težko dosegljivo (Laozi s. d., 64).

Kot kažeta naslednja dva citata, je izvajanje nedelovanja najboljši in najpopolnejši način delovanja:

為無為，則無不治。

Če bomo izvajali nedelovanje, ne bo nič ostalo neurejeno (Laozi s. d., 3).

Ali:

無為而無不為。

Če bomo izvajali nedelovanje, ne bo nič ostalo neopravljeno (p. t., 23).

Seveda se nam ob branju takšnih vrstic kaj hitro lahko zgodi, da v njih začitimo sovraštvo do (materialnega) napredka. A po drugi strani je prav to tudi tisto, kar zagovorniki neoliberalne tržne ekonomije očitajo vsem ekološko osveščenim gibanjem in zagovornikom zaščite okolja. Vsekakor sama menim, da je daoistični ekološki humanizem nekaj, kar nam lahko – če ne drugače, pa kot navdih – pomaga vsaj pri iskanju novih alternativnih rešitev trenutne krize, ki se bo brez tega samo še poglobila in ki grozi, da bo uničila človeštvo ter ga izbrisala z obličja zemlje veliko prej, kot bi bilo (brez izdatne pomoči nas samih) potrebno.

3.5 Mo Di in pacifistični humanizem vseobsežne ljubezni³⁹

Prvi in najbolj znani predstavnik moistične šole, filozof Mo Di (479–390 pr. n. št.), je v svojih teoretičnih izhodiščih prevzel in po svoje priokrožil precej idej konfucijanskega nauka, čeprav sta šoli po letu 350 pr. n. št. druga drugo močno kritizirali. Vsekakor je Konfuciju in Mo Diju skupna pacifistična tradicija državnice Lu, ki je poudarjala pomembnost ljubezni med ljudmi, obsojala agresivnost vojn ter se zavzemala za tiste vladarje, ki so zaradi svoje modrosti in izkušenosti tudi resnično zaslužni. Poleg tega je obe šoli povezovalo izrecno zanimanje za teorijo državnosti in politiko. Njune teorije pa so vsaj do 3. stoletja pr. n. št. v kitajski družbi imele približno enak vpliv. Čeprav sta obe šoli zagovarjali humanizem, sta pri tem izhajali iz različnih konceptualnih osnov: Konfucijeva (so)človečnost (*ren*) temelji na družbi, Mo Dijeva vseobsegajoča ljubezen (*jian ai*) pa je odvisna od neba in ima izrazito religiozen značaj. Mo Di je bil prepričan, da nebo kot najvišje božanstvo ljudem nudi pravičnost, ki jo je mogoče uresničiti samo z radikalno in povsod prisotno ljubeznijo med vsemi ljudmi. V filozofskem smislu so bile moistične predstave o aktivnem in vplivnem nebu seveda nezdružljive s konfucijanskim, v tem pogledu fatalističnim naukom, katerega fatalizem se odraža v življenjski usodi oziroma poslanstvu (*ming*) vsakega posameznika oziroma posameznice. Moisti in moistke so bile mnenja, da ima vsak človek – seveda z moralno omejitvijo volje neba – pravico in dolžnost, da postane gospodar oziroma gospodarica lastne usode. Iz tega naj bi ljudje črpali aktivno energijo za vse svoje dejavnosti.

Moisti so v zvezi s tem uvedli pojem, ki je drugim kitajskim tradicionalnim ideologijam povsem tuj; to je pojem profita, povezan z doslednim upoštevanjem načela koristnosti. Z vsesplošno bedo in revščino najširših slojev prebivalstva so utemeljevali tudi načelo zmernosti in varčnosti, ki bi po njihovem mnenju moralo postati eno poglobitnih meril za vso družbo. Moisti so bili mnenja, da je vse, česar ljudstvo ne potrebuje, tudi za višje družbene sloje odveč ali celo škodljivo. Tudi v tem pogledu so se dodobra sprli z zastopniki konfucijanskega nauka, ki so vselej poudarjali pomen obredov: tako so na primer moisti izrecno zavračali drage in dolgotrajne konfucijanske pogrebe, ki so po njihovem mnenju po nepotrebnem zmanjševali produktivno moč prebivalstva, in ostro kritizirali vsakršno razkošje – lepa ter dragocena oblačila in nakit, pretirano dobro hrano in celo glasbo. Tako v

39 V pričujočem podpoglavju sem uporabila več nekoliko predelanih delov poglavja o moistični šoli iz prvega dela svoje knjige *Iskanje poti* (gl. Rošker 2005).

klasičnem moističnem delu *Mojster Mo (Mozi)*, ki povzema nauk Mo Dija in njegovih naslednikov, najdemo celo poglavje, ki zelo podrobno utemeljuje nekoristnost in škodljivost sleherne glasbe. Ta pa je bila v konfucijanstvu eden bistvenih elementov državnih ceremonij in je sploh vedno igrala zelo pomembno vlogo kot eden osrednjih dejavnikov »pravilne« socializacije in nege osebnosti, ki privede posameznika do (so)človečnosti (*ren*) ter s tem omogoča harmonijo celotne družbe.

Za razliko od konfucijanskih klasikov najdemo v moističnih spisih veliko opisov najrazličnejših duhov in demonov. V preprostem žrtvovanju in čaščenju teh duhov je Mo Di videl zelo priročno orodje za vzgojo ljudi v strahospoštovanju in pokorščini. Poleg tega je duhovom treba izkazovati spoštovanje, saj se z nadzemeljskimi pojavi ni dobro igrati. Včasih pa je v *Moziju* med vrsticami razbrati tudi namig, da tovrstno čaščenje v nobenem primeru ni škodljivo – tudi če duhovi v resnici sploh ne obstajajo.

V obdobju dinastije Han (206–220 pr. n. št.) je ta izredno zanimiva in samo-svoja filozofska šola skoraj popolnoma izginila. Posamezni izobraženci in izobraženke iz poznejših obdobj, na primer konfucianistični ideolog Dong Zhongshu, pa so vselej znova prevzemale posamezne moistične ideje in jih skušale vključevati v lastne filozofske sisteme.

V obdobju kulturne obnove, ki jo je sprožilo gibanje 4. maja za časa Republike Kitajske, je moizem za nekaj časa zbudil povečano zanimanje širših krogov t. i. »novih intelektualcev«, ki so v njem videli kitajsko različico krščanstva. Dandanes pa je moizem, kot rečeno, na Kitajskem pomemben predvsem zaradi svojih spoznavnoteoretskih in logičnih izhodišč. Le-ta so nadgradili t. i. »pozni moisti« (*Houqi Mojia*) ter predstavniki šole imen oziroma nomenalistične šole (*Ming jia*). Teorije poznih moistov so zbrane v osrednjem kanonu moistične šole (zlasti v poglavjih 40–45). Pri tem je šlo za filozofe, ki sicer niso bili Mo Dijevi neposredni učenci, vendar so sprejeli bistvene vidike njegovega nauka. Najpomembnejši med njimi so Xiang Fuzi, Xiang Lizi in Deng Lingzi. Vsak od njih je zastopal oziroma se je posvečal različnim vidikom Mo Dijevih teorij. Ustanovili so tri, med seboj v glavnem sprte šole; vsaka od njih se je namreč razglasila za edino pravo naslednico mojstrovih naukov. Tako lahko v *Han Feiziju* o njih preberemo naslednji komentar:

自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨，故孔墨之後，儒分為八，墨離為三，取捨相反不同，而皆謂真孔墨。

Po smrti mojstra Moja so ostale šola gospoda Xiang Lija, šola gospoda Xiang Fuja in šola gospoda Deng Linga. Po Konfuciju in Mo Diju se je torej konfucijanska šola razcepila na osem, moistična pa na tri struje. Njihove

usmeritve so bile različne ter često med seboj kontradiktorne, in vendar se je vsaka od njih razglašala za edino resnično naslednico konfucijanstva oziroma moizma (Han Feizi s. d., Xian xue, 1).

Čeprav sta Mo Di in po njem poimenovana moistična šola – morda ravno zaradi zgoraj omenjenega vpliva nove politične levice v 19. in 20. stoletju – na Zahodu najbolj znana po svoji, za kitajske razmere nekoliko samosvoji etiki, je bil Mo zelo pomemben tudi kot eden od začetnikov značilno kitajske spoznavne teorije. V svojih jezikoslovnih študijah, v katerih je izhajal iz predpostavke o odsotnosti jasne ločnice med stvarnostjo in njenim jezikovnim poimenovanjem, je razvil specifičen sistem kitajske logike. Kot rečeno, je moistični kanon *Mozi* zbirka disputov, ki obravnavajo zlasti vprašanja etike in epistemologije, ukvarjajo pa se tudi z različnimi teorijami znanosti, z matematiko, fiziko, mehaniko in optiko. Vsekakor je Mo Dijev humanizem zanimiv tudi z vidika kontrastne raziskave zahodnih in starokitajskih idejnih sistemov, morda ravno zaradi dejstva, da je idejna osnova njegove etike – s tem pa tudi položaj človeka znotraj nje – močno spominjala na krščanstvo. Tudi če upoštevamo, da se je renesančni humanizem pravzaprav razvil iz upora proti dogmatizmu krščanske sholastike, ki je človeka v primerjavi z Bogom potisnila popolnoma v ozadje in mu odvzela vsakršno avtonomijo, Mo Dija ne moremo umestiti med filozofe, ki bi zagovarjali podobno dogmatično obliko religioznosti. Vsekakor so si dandanes domala vsi strokovnjaki in strokovnjakinje edine v tem, da je Mo Di razvil svojstveno različico kitajskega humanizma, ki v marsičem spominja na določene oblike sodobnega krščanskega humanizma. Morda prav zaradi tega tudi ni slučaj, da je bil Mo Di eden prvih znanih kitajskih filozofov, ki je poskušal osnovati sistem protoznanstvenih idej. Zato je pomemben tudi kot eden prvih sistematičnih metodologov kitajske klasike. Tovrstna racionalnost se vsekakor prav tako odraža v njegovem humanističnem sistemu, ki je – vsej religioznosti navkljub – vse prej kot mističen.

4 Človek kot jedro humanizma

Če razmišljamo o humanizmu kot o idejnem sistemu, potem je pomembno, da se vprašamo po tem, kaj so pravzaprav najpomembnejše idejne postavke tega sistema. Ker gre za diskurz, v katerem je v ospredju človek, ga je treba osvetliti tako z individualne perspektive osebnosti oziroma sebstva kot tudi z vidika intersubjektivnosti, torej medčloveških odnosov.

Zato se bomo v prvih delih tega poglavja najprej posvetile prikazu različnih oblik dojemanja sebstva na Kitajskem, v drugem pa bomo obravnavale različne modele specifično kitajskih etičnih sistemov.

4.1 Relacijsko sebstvo

Za razliko od zahodne podobe individuuma, ki vstopa v konkretna, posamična družbena razmerja kot neodvisno, izolirano sebstvo, je posameznik oziroma posameznica v okviru konfucijanske etike vlog opredeljena s specifičnimi razmerji do različnih soljudi, s katerimi jo vežejo različni tipi odnosov. Vsak od njih od posameznice zahteva oziroma ji normativno predpisuje točno določen tip obnašanja, ki ustreza temu razmerju oziroma »vlogi«, ki je posameznica znotraj tega razmerja ne igra, temveč jo živi. V tovrstni etiki se ljudje torej identificirajo s sklopom vlog, ki jih žive, kajti svojega življenja ne morejo abstrahirati od svojih odnosov s soljudmi. Takšno razumevanje prevladuje v družbah, v kateri večina ljudi verjame, da je skupnost primarna

in pomembnejša od posameznika, saj se ta lahko vzpostavi šele skozi svoja družbena razmerja in ne more obstajati brez njih (Rošker 2021, 63).

A David Hall in Roger Ames poleg tega izpostavita dejstvo, da lahko pojem individuuma ali individualnosti povezujemo tudi z idejami enkratnosti in neponovljivosti, ki niso povezane s pripadnostjo oziroma članstvom v določeni vrsti ali v določenem razredu. Tukaj torej ne gre za načelo enakosti, temveč prej enakovrednosti. Hall in Ames poudarjata, da je prav takšno razumevanje posameznika in posameznice ključno za boljše razumevanje konfucijanskega pojmovanja osebnosti. To se na prvi pogled sliši nekoliko paradoksalno, saj je na Zahodu zelo razširjeno esencialistično (in napačno) dojemanje kitajske družbe (in večine drugih vzhodnoazijskih družb) kot kolektiva, ki združuje brezobrazne posameznice in posameznike brez večjih razločevalnih posebnosti. A tudi sam konfucijanski pogled na posameznika temelji na idealu doseganja moralno neoporečnega sebstva, ki nastane s procesi nege osebnosti (*xiu shen*) in ponotranjenja kardinalnih konfucijanskih kreposti. Pri tem se nam nujno zastavi vprašanje, ali je to moralno sebstvo univerzalno ali pa dopušča prostor za individualno različne posebnosti. A vsaka podrobnejša analiza kaj hitro pokaže, da je takšno idealnotipsko moralno sebstvo kategorija, ki nujno vključuje raznovrstnost in individualne posebnosti oseb, ki so vključene vanjo (p. t., 64). V mnogih delih izvorno konfucijanskih virov je raznolikost posameznic in posameznikov izrecno opredeljena kot pozitivna in zaželena lastnost (gl. npr. Chunqiu Zuo zhuan s. d., Shao Gong, Shaogong ershi nian, 1; Shen jian, Za yan shang, 17).

Ta specifika kitajskega razumevanja sebstva oziroma osebnosti korenini že v sami kitajski filozofiji življenja, na kateri je osnovan predkonfucijanski klasik *Knjiga premen*. Znotraj tega paradigmatskega ogrodja je vse, kar obstaja, raznovrstno in vsaka posamična entiteta je različna; to se seveda nanaša tudi na vsako posamično sebstvo, vključno s posameznicami in posamezniki, ki so s kultivacijo osebnosti ponotranjili kreposti ter veljajo za moralno sebstvo (p. t.). Po Fang Dongmeiju je ta raznovrstnost in raznolikost konfucijanskega sebstva že sama po sebi vrednota (Fang 2004, I, 259). Pri tem pa se moramo zavedati, da je tovrstno sebstvo, ki razpolaga z enkratno individualnostjo, v tipično kitajskem, tj. relationalnem pomenu »neponovljivo«, kajti to, kar ne-nehno (so)ustvarja njegovo enkratnost, so odnosi in relacije, ki jih vzpostavlja z zunanjim svetom.

V Konfucijevih *Razpravah* pogosto naletimo na trditve, ki nedvoumno zagovarjajo načelo takšne raznovrstnosti, npr.: »Kultivirani ljudje se zavzemajo za vzajemno usklajenost in so proti poenotenju, medtem ko poznajo

neizobraženi divjaki zgolj enotnost in nimajo pojma o medčloveški harmoniji« (君子和而不同，小人同而不和。) (Lunyu s. d., Zi Lu, 23).

V tem sistemu je takšno tudi osnovno samorazumevanje posameznice in posameznika; le-to namreč temelji na komplementarnem ter vzajemno neločljivo povezanem razmerju med družbo in človekom, ki je njen del. V tem okviru je sebstvo neločljiv del organske celote, ki jo tvori skupaj s skupnostjo, ki ji pripada in v katero je vitalno vraščeno (Rošker 2021b, 73).

Takšno relacijsko sebstvo tvori osnovo za etiko odnosnosti oziroma relacionalizem, ki ga bom podrobneje predstavila kasneje.

Aksiološki temelj tovrstnega starokitajskega in zlasti konfucijanskega modela sebstva je krepost (so)človečnosti, ki je osnovana na vzajemnosti. Že prej sem predstavila etimološki pomen pismenke *ren*, s katero je zapisan ta koncept, ki temelji na zavesti, da je vsak človek odvisen od skupnosti, od svojih soljudi, in da noben človek ne more preživeti popolnoma sam. Zato predstavlja (so)človečnost nekakšen apel ljudem, naj ozavestijo to dejstvo in ponotranjijo zavest o tem, da noben človek ni (in ne more biti) otok, predvsem pa naj potem v skladu s to zavestjo tudi ustrezno ravnajo. (So)človečnost temelji na sposobnosti vživljanja v drugega, ki je v konfucijanskih razpravah pogosto zapisana v najrazličnejših formulacijah t. i. zlatega pravila. Najbolj znan takšen citat je v konfucijanskih *Razpravah* zapisan v obliki negativne formulacije in se glasi:

己所不欲，勿施於人。

Česar si sam ne želiš, tega ne povzročaj drugemu (Lunyu s. d., Yanyuan, 2).

Vendar v *Razpravah* obstajajo tudi pozitivne formulacije načela vzajemnosti, kot na primer v Konfucijevem odgovoru na vprašanje, kaj pravzaprav (so)človečnost pomeni:

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。

(So)človečen je tisti, ki postavlja na noge drugega za to, da bi postavil na noge samega sebe. To je človek, ki razvija potenciale drugih za to, da s tem razvije svoje (p. t., Yongye, 30).

Pred Konfucijem se je v aristokratski družbi Zahodne dinastije Zhou (ok. 1045–771 pr. n. št.) razvil splet norm in vrednot, ki so bile določene v vsesplošnem sistemu obredov (*li*) in so temeljile na načelu »*do ut des*« (»Dajem, da dal bi tudi ti«). To konvencionalno etiko, vezano na družbene razrede, je Konfucijev pojem (so)človečnosti presegel ravno zaradi tega, ker je bil osredotočen na načelo veliko bolj kompleksne, globlje zakoreninjene in večplastne

vzajemnosti. Njegovo načeloma univerzalistično pojmovanje je v etično razmišljanje vneslo radikalno nov element (Mittag 2015, 70). S tem je bil po Heinerju Roetzu označen preboj »postkonvencionalne« etike kot glavne značilnosti kitajske osne dobe (Roetz 1993, 101).

Zato je »popolnoma jasno, da se mora vsaka raziskava kitajskega humanizma pričeti s študijem *rena*« (Mittag 2015, 70). Zelo pomemben element konfucijanske (so)človečnosti je močan občutek odgovornosti do soljudi ter, seveda, že prej omenjena zavest o tesni in vitalni povezanosti med vsemi ljudmi. Ta odgovornost se kaže tudi v čustvih. V spodnjem citatu prihaja jasno do izraza, da Konfuciju ni bilo vseeno za nesrečo in smrt konjev, vendar sta mu bila zdravje in varnost ljudi neprimerno bolj pomembna:

廐焚。子退朝，曰：「傷人乎？」不問馬。

Ko se je Konfucij vrnil z dvora, je opazil, da je medtem zgorel konjski hlev. Takoj je vprašal: »Ali je bil pri tem ranjen kak človek?« Ni spraševal po konjih (Lunyu s. d., Xiang Dang, 12).

Z drugimi besedami, *ren* pomeni stanje duha, ki ga sicer lahko prevajamo kot »človečnost«, »sočlovečnost« ali celo »srčnost«, vendar ga je treba poleg tega v bistvu razumeti kot stanje v življenju (*Sitz im Leben*) (gl. Mittag 2015, 72), kar pomeni, da je pravi izziv, s katerim smo soočeni, ko govorimo o konfucijanski (so)človečnosti, v tem, da jo moramo uresničevati v vsakdanjem življenju. Tukaj ne gre za abstraktno načelo, temveč za konkreten kašipot, ki nas usmerja v konkretnih vprašanjih. To zelo dobro prevzame tudi neokonfucijanec dinastije Song (960–1279) Zhu Xi, ki nam v enem od svojih *Zapisanih izrekov* (*Zhuzi yulei* odkrito pove:

問：「仁與道如何分別？」曰：「道是統言，仁是一事。」

(Učenec) je vprašal, na kakšen način lahko razlikujemo med *daotom* in (so)človečnostjo. (Zhu Xijev) odgovor se je glasil: »*Dao* je krovna kategorija, (so)človečnost pa konkretna zadeva« (Zhu Xi s. d., Xingli san, 16).

Tovrstna vzajemnost, ki ni abstrakten, univerzalen princip, temveč konkretno načelo, ki se kaže v konkretnih medčloveških odnosih vsakdanjega življenja, je torej osnova pragmatične konfucijanske etike odnosnosti. Pri tem je zelo pomembno, da je ta vzajemnost konkretnega življenja osnovana na čustvih, zlasti na vzajemni ljubezni.

樊遲問仁。子曰：「愛人。」

Fan Chi je vprašal, kaj pomeni (so)človečnost. Odgovor se je glasil: »To pomeni ljubezen do sočloveka« (Lunyu s. d., Yan yuan, 22).

Mencij, torej tisti od obeh najvplivnejših Konfucijevih naslednikov, ki je – za razliko od drugega, Xunzija – razvijal pozitivne in idealistične vidike njegovega nauka, je menil, da je tovrstna ljubezen ljudem prirojena in da nam lahko služi kot nekakšen moralni kašipot, če le ne dovolimo, da v nas zakrni, temveč jo razvijamo in negujemo.

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。

Tisto, kar ljudje znamo, ne da bi se nam jih bilo treba priučiti, so veščine, s katerimi pridemo na svet. In tisto, kar vemo, ne da bi morali o tem razmišljati, je naše praznanje. Ni otroka v naročju staršev, ki ne bi vedel, kako ljubiti svoje najbližje. In ko nekoliko odrase, bo vsak otrok vedel, kako spoštovati starejše. Imeti rad svoje najbližje, to je (so)človečnost. Spoštovati starejše pa je pravična primernost (Mengzi s. d., Jin xin I, 15).

Pojem (so)človečnosti, ki tvori osnovo konfucijanskega relacijskega sebstva, je torej tesno povezan s pojmom »človeških občutij« (*ren qing*). Poleg tega pa je povezan tudi s posebno obliko pragmatične racionalnosti, ki je oblika »zdrave pameti«:

Eden najbolj znanih primerov krščanske milostne dobrodelnosti je priljubljena zgodba o svetem Martinu, ki je svoj vojaški plašč prerezal na pol in ga delil s skromno oblečenim beračem. Takšnega ravnanja nikoli ne bi mogli označiti za (so)človečnost (*ren*). Lahko si predstavljamo konfucijansko različico te zgodbe; v njej bi nastopal vojaški častnik na konju, ki bi ob srečanju z beračem obrnil konja in takoj odjezdil naravnost do naslednjega *Yamena*, tj. do najbližjega sedeža magistrata, kjer bi predložil poročilo, v katerem bi razkril nevzdržne življenjske razmere. To bi moralo vodjo magistrata prepričati, da bi takoj odločno ukrepal in uvedel ukrepe za pomoč temu človeku. Gre pa tudi za to, da bi bilo v okviru konfucijanskih vrednot rezanje plašča na pol v popolnem nasprotju z zdravo pametjo. Ne le, da bi bil plašč uničen, ampak tudi oba človeka, častnik in berač, ne bi imela dovolj odela za zaščito pred mrazom, tako da bi v najslabšem primeru na koncu lahko celo oba zmrznila (Mittag 2015, 75).

Ta »zdravorazumska« razsežnost (so)človečnosti je tesno povezana s pojmom *yi*, ki se v zahodne jezike običajno prevaja s terminom »pravičnost«, četudi ta prevod še zdaleč ne pokriva vseh konotacij pojma *yi*. Pri tem ne gre za pravičnost v smislu neke fiksno določene normativne regulacije, ki bi veljala na isti način ter v enaki meri za vse ljudi in situacije, temveč za dinamično in močno

kontekstualno opredeljeno sposobnost (ali možnost) ravnanja oziroma razsojanja v skladu s tem, kar je najprimernejše za vse ljudi, ki so v neki določeni situaciji udeleženi.

Tako *ren* kot tudi *yi*, torej oboje, (so)človečnost in tovrstna primerna pravičnost, je tisto, kar naj bi v idealnotipskem opredeljevalo relacijsko sebstvo, tj. sebstvo, ki se vzpostavi zgolj znotraj odnosov s soljudmi in skozi njih. Kot bomo videli kasneje, je v konfucijanski etiki s tema dvema pojmom opredeljeno tudi omrežje vseh odnosov, ki tvorijo v prvi vrsti družino in klan ter se potem v koncentričnih krogih v enaki strukturi širijo navzven, od širše lokalne skupnosti, posamičnih okrožij, provinc pa vse do države.

Še prej pa si oglejmo, na kakšen način konfucijanski diskurzi dojemajo razmerje med zasebnimi (notranjimi) in javnimi (zunanji) vidiki relacijskega sebstva.

4.2 Notranji modrec in zunanji vladar

Kompleksnost človeškega sebstva so v kitajski tradiciji pogosto razčlenjevali s pomočjo razdelitve na dve osnovni kategoriji, ki so ju vzpostavili s tem, da so razlikovali med zunanjimi in notranjimi dejavniki, ki vplivajo na človeško življenje. Ti dve kategoriji so poimenovali »notranji modrec in zunanji vladar« (*neisheng waiwang*). Gre za kategoriji, ki sta primerljivi s transcendentnim in empiričnim subjektom. A pri tej diferenciaciji ne gre zgolj za epistemološko, temveč tudi za moralno oziroma vrednostno opredelitev; notranji modrec predstavlja zavest moralno ozaveščenega sebstva, ki nenehno neguje svojo osebnost (*xiu shen*) in je ponotranjilo vsa pomembna načela konfucijanske morale, zlasti pa njeni osnovni kreposti, torej (so)človečnost in primerno pravičnost. Zunanji vladar je javni, politični protipol notranjega modreca. Oba pojma sta umeščena v binarno kategorijo in sta zato v vzajemno komplementarnem in korelativnem razmerju. Medtem ko je prvi, kot omenjeno, opredeljen z nego osebnosti ter nenehno razvija svojo moralno podstat, predstavlja drugi delovanje človeka v sferi politike in znanosti.

Izraz so pričeli v večjem obsegu uporabljati šele moderni konfucijanci, torej člani in članice intelektualnega gibanja za ponovno ožvitev tradicionalne, zlasti konfucijanske filozofije in etike. Prevezli so ga od Zhuangzija, ki ga je v zgoraj opisanem pomenu omenil prvič:

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。[...] 是故內聖外王之道，闡而不明。

Po vsem svetu je prevladal kaos ter svetniki in modreci niso več širili svoje jasnine. *Dao* in njegova krepostna sila nista bila več združena. Mnogi ljudje, ki so zgolj površno opazovali svet, so samovšečno razglašali, da o njem vedo prav vse. [...] Zaradi tega se je pot notranjega modreca in zunanjega vladarja skrila človeškim očem in nič več ni bilo jasno (Zhuangzi s. d., Zapian, Tianxia, 1).

Zhuangzi v zgornjem odstavku opozarja na to, da se lahko ta pot skrije oziroma zamegli, če se ne znamo prilagoditi kozmični urejenosti *daota*. *Neisheng waiwang* je tukaj metafora za celovito izpopolnjenost človeka kot posameznika, ki neguje svojo intimno duhovno notranjost, a je hkrati dejaven v družbi (Rošker 2013, 58).

Tradicionalne konfucijanke in konfucijanci so koncept t. i. »zunanjega vladarja« prevzeli po daoističnem klasiku *Zhuangziju*, v katerem je – kot smo videli zgoraj – opredeljen kot tisti, ki skupaj z notranjim modrecem sestavlja idealno pot človeka. V diskurzu konfucijanstva je pri tem šlo za ideal moralne vladavine. Prva generacija⁴⁰ modernih konfucijank in konfucijancev je v svojem videnju t. i. »zunanjega vladarja« ta tradicionalni ideal prevzela, vendar je poleg tega vedno bolj poudarjala tudi pomembnost znanstvenega znanja. Druga generacija je že opazila, da ideala moralne vladavine v takratni družbeni stvarnosti ni bilo možno realizirati; zato je njihov »novi zunanji vladar« vseboval predvsem zahodno znanost in demokracijo. Tretja generacija modernih konfucijancev in druge teoretičarke tega gibanja pa menijo, da vsebin modernizacije ne gre iskati samo v znanosti in demokraciji, temveč je pri tem še pomembneje poiskati razumno prilagoditev razvoju in dosežkom moderne kapitalizma (Feng Yaoming 1992, 228). V združitvi osebne morale s širšo socialno etiko in hkrati z uspešnim življenjem v družbi, ki naj bi odlikovala takšnega konfucijanskega »plemenitnika« (*junzi*), so namreč tudi moderni konfucijanci videli eno od možnih osnov obvladovanja nepregledne kompleksnosti sodobnega sveta (Rošker 2013, 58).

40 Moderni novi konfucijanci (*Xiandai xin rujia*) se (zaenkrat) delijo na tri generacije. K začetnikom te struje, torej k prvi generaciji, sodobni sinologi in sinologinje štejejo vse pomembnejše kitajske filozofije in filozofe, ki so v prvi polovici 20. stoletja iskali možnosti aktualizacije osrednjih metodoloških in teoretskih vidikov kitajske tradicije, zlasti predmoderne filozofije, ki je nastala po neokonfucijanski teoretski prenovi. Poleg Xiong Shilija in Feng Youlana, ki sta zagotovo najvidnejša predstavnika te struje, velja v tem okviru omeniti tudi Liang Shuminga, Zhang Junmaja in He Lina. Druga generacija je po letu 1949 emigrirala iz nove komunistične LR Kitajske ter svoja dela ustvarjala v drugi polovici 20. stoletja v Hongkongu in na Tajvanu. Njeni člani so bili Mou Zongsan, Fang Dongmei, Xu Fuguan in Tang Junyi. Večina pripadnikov tretje generacije živi in dela v ZDA, mednje pa štejemo Cheng Chung-yinga, Tu Wei-minga, Yu Ying-shija in Liu Shu-hsiena.

Pri dualnih ali, bolje rečeno, binarnih opozicijskih pojmi notranjega modreca in zunanjega vladarja (*neisheng waiwang*) gre torej za nekaj, kar je primerljivo sferam transcendentnega in empiričnega subjekta v kontekstih zahodne filozofije. Lee Ming-huei (2001, 15) pa pri tem poudarja tudi dejstvo, da so predstavnice in predstavniki modernega novega konfucijanstva pojem notranjega modreca v veliki meri razumevali kot nekakšen temelj njegovega protipojma zunanjega vladarja, a vendarle v njihovih delih ni najti kakšnih pretirano enoznačnih in površnih trditev o tem, da naj bi bil zunanji vladar samo nekakšen podaljšek notranjega modreca. Moderni konfucijanci so stremeli po tem, da bi konstruirali nekakšno idejo subjekta, ki bi se vzpostavila znotraj korelativne in komplementarne strukture, ki bi povezovala oba diametralno nasprotujoča si pojmovna pola. Tak subjekt bi poleg tega v sebi moral združevati oboje, tako raven »subjekta moralne prakse« (*daode shijjande zhuti*), ki se kaže na nivoju duhovnega življenja, kot tudi raven »političnega subjekta« (*zhengzhi zhuti*), ki deluje znotraj družbene sfere. Del kompleksnosti tega subjekta predstavlja seveda tudi njegova epistemološka razsežnost. Pri tem gre za dimenzijo »spoznavnega subjekta« (*renshi zhuti*), ki se kaže v sferi zaznave, dojetanja in interpretacije stvarnosti ter je prisoten na vsem območju naravnega sveta. Tak subjekt oziroma taka interpretacija »zunanjega vladarja« lahko v svojih kompleksnih dimenzijah predstavlja pomemben steber ne zgolj politike v najširšem smislu, temveč tudi zakonodaje, demokracije in znanosti. Idejo tovrstnih vidikov subjekta so moderni novi konfucijanci in konfucijanke poimenovali z izrazom »novi zunanji vladar« (*xin waiwang*). Ta bi seveda moral biti v komplementarnem in vzajemno odvisnem odnosu z notranjim svetnikom, ki je srž individualnega sebstva.

Seveda pa so moderni novi konfucijanci in konfucijanke to binarno, na komplementarnosti obeh protipolov osnovano kategorijo poimenovali še drugače, z izrazi, ki jih je lažje razumevati tudi z vidika sodobnih teorij. Tako je Tang Junyi, na primer, takšen model sebstva razložil kot model, ki v sebi združuje binarno opozicijo med moralnim in realnim sebstvom (*daode ziwo, xianshi ziwo*). Pri tem je Tang izhajal iz neokonfucijanske filozofije dinastij Song in Ming, kar pomeni, da je osnova tovrstnega moralnega subjekta, ki je nujni del metafizične sfere, razum oziroma racionalnost.

Domnevna »odsotnost dejavnega subjekta«, ki vse do danes še vedno predstavlja pomemben del zahodnih interpretacij predmoderne kitajske, zlasti konfucijanske moralne filozofije, torej nikakor ni dejanski ali najpomembnejši problem, ki bi lahko mučil moderne konfucijanke in konfucijance druge generacije pri njihovi prenovi oziroma prizadevanjih za vzpostavitev sinizirane konceptualizacije subjekta in subjektivnosti. Pri tem so pravzaprav želeli

prikazati nasprotno: po njihovem mnenju⁴¹ je tradicionalno konfucijanstvo moralno sestvo (*daode ziwo*), ki se kaže v povezavi med utelešenjem srčne zavesti (*xinti*) ter utelešenjem človeškosti (*xingti*),⁴² v resnici veliko primernejša osnova za vzpostavitev in razvoj resnično avtonomnega subjekta kot pa zahodni koncept individuuma.

Na tej osnovi pa se nam pokažejo še nekatere dodatne razsežnosti kompleментарne binarne kategorije notranjega modreca in zunanjega vladarja, kakršno so si v luči sodobnejših teorij prizadevali vzpostaviti in razviti predstavniki in predstavnice druge generacije modernega novega konfucijanstva. V tej luči se namreč odstre še vrsta drugih perspektiv, s katerih se lahko posvetimo možnim reinterpretacijam razmerja med empiričnim in transcendentnim subjektom.

V razvoju svojega filozofskega stališča se s temi problemi ukvarja tudi predstavnik sodobnih generacij Modernega konfucijanstva Lee Ming-huei. Pri tem izhaja iz svoje lastne evalvacije in nadgradnje Mou Zongsanove uporabe tradicionalnega notranjega vladarja in zunanjega modreca, ki jo je ta prav tako postavil v okvire svoje dvojne ontološke strukture imanentne transcendence.⁴³ Tudi Mou je to binarno kategorijo razumeval kot orodje razlikovanja med empiričnim sestvom in transcendentnim subjektom. Lee Ming-huei je to distinkcijo razširil in razvil znotraj hegeljanskega okvira diferenciacije med konceptoma npravnosti (*Sittlichkeit*) in moralnosti (*Moralität*). Medtem ko sodi slednja k notranjim vrednotam, je prva izraz medosebnih etičnih odnosov.

V tem smislu so področja, ki se nanašajo na »zunanjega vladarja«, v glavnem ta, ki so izražena v Heglovem konceptu npravnosti. Moralnost pa se za Hegla ne more ustaviti pri sestvu, temveč se mora nujno razširiti še na območje npravnosti, prav tako, kot se konfucijanski »notranji modrec« nujno razširi še na območje »zunanjega vladarja« (Lee 2005, 244).

V poudarjanju pomena slednjega ustvari Lee nov alternativni model modernizirane konfucijanske politične miselnosti s tem, da ponovno obudi in nadgradi teorijo »razvoja demokracije iz konfucijanstva« (p. t., 7). V tem okviru poda konstruktivno kritiko prevladujočega stališča, po katerem naj bi zahodni tip liberalizma predstavljal osrednjo teoretsko osnovo demokracije. Po Leejevem mnenju lahko tudi kulturno bolj senzibilna kritika tovrstne liberalne

41 Pri tem gre zlasti za teorije Mou Zongsana in Tang Junyija.

42 Pri konceptih *xinti* in *xingti* gre za pojma, ki sta se razvila v okviru neokonfucijanstva dinastij Song in Ming, katerih dediči so bili moderni novi konfucijanci.

43 Za podrobno razlago tega pojma in problematike, s katero je povezan, gl. Rošker 2021, 36–45.

paradigme, obogatena s transkulturnimi vpogledi, prav tako izpostavi nekatere nove možnosti specifične konfucijanske demokracije.

V tem pogledu lahko razumemo tudi intelektualizirani ‚akademski konfucianizem‘ kot drug način razvoja tradicionalnega konfucijanstva, kot posebno vrsto konfucijanskega ‚zunanjega vladarja‘ (p. t., 246).

Konfucijanski duh zanj ni nekaj, kar bi ustrezalo samo tradicionalnim kitajskim političnim inštitucijam in poleg tega slednje ne morejo popolnoma prikazati prvega. V takšnem razumevanju lahko »notranjega modreca in zunanjega vladarja« dejansko vidimo kot eno najpomembnejših, če že ne najpomembnejšo konceptualizacijo konfucijanske politične filozofije.

Po Leejevem mnenju je jasno, da lahko demokracija (in znanost) veliko bolje udejanjita vrednote notranjega modreca, kot bi to lahko storil tradicionalni kitajski politični sistem. Lee meni celo, da sodi vzpostavitev demokratičnega političnega sistema k notranjim zahtevam kitajskega kulturnega razvoja; to pa zopet nudi tvorno podstat njegovi trditvi, da je transformacija, ki jo poskušajo izvajati moderni konfucijanci, v bistvu vrsta konfucijanske samotransformacije.

Pomembna razlika, ki v tem pogledu razmejuje tradicionalne kitajske koncepte od tistih, ki so merodajno sooblikovali idejno panoramo evropske moderne, se je pokazala predvsem v tistih razsežnostih pomenskih konotacij subjekta, ki so bile v specifični evropske idejne zgodovine nujno in neobhodno povezane s konceptom individuuma (Rošker 2013, 147). Prav zaradi tega pa pojma moralnega sebstva, kakršnega so razvili predstavniki in predstavnice modernega novega konfucijanstva, nikakor ne moremo povsem razumeti, če hkrati ne upoštevamo razlik med dojemanjem individuuma v kitajski oziroma evropski filozofski tradiciji:

Koncept individuuma je fundamentalen in osrednji del modernosti; na čas ločuje od srednjega veka tako jasno in nedvoumno, kot ločujejo koncepti Boga, greha in odrešitve srednji vek od antike, ter na isti način, kot razmejujeta koncepta polisa in državljana antiko od zgodnejših kozmoloških imperijev (McCormick 1979, 689).

V evropski idejni zgodovini je postalo vprašanje človeške individualnosti pomembno kot posledica razkroja družbe, ki je bila v veliki meri integralna. Kot poudarja McCormick (1979, 689), so liberalne teorije subjekta običajno izhajale iz posameznika in so šele na tej osnovi vzpostavile pojem družbe in politike. Konstrukcija odnosa med posameznico oziroma posameznikom in družbeno skupnostjo je bila v okviru evropskih idejnih zgodovín v veliki

meri opredeljena z idejami, ki v družbi nikoli niso videle kaj dosti več od skupka fizično ločenih, a vzajemno interaktivnih posameznic in posameznikov. Čeravno se takšno videnje človeka mnogim teoretičarkam in teoretikom še danes zdi samo po sebi umevno, pa so takšne predstave zagotovo vprašljive, in sicer tako kar se tiče dejanskega zgodovinskega razvoja, kot tudi kar se tiče pojmovanja človeške eksistence. V prevladujočih strujah kitajske idejne tradicije je bilo razmerje med individuumom in družbo skonstruirano na drugačen, pravzaprav diametralno nasproten način. Kot smo videle že pri naši obravnavi konceptualne zasnove ideje (so)človečnosti (*ren*), so ti diskurzi izhajali iz predpostavke, po kateri je družba primarna, saj noben posameznik, nobena posameznica ne more preživeti izven nje oziroma brez soljudi in skupnosti.

Običajno samorazumevanje namreč ni takšno, da bi se človek dojemal kot neko samostojno, superiorno sebstvo, okrog katerega bi bila družba, ki bi se mu morala prilagajati; človek samega sebe večinoma vidi kot neki impozanten del družbenih konstruktov, katerim se mora sam prilagajati. [...] Običajno mora družba, ki je visoko integrirana, za to, da lahko nemoteno deluje, vsakemu posamezniku, vsaki posameznici pripisati identiteto. Zavedanje avtonomnega, diferenciranega, samoiniciativnega posameznika ali posameznice se vzpostavi šele takrat, kadar se tako racionalnost kot tudi mistični imaginariji te družbe pričenjajo krhati, in šele takrat, kadar opredelitve identitet posameznic in posameznikov glede na njihov družbeni položaj, dediščino in običaje niso več dojete kot neki naraven in legitimen proces (p. t.).

Med podobne družbene skupnosti (tj. med skupnosti, ki so delovale integracijsko) je brezdvomno spadala tudi tradicionalna Kitajska. V komparativni raziskavi razumevanja ideje avtonomije, ki sem jo izvedla z informantkami in informanti na Tajvanu in v LR Kitajski (gl. Rošker 2012), se je jasno in nedvoumno izkazalo, da v kitajski populaciji še vedno prevladuje zavest o primarnosti družbe pred posameznico ali posameznikom, medtem ko so rezultati analize evropskih informantk in informantov pokazali ravno nasprotno. Ideja individuuma je bila v vseh ideologijah, v katerih se je pojavljala, razumljena kot nekaj samoumevno resničnega in primarnega. To ni nič presenetljivega, če pomislimo, da je to nujni del procesa, v katerem se lahko ideologija individualizma vzpostavi kot samozadostna (Rošker 2013, 148). A družbeni sistemi se nenehno razvijajo in spreminjajo ter ideologije starih pogosto ne morejo več izpolnjevati zahtev oziroma idejnih pogojev novih socialnih tvorb. V takih trenutkih je treba stare ideologije nadomestiti z novimi, ki so bolj primerne, ali pa vsaj spremeniti in transformirati njihove osrednje koncepte do te mere,

da lahko spet nastopajo kot notranje vezivo novih in močno spremenjenih družbenih sistemov oziroma redov. Tako se je modernizacija evropskih družb, denimo, pričela z razkrojem številnih srednjeveških ideologij, ki so jih zamenjale nove, »modernizirane« ideologije in paradigme, razvite na temelju koncepta individuuma.

Moderne konfucijanke in konfucijanci so izpostavili tudi določene podobnosti, ki so jih zaznali v konceptualizaciji individuuma v antični Grčiji na eni in staroveški Kitajski na drugi strani. V razkropljenih mestnih državah stare Grčije je bil individuum seveda pojmovan popolnoma drugače kot v obdobju evropske modernizacije. Razlike med obema konceptualizacijama so ogromne in nam lepo pokažejo dejansko širino pojma individuuma oziroma njegovih semantičnih konotacij. Predvsem v Atenah se je razvilo takšno pojmovanje posameznika in posameznice, ki je bilo logičen rezultat razkroja še starejših družbenih ureditev na istem ozemlju, ki so bile opredeljene z religijo in tributarnimi sistemi.

Pri pripadajoči oziroma ustrezni strukturi relacije med posameznicami in posamezniki ter družbo je šlo za komplementaren odnos, kakršen se je vzpostavil tudi v idejah izvornega konfucijanstva. Tam je bilo sestvo vselej kontekstualizirano ter se je vzpostavljalo kot zavedanje vitalnega pomena odnosov s soljudmi in vlog, ki jih je sestvo prevzemalo znotraj družbene skupnosti. V tem okviru sta bila »notranje« in »zunanje« sestvo človeka enota (Hall in Ames 1998, 26).

Kadar torej raziskujemo ideje kitajske (oziroma konfucijanske) filozofske tradicije in stališča modernih novih konfucijancev glede razmerja med transcendentnim in empiričnim sestvom (torej med notranjim modrecem in zunanjim vladarjem), ne smemo pozabiti, da je to razmerje (za razliko od dualističnega modela) v kitajski tradiciji, iz katere izhajajo, vselej apriorno umeščeno v kontekst različnih struktur socialnega omrežja, ki je opredeljevalo identiteto posameznika oziroma posameznice.

Če tovrstne konceptualizacije primerjamo s koncepti starogrškega individuuma, bomo opazile mnoge podobnosti. Vendar pa je bilo pri konfucijanskem razumevanju posameznika in posameznice vendarle močno v ospredju nekaj, kar za individuum, ki je bil del polisa, ni tako merodajno, in to je poudarjanje potrebe po njegovi notranji kultivaciji, ki rezultira v moralno izpopolnjenem sestvu. Taka konceptualizacija je bila vendarle v nasprotju s starogrško, vsaj kar se tiče tistega dela sestva, ki so ga poimenovali z izrazom »notranji modrec« in se je nanašal na moralno jedro srčne zavesti (*xin*) posameznika ali posameznice. Zasnova »notranjega modreca« pa nikakor

ni izpostavljala možnosti oziroma pomembnosti pridobivanja »objektivnega« znanja (takšnega znanja torej, ki ni povezano z moralnimi normami). Zato »notranji modrec« ni imel nikakršnega interesa po raziskovanju naravnega sveta in raznovrstnih pojavnosti znotraj njega. Moderni novi konfucijanec Mou Zongsan je v tem videl enega osrednjih razlogov za dejstvo, da kitajska kultura in tradicija sami od sebe nista razvili kakršnih koli omembe vrednih diskurzov sistematične znanosti in eksplicitne demokracije. Mou je veliko razmišljal o možnostih reševanja tega problema znotraj okvirov tradicionalnih konceptualizacij. Rezultat tega razmišljanja je bil njegov predlog, da naj bi »notranji modrec« oziroma »moralno sestvo« (začasno) negiralo samo sebe:

由動態的成德的道德理性，這一步轉，我們可以說是道德理性之自我欲陷（自我否定）。經此欲陷，動態轉為靜態，從無對專為有對，從踐復上的直貫轉為理解上的橫列。在此一轉中，觀解理性之自性是與道德不相干的，它的架構表現一及其成果（即知識）亦是與道德不相干的。在此我們可以說，觀解理性及活動成果都是『非道德的』（不是反道德，亦不是超道德）。

95

Gre za preobrat iz dinamičnega moralnega uma, ki ustvarja kreposti. Lahko rečemo, da je to samonegacija subjekta. S pomočjo te samonegacije se dinamika transformira v statiko, iz nedvojnosti se transformira v dvojnost in s področja konkretne prakse preide subjekt neposredno na področje razumevanja. Um, ki se vzpostavi v tem preobratu, je pragmatičen in njegova notranja narava nima nikakršne povezave z moralo. Re-rezentacija tega uma je konstruktivna in tako ta reprezentacija sama kot tudi njeni proizvodi (torej znanja) prav tako nimajo nikakršne povezave z moralo. Tukaj lahko trdimo, da so tako pragmatični um kot tudi rezultati njegovih aktivnosti amoralni (ne v smislu nasprotovanja morali, pa tudi ne v smislu preseganja le-te) (Mou 1991, 176).

V tem okviru je najbolj relevantno to, da moralno sestvo ta, na negaciji temelječi dialektični preobrat izvede popolnoma zavestno, torej da pri tem sledi svojim intencijam. Istočasno pa gre pri tem preobratu seveda tudi za transformacijo v okviru Moujeve dvojne ontologije (gl. Rošker 2013, 68–75), ki sestvo privede iz sfere neoprijemljivosti v območje oprijemljivosti. Potemtakem je tovrstna dialektična sublacija sestva pomembna tudi zato, ker nudi nujne pogoje za vzpostavitev spoznavnega subjekta (*renshi zhuti*), ki je osnova znanosti in demokracije, s tem pa tudi »modernizacije« (Mou 1995, 452).

4.3 Transformativno in integrativno sestvo

Doslej smo si v okviru kitajske idejne zgodovine ogledale samo konfucijanske konceptualizacije sestva in subjektu sorodnih pojmov. Nekateri raziskovalci in raziskovalke kitajske filozofije pa poudarjajo, da je v tem kontekstu pomemben tudi doprinos daoizma, zlasti besedila *Zhuangzi* (gl. Heubel 2015), ki smo ga v tej knjigi že večkrat omenjali, četudi v povezavi z drugimi tematikami. Francoski filozof in sinolog Jean François Billeter v svojih raziskavah *Zhuangzijeve filozofije* govori celo o novi paradigmi subjektivnosti (Billeter 2012 in 2014), ki naj bi se bistveno razlikovala od tistih, ki so jih razvijali Evropejci, od Renéja Descartesa (1596–1650) pa vse do Edmunda Husserla (1859–1938), in so prevladovala v moderni evropski filozofiji.

96

Pri tem izpostavi, da je ena osrednjih značilnosti, po katerih se ta kitajska, torej daoistična konceptualizacija ideje subjekta razlikuje od evropskega razumevanja iste ideje, ki je v glavnem osnovano na interpretacijah filozofije zavesti in kognitivnih študij, v interpretaciji, ki bi jo lahko označili kot diskurz filozofije telesa. Pri tem mu besedilo *Zhuangzija* služi kot kulturni vir, ki mu omogoča na neki način izstopiti iz tradicionalnih subjektivnih paradigem, opredeljenih s filozofijo zavesti, pri čemer se izogiba temu, da bi zaradi tega sam koncept subjekta označil za preživelega ali ga zožil samo na pojem, omejen na komunikacijsko-teoretski racionalizem.

S tem se poskuša razmejiti od tradicionalnih sinoloških interpretacij *Zhuangzija*, ki – vsaj v tendencah – temelje na odsotnosti vsakršne ideje subjekta znotraj daoistične filozofije. Hkrati se zavestno razmeji tudi od povezav daoizma in heideggerjanstva, ki na to odsotnost zreta kot na nekaj pozitivnega oziroma nekaj, kar naj bi preseglo modernost.

Na takšnih osnovah se nam lahko odpre vprašanje o tem, ali nam je ta »nova paradigma«, ki je osredotočena na telesnost (*corp*), dejansko zmožna ponuditi nekakšne nove perspektive, ki bi bile lahko pomembne tudi v transkulturnem smislu, torej izven sinološkega ukvarjanja s kitajsko filozofijo.

Tudi vrsta drugih teoretičark in teoretikov pogosto govori o novih paradigmah daoistične subjektivnosti. Seveda so te paradigme nove samo, če jih opazujemo z vidika zahodne filozofije, ki subjekt najpogosteje dojema kot neločljivo povezan s konceptoma substance in identitete. Ker je kitajska filozofija procesni diskurz, ki ne priznava (in ne potrebuje) ideje substance v smislu fiksne in bivajoče entitete,⁴⁴ je tudi identiteta kot bistveni del koncepta subjekta v

44 Za podrobnejšo razlago nesubstančne kozmologije, kakršna se je razvila v kitajski idejni tradiciji, in kitajske filozofije kot diskurza odsotnosti substance gl. Rošker 2021b, 89–94.

njej fluidna, dinamična entiteta, ki se transformira ter nenehno preoblikuje nekje v vmesnem prostoru med kontinuiteto in diskontinuiteto. To se lepo pokaže že v znameniti Zhuangzijevi zgodbi o metuljevih sanjah.⁴⁵

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。

Nekoč (v večerni zarji) Zhuangzi sanja, da je Metulj. Veselo in lahkotno metuljčka sem ter tja. Sam sebi v radost in zadovoljstvo. Ne ve, da je Zhuangzi. Kar naenkrat se zbudi. Ne ve, ali je Zhuangzi, ki sanja sebe kot metulja, ali Metulj, ki sanja sebe kot Zhuangzija? Zhuangzi in Metulj, torej mora med njima biti razlika. To je sprememba materialnih oblik (fizične in organskega) (Zhuangzi s. d., Neipian, Jiwu lun, 14).

Zhuangzijeve »Sanje o metulju« (ali »Metuljeve sanje«, *Hudie meng* 蝴蝶夢) lahko razumemo tudi kot poskus posredovanja razlike med posameznimi entitetami zavesti, ki naj bi zakoličevala identiteto sebstva. Tukaj gre za razliko oziroma za transformacijo, ki je hkrati tudi most: sanje so lahko odraz resničnosti v prav tolikšni meri, kot je lahko resničnost odraz sanj. Tisto, kar obe ravni zavesti med seboj ločuje, je zgolj najkonkretnejši trenutek bivanja, čutno zaznavni tukaj in zdaj, ki je kontinuiran in hipen hkrati. To čutno zaznavanje je po Zhuangziju – v tem kontekstu – edini kriterij, ki opredeljuje zavest. Vse to se lepo odraža v strukturi jezika, ki ga uporablja: izraz »*hudie meng* 蝴蝶夢« lahko namreč prevedemo s frazo sanje o metulju ali pa metuljeve sanje. V izvorniku namreč ni izraženo, ali je metulj tisti, ki sanja, ali je »zgolj« predmet sanj. Subjekt in objekt ostajata nerazpoznavna, nedoločena, neizražena.

To pa seveda še zdaleč ne pomeni, da ne obstajata. Zhuangzi in metulj, oba imata svojo realnost in vsak zase svojo dejanskost. Med njima ni hierarhične razlike. Ločnica, ki ju kot različni entiteti ločuje, se kaže zgolj v prebliskih samozavedanja in časa, ki le-to določa. Ista ločnica je hkrati tudi most, ki ju povezuje v konkretno identiteto. Zhuangzi in Metulj sta torej entiteti, ki tvorita zgolj različni pojavnimi oblikami identičnosti. Samozavedanje kot temelj zavesti po Zhuangziju torej ni odvisno od oblike mišljenja oziroma govornice. Je zgolj del sistema, omrežja organske povezanosti vseobsežno bivajočega. V vseh Zhuangzijevih esejih o sanjah lahko zaslutimo prevpraševanje človeške nepotešenosti, ki se ne kaže zgolj v želji po spoznanju, katerega temelj je vselej spoznavanje sebe, temveč tudi v želji po nadzoru, po vedno vnovičnih

45 Interpretacije obeh spodnjih zgodb, tj. zgodbe o metuljevih sanjah in zgodbe o Zhuangzijevem srečanju z lobanjo, so v veliki meri povzete po ustreznih delih moje knjige *Iskanje poti 1* (gl. Rošker 2005).

poskusih doseganja varnosti v strukturah govornice, s katero konec koncev lahko izražamo samo sami sebe. Hrepenenje po svobodi, ki ga je čutiti skozi ves Zhuangzijevo opus, zato prihaja jasno do izraza v njegovem spominu na dejanskost metuljevih sanj. Zhuangzi kot Metulj ne razpolaga z mišljenjem, ki bi bilo strukturirano na ravni govornice, in ga tudi ne potrebuje. Metulj je tista pojavna oblika Zhuangzija, ki je svobodnejša, neopredeljena s prevpraševanjem dejanskosti ali z vprašanji njenega nadzora. Spomin na to, svobodno obliko bivanja prihaja jasno do izraza v stavku, s katerim poskuša Zhuangzi opisati to stanje. Izraz »*ziyu shizhi*« lahko razumemo kot samozrcaljenje ali samorefleksijo (*ziyu* pomeni samoposredovanje, samoprimerjava v (stanju) ustrežanja (*shi*) volji (*zhi*)). Vse skupaj bi še najbolj ustrezalo stanju, ki bi ga lahko poimenovali z izrazom samorefleksija zadovoljstva ali refleksija lastne brezskrbnosti.

EksPLICITNA razlika med obema pojavnima oblikama zavesti (in hkrati identitete sebstva) prihaja jasno do izraza tudi v paralelizmu pridevniških izrazov, s katerima ju Zhuangzi opredeljuje. Stanje, ki opredeljuje njegovo identiteto metulja, je »živahno in fleksibilno« (*xuxuran*), medtem kot je identiteta stanja človeka oziroma njegovega samozavedanja opisana z izrazom *jujuran* 遽遽然, kar pomeni otopelo ali determinirano.

Problem zakoličenja obeh posamičnih identitet subjekta oziroma vprašanje o tem, katera od njiju je »resnična«, pa se vendarle nakaže šele v dejanskosti, v kateri je Zhuangzi človek. Šele Zhuangzi kot človek se prične vpraševati o tem, ali je človek, ki sanja, da je metulj, ali metulj, ki sanja, da je človek. Vprašanje ostaja brez odgovora. Edino sporočilo, ki nam ga Zhuangzi ponudi ob koncu eseja, je, da mora med obema pojavnima oblikama zavesti (četudi sta obe lahko videni tudi kot dva dela ene in iste identitete) obstajati ločnica oziroma razlika (*bi you fen*) in da lahko to razliko poimenujemo metamorfoza ali, točneje, transformacija material(izira)nih oblik (*wuhua*).

Wolfgang Bauer tukaj postavlja hipotezo, da se Zhuangzi v tej svoji zgodbi o sanjah, v kateri poskuša izpostaviti prav problematiko nezmožnosti posredovanja razlik med posameznimi entitetami zavesti znotraj identitete samozavedanja, ni naključno odločil za prehajanje med obliko človeka in metulja. Metulja samega je namreč možno dojeti kot simbol metamorfoze.

Metulj, ki sam po sebi v svojem razvoju prehaja skozi več metamorfoz, je še posebej jasen in nedvoumen ter zato nedvomno namenoma izbran, simbol metamorfoze. Prav metamorfoza pa predstavlja enega temeljnih daoističnih izhodišč: seveda gre pri tem za tisto metamorfozo, ki v mislih presega vsakršno spremembo narave in ki naj bi s tem premagala tudi

vso grozo smrti. Prikaz trepetajoče negotovosti v vsej navidezni realnosti služi zgolj prenosu človeka v sfero vseobsežne, večne dejanskosti (Bauer 1974, 75).

Metamorfoza sanj v budnost in nazaj je po Zhuangziju povezana tudi z metamorfozo življenja v smrt in obratno.

唯予與汝知，

Samo jaz in ti veva, ...

razloži skozi usta Liezija, ki opisuje, kako se Zhuangzi pogovarja z lobanjo, ki jo najde ob poti,

.....而未嘗死，未嘗生也。

... da kaj takšnega kot življenje ali kaj takšnega kot smrt ne obstaja (Zhuangzi s. d., Waipian, Zhi le, 6).

99

Življenje in smrt sta po Zhuangziju kategoriji, ujeti v abstraktno strukturo mišljenja in potrebe po poimenovanju tistega, česar ni možno poimenovati (*dao*). Če poskušamo postaviti Zhuangzijevo miselnost v nekoliko širši kontekst tistih družbenih razmer, ki jih je sooblikoval njen vpliv, lahko razumemo, zakaj se je daoizem kasneje mogel spojiti z na Kitajsko prinesenim budizmom (in konfucijanstvom) v triado budizma, daoizma in konfucijanstva, znano pod imenom *chan* budizem.

Pomen nepoimenljivega oziroma njegovo ozaveščanje je namreč tudi pri Zhuangziju, tako kot v budizmu, tisto, kar pogojuje bivanje, zaznavanje in (ob) čutenje. Ista predpostavka je tvorila že idejno osnovo Laozijevega *Klasika poti in krepostne sile* (*Daode jing*). Pot (krepostne sile) je namreč, kot izvemo že v prvem verzu tega monumentalnega dela, nepoimenljiva. Morda je eno temeljnih razlik med Laozijem in Zhuangzijem zaznamovala tudi Zhuangzijeva odvrnitev od ideje kreposti: njegovo delo, ki je bilo – kot je bilo v takratni Kitajski običajno, poimenovano enako kot on sam, a je znano tudi pod naslovom *Resnični klasik Južnih cvetov* (*Nanhua Zhenjing*), sicer izhaja iz (ideje in občutenja) *Poti* (*daota*), vendar na njej ne sledi nobenim kažipotom, ki vodijo h kreposti. Tako postane krepost z Zhuangzijem nekakšna domena konfucijancev in vsega konfucijanskega.

Zhuangzijev vpliv na kasnejši *chan* budizem je viden predvsem v njegovem »stremljenju po nestremljenju« ter v navidezni paradoksalnosti dialoga, kakršnega srečamo v znamenitih »Javnih aktih« (*Gong an*) te kasnejše, iz budistične religije izhajajoče filozofije. V Zhuangziju sicer še ni govora o pojmu razsvetljenja in bolj kot meditacija v mirovanju je avtorju (avtorici)?

avtorjem?) pomembno naseljevanje časa in prostora, v katerem se giblje kot človek, ujet v svojo človeškost.

Vprašanje o tem, kaj pomeni samozavedanje človeka, je pri Zhuangziju tesno povezano z vprašanjem samozavedanja vsega bivajočega. To, nekoliko po religiji zaudarjajočo predpostavko pa Zhuangzi močno omili oziroma celo postavi pod vprašaj s poudarjanjem čutnostne komponente samozavedanja. Čutnost ni zgolj domena življenja; po Zhuangziju je neobhodno povezana z bivanjem, ki pa seveda ni pogojeno z (njegovim konkretnim) življenjem. Ne glede na to, ali je Zhuangzi človek ali metulj, je pomembno to, da ozavesti oziroma čuti svoje bivanje. Liezi je s svojo zgodbo o srečanju z lobanjo, kot vemo, izrekel nekakšno abstraktno določilo, da je ločnica med življenjem in smrtjo prav tako abstraktna kot tista med sanjami in budnostjo. Srečanje Zhuangzija z lobanjo je veliko konkretnjše.

莊子之楚，見空髑髏 然有形。擻以馬捶，因而問之曰：夫子貧生失理而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之丑而為此乎？將子有凍餒之患而為此乎？將子之春秋故及此乎？於是語卒援髑髏枕而臥。夜半，髑髏見夢曰：向子之談者似辯士，視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？莊子曰：然。髑髏曰：死無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。莊子不信曰：吾使此命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母，妻子，閭裏，知識，子欲之乎？髑髏深矚蹶頰曰：吾安能棄南面王樂而復為 人間之勞乎？

Nekega dne je Zhuangzi na svoji poti v državo Chu ugledal lobanjo, ki je bila sicer nekoliko pobeljena od vročine sončnih žarkov, vendar še kar dobro ohranjena. Dotaknil se je z bičem in ji rekel: »Ali si bil nekoč meščan, ki je od same požrešnosti izgubil razum in zato takole končal? Ali si bil državnik, ki so ga z mečem in sekiro umorili v vojni, v kateri je bila uničena tvoja država? Ali pa si bil pridanič, ki je bil svoji družini samo v sramoto? Ali berač, ki je umrl v mrazu in lakoti? Ali pa si prišel tako daleč po tem, ko si v naravnem toku stvari dosegel visoko starost?« Po teh besedah je vzel lobanjo, si jo položil pod glavo kot blazino in zaspal. Ponoči se mu je sanjalo, da se mu je prikazala lobanja in mu odgovorila: »Gospod, govorili ste tako lepo, kot kak odvetnik. Vendar so se vaše besede nanašale samo na življenje med ljudmi in na skrbi smrtnikov. V smrti ni ničesar takšnega. Ali želite slišati kaj več o tem?« Zhuangzi je bil za to in lobanja je nadaljevala: »V smrti ni gospodarjev zgoraj, ne podložnikov spodaj. Tek štirih letnih časov nam je neznan, naše življenje se meri po večnosti.

Noben kralj na zemlji ni tako srečen, kot smo mi.« Zhuangzi ni bil tako prepričan o tem, zato je vprašal: »Če bi jaz s pomočjo kreativnih sil lahko dosegel, da se ti vrne telo, da se ti obnovijo kosti in meso, da se lahko povrneš nazaj k svoji družini, k ženi, otrokom in starim prijateljem, ali ne bi bil ti takoj za to?« Lobanja je široko razprla očesni votlini ter namrščila čelo: »Čemu naj bi odvrigel srečo, večjo od kraljevske, samo zato, da se vrnem v tegobe in skrbi človeškega?« (Zhuangzi s. d., Waipian, Zhi le, 4).

V tem odlomku smo priča nekakšni sintezi transformativne metamorfoze »za-vesti« (in »nezavednega«): budnost in sanje se v njej prepletata prav tako kot življenje in smrt. Dialog s smrtjo je celo po Zhuangziju možen samo v sanjah; dokler je buden in živ, se s smrtjo pogovarja zgolj na ravni metaforičnega. Vse te metamorfoze in metafore, o katerih je tukaj govor, nas prav hudo napeljujejo na vprašanje metafizike in na vprašanje o tem, ali lahko Zhuangzijeve diskurz umestimo na področje tovrstnih »nadfizičnih« razprav.

101

Sebstvo, ki prihaja do izraza v Zhuangzijevih zgodbah, je torej brezdvomno transformativno, saj prehaja med različnimi oblikami oziroma stanji človeškega bivanja, v katerih je njegova identiteta vselej ista, toda hkrati vselej drugačna in različna. Ta identiteta sebstva se poraja kontinuirano, a vselej znova, kar pomeni, da je kontinuirana in diskontinuirana hkrati. Ker pa gre še vedno za eno in isto zavest, bi lahko tovrstno sebstvo poimenovali tudi z izrazom integrativno sebstvo, ki ga lahko enačimo z obliko subjekta, ki pa ni dihotomno nasprotje objektom, temveč se z njimi vselej znova zliva v enoto. Le-ta ni monistična, temveč pluralistična, saj v sebi vključuje in zaobjema vse možnosti neskončnega števila oblik bivanja.

Zasnove takšnega integrativnega, dinamično holističnega sebstva najdemo že pri Zhuangzijeve predhodniku Laoziju, ki poskuša opisati oziroma vsaj nakazati izvorno sebstvo, kjer še ni ločevanja na objekte in subjekte, niti ločnic med različnimi vrednotenji bivanja:

衆人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨怕兮其未兆；如嬰兒之未孩；儻儻兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨若昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止，衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。

Množica ljudi je videti brezskrbna in zadovoljna, kot da bi uživali v bogati pojedinosti ali bi se spomladini radostno povzpeli na razgledni stolp. Samo jaz se zdim brezvoljna in mirna, saj v sebi še vedno ne čutim nobenih želja. Podobna sem dojenčku, ki se še ni nasmehnil. Videti sem potrta in zapuščena, kot da nimam doma, kamor bi šla. Množica ljudi

ima vsega dovolj in na pretek. Zdi se, da sem samo jaz izgubila vse. Moj um je kot um neumnega človeka; sem v stanju kaosa. Običajni ljudje so videti bistri in inteligentni, medtem ko se zdi, da sem samo jaz otope-la. Vselej znajo bistro razsoditi o vsem mogočem, medtem ko sem jaz samo mračna in zmedena. Zdi se mi, da me nosi kot po morju, kot da ni-mam kje počivati. Vsi ljudje imajo svoja področja delovanja, medtem ko sem jaz sama videti apatična in nesposobna, kot da bi nenehno ždela v svoji omejenosti. Drugačna sem od drugih, saj najbolj cenim materino mleko (Laozi s. d., 20).

Ta izvorna nedoločljivost bivanja spominja na opis tubiti, ki še ni vržena v svet bivajočega. S perspektive vsakdanje ter običajne, v sebi zamejene in pri-
tlehne človeškosti, ki ji Heidegger pravi »das Man« (Heidegger 1967, 126), je takšno stanje primitivno, neurejeno in celo neustvarjalno. Laozi nam v gor-njem citatu svojega istoimenskega dela nakaže, da so »običajni ljudje« zgolj tisto, kar počnejo, podobno kot opiše Heidegger svoj koncept »das Man«:

»Drugi ljudje«, ki jih tako imenujemo zato, da bi lažje prikrili svojo bitno pripadnost k njim, so ti, ki so v vsakdanjem sobivanju najprej in najpogo-steje »prisotni«. Ta »kdo« ni ne ta ne oni, to nisem niti jaz niti drugi in to ni niti vsota vseh. »Kdo« je nedoločnik, to je »das Man« (p. t.).

Pri tem torej ne gre za nekakšen »splošni subjekt«, ki naj bi lebdel nad obče-
stvom. Gre za to, da v tem občestvu ni dejansko modrega, določnega, dejav-
nega in razsodnega subjekta. Pri Laoziju se ta kaže prej v nedoločljivosti tis-
tega, ki ceni materino mleko in se torej večno nahaja v naročju primarnega,
najpristnejšega bivanja. Ta je primerljiv s tubitjo, ki jo Heidegger interpretira
kot razkritje obzorja (pomenov) za interpretacijo pomena biti kot take.

Drug vidik integrativnega sebstva lahko najdemo denimo v znamenitem cita-
tu o Yang Zhuju, ki ni želel žrtvovati niti ene same dlake s svojega telesa, če-
tudi bi s tem lahko rešil svet.⁴⁶

禽子問楊朱曰：去子體之一毛，以濟一世，女為之乎？楊朱曰：世
固非一毛之所濟。禽子曰：假濟，為之乎？楊朱弗應。

Qin Guli je vprašal Yang Zhuja: »Če bi lahko rešili svet s tem, da bi žrtvo-
vali dlako s svojega telesa, ali bi bili to storili?« Yang Zhu je odgovoril, da
z eno samo dlako zagotovo ni možno rešiti sveta. Vendar je Qin vztrajal:
»Pa denimo, da bi bilo to možno. No, kaj bi storili?« Yang Zhu na to ni od-
govoril (Liezi s. d., Yang Zhu, 11).

46 Interpretacija zgodbe o dlaki je povzeta po moji analizi, objavljeni v članku z naslovom »Yang Zhu – enfant terrible filozofskega daoizma in njegov koncept privatizma« (gl. Rošker 2017b).

Za moralistične konfucijance in konfucijanke je bil Yangov molk že več kot dovolj za obsodbo njegove osebnosti kot nezaslišano pokvarjene, pohujšljive in zato javnemu blagru nadvse škodljive. Te obsodbe, ki smo ji lahko priča v večini kasnejših Liezijevih komentarjev, ni moglo omiliti niti nadaljevanje zgodbe, v katerem od neodgovora zmedeni Qin poišče dodatno razlago pri starejšem učencu. Iz nje je jasno razvidno, da Yangova odklonitev ne izhaja iz primitivnega egoizma, temveč iz spoštovanja integritete ter nedotakljivosti človeškega duha in telesa (prim. p. t.).

Vsekakor je Yangov nauk eden redkih ohranjenih filozofij, ki so se v kriznih tranzicijskih časih obdobja vojskujočih se držav (Zhan guo 戰國, 475–221 pr. n. št.) zavzemale za osebno svobodo in integriteto posameznika (Rošker 2017b, 289). Samovoljnost oblastnikov in njihove morale je šla Yangu očitno precej na živce:

乃復為刑賞之所禁勸，名法之所進退，遑遑爾。

S kaznimi in pohvalami se ljudem vse mogoče prepoveduje, po drugi strani pa se jih priganja; vrednotenje in zakoni prihajajo in se spet zamenjajo, tako da so ljudje neprestano zmedeni in nemirni (Liezi s. d., Yang Zhu, 2).

Kot pravi daoist je tudi on izhajal iz holističnega pogleda na svet; človeško življenje je videl kot del večnih kozmičnih premen, v sklopu katerih je tudi smrt enakovredna življenju; še več, šele smrt je pravzaprav tista, v kateri postanejo vsa bitja v svojih medsebojnih odnosih takšna, kot v resnici so, namreč enaka in enakovredna, neobremenjena z negotovimi ter minljivimi postulati moralnih in političnih položajev (Rošker 2017b, 292):

楊朱曰：萬物所異者，生也。所同者，死也，生，則有賢愚，貴賤，是所異也，死，則有臭腐，消滅，是所同也。

Yang Zhu pravi: To, v čemer se obstoječe razlikuje, je življenje. To, v čemer si je vse enako, je smrt. V življenju so modreci in bedaki, bogati in reveži, v tem je različnost. V smrti pa postanejo vsi zgolj smrdeči, gnijoči kosi mesa. V tem je enakost (Liezi s. d., Yang Zhu, 3).

Yangovi fragmenti, ki opisujejo to neločljivo povezanost bivanja in nebivanja, so običajno napačno interpretirani kot povečevanje smrti in skrajni nihilizem. Vendar tudi ta, splošno razširjeni predsodek ne drži; kot je razvidno iz naslednjega citata, Yang ni zanikal vrednosti človeškega življenja, ampak ga je zgolj vrednotil kot del vseobsežne relativizacije stvarnosti, v kateri je smrt enakovredna oblika pojavnosti kot življenje. Ko ga eden njegovih učencev, ki mu je ravnokar postalo jasno, da življenje nima prav nikakršnega posvečenega, višjega smisla, vpraša, ali mar potem ni bolje čimprej umreti in si morda

celo sam vzeti življenja, ga Yang Zhu podučí o tem, da je življenje samo po sebi – torej življenje brez visokoletečih, višjih ciljev – edina zares obstoječa vrednota (Rošker 2017b, 295). To vrednoto moramo sprejeti in spoštovati tako, kot sprejemamo in spoštujemo smrt, kajti oboje je del naravno pogojnega krogotoka bivanja:

楊朱曰：不然，既生，則廢而任之，究其所欲，以侯於死，將死，則廢而任之，究其所之，以放於盡，無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎。

Yang Zhu odgovori: Ne, ni tako. Če že živiš, se ne obremenjuj s tem in pusti življenju prosto pot. Raziskuj njegova poželenja in radosti ter mirno počakaj na smrt. Ko bo ta enkrat prišla, pa se ti tudi z njo ni treba obremenjevati. Pusti ji prosto pot in raziskuj, kam te bo odpeljala, dokler ne bo vsega konec. Potem pa tako ali tako ne bo več nikakršnih obremenitev in vse bo šlo svojo pot. Čemu bi torej hotel pospešiti ali upočasniti tok življenja? (Liezi s. d., Yang Zhu, 10)

Predsodek o njegovem hedonizmu izvira iz njegove skeptične naravnosti do vrednot, ki so ljudem posredovane skozi splošno veljavne moralne posulate. Integrativno sestvo je po Yangu osnovano na ljubezni do življenja in čaščenju njegove lepote.

恣耳者所欲聽，恣目者所欲視，恣鼻者所欲向，恣口者所欲言，恣體者所於安，恣意者所欲行，夫耳者所欲聞者，音聲，而不得聽，謂之闞聽，目之所欲見者，美色，而不得視，謂之闞明，鼻之所欲向者，椒。蘭，而不得嗅，謂之闞顛，口之所欲道者，是非，而不得言，謂之闞智，體之所欲安者，美厚，而不得從，謂之闞適，意之所欲為者，放逸，而不得行，謂之闞往，凡此諸闞廢虐之主，去廢虐之主，熙熙然以侯死，一日一月一年十年，無所謂養，拘此廢虐之主，錄而不舍，戚戚然以至久生，百年千年萬年，非吾所謂養。

Naj uho posluša, kar želi slišati; naj oko vidi, kar želi gledati; naj nos zavoha, kar želi vohati; naj usta povejo, kar žele govoriti, naj si telo odpočije in duh naj počne, kar se mu zahoče. Uho rado posluša prijetne melodije. Če se mu tega ne dovoli, potem je to zame nasilje nad sluhom. Oko rado gleda lepoto elegance in čutnosti. Če se mu to prepove, potem je to zame nasilje nad vidom. Nos rad voha vonjave cvetja. Če se mu tega ne omogoči, potem je to zame nasilje nad vonjem. Usta rada povedo, kaj je prav in kaj ne. Če se jim to prepove, potem je to zame nasilje nad modrostjo. Telo si rado odpočije v prijetnem udobju lepote; če se mu tega ne dovoli, potem je to zame nasilje nad primernostjo. Duh si želi sprostitve

in če se mu tega ne omogoči, potem je to zame nasilje nad samoumevnostjo. Vsa tovrstna nasilja so vzroki muk in trpljenja. Komur se posreči odstraniti te vzroke muk in trpljenja ter tako v miru dočakati svojo smrt, ta po mojem mnenju živi v skladu z nego svoje osebnosti, pa tudi če živi samo dan, mesec, leto ali deset let. Kdor pa ostaja ujet v te vzroke muk in trpljenja, je obsojen na klavarno životarjenje, pa četudi bo morda dolgo živel. Tudi če bo (takšno životarjenje) trajalo sto, tisoč ali deset tisoč let, to zame ni nega osebnosti (p. t., 7).

Kot smo videle v tem podpoglavju, je nega osebnosti v daoizmu dojeta popolnoma drugače kot v konfucijanstvu. Vendar gre pri obeh za takšno konceptualizacijo sebstva, ki se bistveno razlikuje od modelov, ki so se razvili v sklopu evropske in kasneje tudi evro-ameriške idejne zgodovine. A odgovor na vprašanje o tem, zakaj gre pri tovrstnem starokitajskem oziroma siniškem dojemanju človekovega sebstva še vedno za takšno idejno zasnovo, ki bi jo lahko poimenovala s terminom subjekt, bomo poskušale najti v naslednjih poglavjih te knjige.

4.4 Koncept subjektnosti

V tem podpoglavju se bomo nekoliko podrobneje posvetile eni od sodobnih kitajskih konceptualizacij subjekta, ki temelji na reinterpretacijah in nadgradnjah klasične kitajske miselnosti. Gre za Li Zehouovo idejo t. i. subjektnosti, ki je izjemno pomembna za njegov celotni filozofski sistem. Podobno kot koncept sedimentacije je tudi to osrednji pojem njegovega teoretskega ogrodja, okrog katerega je vzpostavil svojo celotno filozofijo t. i. »antropo-zgodovinske ontologije«. Hkrati je subjektnost eden ključnih konceptov sodobnega kitajskega intelektualnega diskurza (Lin 1992, 977).

Pri vzpostavitvi tega koncepta je Li razširil problem sebstva, kakršen se je izoblikoval znotraj postrevolucionarnega modernizma v prej omenjeni estetski vročici 80. let 20. stoletja. Pojem subjektnosti, ki je bil prvič predstavljen v njegovi knjigi *Kritika kritične filozofije – interpretacija Kanta (Pipan zhaxuede pipan – Kangde shuping)*, predstavlja radikalno rekonceptualizacijo subjekta in je bil praktično takoj po izidu te knjige deležen velike pozornosti širokih krogov izobraženstva.

Politična nujnost tovrstne revolucionarne nadgradnje tradicionalnega pojma subjekta, ki se je jasno pokazala v tem živahnem interesu, je bila utišana šele po masakru študentk in študentov na Trgu nebeškega miru, ki so leta 1989 demonstrirali za svobodo in demokracijo. A celo v devetdesetih letih je

subjektnost še vedno burila duhove kitajskih izobraženik in izobražencev, veliko pozornosti pa je – s prvimi predstavitvami in prevodi Lijevega dela – vzbudila celo na mednarodni ravni. Pri tem je šlo za videnje človeškega subjekta, ki je bil relativno neodvisen od materialnega, fizičnega sveta, a je v njem hkrati nenehno deloval.

Kot vse druge razsežnosti človeškega bitja se je po Li Zehouu tudi subjektnost oblikovala skozi sedimentacijo. Ta slikovita metafora rečnih usedlin predstavlja tisočleten evolucijski proces, v katerem se dinamične lastnosti in značilnosti človeka postopoma nalagajo v njegovi zavesti, kjer se v teku razvoja lahko še dodatno nadgrajujejo in izpolnjujejo (ali pa, seveda, izginejo, če niso več uporabne). Subjektnost zato vsebuje veliko več kot zgolj individualno zavest konkretnega človeka, saj zaobjema vse vidike človeštva ter vključuje vse njegove naravne, biološke, zgodovinske, skupnostne, individualne, racionalne in čutne lastnosti. Njen del so tudi vse naše materialne prakse, družbeni pogoji in evolucijski razvoji (Chandler 2016, 31).

Medtem ko se ta termin v angleških prevodih njegovih del in v večini sekundarnega materiala še vedno pogosto prevaja kot »subjektivnost« (*subjectivity*), je Li Zehou sam pogosto poudarjal, da je tak prevod napačen in zavajajoč. Pri tem vselej znova izpostavlja temeljno razliko med kitajskima pojmom *zhuguanxing* in *zhutixing*, ki se običajno oba prevajata s to isto besedo. Poudarja, da gre pri prvem za epistemološki, pri drugem pa za ontološki izraz. *Zhuguanxing* je torej dejanska subjektivnost v smislu dojetanja in razumevanje resničnosti skozi subjektivne oči posameznika ali posameznice. *Zhutixing* pa se po drugi strani nanaša na bivanje in delovanje človeka v svojstvu avtonomnega subjekta. Ta razlika v semantični zasnovi obeh pojmov ima seveda tudi pomembne posledice v njunih konkretnih konotacijah; če se torej oboje prevaja kot »subjektivnost«, lahko to privede do precejšnjih nesporazumov ali pa vsaj merodajno omeji in zmanjša preciznost Lijevega mišljenja. Kot rešitev tega problema je Li predlagal, da se termin *zhutixing* v angleščino prevaja z neologizmom, ki ga je sam skoval in se glasi *subjectality*. (V slovenščino pa ga lahko mirne duše prevajamo z že obstoječim terminom subjektnost, ki pokriva precej konotacij Lijevega *zhutixinga*, predvsem če takoj na začetku izpostavimo, da pri njem ne gre za subjektivnost v epistemološkem smislu, temveč za izraz, ki označuje človeškost v svojstvu dejavnega subjekta.)

Ker gre pri subjektnosti torej za zgodovinsko, dinamično razvijajočo se obliko človeškosti, zaobjema ta modul človeškega bivanja dve dvojni razsežnosti.

Prvič gre pri tem za dve ontološki strukturi, ki ju Li poimenuje z izrazoma instrumentalna (*gongju benti*) oziroma psihološka substanca (*xinli benti*). Prva

se nahaja v t. i. tehnološko-družbeni formaciji človeške zavesti, druga pa v kulturno-psihološki. (Z vidika zavesti posameznika ali posameznice so te formacije apriorne, z vidika človeštva oziroma človeške vrste pa se spreminjajo glede na konkretne rezultate evolucije oziroma konkretne evolucionistične situacije in glede na rezultate sedimentacije.)

Drugič pa Lijeva konceptualizacija subjektivnosti vključuje tudi dve razsežnosti, ki ju imenuje veliki (*da wo*) ali mali jaz (*xiao wo*). Oba izraza izvirata že iz tradicionalne kitajske idejne zgodovine in se nanašata na dva različna vidika človeške osebnosti. Medtem ko je prva, torej razsežnost velikega jaza, povezana z družbo oziroma z življenjem ter odnosi posameznice in posameznika v širši skupnosti,⁴⁷ gre pri slednji, torej pri malem jazu, za individualne vidike človeka.

Ti štirje dejavniki so vzajemno povezani in so v medsebojni interakciji, pri čemer je pomembno izpostaviti, da sta prva dva primarna, saj pogojujeta druga dva. Vendar nam vsak od njih nudi večplastno in kompleksno strukturo, skozi katero lahko raziskujemo razvoj človeštva kot tudi individuuma (Li, Zehou 1999, 30). Poleg tega je subjektivnost tesno povezana s človeško prakso, ki jo Li Zehou razumeva nekoliko drugače od izvirnega Marxovega pojma. Medtem ko se strinja z Marxovim poudarjanjem primarne pomembnosti objektivnih pogojev, produkcijskih sil in materialne baze, se od ortodoksnega marksizma razlikuje po svojem prepričanju o tem, da objektivna vsebina človeške prakse ne more biti ločena od vseh tistih dejavnikov, ki konstituirajo človeška bitja kot avtonomne subjekte, zlasti glede na njihovo ustvarjalnost, inovativnost in voljo do dejavnosti. Ta razkorak oziroma to, kar je v njegovih očeh predstavljalo inkonsistenco znotraj Marxovega razumevanja človeka, je Li poskušal razrešiti s pomočjo Kantove filozofije; tako je poskušal ustvariti povezavo med Marxovo idejo »počlovečene narave« na eni ter Kantovim razumevanjem subjekta na drugi strani.⁴⁸

Delo, ki sem ga sedaj moral opraviti, je bilo v tem, da sem moral nekako povezati Marxovo idejo o »počlovečeni naravi« s Kantovo filozofijo. To je bil tudi razlog za to, da sem povezal »subjektivnost« s subjektivnostjo, tako, da sem postavil apriorno subjektivnost na materialistično osnovo »subjektivnosti« (Li, Zehou 1999a, 179).

47 Sem spadajo po Liju tudi razredi, organizacije, narodi, države ipd.

48 V svojem eseju »Pregled Kantove filozofije in konstrukcija subjektivnosti« je Li poudaril, da sam vidi glavni doprinos Kantove filozofije prav v njegovi obdelavi pojma subjekta in njegovega apriorističnega sistema, in ne v njegovi čisti epistemologiji, ki se nanaša na stvar po sebi (Li, Zehou 1994, 461).

Seveda pa ne bi bilo v redu, če bi Lijevo teorijo poskušali omejiti zgolj na izpeljavo idej teh dveh pomembnih evropskih mislecev. Li Zehouov teoretski doprinos namreč daleč presega takšno enostavno sintezo: medtem ko uporabi Marxa kot izhodišče za preiskavo problemov, ki jih je izpostavil Kant, poskuša zatem s pomočjo slednjega razrešiti tudi probleme, ki jih opaža v teoretskih izhodiščih slednjega (Ding 2002, 247).

S svojo teoretsko reinterpretacijo subjektivnosti je Li poskušal preseči slepo ulico idealizma, v katero je zabredel Kant v tem pogledu. S tem novim načinom dojetja subjekta je želel torej tudi v tem pogledu ponovno vzpostaviti Kantovo racionalnost, saj je idejo subjekta s tem postavil na materialistično in zgodovinsko osnovo.

V tem oziru je pomembno vedeti, da je Lijeve kritika Kantove interpretacije znanja, morale in estetskih sodb nasploh osredotočena na njegovo neupoštevanje družbenih in zgodovinskih razsežnosti. Po Lijevem mnenju je Kant v svoji filozofiji človeški subjekt reduciral na fiksno, apriorno povezavo med transcendentalnimi principi, subjektivnimi strukturami in objektivnimi produkti.

S tem, ko je Kantovemu pojmu subjektivnosti dodal celostno in historično razsežnost, je Li poudaril, da so subjekti vselej umeščeni v zgodovinske procese. Niso prazni, temveč vključujejo konkretne, zgodovinske vsebine. In kar se tiče formacije teh struktur, so njihov odločilni dejavnik materialne, produktivne dejavnosti prakse (Gu 1996, 224).

Li je svojo idejo subjektivnosti postavil v okvir svojega sistema »praktične filozofije subjektivnosti« (*zhutixing shijian zhaxue*). Njegov osrednji cilj je bil formulacija nove humanistične filozofije, ki bi lahko poiskala odgovor na vprašanje o tem, kaj pravzaprav konstituira esenco človeštva in kaj sestavlja pojem subjekta (*zhuti*). Odgovor na to vprašanje je Li Zehou videl v povezavi s konceptom prakse (*shijian*), ki v njegovi filozofiji prav tako igra osrednjo vlogo. Li Zehouovo razumevanje človeka je namreč v prvi vrsti takšno, da postavlja v ospredje njegovo lastnost oziroma zmožnost avtonomije, in sicer ne zgolj v smislu odločanja, temveč tudi v smislu sposobnosti izvajanja samostojnih in neodvisnih aktivnosti.

Li Zehouov koncept subjektivnosti, ki je vzpostavljen kot sinteza moderne evropske in klasične kitajske filozofije človeka, predstavlja pomemben doprinos k razumevanju človeškega bitja, saj ga po eni strani postavlja v dinamičen odnos s svetom, ki ga je možno zaobjeti zgolj v kontekstu procesne filozofije, po drugi pa poudarja njegovo inherentno in esencialno ustvarjalnost, ki je nujno in neobhodno povezana z avtonomijo dejavnega subjekta.

5 Humanistična etika

Po vsem svetu dojemajo ljudje humanizem kot nekaj, kar presega ozke okvire človečnosti in odgovornega ravnanja do soljudi. Vsekakor sodi zraven tudi neka temeljna naravnost, ki je usmerjena v zagotavljanje odsotnosti trpljenja ter v zaščito življenja, svobode in dostojanstva človeka. Pri tem gre seveda za medčloveške odnose in to, kar zagotavlja uresničevanje te temeljne naravnosti in načel, ki iz nje sledijo, je humanistična etika.

Čeravno je človek univerzalno bitje, pa so etične maksime vsaj do določene mere vselej tudi kulturno pogojene. V globalni dobi, ki jo opredeljuje ekonomska in vse bolj tudi politična univerzalnost, imamo možnost – in morda tudi dolžnost – spoznavanja najrazličnejših etičnih sistemov, ki so se razvili znotraj najrazličnejših kultur, kajti morda nam bo na tej osnovi vendarle uspelo izdelati vsaj teoretsko ogrodje skupne, globalne etike, v kateri bomo lahko združili elemente univerzalnih vrednot z načeli partikularnih sociolingvističnih in zgodovinsko zrastlih skupnosti. Upanje na možnost vzpostavitve takšne etike je namreč vse bolj v ospredju sodobnih prizadevanj človeštva: kot so pokazale številne pereče težave, povezane s trenutno svetovno pandemijo, z globalnim segrevanjem in njegovimi širšimi okviri, tj. klimatskimi spremembami, problemi, ki nas pestijo, niso več zgolj partikularni, temveč globalni. Zato jih bo možno reševati samo v omrežju globalne povezanosti.

Ker je ta knjiga posvečena predstavitev, analizam in interpretacijam kitajskega humanizma, se bomo v tem poglavju posvetile vprašanju etike, ki se

je razvila na temeljih tradicionalnega kitajskega humanizma, katerega osnove smo spoznale že v prejšnjih poglavjih.

5.1 Kategorični imperativ

Prejšnje poglavje smo zaključili s predstavitvijo kitajskih modelov ontoloških osnov osebnosti oziroma človeškega sebstva. Na prehodu k predstavitvi sovpadajočih oziroma vzporednih etičnih načel pa se bomo za hip še naprej pomudili pri strukturi človeške notranjosti in se na kratko posvetili vprašanju, ki so povezana z etičnimi elementi te strukture.

Vprašanje o tem, ali v tradicionalni oziroma klasični kitajski filozofiji obstajajo teoretske zasnove, primerljive s tem, kar znotraj zahodnih filozofij poznamo kot princip kategoričnega imperativa, že dolgo buri duhove tako številnih kitajskih kot tudi mnogih tujih raziskovalk in raziskovalcev kitajske filozofije.

Večina teoretikov in teoretičark si je edina v tem, da je načela, ki so temu konceptu najbližje oziroma so z njim najboljše primerljiva, možno najti znotraj konfucijanske filozofije. A tudi v tem pogledu se stališča posamičnih ljudi razlikujejo. Kot dva paradigmatška primera različnih interpretacij tega, kaj naj bi pomenil kategorični imperativ v konfucijanstvu, bom tukaj na kratko predstavila Li Zehouovo in Lee Ming-hueijevo interpretacijo tega koncepta. Oba sodita k sodobnim teoretikom, ki objavljajo svoja dela tako v kitajščini kot tudi v zahodnih jezikih. Njuno delo predstavlja pomemben doprinos k re-vitalizaciji kitajske idejne tradicije in poskusom njene integracije v sodobno svetovno filozofijo.

Pri tem bomo pričeli s slednjim, kajti njegova interpretacija topoglednih pomenov klasičnih virov je pri tem nadvse jasna in nedvoumna, zato nam bo lahko pomagala tudi pri razumevanju sodobne kitajske teorije kategoričnega imperativa, ki jo je na tej osnovi ustvaril prvoomenjeni filozof.

Lee Ming-huei poudarja transkulturno naravo konfucijanskega moralnega sebstva, a ga še vedno v marsikaterem bistvenem pogledu razlikuje od zahodnega pojmovanja izoliranega, atomiziranega posameznika ali posameznice. V tem okviru izhaja iz pomembnosti konfucijanske (so)človečnosti, ki jo v glavnem analizira v kontekstu njene umeščenosti v Mencijevo teorijo inherentne moralnosti (*renyi neizai*), ki je primerljiva s Kantovim apriorizmom (gl. npr. Lee 1994, 109; 2018, 37–38). Lee izpostavi, da je v konfucijanstvu osnova medčloveških odnosov vselej moralna subjektivnost, ki seveda vključuje tudi pomen osebne neodvisnosti (Lee 1991, 52).

Poleg tega Lee Ming-huei poudarja, da sta oba, tako Mencij kot tudi Kant, v enaki meri prevpraševala omejevanje etičnih premis na zgolj teoretski razum, ki lahko utemelji *sámo* instrumentalno racionalnost, ne da bi bil hkrati zmožen vključiti tudi pomen aksiološke racionalnosti vrednot. Na ta način – torej s poudarjanjem pomena moralnega sebstva – utemeljuje tudi svojo sintezo Kanta in Mencija:

Če norm in vrednot ne določamo preko moralnega sebstva kot najvišjega kriterija in če se torej sklicujemo samo na teoretski razum, bomo zlahka sledili samo svojim inklinacijam in predsodkom, ki se jih morda sploh ne zavedamo. To je osnova vseh ideoloških doktrin (Lee 1994 16).

Na tej osnovi je Lee povezal tudi Mencijevo predpostavko o kalčkih dobrega, ki so inherentni človeškosti (*ren xing*), s Kantovim konceptom dobre volje, v kateri vidi osrednjo povezavo med konfucijanstvom in nemškim idealizmom (Elstein 2015, 98).⁴⁹ Analogno lahko tudi konfucijanski pojem izvirne srčne zavesti brez problemov primerjamo s Kantovim praktičnim umom. Po Leejevem mnenju predstavljata obe filozofiji sistema moralnih načel, ki lahko služijo kot osnova za določeno vrsto demokracije, namreč za takšno, ki povezuje moralno in politično sfero, ne da bi ena od njiju vsrkala drugo vase. Lee opiše njun vzajemni odnos z budistično frazo, ki izraža, da nekaj »ni identično, a tudi ni ločeno« (Lee 2005, 60).

A Lee meni, da obstajajo med Mencijem in Kantom tudi pomembne razlike. Po njegovem mnenju je Mencijeva etika preseгла Kantovo praktično filozofijo glede vprašanja o tem, kaj je za avtonomijo potrebno. Medtem ko je Kant um strogo ločil od čustev, je bil Mencij prepričan, da lahko oboje predstavlja osnovo avtonomnega delovanja. V tem oziru je Lee izpostavil, da je tudi Mencijeva etika avtonomna, ne glede na dejstvo, da vključuje tudi čustva, saj to, kar določa neki etični sistem kot avtonomnega, ni povezano z vprašanjem o tem, ali dejanja izvirajo iz racionalnih ali iz čustvenih motivacij. To, kar je pri tem pomembno, je dejstvo, da so nastala apriorno, torej iz lastnih nagibov in intencij ter brez vsakršnih zunanjih vplivov.

Po Kantu se kategorični imperativ ne nanaša na nikakršne namene, saj gre pri njem za čisti zakon, ki je absolutno formalen (Kant 2002, 31 [Ak4:414]). V *Mengziju* pa po drugi strani nikjer ne najdemo zakona v smislu kategoričnega imperativa. Namesto tega nam to delo predlaga praktično delovanje v skladu s (so)človečnostjo (*ren*) in primernostjo oziroma pravičnostjo (*yi*). Na prvi pogled se nam torej lahko zdi, da Mencijevo delo nikakor ne

49 V tem okviru je Lee razvijal in nadgrajeval Mou Zongsanov pogled na pomen osnovanja demokracije na sistemu moralnih načel (Elstein 2015, 98).

more vsebovati kategoričnega imperativa, saj v njem ni formalnih zakonov. Po drugi strani pa je vendar jasno, da mora biti avtonomna etika formalna. Zato Lee Ming-huei nazorno prikaže (2018, 56), da navkljub dejstvu, da Mencij nikoli ni izrecno in jasno formuliral kategoričnega imperativa v strogem kantovskem smislu, pa njegova etika vendarle ni osnovana na hipotetičnih imperativih, saj je ne vodijo niti nameni niti konkretni cilji. Mencijanska dobrota je vselej osnovana na moralnih načelih in ni nikoli določena z nikakršnimi zunanji motivi.

Lee zagovarja stališče, da se Mencijeva formalna načela sicer razlikujejo od Kantovih, vendar še vedno predstavljajo tip formalno osnovane etike avtonomnega delovanja. Zanj je osrednja razlika med obema vrstama formalne etike v tem, da mora biti po Kantu moralni subjekt brez vsakršnih emocij ali sentimentov, medtem ko pri Menciju tovrstna ločnica med umom in čustvi ni pomembna. A Lee Ming-huei prepričljivo dokaže, da etika avtonomnega delovanja nikakor ne potrebuje nujno absolutne eliminacije emocij, kajti njena ključna zahteva je v tem, da mora biti moralni subjekt edini, ki določa delovanje posameznika ali posameznice, ki pri tem ne sme biti odvisna od nikakršnih zunanjih vplivov (2013, 29). Kot dokaz te predpostavke Lee citira in analizira (2018, 50–51) znani odstavek iz *Mengzija* (s. d., Gongsun Chou I, 6), ki opisuje, da vsak človek, ki opazi, da bo neki otrok vsak hip padel v vodnjak, v sebi začuti nujno potrebo po tem, da ga reši. Ta impulz v sebi avtomatsko začuti vsak človek, ki je v takšni situaciji, in pri tem nihče ne pomisli na zunanje dejavnike, ki bi mu zaradi tega prinesli kakšno korist. Na takšni osnovi nimamo nikakršnega pogoja za to, da bi formulirali kakršen koli hipotetični imperativ. Zato Lee zaključí: »Samo kategorični imperativ lahko izrazi tovrstno moralno zahtevo« (Lee 2018, 52).

Lee s to analizo nazorno prikaže, da sta tako Kant kot tudi Mencij vzpostavila sistem avtonomne etike, četudi je vsak od njiju moralni subjekt dojemal na različen način. Poleg tega je poudaril, da tovrstna etika predstavlja osnovo demokratične politike (Elstein 2015, 104).

Pri opredelitvi kategoričnega imperativa se tudi Li Zehou opira na kitajsko, zlasti seveda konfucijansko tradicijo, vendar pri tem izhaja iz nekoliko drugačnih postavk, kar seveda vpliva tudi na same rezultate njegovih analiz.

Li je v svoje analize vključil tudi koncept svobodne volje, ki je seveda najtesneje povezan z načelom kategoričnega imperativa. O tem temeljnem konceptu in njegovi vlogi znotraj kitajske filozofije bomo nekoliko bolj podrobno spregovorile kasneje, v naslednjem podpoglavju te knjige. Zaenkrat bo dovolj, če omenimo, da je Lijeva zasnova svobodne volje podobna Kantovi, v

kateri je delovanje človeka moralno zgolj v primeru, da je osnovano na maksimah, ki lahko služijo kot temelj univerzalnih zakonov.

A Lijevo razumevanje človeške zavesti se v nekaterih ključnih vidikih vendarle razlikuje od Kantovega in to seveda vpliva tudi na razlike v njunih opredelitvah kategoričnega imperativa. Za Kanta je ta tesno povezan s praktičnim umom, ki v njegovem sistemu sodi k apriornim formam zavesti. Li pa po drugi strani vidi človeško moralnost kot nekaj, kar je ukoreninjeno v dinamičnih oblikah tega, čemur pravi pragmatični um (*shiyong lixing*). Razvoj in delovanje slednjega je po njegovem mnenju tipično za kitajsko tradicijo in se v marsikaterem pogledu razlikuje od Kantovega pojmovanja praktičnega uma. Pragmatični um deluje znotraj čutno-racionalne strukture (*qingli jiegou*) človeške zavesti in je osnovan na konceptu, ki je za Lijevo filozofijo bazičen in se imenuje čutno-situacijsko opredeljena substanca (*qing benti*).⁵⁰ Poleg tega Li poudarja, da tovrstnih form ne gre razumevati kot statičnih, prirojenih form človeške zavesti, saj so rezultat dinamičnega, družbeno pogojenega procesa, v katerem človeška zavest akumulira izkušnje preko dolgih, več milijonov let trajajočih časovnih obdobij in nešteti generacij. Li ta proces metaforično poimenuje z izrazom »sedimentacija« (*jidian* 積澱).

Lijev kategorični imperativ je še vedno transcendentalen, a v širšem smislu ni esencialno (oziroma neposredno) vezan na izkustva. V Lijevem sistemu um za svoje delovanje in za svojo realizacijo še vedno potrebuje empirična občutja, kot so na primer naklonjenost ali ljubezen, spoštovanje, vera ipd. To se ne odraža zgolj v številnih klasičnih besedilih kitajske antike, kot na primer v Konfucijevih *Razpravah* (*Lunyu*) ali v *Klasiku družinskega spoštovanja* (*Xiao jing*), temveč tudi v številnih besedilih različnih svetovnih religij, na primer v *Starem testamentu* judovsko-krščanske tradicije ter v islamskem *Koranu*. Zaradi tega je osnovno etično vprašanje, namreč vprašanje po smislu človeške eksistence, zakoreninjeno v paradigmah, ki presegajo posamezno človeško bitje in tudi človeštvo ter nam lahko nudijo določene odgovore na to vprašanje (Li, Zehou 2016a, 32).

Religijske morale, ki so vsebovane v teh svetih besedilih, nudijo ljudem standarde za zavestne individualne odločitve in dejanja, pa tudi kriterije, ki jim pomagajo pri odločitvah in delovanju v skladu z njihovimi vrednotami.

50 Četudi so kognitivni koncepti pragmatičnega uma (*shiyong lixing* 使用理性), čutno-racionalne strukture (*qingli jiegou* 情理結構) in čutno-situacijsko opredeljene substance (*qing benti* 情本体) ključni za razumevanje Lijeve evolucijsko antropološke filozofije, jih v okviru pričujoče knjige ne moremo podrobno obdelati zaradi prostorskih omejitev. Za podrobnejšo razlago teh temeljnih konceptov gl. Rošker 2021a.

Po Liju so takšna osnovna etična vprašanja tesno povezana z interakcijami ter povezavami med religijo in družbo, absolutno in relativno etiko ter med individuimi in človeštvom. Takšno izhodišče je globoko ukoreninjeno v jasnem zavedanju človeka o njegovi neločljivi povezanosti ali istovetnosti s celotnim človeštvom, pa tudi v njegovem zavedanju lastne minljivosti, ki jo je moč preseči samo z našo enkratno človeško sposobnostjo ljubezni, občutka tovrstne istovetnosti in z našo zmožnostjo zaznavanja in izkušanja lepote.⁵¹

Na prvi pogled se zdi, da sledi Lijeva etika osrednjim linijam deontoloških shem. Njegovi deontološki pogledi se manifestirajo, na primer, v poudarjanju nujne potrebe po ozaveščanju naše osnovne človeške misije. Kot človeška bitja smo nujno del našega naravnega in – kar je še pomembneje – družbenega okolja, ki pogojuje in ustvarja našo eksistenco. Zato smo neobhodno dolžni izkazovati spoštovanje družbi, v kateri živimo, in zato moramo brez ugovora izpolnjevati svoje dolžnosti do družbenega omrežja, katerega del smo.

個體一出生，即有此道德「義務」：你出生在一個沒法選擇的人類總體的歷史長河（衣食住行的既定狀況和環境）之中，是這個「人類總體」所遺留下來的文明，文化將你撫養成人，從而你就欠債，就得準備隨時獻身為它，包括犧牲自己。這就是沒有什麼道理可說，只有絕對服從堅決執行的「絕對律令」和「實踐理性」的來由。

Čim se posameznik ali posameznica rodi, prejme naslednjo »dolžnost«: brez možnosti izbire si bila rojena v dolgo reko človeške zgodovine (v situacijo in okolje, ki ti nudi vse osnovne pogoje preživetja). Civilizacija in kultura, ki sta dediščina te »celote človeštva«, te hranita in vzgajata ter zato si njuna dolžnica. V vsakem trenutku, vedno in povsod jima moraš biti predana, in če je to potrebno, se moraš zanju tudi žrtvovati. Za to ni nikakršnega drugega posebnega razloga: vsi moramo enostavno slediti temu »kategoričnemu imperativu« in temu »praktičnemu umu« (Li, Zehou 2016b, 315).

Ta citat kaže na to, da je v Lijevem sistemu – podobno kot v Kantovem – kategorični imperativ vrsta univerzalne nujnosti. Vendar pa nam za razliko od Kanta Li Zehou ponudi tudi razlago osnovnega izvora, v katerem je ta imperativ ukoreninjen. Po Lijevem mnenju se je razvil na osnovi elementarnih pogojev, katerih izpolnitev je potrebna za trajnostno eksistenco in kontinuirano reprodukcijo človeštva. V tej luči vidi tudi resnični pomen Kantove maksime,

51 Zaradi tega ni prav nič presenetljivo, da je Lijev filozofski sistem antropo-zgodovinske ontologije pri mnogih kitajskih teoretikih in teoretičarkah vzbudil številne kritične premisleke o konformističnih inačicah marksistične epistemologije in teorije percepcije.

ki se izraža v »dolžnosti pomaganja soljudem«. Na taki osnovi Li razlaga tudi razliko med stališči liberalcev glede osnovne gonilne sile etičnega delovanja na eni in svojimi lastnimi stališči o tem na drugi strani.

『幫助他人』不像右派自由主義所說的是慈善事業，是施捨。從人類學角度看，它是生活在共同體中的義務。其中可滲入深厚情感，有助社會和諧。

»Pomoč drugim ljudem« je nekaj drugega kot filantropija ali dobrodelnost, kakršno zagovarjajo desničarski liberalci. Z vidika antropologije je to namreč dolžnost, ki izhaja iz našega življenja v skupnosti. To lahko vključuje globoka čustva, ki so nam lahko v veliko pomoč pri doseganju harmonije (Li, Zehou 2013, 7).

Na podoben način je Li Zehou kritiziral tudi koncept enakosti, ki je v središču liberalne etike. V tem kontekstu je prevpraševal koncepte (moralnih) dolžnosti, ki predstavljajo temelj tovrstnih pristopov. Po njegovem mnenju je liberalni koncept dolžnosti – podobno kot pojem enakosti – preveč abstrakten in zato nerealen.

Po Lijeve mnenju so osnovna načela konfucijanske etike primerljiva s tistimi, ki so bila konstitutivna za Kantov kategorični imperativ. Pri obeh modelih gre za sisteme restrikcij ali vodil, ki jih namenimo sami sebi in so v jasnem kontrastu s tistimi, ki nam jih vsiljujejo drugi ljudje. V tem kontekstu Li poudarja, da tovrstni standardi niso zgolj integralen del Kantovega kategoričnega imperativa, temveč predstavljajo tudi ključen element konfucijanske etike. Poudarja, da lahko ta element najdemo v številnih znanih citatih iz konfucijanskih del, h katerim sodi tudi naslednji dialog, v katerem poskuša Konfucij svojemu učencu Yan Yuanu razložiti, da so moralna načela del notranje narave človeških bitij, in ne nekaj takega, kar bi nam bilo vsiljeno od zunaj.

顏淵問仁。子曰：克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。

Yan Yuan je vprašal, kaj je (so)človečnost. Mojster je odgovoril: »(So)človečnost lahko dosežemo s samokontrolo in z oživitvijo obrednosti. Če lahko samo en sam dan nadzoruješ samega sebe, se bo vse pod nebom vrnilo k (so)človečnosti. (Lunyu s. d., Yan Yuan, 1).

Li meni, da se takšne izjave nanašajo na racionalne kategorične imperitive. Kar se tiče poudarjanja tovrstnih karakteristik moralne psihologije, sta si Konfucij in Kant zagotovo nadvse podobna (Li, Zehou 2016a, 208). Li Zehou poudarja tudi, da sodijo takšni kategorični imperativi k moralnosti, ki je interna in predstavlja ključen del človeških mentalnih formacij. Po njegovem mnenju je

kategorični imperativ forma zavesti, ki jo opisujeta obe moralni filozofiji, tako Kantova kot tudi Konfucijeva, saj obe poudarjata, da so ljudje (kot individuumi) sicer vzgojeni in kultivirani v okvirih različnih etičnih sistemom in redov, pa vendar vsi razpolagajo z mentalnimi formami, ki so absolutne narave (gl. Li, Zehou in Tong Shijun 2012, 172).

Zaradi tega Li Zehou še vedno meni, da vsebuje konfucijanstvo določene »semireligiozne« elemente, četudi konfucijanski nauki niso osnovani na nikakršni ideji zunanjega (antropomorfnega) boga.⁵² V tem kontekstu Li poudarja tudi to, da sodijo tovrstne teoretske osnove k agnosticizmu, kar je za antično obdobje filozofsko precej zrelo, kajti obstoj nadnaravnih božanstev je težko znanstveno potrditi ali zanikati. Po njegovem mnenju je tak agnostični princip trden dokaz za to, da je konfucijanski idejni sistem opredeljen z »jasnim racionalnim duhom« (Li, Zehou 1980, 89).

Vsekakor pa drži, da poskuša Li Zehou predstaviti kategorični imperativ kot nekakšen univerzalni ideal, h kateremu se razvijajo vsi ljudje in vse kulture. Vendar Li nikoli ne vidi te forme uma kot nekaj, kar naj bi bilo (na primer z modernizacijo in globalizacijo) na Kitajsko prineseno od zunaj. Prvič so po njegovem sistemu forme človeške zavesti nekaj, kar se je oblikovalo in akumuliralo skozi dolga obdobja človeške evolucije. Drugič pri tem nikakor ne gre zgolj za neko obliko razmišljanja in občutenja, kakršne se lahko prenašajo iz ene kulture v drugo, temveč za osnovno formacijo človeške zavesti. Kategorični imperativ torej nikakor ni nekaj, kar bi lahko reducirali na metode kognicije ali kognitivna sredstva, ki nam lahko pomagajo pri odločitvah glede konkretnih moralnih delovanj. In tretjič – kar je verjetno najpomembneje – je tudi konfucijanska etika brezdvomno vsebovala absolutna načela, ki so se lahko vzpostavila in razvila samo skozi specifično kitajsko inačico kategoričnega imperativa. Pri tem velja omeniti, da v Lijevelem sistemu koncept pragmatičnega uma – za razliko od pragmatizma – ni zgolj nekaj, kar potrjuje svojo tesno navezavo na objektivne zakone, načela ali kodekse, ki so neodvisni od konkretnih, situacijsko pogojenih človeških nagibov ali izkušenj, temveč jim tudi spoštljivo sledi in jih celo poudarja. Tovrstna objektivna načela najdemo

52 Konfucijanstvo je bilo jasno opredeljeno z agnosticizmom (gl. Rošker 2019, 160). V konfucijanskih *Razpravah* naletimo na številna poglavja, v katerih se obstoj božanstev kritično prevprašuje, četudi se nikjer izrecno ne zanika. Jasno je zapisano, da Konfucij nikjer ne govori o »nadnaravnih silah in iracionalnih božanstvih« (子不語怪力亂神) (Lunyu s. d., Shu'er, 490). Prav tako splošno znan je tudi citat, ki govori o tem, da »nismo sposobni niti tega, da bi služili ljudem, kaj šele duhovom« (未能事人，焉能事鬼) (p. t., Xian Jin, 569), in tisti, ki pravi, da »ne razumemo niti življenja, kako naj bi torej kar koli vedeli o smrti« (未知生，焉知死) (p. t.). Zato je »najbolj razumno ohranjati spoštljivo distanco do duhov« (敬鬼神而遠之，可謂知矣) (p. t., Yong Ye, 459).

na primer v tradicionalnih konfucijanskih konceptih »Poti neba« (*tian dao* 天道) ali »Nebeškega mandata« (*tian ming* 天命) (Li, Zehou 2008, 247).

Četudi njegov pragmatični um nikakor ni transcendentalni instrument, pa vendarle vodi človeško vedenje in delovanje v skladu z absolutnimi normami, ki so vsekakor primerljive s Kantovim kategoričnim imperativom. Li vselej znova poudarja, da je sublimna moč nekaj, s čimer v principu razpolagajo vsa človeška bitja, saj vendar sodi k tistim osnovnim načelom, ki delajo ljudi človeške.

Zato ni slučaj, da je osnova konfucijanskega imperativa individualna odgovornost. Li Zehou namreč poudarja, da smo, če sledimo okvirom konfucijanske etike – ne glede na naše partikularne oziroma individualne vrednote –, konec koncev vselej odgovorni za svoja lastna življenja.

究竟為什麼活，仍然需要自己去發現、去選擇、去決定……這也就是「自由意志」：每個人自覺地自由地做出自己的行為決定，而不為現象世界的因果規律所約束、限制。

Konec koncev mora vsak človek sam najti, izbrati in se odločiti o smislu svojega življenja ... To je »svobodna volja«: vsako človeško bitje se zavestno in svobodno odloča o svojih dejanjih in odnosih. V tem pogledu vzročne zakonitosti pojavnega sveta prav nikogar ne omejujejo in mu prav nič ne prepovedujejo (Li, Zehou 2016a, 389).

Lijev koncept svobodne volje je podoben Kantovemu, ki predstavlja vitalni del njegove zasnove kategoričnega imperativa in njegovega pojmovanja praktičnega uma. V Kantovem sistemu je človeško vedenje moralno samo v primeru, da je osnovano na maksimah, ki bi lahko služile kot osnova univerzalnih zakonitosti. In vendar obstaja tudi ključna razlika med Lijevim in Kantovim dojemanjem človeške zavesti ter zato tudi med njunima konkretnima stališčema glede esence kategoričnega imperativa. Za Kanta je ta tesno povezan s praktičnim umom, ki sodi k apriornim formam človeške zavesti. Li pa po drugi strani dojema človeško moralnost kot nekaj, kar je ukoreninjeno v dinamičnem pragmatičnem umu. Pragmatični um, ki je po njegovem mnenju tipičen za kitajsko idejno tradicijo, se precej razlikuje od Kantovega pojmovanja praktičnega uma. Deluje namreč znotraj čustveno-racionalne strukture človeške zavesti in je osnovan na čutno-situacijsko opredeljeni substanci. Li v tem okviru izpostavi tudi, da tovrstne forme ne smejo biti dojete kot nekaj, kar je prirojeno v fiksni in statični obliki, saj gre pri njih konec koncev za rezultate dinamičnih, družbeno opredeljenih procesov, v katerih človeška bitja preko dolgih zgodovinskih procesov in številnih generacij v svoji zavesti akumulirajo izkustva svoje vrste. Kot smo že omenili, Li ta proces imenuje s terminom »sedimentacija«.

In vendar je Lijev kategorični imperativ še vedno transcendentalen in v določenem, širšem smislu tudi ni več neposredno vezan na izkustva. Po Lijevem mnenju um za svoje delovanje in realizacijo še vedno potrebuje empirična občutja, kot so na primer ljubezen, spoštovanje ali verovanje.

Za konec tega dela naše razprave si oglejmo še vprašanje o tem, na kakšen način se v Lijevem sistemu kategorični imperativ oblikuje v človeški zavesti. Kot smo videli že prej, je Li Zehou Kantu na neki način zameril, ker se ni nikoli ukvarjal z vprašanjem o tem, od kod pravzaprav kategorični imperativ izvira oziroma kako sploh nastane. Pri tem Li izhaja iz dejstva, da se ljudje, kadar smo soočeni z dejstvom lastne umrljivosti, avtomatsko sprašujemo po tem, ali je življenje potemtakem sploh vredno življenja. Seveda različni ljudje na to vprašanje najdejo različne odgovore: nekateri živijo za denar, drugi za potomce in potomke, mnogi tudi za boga ali pa najdejo smisel življenja v svoji veri v večno eksistenco. Na ta ali oni način vsak posameznik, vsaka posameznica sledi tem kodam verovanja ali prepričanja. Zato je absolutnost teh pojmov pogosto povezana z načeli, kot so »resnica«, »božja volja«, »pot neba« (*tian dao*), »praznanje« (*liang zhi*) in podobni pojmi religiozne morale, ki predstavljajo del »strjevanja uma« (*lixing ningju*).⁵³ Tovrstne racionalizirane mentalne forme pogosto prevzemajo obliko absolutnosti, ki nalaga vsakemu človeškemu bitju dolžnost, da ji sledi (Li, Zehou 2016a, 30). V okviru Li Zehouove antropo-filozofske etike so različni pojmi, ki sodijo k takšnim oblikam, povezani s smislom življenja in individualnimi vrednotami. A vsi ti pomenljivi sistemi so povzeti v Lijevem specifičnem modelu kategoričnega imperativa. Osnova takšnega imperativa je individualna odgovornost, kajti Li poudarja, da smo ljudje ne glede na svoje konkretne individualne vrednote konec koncev vselej sami odgovorni za svoja lastna življenja.

5.2 Svobodna volja

Problem ali dilema med determinizmom in svobodno voljo že od nekdaj buri duhove. Avtonomija subjekta, ki je pomemben del humanizma, kakršen se je razvil oziroma kakršen je ponovno oživel v Evropi v obdobju razsvetljenstva, je seveda tesno povezana z vprašanji osebne odgovornosti, identitete,

53 Kondenzacija ali strjevanje uma je pomembna ideja Li Zehouove teorije in zlasti njegove etične miselnosti. Žal je v okviru te knjige ne moremo podrobneje obravnavati. Tukaj naj o njej povemo samo to, da gre pri njej za del procesa prej omenjene sedimentacije človeškega izkustva in predstavlja eno ključnih form človeške mentalne strukture, ki se prenaša iz ene generacije v drugo. Četudi so konkretne vsebine teh form različne glede na konkretne družbe, časovna obdobja, kulture ali razrede, se substanca človeške etike razvija in akumulira ravno preko tovrstnih formalnih načel (Li, Zehou 2015, 20).

vzročnosti, usode, determinacije, zakonitosti in svobode, izbire, možnosti ter še z vrsto drugih podobnih problematik. Na prvi pogled se zdi, kot da tovrstni problemi v kitajski filozofiji niso posebej pomembni; gledano z zahodnega vidika so se debate o konceptu svobodne volje, kakršen se je razvil v Evropi, pričele šele z vdorom zahodne miselnosti na Kitajsko, torej predvsem v 18. in 19. stoletju. V tem kontekstu je bila seveda zopet izjemno pomembna filozofija Immanuela Kanta. Tudi dandanes svobodna volja ne sodi ravno med posebej vroče teme kitajske humanistične znanosti,⁵⁴ seveda z redkimi izjemami, kot je na primer knjiga Xu Xiangdonga z naslovom *Razumeti svobodno voljo (Lijie ziyou yizhi)*, ki je izšla leta 2008 v Pekingu. Tudi že omenjeni filozof Li Zehou, katerega delo smo podrobneje obravnavali v prejšnjih delih te knjige, je izdelal zelo specifično, na tradicionalnih kitajskih diskurzih strukture človeške notranjosti temelječo teorijo svobodne volje, ki jo bom nekoliko podrobneje predstavila v drugem delu tega podpoglavja. Najprej pa si oglejmo, na kakšen način so to problematiko obravnavali klasični kitajski filozofi in filozofinje.

Svobodna volja kot možnost in odgovornost odločanja o življenju ter naših odnosih in akcijah do soljudi je bila v predqinskem obdobju dojeta kot del srčne zavesti (*xin*). To je razvidno iz številnih Konfucijevih stališč, na primer iz tistega, ki govori o zreli osebnosti; rezultat samokultivacije se kaže v tem, da lahko človek »sledi nagibom svoje srčne zavesti, ne da bi hkrati kršil to, kar je prav« (Lunyu s. d., Wei zheng, 2).⁵⁵ Tudi Mencij je videl lokus osebne samodeterminacije in avtonomije odločanja v srčni zavesti; ta naj bi po njegovem mnenju kot rezultat samokultivacije prešla v stanje popolnega mirovanja (*bu dong xin*). V zelo pogosto citiranem odlomku (gl. Mengzi s. d., Gongsun Chou I, 2) razloži, da se človek, katerega srčna zavest miruje, ne bo dal motiti nikakršnim zunanjim dejavnikom in bo brez strahu pred zunanjim svetom. Tak človek je lahko samostojen in njegove namere se zlahka uskladijo s krepostmi modrosti, pravičnosti in primernosti. Po Menciju lahko človek šele v tej osredotočenosti in praznini duha najde pot do svoje avtonomije, ki pa je tudi pri njem ideal svobode ob hkratni moralni odgovornosti. Marchal in Wenzel (2016, 377) v tem kontekstu opozarjata tudi na to, da je Mencijeva ideja negibljive srčne zavesti podobna starogrškemu stoičnemu idealu *ataraxia*, ki predstavlja stanje, opredeljeno s sorodnimi vrednotami, torej z mirnostjo duha, odsotnostjo stresa, skrbi in strasti, na starogrške stoike pa ju spominja

54 Kai Marchal in Christian H. Wenzel sta izpostavila (2016, 374), da so površinski pogledi na ta pojav (ki se nam, kot bomo videli kasneje, prikaže zgolj na prvi pogled, torej samo, če na kitajsko filozofijo zremo skozi optiko zahodnih kategorij in konceptov) mnoge zahodne sinologe in sinologinje privedli do stališča, po katerem naj ljudi v tradicionalni Kitajski problem človeške svobode in svobodne volje sploh ne bi zanimal (gl. npr. Jullien 2004 in Hansen 1992).

55 七十而從心所欲，不踰矩。

tudi konfucijansko poudarjanje modrosti in pravičnosti. Mencijev tekmeč Xunzi gre še veliko dlje in pripisuje srčni zavesti domala onipotentno moč (p. t.). Vsekakor pa lahko na splošno trdimo, da je konfucijanska samokultivacija vodila do svobode.

Na podobni osnovi poskuša tudi Li Zehou potegniti določene vzporednice med Kantovo in konfucijansko etiko. V ta namen se najprej osredotoči na Kantovo razlikovanje med dvema različnima pomenskima konotacijama koncepta volje. Prva (tj. *Wille*) je svobodna volja, ki se nanaša na praktični um. Druga se imenuje *Willkür* in se pogosto prevaja kot izbira ali, natančneje, kot diskrecijska ali samovoljna izbira.

Sposobnost nekaj storiti ali ne je čisto racionalen koncept, ki je popolnoma neodvisen od objektov. Če se ta racionalni koncept kombinira z zavestno sposobnostjo doseči neki cilj preko delovanja, potem temu pravimo izbira. Če pa se ta racionalnost ne kombinira z zavedno zmožnostjo doseči neki cilj preko delovanja, potem temu pravimo želja. Strogo gledano volja sploh ni povod izbire. Prej bi lahko rekli, da je volja sam praktični um (Kant 2002, 4).

Wille, kot sila samodeterminiranosti, ni rezultat racionalnega razumevanja, temveč prej zmožnost delovanja v skladu s koncepcijo zakona. V tem smislu je *Wille* izvor dolžnosti. Ker je, kot smo videle v prejšnjem citatu, pravzaprav praktični um sam, je povezana z moralnim zakonom. *Willkür* pa je po drugi strani zmožnost odločanja ali izbire in sodi k empirični sferi. Ta zmožnost je določena z *Wille* in tudi s čutnimi nagnjenji. *Willkür* je torej zmožnost izbiranja med imperativi, ki ji jih narekuje *Wille*, in željami ali nagnjenji. Lahko bi torej rekly, da predstavlja *Wille* transcendentalni, *Willkür* pa empirični pogoj za svobodo moralnega delovanja.

Vsa moralna filozofija je v celoti osnovana na svojem čistem delu, in kadar se nanaša na človeška bitja, se niti najmanj ne opira na (antropološko) védenje o njih, temveč jim kot racionalnim bitjem predpisuje *apriorne* zakone, ki, če naj bomo natančni, zahtevajo moč razsojanja, okrepljeno z izkušnjami, in sicer delno zaradi tega, da lahko razlikuje, v katerih primerih naj jih uporabi, delno pa zato, da lahko človeškemu bitjem nudi dostop do njihove volje in poudari pomen izpolnjevanja zakonov, kajti človek je pod tako močnim vplivom svojih nagibov, da je sicer dovzeten za idejo čistega praktičnega uma, vendar te ideje brez dodatnega truda v teku svojega življenja ni sposoben konkretno udejanjiti. (Kant 2001, 5).

Z razlikovanjem med voljo kot praktičnim umom na eni in voluntaristično sposobnostjo za izbiro na drugi strani je želel Kant odvrniti pozornost od

tradicionalne problematike, ki se tiče razmerja med svobodno voljo in determinizmom (Bunnin in Yu 2004). Kant je menil, da volja kot taka ni niti svobodna niti nesvobodna. Svobodna postane samo v svoji notranji povezavi z načeli praktičnega uma. V njeni zmožnosti avtonomnosti lahko torej *Wille* razumemo kot »sam praktični um« (p. t.).

Podobno je lahko tudi *Willkür* osvobojena samo v primeru, da sledi moralni volji, ne glede na kakršne koli druge motive, kot so na primer čustva, nagibi ali želje. Če želi biti svobodna, mora delovati tako, da izpolnjuje moralne dolžnosti: osvoboditev torej najprej terja sprejemanje moralnih imperativov kot maksim za delovanje posameznika ali posameznice.

Li vidi *Wille* kot voljo univerzalne zakonodaje, *Willkür* pa kot voljo individualne izvršbe (Li, Zehou 2018, 11). Prva je brez slednje prazna, medtem ko slednja brez prve izgubi svojo moralno vrednost in se zato sploh ne more vzpostaviti. Moralno delovanje se lahko uresniči samo, kadar *Willkür* v vlogi izvršilke izvaja in izpolnjuje zahteve *Wille*, ki vsebuje moralne zakone (Li, Zehou 2008, 307).

V Lijevi *Splošni shemi etike*, ki vključuje tri osnovne elemente, ki naj bi vzpostavili individualno moralno vedenje, se *Wille* nanaša na ideje (*guannian* 觀念). Četudi se z vidika izvršitelja zdi, kot bi bil ta element nespremenljivo, univerzalno načelo legislacije, Li izpostavi, da je ta dejavnik v bistvu še vedno dinamičen in spremenljiv, ki se lahko preoblikuje glede na posamično konkretno kulturo, geopolitični prostor in časovna obdobja. V svoji *Kritiki kritične filozofije* je zato Li Kantovo »univerzalno nujnost« preoblikoval v »objektivno družbenost«.

A *Willkür* je vendarle drugačna. V Lijevi sistematični upodobitvi treh osnovnih elementov individualnega moralnega vedenja *Willkür* namreč vzpostavlja voljo (*yizhi*) kot relativno fiksno psihološko formo, ki se je v ljudeh oblikovala skozi milijone let ne glede na konkretne spremenljive etične norme, ki so prevladale v različnih kulturah in časovnih obdobjih. Volja je za Lija najpomembnejša od vseh treh elementov, kajti ona je tista, ki omogoča ljudem, da izvajajo moralna dejanja. A celo ta psihološka formacija ni prirojen naravni nagon, temveč rezultat dolgotrajne evolucije in socializacije človeštva.⁵⁶

56 Ločnica med dinamičnimi idejami in relativno fiksnimi mentalnimi formami pa je prav tako pogosto zabrisana. Nekatere ideje, ki v določenih družbah prevladujejo skozi dolga časovna obdobja, kot na primer konfucijanska koncepta lojalnosti (*zhong* 忠) ali zaupanja (*xin* 信), se prav tako lahko sedimentirajo v obliki mentalnih formacij, ki lahko presežejo konkretne družbe in različne zgodovinske situacije (Li, Zehou 2018, 11).

V tem kontekstu želi Li Zehou preseči Kanta, ki je komponento racionalne volje v smislu notranje moči oziroma sposobnosti delovanja v skladu s kategoričnim imperativom združil z racionaliziranimi koncepti dobrega in zla. Po Lijeve mnenju to vodi do mnogih problemov, kajti ti koncepti ali ideje se skozi različna časovna obdobja in kulturna okolja lahko spreminjajo (Li, Zehou 2016b, 211) in zato jih ni možno posploševati ter tlačiti v neki univerzalno veljaven etični okvir:

這兩條普遍立法和自由意志無法作為外在倫理規範，如不自殺，不說謊都無法成為放之四海而皆準，歷史古今而不變倫理原則和行為準則，但它們倒恰恰可以作為在道德行為中的人的心理特徵：認為自己如此行為可以普遍立法，即人人均應如此作為。這就是自由意志：是人自覺自願（自律）所作出的決斷。

122

Kantova univerzalna legislacija in njegova svobodna volja ne moreta služiti kot zunanja etična norma. Premise (samo)prepovedi samomora ali laganja ne morejo biti dojete kot normativni kriteriji, ki bi bili veljavni za cel svet. Ne moremo jih razumevati kot zgodovinsko nespremenljiva etična načela in vodila, ki bi bila enako veljavna sedaj, kot so bila v preteklosti. Vendar pa jih lahko vidimo kot specifične psihološke karakteristike, ki se kažejo v človeških značajih. Človek lahko verjame, da je možno njegovo oziroma njeno vedenje ali delovanje imeti za podlago univerzalne legislacije in da bi se potemtakem morali vsi ljudje obnašati na isti način. To pa je dejansko to, za kar pri svobodni volji gre: gre za odločitve, ki so (samo)zavedne in prostovoljne (avtonomne) (Li, Zehou 2015, 196).

Zato je za Lija razlika med voljo (kot mentalno formo uma) in koncepti ali idejami (kot konkretnimi vsebinami uma) izjemno pomembna. Poudarja, da ideje, čeprav niso fiksne in statične, vendarle predstavljajo pomemben element človeškega moralnega delovanja.

意志只是一種使肉體行為服從精神指令的行動力量，是人的一種人性能力，但它服從於何種精神指令，這種精神指令是甚麼，便屬於善惡觀念了。也就是說，意志是人的自覺的，有意識的理性對感性的支配，主宰的能力，這是心理的理性形式力量，但這理性的具體內容是甚麼，便是善惡，是非觀念。

Volja je zgolj operativna sila, ki zagotavlja, da fizična dejanja ljudi sledijo ukazom zavesti. Pri tem gre za notranjo človeško kapaciteto. Vendar so prav ideje dobrega in zla tiste, ki odločajo o tem, katere ukaze bo človek v tem procesu izpolnjeval. Z drugimi besedami: volja je samozavedna zmožnost, ki človeku omogoča, da njegov um prevlada nad čustvi in da

jih vodi. Je mentalna moč forme uma. A konkretne vsebine te forme uma so ideje dobrega in zla, pravilnega in napačnega (Li, Zehou 2016a, 210).

Četudi so v kitajskem (in tudi konkretno v Lijevelem) filozofskem sistemu tovrstne kategorizacije popolnoma smiselne, pa vendarle povzročajo določene probleme, če jih hočemo aplicirati na Kantovo lastno diferenciacijo. V tem okviru bi namreč lahko sledili tudi obratni liniji razmišljanja in se povprašali po tem, ali potemtakem ne bi bilo bolj dosledno, če bi Li termin *Willkür* enostavno prevajal kot *guannian* (ideje), termin *Wille* pa kot *yizhi* (volja). Lijev prevod je lahko zavajajoč, kajti običajno se nemški termin *Wille* prevaja v kitajščino z besedo *yizhi* (volja) – in to velja tudi za strokovne prevode na področju filozofije. In vendar ne moremo mimo dejstva, da je v okviru Kantove filozofije *Willkür*, torej samovoljna izbira, spreminjajoči se, *Wille* (volja) pa nespremenljivi element.⁵⁷

A ne glede na možne interpretacije obeh posamičnih pojmov je diferenciacija med obema domenama (torej med voljo kot izbiro ali voljo kot idejami) nedvomno nekaj, kar paradigmatško definira Lijev etični sistem. Ta sodobni kitajski filozof pri tem izhaja iz tradicionalnega konfucijanskega ločevanja med obredom (*li*) in samonadzorovanjem (*keji*):

以「克己復禮」來說，「克己」是意志力量，「復禮」的「禮」是善惡概念，「禮」—善惡概念有變遷，「克己」却是不變的。

To se dobro vidi iz fraze »Vrnitev k obrednosti preko samonadzorovanja privede do (so)človečnosti«. Tukaj »samonadzorovanje« pomeni moč volje, medtem ko predstavlja »vrnitev k obrednosti« ideje dobrega in zla. »Obred« v smislu idej dobrega in zla je spremenljiv, toda »samonadzorovanje« je nespremenljivo (p. t., 211).

Za Li Zehoua je bila Kantova teza o tem, da je svobodna volja prevladujoča sila zavednih odločitev moralnega delovanja, še en dokaz več za dejstvo, da um vodi čustva (*li zhuzai qing* 理主宰情), kar pa je hkrati tudi pomembna predpostavka njegove lastne moralne teorije.

Po Lijevelem mnenju je bila staroveška kitajska kultura radosti osnovana na podobnih aksioloških predpostavkah. Pogosto navaja številne primere zavedanja teh osnovnih vrednot in obstoja svobodne volje v kitajski tradiciji:

中國古話說，「太上立德」，個體存在的這種一次性，這這裏顯示出它的無比光輝。而這卻只有通過人的自覺有意識的理性建構才存

57 Lijev prevod se zdi še toliko bolj neprimeren, če upoštevamo tudi sodobne konotacije nemške besede *Willkür*, ki se nanašajo na načine (avtokratskega) individualnega ali političnega obnašanja, torej na sledenje osebnim interesom in željam brez upoštevanja drugih ljudi.

在。這屬於建立人的主體性的範圍。這是在人的實踐、行為、活動、情感、願欲等感性中的理性凝聚（如同在認識論的感性直觀中有理性內化一樣），這才是真正的自由意志。

Na Kitajskem pogosto omenjamo, da se »krepost vzpostavlja na najvišji ravni«. Tovrstna enkratnost vsake individualne eksistence se kaže kot nekaj neprimerljivo briljantnega. Takšna eksistenca postane možna šele z ozaveščeno racionalno konstrukcijo, ki je del strukture konstruiranja subjektivnosti. Ta konstrukcija pomeni prakso, vedenje in delovanje, a hkrati vključuje čustva, želje in podobna občutja, ki aglomerirajo v človeški um (podobno kot v epistemologiji, v kateri se čutni zor ponotranji v um). To je resnična svobodna volja (Li, Zehou 1994, 469).

To je resnični razlog za to, da je *noumenon* morale pomembnejši in več vreden od »pojavnov« znanja. V svojem raziskovanju osnovnih značilnosti te »kitajske inačice« svobodne volje je Li pogosto omenjal Mencija, ki je na primer zapisal:

舜何人也？予何人也？有為者亦若是。

Yan Yuan je vprašal: »Kakšne vrste človek je bil Shun? In kakšne vrste človek sem jaz? Kdor deluje tako kot on, mu bo enak« (Mengzi s. d., Teng Wengong I, 1).

Takšna razlaga legendarnega prakralja Shuna je seveda ekstremno egalitarna, saj vsem ljudem dopušča, da postanejo tako izjemne osebnosti, kot je bil on, ki je predstavljal najpomembnejšega heroja celotne kitajske kulture. A Mencij je to stališče pogosto poudarjal tudi v mnogih drugih poglavjih svojega istoimenskega dela, na primer:

凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。

Vse stvari, ki so iste vrste, so si podobne. Zakaj pričenjamo dvomiti v to, ko gre za človeka? Svetnik in jaz sva iste vrste (Mengzi s. d., Gaozi I, 7).

V nasprotju z mnogimi drugimi teoretiki in teoretičarkami Li Mencija ne ceni predvsem zaradi njegove teorije štirih kalčkov (dobrote).⁵⁸ Li se tudi ne strinja s tistimi, ki interpretirajo občutke, na katerih so ti štirje kalčki osnovani, kot neke vrste transcendentalne forme. Po njegovem mnenju nekatera (a ne vsa) od teh občutij spadajo k biološkim nagonom, ki jih lahko posedujejo tudi živali. Zanj je Mencijev največji doprinos k razvoju kitajske etike v nečem

58 Ti štirje kalčki (*si duan* 四端) so štirje prirojeni zametki dobrega, s katerimi pride na svet vsak človek in temeljijo na štirih vrstah čustev, ki vzpostavljajo človeka kot človeka (gl. Mengzi s. d., Gongsun Chou I, 6). Ti kalčki pa lahko zakrnijo, če jih ne negujemo s kultivacijo in izobrazbo.

drugem (Li, Zehou 2018, 13). Verjame namreč, da Mencijevo delo odraža in izpostavlja enkratno, neodvisno in avtonomno osebnost velikih, svobodomi-selnih predqinskih intelektualov in intelektualcev, ki so razvili ter opisovali specifično obliko svobodne volje, kakršna je značilna za tradicionalno kitajsko, še posebej za konfucijansko etiko in moralo.

5.3 Vprašanje dobrega in zla ter trajnostna ohranitev človeštva

Na osnovi razumevanja pozicije in interpretacije koncepta svobodne volje, kakršno je na temelju kitajske tradicije ter v dialogu z Immanuelom Kantom razvil sodobni kitajski teoretik Li Zehou, se bomo v nadaljevanju posvetile tudi različnim pogledom obeh omenjenih filozofov na strukturo, pozicijo in interpretacijo kriterijev, ki opredeljujejo delovanje oziroma avtonomno odločanje svobodne volje. Pri tem bomo pričele s transkulturno interpretacijo vrednot in moralnih čustev ter pogledale, v kakšnem odnosu so ti dejavniki do specifično kitajskega koncepta svobodne volje, čigar osnovne značilnosti smo spoznale v prejšnjem podpoglavju.

Kot smo videle zgoraj, je pri analizi svobodne volje Li Zehou pomembna predpostavka, po kateri um vodi čustva. Vendar je Kantova interpretacija istega koncepta povezana tudi z vprašanjem »radikalnega zla«, ki ga v kitajski zgodovini sploh ni najti. Ta odsotnost je po Lijeve mnenju povezana z dejstvom, da so diskurzi tradicionalne kitajske kulture povezani z njeno osnovno paradigmo čutno-situacijsko opredeljene substance. Medtem ko je vprašanje radikalnega zla ukoreninjeno v krščanski teologiji ter je tesno povezano s koncepti izvirnega greha in kulture krivde, pa so problemi, povezani z dobroto oziroma z zlom človeškosti (*ren xing* 人性), ki so se razvijali znotraj kitajske miselne tradicije, plod povsem drugačnih miselnih vzorcev. Prvoomenjeni diskurz je produkt nazora o dveh svetovih;⁵⁹ v njem je radikalno zlo torej nekaj, kar stoji v popolnem in neposrednem nasprotju z najvišjo dobroto. V krščanski teologiji je njegov osrednji izvor najti v zavestni Evini odločitvi, da bo delovala v opoziciji z ukazi Boga. V tem okviru omogoča svobodna volja ljudem tudi to, da se namesto za dobro odločijo za zlo. V kitajski tradiciji enega sveta, pri kateri gre za v sebi nedeljeni holistični pogled na svet, pa se najvišje dobro (*zhi shan*) ne povezuje z Bogom, niti z idejami, transcendentalnim umom ali s kakršno koli nadnaravno silo. V svoji *Antropo-zgodovinski ontologiji* (2016a) je Li ta poslednji stadij moralnih prizadevanj opisal kot nekaj,

59 Pri tem gre za območji imanence in transcendence, kakršni sta se razvili v zahodni filozofiji.

kar vodijo kriteriji trajnostne ohranitve obstoja človeštva kot celote (*renlei zongtide shengcun yanxu* 人類總體的生存延續). V takšnem okviru seveda ni nikakršnega prostora za radikalno zlo ali zlo človeške narave, kajti človeškost je vselej dobra.⁶⁰ Je nekaj, kar se vselej znova rojeva z rojstvom vsakega novega človeškega bitja.

Hkrati pa takšen pogled predstavlja visoko raven sprejemanja družbenega življenja. Ta vrsta najvišje dobrote ni niti transcendentalna entiteta niti čisti biološki nagon. V svojih najrazličnejših pojavnih oblikah je spremenljiva in se lahko modificira, a kljub temu ostaja ves čas trdno usidrana v širši okvir pragmatičnega uma, ki ga je vselej možno doseči s socializacijo, kultivacijo in učenjem.

Seveda je tudi ta transfer od najvišje dobrote, ki je učinek trajnostne eksistence človeštva, k dobroti individualne človeškosti osnovan na veri ali, z drugimi besedami, na elementarnem zaupanju, ki je prežeto s čustvi. Človek čuti, da je njegova lastna eksistenca nekaj dobrega. To, da smo bili rojeni v ta ogromni, nerazumljivi univerzum, je že samo po sebi nekaj dobrega in zato bi morala biti tudi jaz dobra v svojem majhnem, slučajnem in kontingentnem življenju. Takšen ontološko-ontični okvir lahko ljudem nudi zelo pozitiven in optimističen občutek o preživetju in življenju na tem svetu. To je tudi osnovni pomen čutno-situacijskega videnja kozmosa (*you qing yuzhou guan* 有情宇宙观), pri katerem gre za sobivanje kozmosa (narave) in človeštva.

Na tej točki Li primerja ogrodje svojega etičnega sistema s Kantovim razlikovanjem med premisama »obveznosti« in »zmožnosti« moralnega delovanja. Če obstoja *Wille* v smislu avtonomne zakonodaje, potem mora seveda obstajati tudi *Willkür* kot nekaj, kar deluje na njeni osnovi. V krščanski teologiji je Bog tista razločevalna instanca, ki ljudem pomaga pri moralno dobrih in pravičnih dejanjih. A v kitajski filozofiji ni boga. Po Li Zehouu je na Kitajskem namesto tovrstnih nadnaravnih instanc vodstvo individualnega moralnega delovanja prevzel svetovni nazor, ki temelji na čutno-situacijskem videnju kozmosa. Le-to je torej ljudem pomagalo pri transformiranju »obveznosti« v »zmožnost« moralnega delovanja.

V tem okviru izvršni potencial volje (*yizhi*) še vedno deluje kot osrednja gonilna sila moralnega delovanja. A je tukaj nadvse pomembna tudi pomožna vloga čustev (*daode qinggan*). Pri tem poskuša Li najprej razčistiti nekatera ključna vprašanja o sami naravi takšnih čustev. Ali ta koncept poimenuje čustva, ki se vzbudijo pred moralnim delovanjem? Ali pa govorimo o čustvih, ki jih

60 Za sinologe in sinologinje ter strokovnjakinje in strokovnjake za kitajsko filozofijo: za podrobno razlago o tem, zakaj ta teza ni v nasprotju s Xunzijeve predpostavkami, gl. Rošker 2021a.

čutimo med moralnim delovanjem oziroma po njem? Kar se tiče prve konotacije, večina moralnih filozofov in filozofinj meni, da izvirajo takšna čustva iz sočutja ali empatije. Li nas spomni na to, da jih Hume dojema kot gonilno silo moralnega delovanja, medtem ko za Schopenhauerja predstavljajo njegovo osnovo. Po Lijevev mnenju so sodobni moralni sentimentalisti še bolj radikalni in še težje združljivi s Kantovo racionalno deontologijo. Ker so čustva nezanesljiva in ker so lahko tudi destruktivna (ali enostavno napačna), Li tovrstnim stališčem ostro nasprotuje (Li, Zehou 2018, 12). In tudi v tem kontekstu še toliko bolj poudarja vodilno (ali nadzorno) vlogo uma napram čustvom.

Glede čustev, ki se vzbudijo med moralnim delovanjem ali po njem, se Li strinja s Kantom v tem, da takšna čustva pripadajo občutkom čaščenja ali spoštovanja. Na začetku naj bi bila takšna čustva razmeroma neprijetna, saj naj bi bila v nasprotju s temeljnimi vzgibi lastnega interesa in individualnih želja. A čim nam uspe te vzgibe premagati s pomočjo samodiscipline in samorestricij, se tovrstna čustva spremenijo v radostna. Zato lahko ljudje, ki delujejo v skladu z deontološkimi načeli, izkusijo posebno vrsto duhovnega oziroma intelektualnega užitka, ki spominja na estetski občutek sublimnosti.

V tem oziru naletimo na še eno ključno razliko med Lijevo in Kantovo filozofijo. Oboje, tako Kantovo »zvezdno nebo nad nami« kot tudi njegov »moralni zakon znotraj nas«, spada k stvarim po sebi, ki jih ne moremo spoznati, torej k svetu *noumena*, ki presega svet, v katerem ljudje živijo. Za Lija pa je tovrsten pogled del kulturno-psihične formacije, ki se je na zahodu razvila kot posledica prej omenjenega »nazora o dveh svetovih«. V izvorni šamanski kulturi »enega sveta« pa je vsak poskus doseganja transcendece kot nečesa, kar je zunaj konkretnega človeškega življenja, vnaprej obsojen na propad.⁶¹

Li priznava, da ne pozna pomena ali razloga za obstoj zvezdnega neba nad nami, a vendarle verjame, da obstaja zelo razumen razlog za obstoj moralnih zakonitosti v naši notranjosti; pri tem gre po njegovem mnenju za prej omenjeno trajnostno ohranjanje obstoja celotnega človeštva (p. t.).

Po Li Zehouovem mnenju gre pri vsem tem za relikte staroveške kitajske šamanske kulture, v kateri so bili šamani in šamanke znane po tem, da so na različne misteriozne načine komunicirale z duhovi preko svojih notranjih srčnih zavesti. Li poudarja, da je bil Mencij tisti, ki je te misterije racionaliziral. Tovrstna racionalizacija je izjemno močno vplivala na kasnejše razvoje kitajske kulture. V Lijevev očeh je ravno ta racionalizacija tisto, kar je iz ljudi naredilo ljudi, torej kar jih je naredilo človeške. Po Lijevev mnenju to ni zgolj

61 V tem oziru je Li nadvse kritičen do neokonfucijanskih in modernih konfucijanskih prizadevanj po vzpostavitvi teorije imanentne transcendece (gl. Rošker 2019a, 130ff).

nekaj, kar bi bilo možno doseči samo na osnovi nekakšnih moralnih čustev, kakršno je na primer Mencijeva »sočutna srčna zavest« (*ceyinzhi xin*). Zato nikakor ni slučaj, da je Mencij vselej močno poudarjal pomembnost moralne samokultivacije posameznika ali posameznice. Od ljudi na najvišjih položajih je zahteval, da morajo biti moralno izpopolnjeni in da morajo svoje moralne kompetence razvijati do popolnosti. Vse to je seveda zahtevalo stroge procese samodiscipline. Mencij je zapisal:

苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。

Svojo srčno zavest in svojo voljo morajo kultivirati preko trpljenja. Njihove mišice in kosti morajo izkusiti težavnost naporenega fizičnega dela, in njihova telesa morajo izkusiti veliko lakoto. Izpostaviti jih je treba grozni revščini. Kadar si za kaj prizadevajo, jih je treba pri tem zmesi. Samo na ta način se bo njihova srčna zavest ganila in razvili bodo vzdržljivost in potrpežljivost, česar brez tega ne bi mogli doseči (Mengzi s. d., Gaozi II, 35).

Vse tovrstne prakse so bile torej del kultivacije moralnih osebnosti; privedle naj bi do vzpostavitve trdne volje, ki je pod nadzorom razuma (Li, Zehou 2016a, 176–177). Li je razložil, da vodi takšna kultivacija do prej omenjenega »strjevanja razuma«, pri čemer gre za proces, ki je v ospredju njegove etične teorije.

Li prav tako verjame, da je Mencij izpostavil še dodaten, zelo pomemben element, ki vzpostavlja »strukturo (so)človečnosti« (*rende jiegou*) in vključuje svobodno voljo.⁶² Te zametke so kasneje razvijali naprej ter nadgrajevali mnogi kasnejši kitajski filozofi in filozofinje. V tem kontekstu Li večkrat omenja neokonfucijanca Wang Yangminga iz dinastije Ming, ki je vzpostavil epistemološko-etično razlikovanje, primerljivo s Kantovo diferenciacijo med »obveznostjo« in »zmožnostjo« moralnega delovanja (Li, Zehou 2018, 13).

5.4 Etika odnosnosti in relacionalizem

Konfucijanski model etike je osnovan na primarni vlogi skupnosti. Njena osnovna predpostavka je, da ne more nihče preživeti (oziroma sploh priti na svet!) brez drugih ljudi, torej stališče, po katerem je družba eksistenčni

62 V konfucijanskih diskurzih (so)človečnosti je treba svobodno voljo negovati. Zato je ta četrti element, ki vključuje svobodno voljo, opredeljen kot idealna individualna osebnost (*geti renge*) (gl. Li, Zehou 1980, 77). Trije preostali elementi, ki so del (so)človečnosti, pa so osnova krvnega sorodstva (*xueyuan jichu* 血緣基礎), psihična načela (*xinli yuanze* 心理原則) ter humanizem (*rendaozhuyi* 人道主義) (gl. p. t., 82).

predpogoj za obstoj posameznikov in posameznic. V tem kontekstu je dobro že takoj na začetku ponovno poudariti, da konfucijanski model razmerja med primarno skupnostjo in sekundarnim individuumom ni kolektivističen, niti komunitaren model družbenih interakcij.

A v luči bodočih razvojev globalnega humanizma se je morda dobro vprašati tudi o tem, ali notranja organizacija družbe, katere strukturni red temelji na tovrstni etiki, ni hkrati soodgovorna tudi za nizko vrednotenje individualne svobode, intimnosti in zasebnosti. Kot sem pokazala v drugih študijah (npr. Rošker 2021b), lahko omogoča to nizko vrednotenje takšnih idealov lažji družbeni nadzor nad posamezniki in posameznicami ter določenimi družbeni skupinami. A zaradi prostorskih omejitev in tudi zaradi tega, ker je pričujoče delo osredotočeno na iskanje pozitivnih alternativ, ki bi lahko pripomogle h globalnim nadgradnjam humanizma, se bomo tukaj v glavnem posvetili tistim strukturam medčloveških interakcij in odnosov, ki so pomembne za vzpostavitev in razvoj družbene solidarnosti.⁶³

Tradicionalni relacijski oziroma odnosni družbeni sistemi sodijo med paradigme medčloveških in političnih zvez, ki se že v osnovi močno razlikujejo od individualističnih modelov, v katerih igrajo ključno vlogo posamezniki (in nekoliko manj ključno tudi posameznice). V individualističnih sistemih so interesi individuumu primarni tudi v aksiološkem pogledu. To je ena od temeljnih razlik tovrstnih modelov v primerjavi s tistimi, v katerih je skupnost primarna, individuumi pa zavzemajo zgolj sekundarni položaj. Vendar je v konfucijanskem modelu to razmerje v aksiološkem smislu enakovredno in komplementarno, četudi temelji na fundamentalnem položaju družbe, brez katere posameznikov ne bi moglo biti.

Druga pomembna razlika med zahodnim individualizmom in konfucijanskim sistemom odnosnosti je ta, da so v individualističnem sistemu posamezniki in posameznice, ki predstavljajo primarni del relacije med družbo in individuumi, v teoriji vse razumljene kot enake, medtem ko temelji konfucijanski sistem odnosnosti na jasnem razlikovanju med individuumi, ki so različni.

Družbeni redi odnosnosti so strukturirani kot omrežja relacij, ki povezujejo individuumne, ki sami sebe ne dojemajo kot izolirane in neodvisne entitete, temveč kot relacijska sestva, katerih temeljne značilnosti sem predstavila že v prejšnjih delih te knjige. To pomeni, da so življenja in družbene vloge ljudi v

63 Predstavitev konfucijanske odnosne etike v velikem delu nadaljevanja tega poglavja je povzeta po nekoliko predelanem poglavju 2.7 moje knjige z naslovom *Kriza kot nevarnost in upanje – etika pandemij, razcvet avtokracij in sanje o avtonomiji v transkulturni perspektivi* (gl. Rošker 2021b).

takšnih sistemih vzajemno povezane do te mere, da se tudi njihove identitete opredeljujejo skozi odnose, ki jih kot posamezniki in posameznice žive. V takšnem okviru je sebstvo vselej nujni del konkretnih socialnih situacij in tudi družbeni položaji so neločljivo povezani z relacijami. To seveda hkrati pomeni, da so posameznikove in posamezničine namere, izbire, uspehi, dosežki in porazi vselej dojeti v kontekstu njegovih oziroma njenih interakcij s soljudmi (Lai 2018, 64). Kot je izpostavil Paul D'Ambrosio (2016, 720), lahko zato klasično konfucijanstvo dojemamo tudi kot obliko moralne interpretacije odnosov, saj ti predstavljajo bazično komponento človeškega življenja in morale. V družbah in kulturah, ki so pod vplivom takšnega sistema etike, lahko ljudje šele v okviru takšne odnosnosti izkusijo, kaj pomeni biti človek, ki razpolaga z moralo in vrednotami človečnosti. To se pri takšnih ljudeh običajno odraža tudi v ustreznih odnosih do lastnega življenja ter do njihovega naravnega in družbenega okolja.

Tako kitajske kot tudi zahodne sinološke teoretičarke in teoretiki običajno zastopajo stališče, da je konfucijanski model »petih odnosov« (*wu lun*) osnova medčloveških odnosov, etičnega sistema in vzajemne odgovornosti, ki so racionalizirani, a hkrati vključujejo tudi čustva (Li, Zehou 2016, 1097).

Kot že omenjeno, je ta sistem temeljil na negi osebnosti in doseganju avtonomnega moralnega sebstva ter na konceptih empatične (so)človečnosti (*ren*) in situacijsko pogojene pravičnosti oziroma primernosti (*yi*). Hkrati je bila to etika, ki je temeljila na različnosti in raznovrstnosti; harmonija, za kakršno so se zavzemali izvorni konfucijanci, je bila harmonija pluralizma, ne usklajenost poenotenja vseh posameznikov in posameznic v družbi.⁶⁴ Seveda je ta raznovrstnost hkrati pomenila, da je bila v konfucijanski zasnovi družba urejena strukturno, kar je vključevalo tudi normativno zakoličenje odnosov oziroma vlog posameznice oziroma posameznika v skupnosti. Četudi prevladuje mnenje, da je v konfucijanskem diskurzu družba urejena strogo hierarhično, to za izvorno filozofijo nikakor ne drži. V tem okviru si bomo najprej poglobljevali ogledale konfucijansko teorijo »petih odnosov« (*wu lun*). Politična teorija izvornega konfucijanstva dejansko temelji na petih odnosih, ki izhajajo iz družine in imajo paradigmatški značaj za vse odnose znotraj širših skupnosti, vključno z državo. Konfucijev naslednik Mencij je teh pet odnosov definiral takole:

Oče in sin naj se imata rada ter odnos med vladarjem in podložnikom naj bo opredeljen s pravično primernostjo. Med možem in ženo naj bo

64 V Konfucijevih *Razpravah* pogosto naletimo na trditve, ki nedvoumno zagovarjajo načela takšne raznovrstnosti, na primer: »Kultivirani ljudje se zavzemajo za vzajemno usklajenost in so proti poenotenju, medtem ko poznajo neizobraženi divjaki zgolj enotnost in nimajo pojma o medčloveški harmoniji« (君子而不同，小人同而不和。) (Lunyu s. d., Zi Lu, 23).

razlika, odnosi med generacijami naj bodo urejeni glede na pravilno zaporedje in med prijatelji naj vlada zaupanje (Mengzi s. d., Teng Wen Gong I, 4).⁶⁵

Hierarhijo v smislu prioritetnega odločanja nadrejenega je zaznati kvečjemu v odnosu med vladarjem in podložnikom ter v odnosu med pripadniki starejše in mlajše generacije. V prvem primeru je namreč že sama narava odnosa hierarhična, kar pomeni, da je vladar vsekakor nadrejen svojim podložnikom. Vendar ravno v konfucijanstvu to ne pomeni nujno, da mora biti slednji prvega absolutno pokoren; prav nasprotno, konfucijanska definicija tega odnosa vladarja zavezuje k pravičnosti in odgovornosti do svojih podanikov. Dejanska avtoriteta v smislu hierarhične primarnosti pa je vsekakor prisotna v odnosu med pripadniki starejših in mlajših generacij, saj je ta odnos opredeljen z zahtevo po redu oziroma zaporedju (*xu*), ki temelji na vrstnem redu oziroma na zaporedju prioritete odločanja. Tukaj torej v sklopu konfucijanske relacijske etike naletimo na edini odnos, v katerem razpolaga eden od obeh protipolov z absolutno avtoriteto in prednostjo pri odločanju. Tukaj gre brezdvomno za element, ki je kasneje privedel do gerontokracije kot enega najbolj problematičnih elementov družbenih sistemov, katerih osnova je konfucijanska etika; po drugi strani pa pri tem ne moremo mimo dejstva, da je bilo tudi takšno videnje za semiagrarno družbo, v kateri so še vedno živeli relikti pobijanja oziroma zanemarjanja starostnikov in starostnic, precej napredno.

Ti osnovni odnosi v grobem opredeljujejo tudi načine medosebnih interakcij, kajti v tovrstnem omrežju se vsakemu posamezniku, vsaki posameznici pripisuje konkretne, bolj ali manj točno določene naloge in vedenjske vzorce. V konfucijanstvu se tovrstni model dojema kot temeljna paradigma medosebnih odnosov znotraj civilne družbe, saj vključuje tako družinske odnose kot odnose med prijateljicami, znanci in kolegicami, pa tudi politične ter druge socialne relacije. Po drugi strani pa to odraža tudi konfucijansko poudarjanje družine kot osnovne celice države, saj kar trije od prej opisanih petih vzorčnih odnosov izvirajo iz družinske skupnosti. Kot že omenjeno, pa osnovna struktura petih odnosov, ki opredeljuje sistem odnosnosti, ni zgolj shematski prikaz temeljne strukture družbenih odnosov, temveč predstavlja tudi serijo konkretno določenih vedenjskih norm, ki urejajo socialne interakcije znotraj tovrstnih modelov, kajti vsak od odnosov znotraj nje je povezan tudi s specifičnimi vrednotami (Wang 2016, 194).

Osrednjo vlogo v teh moralno opredeljenih interakcijah igra krepost družinskega spoštovanja oziroma otroške pietete (*xiao*). Ta krepost, ki predstavlja

65 父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

konstitutiven element otroške ljubezni do staršev in starih staršev, je ena od kardinalnih vrlin konfucijanske etike. V konkretnih kontekstih večinoma pomeni izpolnjevanje dolžnosti otrok do staršev. V kontekstu konfucijanstva je tovrstna filialna pieteta pomembna, kajti razmerje med otroki ter starši in starimi starši nudi ljudem že v najzgodnejšem obdobju življenja prvo družbeno okolje, v katerem se otroci naučijo razumeti normativnost znotraj odnosov in ustrezno reagiranje nanjo (Lai 2016, 121). Tako se te kreposti najprej oblikujejo znotraj družine, kar pomeni, da se razvijejo znotraj meja, ki zakoličujejo dolžnosti in odgovornosti individuuma. Le-te se namreč vzpostavljajo na osnovi različnih relacij med posameznimi družinskimi člani in članicami. Zato je za konfucijansko moralno epistemologijo pomembno, da se družinska ljubezen in navezanost obravnava kot prioriteta in da ima prednost pred vsemi drugimi vrstami ljubezni.⁶⁶

132

V širšem družbenem kontekstu pa ta načela pomenijo primarnost tega, kar je bližje, pred tem, kar je bolj oddaljeno. Fan Ruipingove raziskave (2010, xii) so pokazale, da je konfucijansko poudarjanje družinskega spoštovanja oziroma otroške pietete tesno povezano s stališčem, po katerem se človek nauči osnov krepostnega življenja in morale v družini. Eksistenčna odvisnost majhnih otrok od staršev ter čustvena odvisnost slednjih od prvih naj bi razvila tudi človeško dispozicijo za ljubezen. Zato je v konfucijanstvu ljubezen med starši in otroki hkrati tudi osnova temeljne konfucijanske kreposti (so) človečnosti (*ren*). Ta pa je osrednjega pomena za vsako družbo, v kateri naj bi vladala mir in blagostanje, saj je osnovana na vzajemni pomoči, zaupanju in solidarnosti.

Zato lahko vsekakor trdimo, da je konfucijanstvo etična doktrina, ki je osnovana na moralni interpretaciji odnosov kot osnovnih konstituant človeškega življenja in morale. Morala je v tem sistemu torej ukoreninjena v harmoničnih interakcijah med različnimi ljudmi, ki so opredeljeni z različnimi družbenimi vlogami. Henry Rosemont in Roger Ames (2016) sta tak model socialne etike poimenovala z izrazom »etika vlog«.⁶⁷ Li Zehou pa je tak model družbe

66 Tudi v tem kontekstu lahko opazujemo eno najosnovnejših razlik med konfucijanstvom in krščanstvom, ki opredeljuje temeljne ideologije evro-ameriške miselnosti in kulture, kajti pred krščanskim Bogom smo vsi ljudje deležni enake ljubezni. Za odlično primerjalno analizo teh razlik in njihovih etičnih implikacij gl. Huang 2002, 204–229.

67 Četudi je tak izraz nekoliko preveč splošen, sama vseeno raje označujem tovrsten etični sistem z imenom »etika vlog« oziroma »relacijska ali odnosna etika«, kajti beseda »vloga« v smislu vedenjskega modela – vsaj v zahodnem svetu – implicira, da človek neki lik »igra«, medtem ko gre pri tovrstni strukturi relacijskega omrežja za načine vedenja in odnosov, ki jih človek »živi« in so zato neobhodno tesno povezani s posameznikovo ali posameznično identiteto.

in družbene etike, ki ni osnovana na individualizmu, temveč v prvi vrsti na družbenih vlogah in medčloveških odnosih, poimenoval z izrazom »relacionalizem« ali »odnosnost« (*guanxizhuyi*).

Mnogi teoretiki in številne teoretičarke so mnenja, da je tovrstno razumevanje stvarnosti pravilnejše in bolj realistično kot takšno, ki nam ga posredujejo družbene teorije, ki so osnovane na ideji abstraktnega individuuma, saj v realnem svetu tak individuum v smislu izoliranega, »čistega« in abstraktnega sebstva, ki naj bi bilo ločeno od vseh medosebnih namer, vzgibov, čustev in odnosov, sploh ne obstaja, kajti brez soljudi noben posameznik ali posameznica ne more preživeti (Rosemont in Ames 2016, 9).

Zato ni prav nič čudno, da so mnogi kitajski raziskovalci in raziskovalke s tega zornega kota kritično prevrednotile zahodne diskurze in da verjamejo, da je njihovo poudarjanje individualne avtonomije in ideje svobodne izbire enodimenzionalno. Konec koncev so takšne paradigme vselej osnovane na predpostavki, po kateri naj bi bilo možno individuume ločiti od ter abstrahirati oziroma izvzeti iz družbenih kontekstov, odnosov in celo iz takšnih elementov človeške pogojenosti, ki so vitalnega pomena za človeško življenje, kamor sodita, na primer, njihova zmožnost za ustvarjanje in nego medosebnih stikov ter njihova potreba po vzajemni skrbi (Fan 2010, 13). V relacijskih modelih družbene etike torej individuumi ne delujejo v svojstvu neodvisnega moralnega subjekta, ki bi bil ločen od svojih soljudi (Lai 2018, 65). Zaradi tega tudi sodbe o posamezniku, posameznici oziroma vrednotenjanjiju nikoli niso definirana v razmerju do nekakšnega idealnotipskega standarda neodvisnega sebstva. V takšnem razumevanju sebstva so torej konkretni odnosi in družbena okolja tista, ki v prvi vrsti opredeljujejo individualne vrednote, misli, motivacije, vedenje in delovanje. Še več, v tem kontekstu so odnosi vselej opredeljeni z vzajemno komplementarnostjo: »Dobra učiteljica in dober študent se lahko vselej pojavita samo skupaj, in moje blagostanje je tesno povezano z blagostanjem mojega soseda« (Rosemont in Ames 2016, 12). In četudi tak tip odnosnosti temelji na neenakih položajih, kajti vladar je napram svojim podanikom avtoriteta, tako kot mati za hči in tako naprej, sta oba protipola znotraj te strukture razmerij v komplementarnem vzajemnem odnosu, in sicer tako v metafizičnem kot tudi v moralnem smislu, kajti samo skupaj lahko nastopata znotraj družbe kot celote, ki je tudi sama sestavljena iz omrežij takšnih medosebnih razmerij.

Takšno videnje ustroja družbe je pomembno zlasti v času kriznih obdobij, h kakršnim sodi tudi pandemija COVID-19, saj krepi občutek potrebe po sodelovanju, ki presega brezno med enkratnostjo posameznika na eni ter

njegovega družbeno relacijskega sebstva na drugi strani. Predstavlja tudi izziv za umetno vzpostavljene dihotomije med menoj in Drugim oziroma med posameznim in splošnim, partikularnim in univerzalnim. Takšno razumevanje korenini v paradigmi kontrastne komplementarnosti, kajti neponovljivost posameznice je možno izmeriti ne zgolj na osnovi njenih individualnih dosežkov, temveč tudi na osnovi njenega družbenega vpliva. Le-tega pa je zopet možno izmeriti glede na pozicijo posameznika znotraj njegovega kontekstualnega okolja ter glede na njegove odnose z drugimi individuumi (Lai 2006 65). S stališča etike ima takšno omrežje odnosov različne pomembne implikacije, zlasti v primerjavi z okviri, ki postulirajo neodvisno stabilnost posameznice.

Tak tip etike ne izhaja iz koncepta normativne pravičnosti, temveč prej iz težnje po skladju oziroma družbeni harmoniji (*he*),⁶⁸ ki se pokaže v relacijskem omrežju interakcij med posameznicami oziroma posamezniki, katerih individualne identitete so – kot smo videle že v opisu individuacije – dojete kot sozvočja najrazličnejših kombinacij enkratnih posebnosti vsakega izmed njih. Omrežje odnosov je dinamično in pluralno, saj noben posameznik v njem ne tvori fiksno določene identitete oziroma entitete. Vsaka posameznica je v njem nosilka številnih vlog, ki se med seboj prepletajo, dopolnjujejo in vzajemno izpopolnjujejo. Tako sem sama, denimo, mati, a hkrati tudi hči; sem učiteljica in hkrati tudi raziskovalka, kar pomeni, da se učim iz dela drugih ljudi. Polega tega sem potrošnica, pevka, voznica, državljanica, delavka itd. Analogno so tudi moji odnosi s soljudmi večplastni in spremenljivi. Zato v omrežju odnosnosti nikoli nisem zgolj fiksna in nespremenljiva entiteta, ki bi jo njena vloga v omrežju odnosov definirala in določala.

Kot smo nakazali že prej, vsebuje tudi konfucijanska odnosnost poseben tip etike vrlin,⁶⁹ četudi le-ta ni osnovan na konceptu izoliranega individuuma, temveč je opredeljen z relacijami oziroma odnosi, ki so po svojem notranjem bistvu emocionalni. Vendar mnogi pisci in številne avtorice opozarjajo, da je razumno in celo potrebno v vizije družbenih sistemov vključiti ter kultivirati in

68 Seveda tovrstnega koncepta družbene harmonije ne gre zamenjevati s harmonijo, kakršna se manifestira v ideologijah sodobnega vodstva LR Kitajske. Za podrobnejši opis te problematike gl. Rošker 2019.

69 Tukaj velja izpostaviti, da gre pri vseh treh tipih etike, ki veljajo kot osnovna kategorizacija te discipline, tj. etika vrlin, deontološka in utilitaristična etika, za kategorije, ki so se vzpostavile v kontekstu zahodne filozofije. Ker je transfer konceptov in kategorij iz enega kulturno-zgodovinskega območja v drugega problematičen postopek, ki je povezan z različnimi kulturno pogojenimi referenčnimi okviri, moramo pri tem upoštevati, da nobena od teh treh kategorij ni povsem ustrezna za definicijo oziroma opis temeljne narave konfucijanske etike, ki hkrati vsekakor sodi tudi na področje deontološke etike (prim. Lee Ming-huei 2018, 94).

socializirati tudi čustva, saj le-ta koreninijo v bioloških nagonih, ki jih je treba usmeriti v mehanizme vzajemne pomoči (gl. Li, Zehou 2016a 1097).

Še ena značilnost odnosnosti, ki je pomembna za krizne situacije, s kakršno smo bili soočeni ob pandemiji COVID-19, je tudi neenakost mlajših in starejših oseb, ki je vsekakor povezana z neenakostjo med bližnjimi in bolj oddaljenimi, zunanjimi in notranjimi⁷⁰ osebami itd. Konfucijanstvo poudarja družinske odnose, v katerih so ljudje avtomatsko neenaki. Zato odnosnost vključuje oboje, tako racionalno urejenost kot čustveno identifikacijo znotraj pogojev, ki so vselej konkretni, neponovljivi in povezani tudi z občutki ter čustvi. V tem okviru se razlikujejo tudi konkretne obveznosti, odgovornosti in aktivnosti vsake posameznice oziroma posameznika glede na konkretno, spremenljivo situacijo, v kateri se nahaja.

Kot že omenjeno, se odnosnost pričenja v relacijskem individualnem sebstvu in je zakoreninjena v družini, razvija se tudi navzven v širšo skupnost in v naravna okolja, v katerih ljudje živijo. Staroveški konfucijanec Mencij je tako strukturo družbe opisal takole: »Osnova sveta je država, osnova države je družina in osnova družine je posamenica, posameznik« (Mengzi s. d., Li Lou I, 5).⁷¹

Zgodovinski pomen družbenega sistema, temelječega na družinskih klanih, je seveda tesno povezan s splošno pomembnostjo medčloveških odnosov. Tako so konkretne relacije med različnimi ljudmi oblikovale socialno omrežje, ki je sčasoma postalo družbeno-zgodovinska paradigma, ki ni bila omejena zgolj na enostavno regulirane serije parov, temveč je prevzela družbeno in etično pomembno funkcijo osnovnega elementa sistematiziranih družbenih interakcij.

V tej diskrepanci med poudarkom na odnosnosti na eni in individualizmu na drugi strani lahko vidimo tudi osnovno razliko med dvema tipoma etike, ki sta prevladala v vzhodnoazijskih oziroma v zahodnih družbah. Pomembna osnova, iz katere te razlike izhajajo, je v dejstvu, da je prvi osnovan na kombinaciji razuma in čustev, medtem ko je slednji v glavnem povezan z racionalnimi predpisi. Poleg tega odnosnost nikakor ni sistem, ki bi popolnoma negiral individualizem ali pomen individuuma. A za razliko od liberalizma posameznika in posameznice ne dojema kot primarne in superiorne v primerjavi z družbo.

Seveda tudi odnosnost ne predstavlja popolnega in najboljšega možnega sistema družbene ureditve, saj vsebuje številne napake, nevarnosti in probleme.

70 Koncepta »zunanosti« in »notranosti« se v tem kontekstu nanašata na položaje oseb, ki so »zunaj« oziroma »znotraj« določene družbene skupine, ki ji pripada subjekt, ki je s temi soljudmi povezan.

71 天下之本在國，國之本在家，家之本在身。

Vsaj na formalni ravni omogoča in zapoveduje individualizem, ki temelji na (teoretični) enakosti ter spoštovanju vseh ljudi in njihovih stališč. Odnosnost, ki pa je zasnovana hierarhično, nikoli ne bi mogla privedi do diskurzivne etike,⁷² kakršno je predlagal Habermas. Drug pomemben problem odnosnosti je njena težnja po harmonizaciji posameznih situacij na osnovi že obstoječih dosežkov in vrednot, pa tudi na osnovi obstoječih razmerij moči. Četudi odnosnost poudarja fleksibilnost in kontekstualno dinamiko, je njena hierarhična struktura po svojem bistvu konservativna v smislu, da le redko dovoljuje inovacije, ki bi lahko pod vprašaj postavile okvir obstoječih idej in socialnih interakcij. Ta nevarnost je povezana tudi z nevarnostjo predominantne vloge čustev, ki povezujejo ljudi znotraj sistemov odnosnosti ter pogosto ovirajo nemoteno delovanje zakonskih aktov, regulacij in sankcioniranj. Zaradi tega bi lahko trdili, da so največje prednosti odnosnosti hrkati tudi njene največje nevarnosti. Poleg tega tradicionalna odnosnost zaradi globalizacije tudi v konfucijanskih družbah postopoma razpada; zato se v mnogih vzhodnoazijskih regijah pojavlja potreba po spremembah tega sistema in po njegovi prilagoditvi pogojem sodobnega sveta.

5.5 Pristnost moralnega življenja onkraj deontološke etike

Po tem, ko je v dinastiji Han prišlo do prve reforme konfucijanstva in se je iz tega izvorno naprednega nauka postopoma oblikovala mnogo strožja ideologija oziroma državna doktrina konfucianizma, je ta ideologija prevladala in s svojo birokratsko inštitucionalno podlago prevzela oblast v vsej kitajski državi vse do začetka 20. stoletja, ko je bil odpravljen sistem uradniških izpitov. V okviru te ideologije je tudi etika odnosnosti postala veliko bolj konservativna, normativna in rigidna. Avtonomni posameznik in prej veliko svobodnejša posameznica sta bila v tej ideologiji odrinjena v ozadje, njuno svobodo in avtonomijo pa so nadomestili formalni mehanizmi uradnih družbenih regulacij, okostenelih obredov in na strogi hierarhiji temelječe avtokracije.

Svoboda in avtonomija sta se ohranili zgolj v idejah daoizma, ki so preživele na obrobju uradno sprejetih diskurzov; daoistična filozofija pa je ostala med

72 Diskurzivna etika je teorija, katere osrednji kriterij je diskurz (gl. Habermas 1981). To pomeni, da se pravilnost oziroma razumnost etičnih predpostavk (preskriptivnih trditev) znotraj nje preverja s pomočjo diskurza, ki se oblikuje na osnovi razumnih argumentov. Diskurzivna etika vsebuje kognitivistično metaetiko, kajti skupnost vseh, ki se diskurza udeležijo, lahko (v idealnem primeru) ugotovi, kaj je prav. Diskurzivna etika se od individualistične razlikuje po tem, da se njeni rezultati pridobivajo v procesu intersubjektivnih interakcij. Zato je primerna tudi za reševanje problemov, ki presegajo sfero posameznice in posameznika, denimo problemov, ki nastajajo v politiki ali globalni ekonomiji.

kitajskimi izobraženci in izobraženkami veskozi precej priljubljena, četudi so jo ljudje največkrat brali in o njej debatirali zgolj v prostem času ali pa so jo izvajali z različnimi metodami eremitskega pobega iz konfucianistične družbe in njenih doktrin.

Zato bi bilo za konec dobro pogledati, v čem se je daoistična etika, ki predstavlja osnovo ekološkega humanizma, kakršen se je razvil v teh diskurzih, razlikovala od konfucijanske etike vlog oziroma relacij.

Kot smo že omenili, je bila človeška integriteta in sam človek kot pristen posameznik, posameznica v ospredju teh nauk. Če pa dojemamo etiko kot normativen mehanizem, ki določa in ureja medčloveške in medosebne odnose na formalen način, potem ni gotovo, ali pri daoizmu sploh lahko govorimo o filozofiji, ki bi vsebovala tudi etične komponente.

Če pri tem izhajamo iz klasičnih del dveh osrednjih pionirskih predstavnikov daoistične filozofije, katerih ideje se manifestirajo v delih *Laozi* in *Zhuangzi*, potem lahko rečemo, da je bila ena temeljnih razlik med njima prav v tem, na kakšen način sta ti besedili predstavljali ter dojemali moralo ter etiko. Medtem ko najdemo v *Laoziju* še precej elementov družbene etike, in sicer predvsem v drugem delu te knjige, ki pogosto govori o razmerju med družbo in vladarjem ter daje slednjemu tudi obilo napotkov za dobro vladanje, se zdi *Zhuangzi* na prvi pogled izrazito amoralen. Če pa se temu delu posvetimo na nekoliko bolj kompleksen način, lahko v njem vendarle zaznamo tudi etiko, v ospredju katere je človek in njegova intersubjektivnost, etiko, ki je v bistvu veliko bolj zanimiva in prodorna kot Laozjieve preprostejše in bolj enodimenzionalne premise morale nedelovanja (*wu wei*).

Zanimanje za Zhuangzijevo etiko se je v raziskovalcih in raziskovalkah etičnih teorij vzbudilo predvsem s preporodom etike vrlin, do katerega je prišlo v zadnjih desetletjih, ko so ljudje pričeli vse bolj dvomiti v primernost deontološke etike, ki temelji na poslušnosti, izpolnjevanju ukazov ter podrejanju rigidnim družbenim pravilom in predpisom. Z roko v roki s tem preporodom se je vzbudilo tudi zanimanje za elemente etike vrlin, ki jih lahko najdemo v idejnih tradicijah, ki so se razvile izven starogrških filozofij, na primer v hinduizmu, konfucijanstvu in budizmu. A tudi pri tem je ostala daoistična in zlasti *Zhuangzijevo* etika v ozadju, saj je to delo dolgo veljalo za odraz radikalnega relativizma in skepticizma, zaradi česar so v njem videli knjigo, ki ne nudi nikakršnih vodil za moralno izpopolnjeno življenje. Šele v zadnjih letih so nekateri raziskovalci in raziskovalke etike pričele v njem odkrivati določen tip normativnosti, ki bi lahko sodila v domeno vrlinske etike (gl. npr. Huang 2010). Osrednja vrлина, ki so jo pri tem opazile in ki je brezdvomno v ospredju tega

dela, je spoštovanje različnosti in drugačnosti. Pri tem gre zagotovo za tematiko, ki je izjemno aktualna tudi v današnjem globaliziranem svetu in njegovih vse bolj pluralnih družbah.

Sistemi vrlinske etike so zelo raznoliki, vsem pa je skupno poudarjanje naravnosti, odsotnosti napora, lahkotnosti in zadovoljnosti subjekta, ki izvaja moralna dejanja.

Vse to nas seveda takoj spomni na Zhuangzijevega »resničnega človeka«. Osrednja razlika, ki razmejuje različne teorije vrlinske etike, pa se kaže v kontekstu vprašanja o tem, kaj pravzaprav šteje kot vrlina oziroma krepost. V tem pogledu sta najvplivnejša dva diskurza. Prvi je eudemonističen in izhaja iz aristotelske tradicije, drugi pa intuicionističen in ga lahko zasledujemo nazaj vse do empirista Davida Huma. Prvoomenjeni diskurz razlaga vrlino kot značajska potezo, ki doprinaša k pozitivnemu razvoju in blagostanju človeštva, drugi pa kot nekaj, kar je vredno občudovanja in zato tudi posnemanja. Teorije prvega tipa so zakoreninjene v ideji človeške narave, ki pa je v *Zhuangziju* (tako kot v večini drugih klasičnih kitajskih filozofskih diskurzov) odsotna. Zato večina teoretikov in teoretičark, ki delujejo na področju kitajske etike, Zhuangzijevo etiko vrlin prišteva med diskurze intuicionistične etike. Številni raziskovalci in raziskovalke so mnenja, da gre pri tem za »konkretno etiko« (Fox 2002, 82), tj. obliko vrlinske etike, ki je tesno povezana z vrlinsko epistemologijo: v tem okviru je resnica tisto, kar vé resnični človek, medtem ko je dobro tisto, kar naredi dober človek (Huang 2010, 1052).

Zhuangzijeva vrlinska etika je torej etika raznolikosti in pluralnosti, etika, ki presega hipokrizijo strpnosti. Kot smo videle že v prejšnjih poglavjih te knjige, je Zhuangzi v svoji zgodbi o morski ptici poudaril pomen zavedanja dejstva, da vsi živimo v različnih svetovih oziroma da vsak od nas živi v svojem lastnem, posebnem svetu. Zato ne moremo uporabljati istih meril za vsa živa bitja in zato o drugih nikoli ne moremo soditi na osnovi kriterijev, ki veljajo v našem lastnem, ozko zamejenem svetu. V *Zhuangziju* beremo:

魚出水而生，人出水而死。彼必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事。名止於實，義設於適，是之為條達而福持。

Riba lahko živi samo v vodi, človek pa v njej umre. Ker imata torej oba (riba in človek) različne lastnosti, je različno tudi tisto, kar ljubita ali sovražita. Zato davni modreci posameznih sposobnosti in obnašanja niso merili z enotnimi kriteriji. Ime se ustavi pred stvarnostjo. Pomen se oblikuje v ustreznosti (Zhuangzi s. d., Waipian, Zhi le, 5).

Druga pomembna značilnost Zhuangzijeve vrlinske etike se kaže v nekaterih bistvenih razlikah, ki jo ločujejo od konfucijanske deontologije. Tako je, kot smo videli, za konfucijance in konfucijanke osnova (so)človečnosti (*ren*) v družinskem spoštovanju oziroma otroški ljubezni do staršev. Zhuangzi pa po drugi strani poudarja, da najvišja (so)človečnost nikakor ni povezana s to krepostjo:

夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非過孝之言也，不及孝之言也。
[...] 以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。

Najvišja (so)človečnost je tako veličastna, da se je ne da opisati z otroško pieteto. [...] Lahko je spoštovati starše, če jih častimo, a težko, če jih ljubimo. Lahko je spoštovati starše, če jih ljubimo, a težko, če jih pozabimo. Lahko je pozabiti starše, a težko doseči, da oni pozabijo nate. Lahko je doseči, da te starši pozabijo, a težko je pozabiti ves svet. Lahko je pozabiti ves svet, a težko doseči, da ves svet pozabi tebe (Zhuangzi s. d., Tian yun, 2).

Ko Zhuangzi tukaj govori o najvišji (so)človečnosti, ki jo lahko dosežemo samo brez družinskega spoštovanja oziroma otroške pietete, to seveda nikakor ne pomeni, da bi bili starši ovira pri tem, da izkusimo oziroma dosežemo to pomembno krepost (Huang 2010, 1065). Pomeni zgolj, da jih moramo v ta namen pozabiti. Seveda je mnogo težje starše pozabiti kot pa jih imeti rada, kajti dokler jih ne pozabiš, seveda veš, da jih moraš imeti rada, zato se na vsak način potrudiš, da sebi in njim pokažeš ta čustva, ki jih do njih gojiš. Pozabiti starše torej nikakor ne pomeni, da jih nujno nimaš rada; prav nasprotno, to pomeni zgolj, da jih lahko imaš rada brez vsakršnega truda. Kadar jih imaš rada tako, da nanje pozabiš, jih imaš rada naravno, spontano in brez napora. Zato je po Zhuangziju lažje potruditi se za to, da jih imaš rada, kot pa jih imeti rada brez napora. Četudi se to (kot marsikateri drugi del *Zhuangzija*) na prvi pogled zdi paradoksalno, pa gre pri tem v bistvu za precej globoko sporočilo: resnični ljudje lahko moralno delujejo brez napora, a brez velikega napora človek težko postane resnični človek (p. t.).

V tem najdemo tudi drugo pomembno razliko, ki ločuje daoistično etiko od konfucijanske: ideal prve je resnični človek (*zhen ren*), ideal slednje pa modrec (*sheng ren*).⁷³ Medtem ko si je konfucijanski modrec vselej svest svojih moralnih dolžnosti, obveznosti in odgovornosti, drugi vselej deluje moralno, ne da bi se tega sploh zavedal, saj je dobrotu esencialni del njegove vseobsežne in vseprevejajoče spontanosti, naravnosti in pristnosti, ki se kaže

73 Za odlično, poglobljeno in dobro utemeljeno analizo teh razlik gl. Moeller in D'Ambrosio 2017.

v njegovi povezanosti z naravo in kozmosom. Resnični človek je integralna osebnost in je moralen ravno zaradi tega, ker je »tak, kot je« (*ziran*). Iz istega razloga lahko trdimo tudi, da predstavlja njegova etika posebno (in nadvse zanimivo ter pomenljivo) vrsto etike vrlin.

Zhuangzijeva etika je etika vrlin: ne zgolj zaradi tega, ker nas spodbuja, da pripomoremo k temu, da bo vse »tako, kot je« (*ziran*), temveč tudi zaradi tega, ker nam nudi možnost, da ob tem sami postanemo tisti človek, ki čuti, da je sam »tak, kot je« (*ziran*) v tem, ko pomaga drugim, da postanejo »taki, kot so« (Huang 2010, 1067).

To je način delovanja, v katerem človek doseže to, čemur Zhuangzi pravi »zlititi se z naravo skozi naravo« (*yi tian he tian*) (gl. Zhuangzi s. d., Waipian, Da sheng, 11). Takšno delovanje je nujno moralno prav zaradi tega, ker je onkraj dobrega in zla, ki se lahko kaže zgolj v sodbah o tem, kaj je eno in kaj drugo.

Ljudje, ki smo determinirani z omejitvami svojih spoznavnih aparatov, pač težimo k temu, da priznavamo resničnost tistim vrstam spoznanja, ki se pilegajo našim vrednostnim sistemom:

與己同則應，不與己同則反，同於己為是之，異於己為非之。

Strinjamo se s tistimi, ki imajo isto mnenje kot mi, in nasprotujemo tistim, katerih mnenja so različna od našega. Mnenje, ki je enako našemu, imamo za resnico, mnenja, ki se od našega razlikujejo, pa za zmoto (Zhuangzi s. d., Zapian, Yu yan, 1).

Zlasti subjektivnost ljudi je torej tista, ki odloča o tem, kaj je (resnično, splošno veljavno) znanje in kaj ne. Objektivnost in neodvisnost ljudi se vselej znova izkaže kot zgolj navidezna, kot utvara, s katero zavajamo sami sebe. Kakovost, lastnosti, vrsta ter obseg našega zaznavanja in dojemanja stvarnosti – vse to je vselej pogojeno s konkretnimi pogoji naših življenj. V našem dojetju – in s tem v našem vedenju, torej v naših reakcijah na svet, ki nas obkroža, smo torej vse odvisne od zunanjih dejavnikov, ki pa se konec koncev vselej izkažejo kot vrsta odvisnosti od samih sebe. Ta odvisnost in determinacija sta seveda povezani z našim neznanjem, z našo nezmožnostjo spoznavanja oziroma prepoznavanja bistva nas samih in našega okolja.

Zhuangzijev resnični človek, tj. človek, ki tiči v vsakem od nas, presega tudi to razmejitev, torej ločnico med seboj samim in svojim okoljem. Zaradi tega prepozna tudi bistvo, ki je, kot bi rekel Antoine de Saint-Exupery, očem nevidno.

Resnični človek nam tako pokaže tudi, zakaj smo ljudje tako izjemna in posebna bitja: veličina človeka se kaže ravno v naši zmožnosti pozabe dejstva,

da smo ljudje, pa tudi v naši sposobnosti zlitja z vsem obstoječim. Tako lahko imamo človeško podobo brez človeških čustev, zlasti tistih, ki se izražajo v naši navezanosti na partikularnosti, na izolirane entitete, ločene od enote bivanja in izvzete iz pristnosti življenja. Zato nas Zhuangzi uči, na kakšen način lahko svojo človeškost izpraznimo ne zgolj lažnih poželenj in iluzornih navezanosti, temveč tudi vseh fiksnih in okorelih normativnosti. To lahko po Zhuangziju dosežemo s pomočjo metode »postenja srčne zavesti« (*xin zhai*), s katero dosežemo »pozabo svojega jaza« (*wang wo*). Kljub temu (oziroma ravno zaradi tega) ostane Zhuangzi humanist: pozaba jaza ga namreč ne privede do zapustitve konkretnega sveta in vsega bivajočega. Zhuangzi nikoli ne pobegne v neko mistično poenotenje s transcendentnim nebom (Perkins 2015, 200). Prav nasprotno: ravno ozaveščanje narave in naše lastne umeščenosti vanjo nam znotraj naše individualne eksistence in znotraj našega partikularnega, subjektivnega izkustva nudi pivotno točko, ki nam omogoča pristnejše videnje konkretnega sveta okoli sebe in dinamično, situacijsko delovanje, ki temelji na nedelovanju, torej na odsotnosti vsakršnih nasilnih posegov v krogotok pranačela *daota*. In konec koncev nam ravno ta fleksibilnost omogoča, da resnično dojamemo pozitivni pomen narave in sveta, skupaj z nami samimi ter z našimi soljudmi in vsemi drugimi sobitji. Šele na tej osnovi lahko ves ta svet sprejmemo vase in ga počlovečimo ne zgolj kot neko abstraktno enoto vseh stvari, temveč kot posamičnost in večnost vsakega trenutka, ki ga živimo.

Zato v *Zhuangziju* začutimo svobodo, ki je morda dejansko specifično in enkratno človeška, a hkrati daleč od tega, da bi nam nalagala breme kakršne koli fiksne in normativne etike (p. t.). Tukaj ni statičnih imperativov, temelječih na domnevno povsod in vselej veljavnem znanju ali na kakršnih koli »univerzalnih vrednotah«. To je svoboda, ki nam ne nudi zgolj uvida v in razumevanja naše lastne nepomembnosti znotraj širine sveta, v katerega smo umeščeni, temveč nam omogoča tudi, da to nepomembnost sprejmemo. Zhuangzi nam sugerira nekaj, kar je morda nekoliko ironično, a vendarle vredno razmisleka: verjetno smo ljudje tako izredna in enkratna bitja ravno zaradi tega, ker smo kljub zavedanju svoje smrtnosti zmožni spoznati in sprejeti svoj položaj zgolj ene od mnogih vrst živih bitij, ki naseljujejo naš planet. Takšno zavedanje, ki smo ga v tej knjigi poimenovali z izrazom ekološki humanizem, je po Zhuangziju bistveni del naše človeškosti.

Človek ne bo nikoli rešil planeta (saj naša zemlja človeka in njegove »pomoči« niti najmanj ne potrebuje). Morda pa bo vendarle lahko ponotranjil takšno vrsto človeškosti, kot jo zagovarja Zhuangzi, in s tem vendarle še rešil vsaj samega sebe in svojo veličastno, unikatno in oh, tako zelo kratkovidno vrsto.

6 Zaključek: esencialistični pogled na človeka ali panhumanistični univerzalizem?

Skozi celotno kitajsko idejno zgodovino je bilo v ospredju zanimanja razmišljanje o človeku in njegovem položaju v svetu: kaj je njegova pot življenja med nebom in zemljo, v družbi, družini in skupnosti? Kljub številnim eremitskim in eskapističnim tradicijam se je pri tem v glavnem vendarle zgledovala po človeku kot nedeljivem delu celotnega človeštva (Schmidt-Glinterz 2010, 433–434). To, kar so v Evropi v zgodnjem 20. stoletju poimenovali z izrazom »vrženost v svet« in kar je še prej opisoval Kirgkergaard s konceptom eksistenčnega strahu, se v kitajski idejni zgodovini najde že v predqinskem obdobju, v katerem je, kot sem razložila, v hanski kulturi prevladal koncept »zaskrbljene zavesti« (Xu 1987, 231). Realizem v razumevanju človeka in njegovega položaja v svetu je opisal že Laozi v prej omenjenem citatu o naravi, ki do človeka, ki v njej živi, ni prav nič človečna, saj se do njega vede kot do slamnatega psa (Laozi s. d., 5). V pričujoči knjigi sem nazorno pokazala, da ima na Kitajskem vprašanje človeka in njegovega mesta v svetu zelo dolgo tradicijo. To vprašanje bi bilo treba tudi v sinologiji obravnavati na vseh ravneh in ne zgolj skozi optiko individualnih človekovih pravic (Schmidt-Glinterz 2010, 434).

V tej knjigi sem se osredotočila na prikaze kitajskega humanizma, kakršen se je oblikoval v staroveški Kitajski, kar pomeni, da sem pri teh prikazih znanje

in informacije v glavnem črpala iz klasičnih virov, ki štejejo že prek 2000 let. Seveda sem v okviru tega dela poskušala vsaj na kratko predstaviti tudi nekatere najpomembnejše sodobne kitajske filozofske diskurze, ki pa vselej tudi sami izhajajo iz teh istih klasičnih virov. Vseeno se moramo vprašati po tem, ali so ti viri v današnji Kitajski zares še vedno relevantni. Moj odgovor na to vprašanje je pritrdilen in to stališče z menoj delijo mnogi drugi sinologi in sinologinje ter ostali raziskovalci in raziskovalke kitajske filozofije:

V kitajskem izobraževalnem sistemu je bila standardna praksa, in takšna praksa prevladuje še dandanes, da se mora mladina ta besedila učiti že vse od najzgodnejše mladosti naprej. Zato ideje, ki jih ta besedila izražajo, še naprej oblikujejo kitajsko kulturo in identiteto na načine, ki so popolnoma drugačni od tega, kar se dogaja na Zahodu. Konfucij in drugi klasični misleci še vedno merodajno sooblikujejo sodobne kulture v sinofonih družbah veliko močneje, kot bi lahko rekli za Aristotela ali Platona na Zahodu, kjer je razsvetljenska miselnost v marsikaterem pogledu zasenčila rimske in starogrške kulture. Dandanes, ko se Kitajska ponovno dviga kot globalna velesila in zato poskuša ponovno redefinirati samo sebe, ne bi smeli podcenjevati trajnostnega vpliva teh staroveških besedil (Marchal in Wenzel 2016, 375).

V zahodnih diskurzih je že od antike naprej znano, da je »človek človeku volk«. Takšno dojemanje človeka in medčloveških odnosov je bilo ena od idejnih osnov za razvoj individualistične ideologije, ki je prevladala v modernih evropskih in evro-ameriških družbah. Četudi je bil pojem razsvetljenske avtonomije pri Kantu povezan tudi s skupnostjo, je Thomas Hobbes že več kot stoletje pred njim postavil temelje predmodernega evropskega individualizma, saj je dobro in pozitivno videl predvsem v procesu samoohranitve in lastnega razvoja individuuma v družbi. To, da je individualizem v tej obliki problematičen, saj je tesno povezan z na dolgi rok škodljivimi ter nevarnimi ideologijami linearnega, materialno oziroma kvantitativno izmerljivega napredka, instrumentalne racionalnosti in neomejenega dobička, postaja počasi jasno tudi največjim zagovornikom neoliberalnih sistemov.

V tej knjigi sem zato predstavila nekatere iztočnice in diskurze humanizma, ki se ni razvil na takšni zasnovi, temveč lahko predstavlja alternativo sodobnim pogledom na človeka in družbo. A kot sem povedala že na začetku te knjige, je sinteza pozitivnih elementov različnih kulturnih tradicij nevarno podjetje, če se zlitja teh elementov lotevamo s pomočjo politično in kulturno nereflimiranih metod tradicionalnih medkulturnih diskurzov, ki sodijo k idejnim dediščinam zahodnega kolonializma in evrocentrizma ter vodijo v

kulturne esencializme. Po drugi strani pa je vedno več ljudi kritičnih do tega, da naj bi kulture videli zgolj še kot razlike in identitete zgolj še kot množinski samostalnik (Antweiler 2010, 93). Vse bolj se kaže potreba po obravnavanju človeštva kot celote oziroma po tem, da se poiščejo osnovne značilnosti, ki sodijo k človeku kot posebni vrsti živih bitij – seveda onkraj biologizmov in definicij, izhajajočih iz nekakšne »človeške substance«. Upoštevač te kritično ozaveščene predpostavke pa je ena temeljnih nalog današnjega časa konstrukcija koncepta humanizma, ki bi lahko presegel koncepte kultur kot izoliranih in vzajemno ločenih entitet. V sodobnem svetu se večina raziskovalcev in raziskovalk na področju humanistike zaveda, da se je pri reševanju tovrstnih nalog ves čas pomembno izogibati Scili kulturnega partikularizma in Karibdi univerzalizma. Gre torej za to, da poskušamo razviti obliko povezovalnega humanizma, ki temelji na skupnih točkah, ki presegajo območja posamičnih kulturnih tradicij, in po drugi strani ne negira pomena osnovnih razlik, pomembnih za oblikovanje posamičnih zgodovinskih ter jezikovnih elementov individualnih in skupinskih identitet. Pri tem moramo delati s koncepti, ki temelje na kulturnem pluralizmu, a hkrati upoštevajo univerzalne predpostavke. Kulturnih razlik torej ne smemo absolutizirati, hkrati pa se moramo izogibati trenutno nadvse modnim tendencam zanikanja vsakršnih meja med kulturami. Kot sem povedala že v poglavju o metodologiji, te meje sicer obstajajo, vendar niso fiksno zakoličene, temveč sodijo k dinamičnim in spremenljivkam.

Pričujoča knjiga temelji na iskanju takšnih podob humanizma, ki omogočajo, da ugledamo svet kot celoto: ne kot hibriden enodimenzionalen globus, ki poudarja razlike med nami, temveč prej kot naš planet, ki nam omogoča tudi razumevanje in razvoj tistega, kar nam je vsem skupno.

Povzetek

Nastanku te knjige je botrovala želja po novih paradigmah razumevanja humanizma, namreč po takšnih, ki ustrezajo zahtevam današnjega časa. Ker živimo v globaliziranem svetu, so tudi problemi, ki pestijo ljudi, živeče na različnih koncih sveta ter vpete v različne geopolitične in razvojne paradigme, skupni ter jih lahko zato rešujemo zgolj na osnovi sodelovanja in splošne medčloveške solidarnosti. Pri tem je humanizem dojet kot koncept, ki presega omejitve posamičnih kultur. Evropski tip humanizma, ki se je razvijal skozi evropsko zgodovino in dosegel vrhunec v diskurzih razsvetljenstva, je postal vsled neoliberalnim in utilitarističnim tendencam sodobnih ekonomij ter ustreznih politik porozen, nezanesljiv in krhek. Ker pa gre pri tem za pomembno dediščino evropske kulture, je dobro, če vendarle poskušamo temeljne vrednote tega koncepta, kamor sodita avtonomija svobodne subjektivnosti in medčloveška solidarnost, ohranjati in razvijati naprej. Pri tem je pomembno upoštevati tudi tiste sorodne konceptualizacije, ki so nastale v drugih, neevropskih delih sveta.

Pričujoča knjiga je – kot del iskanja tovrstnih alternativnih idej – poskusila predstaviti tiste vidike človeškosti in humanizma, ki so nastali v nedrju kitajske, zlasti konfucijanske idejne oziroma kulturne tradicije. Pri tem izhaja zlasti iz staroveške zgodovine in raziskuje predvsem klasične vire in material. Kot osnovo sinteze oziroma »sublacije«, ki jo predstavim v metodološkem uvodu kot osrednjo metodo kontrastne analize, na osnovi katere je

bila ta študija napisana, pa v poskušam njej predstaviti tudi tiste vidike sodobnih kitajskih teorij človečnosti in subjektivnosti, ki so nastali v dialogu s to starokitajsko idejno zgodovino na eni in modernimi evropskimi diskurzi humanizma na drugi strani.

Knjiga je razdeljena na pet poglavij in se prične z opredelitvijo osrednje problematike, ki jo obravnava, torej z določitvijo temeljnih raziskovalnih vprašanj, ki so se mi kot avtorici razprla ob soočenju s sodobno krizo humanizma in človečnosti. Kot drobcen kamenček v mozaiku podob, ki lahko prispevajo k reševanju te kritične situacije, predlagam večplastno predstavitev alternativnih videnj ter razmislekov o človeku in humanizmu, kakršni so se razvili v kitajski idejni zgodovini. Študija se prične s prikazom metodološke problematike transkulturnih raziskav, pri čemer izhajam iz kritičnega prevpraševanja metod in postopkov, ki se (žal še vedno vse prepogosto) uporabljajo v tradicionalnih oziroma »ortodoksnih« medkulturnih raziskavah. V tem kontekstu predstavim alternativno metodo t. i. transkulturne sublucije, ki jo uporabljam predvsem pri analizi in interpretaciji filozofskih razsežnostih obravnavane problematike.

V naslednjem koraku se študija osredotoči na kritični prikaz konceptov humanizma, kakršni so se razvili v okviru filozofskih šol Kitajske v t. i. predqinskem obdobju, tj. v obdobju, ki je trajalo približno od 8. do 4. stoletja pr. n. št. Pri tem posvečam največ pozornosti konfucijanski etiki, hkrati pa prikažem tudi nekatere alternativne modele humanizma, kakršni so se razvili v okviru daoizma in moistične šole. V tem okviru vsebuje pričujoča knjiga podrobne študije raznovrstnih konceptualizacij sebstva in etike ter se zaključi s pobožnim upanjem na to, da bomo nekoč zaživel v svetu bolj pluralnega videnja človeka in tega, kar nam je kot ljudem vsem najpomembneje. Pri tem gre za možnost sobivanja v svetu miru, harmoničnega razmerja med človekom in naravo ter tvornih medkulturnih dialogov onkraj pretenzij ideologij, avtokracij in vojn. Če je pričujoča knjiga naredila vsaj drobcen korak v tej smeri, je dosegla svoj osrednji namen.

Summary

This book was born out of a desire to create certain new paradigms for our understanding of humanism, that would meet the demands of our time. Since we live in a globalized world, the problems that affect people in different parts of the world and issues that are embedded in different geopolitical and developmental frameworks are also common to all the people of this world. Therefore, they can only be solved on the basis of cooperation and a general interpersonal solidarity. In this context, humanism is understood as a concept that transcends the boundaries of individual cultures. European humanism, which developed throughout European history and culminated in the discourses of the Enlightenment, has become porous, unreliable and fragile in the wake of the neoliberal and utilitarian tendencies of today's economy and corresponding policies. However, as it represents an important ideational heritage of European culture, it is useful and necessary to preserve and develop the fundamental values of this concept, which include conceptualizations of autonomy and free subjectivity, but also paradigms of interpersonal solidarity. In doing so, it is important to take into account the related conceptualizations that have emerged in non-Western parts of the world.

In search of such alternative ideas, this book attempts to present those aspects of humanity and humanism that have emerged from the Chinese, especially the Confucian, ideational and cultural tradition. In doing so, it proceeds

mainly from discourses developed within the framework of ancient Chinese history, evaluating primarily classical sources and materials. As a basis for the synthesis or transcultural “sublation” that I present in the methodological introduction as the central method of contrastive analysis on which this study is based, I also seek to present those aspects of contemporary Chinese theories of humanity and subjectivity that have emerged in dialogue with this ancient Chinese history of ideas on the one hand and modern European discourses of humanism on the other.

The book is divided into five chapters and begins by defining the central issues it addresses, that is, by naming the fundamental research questions that have arisen for me as the author in the face of the current crisis of humanism and humanity. As a tiny pebble in the mosaic of images that can contribute to the resolution of this critical situation, the book offers a multi-layered account of alternative visions and reflections on human beings and humanism as they have developed in the history of Chinese ideas. The study begins by outlining the methodological problems of transcultural research, starting from a critical review of the methods and procedures used (still too often, unfortunately) in traditional or ‘orthodox’ intercultural research. In this context, an alternative method of so-called transcultural sublation is presented, which I use mainly in the analysis and interpretation of the philosophical dimensions of the main research subjects.

In a next step, the study focuses on a critical account of the concepts of humanism as they developed in the philosophical schools of China during the so-called pre-Qin period, that is the period from the eighth to the fourth century BC. I focus on Confucian ethics, but also show some alternative models of humanism as developed in Daoism and the Moist school. In this context, this book includes detailed studies of various conceptualizations of the self and ethics, and concludes with the modest hope that one day we will live in a world with a more pluralistic vision of the human person and of what matters most to all of us as human beings. This is about the possibility of coexistence in a world of peace, harmonious relationship between humans and nature, and constructive intercultural dialogue beyond ideologies, autocracies, and wars. If this book has taken even a tiny step in that direction, it will have achieved its central goal.

Viri in literatura

- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Antweiler, Christoph. 2010. »Pankulturelle Universalien Basis für einen inklusiven Humanismus?« V: Jörn Rüsen (ur.): *Perspektiven der Humanität*. Bielefeld: Transcript Verlag. Str. 93–143.
- Ames, Roger T. 2011. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 2016. »Theorizing ‚Person‘ in Confucian Ethics: A Good Place to Start.« *Sungkyun Journal of East Asian Studies* 16(2): 141–162.
- . 2021. *Human Becomings: Theorizing Persons for Confucian Role Ethics*. Albany: State University of New York Press.
- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Babbitt, Irving. 1921. »Humanistic Education in China and in the West.« *Chinese Students Monthly* 17(2): 3.
- . 1953. *Democracy and Leadership*. Boston: Houghton Mifflin.
- Banka, Rafal. 2016. »Psychological Argumentation in Confucian Ethics as a Methodological Issue in Cross-Cultural Philosophy.« *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 2016(15): 591–606.
- Baudrillard, Jean. 1994. *The Illusion of the End*. Oxford: Polity Press.
- Bauer, Wolfgang. 1974. *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese Utopien Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. Frankfurt am Main: dtv.

- Billeter, Jean François. 2012. 2012. *Un paradigme*. Paris: Allia.
- . 2014. *Das Wirken in den Dingen: Vier Vorlesungen über den Zhuangzi*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Böhme, Gernot. 2008. *Ethik leiblicher Existenz: Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brinkman, Malte. 2016. »Humanismus, Posthumanismus, Transhumanismus.« *Kolloquium der Abteilung Allgemeine Erziehungswissenschaft*. Berlin: Humboldt Universität. https://www.erziehungswissenschaften.hu-berlin.de/de/allgemeine/aktuelles/bilder-pdf/forschungskolloquium_aew_ws-2016-17.pdf (Privzeto: 07. 08. 2021).
- Bullock, Alan. 1985. *The Humanist Tradition in the West*. New York: Norton.
- Bunnin, Nicholas in Yu Jiyuan (ur.). 2004. »Will (Kant).« V: *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Malden, Oxford in Carlton: Blackwell Publishing. Doi: 10.1111/b.9781405106795.2004.x.
- Cancik Hubert, Horst Groschopp in Frieder Otto Wolf (ur.). 2016. *Humanismus: Grundbegriffe*. Berlin in Boston: de Gruyter.
- Chakrabarti, Arindam in Ralph Weber. 2016a. »Introduction.« V: Arindam Chakrabarti in Ralph Weber (ur.): *Comparative Philosophy without Borders*. London: Bloomsbury Academic. Str. 1–33.
- . 2016b. »Afterword/Afterwards.« V: Arindam Chakrabarti in Ralph Weber (ur.): *Comparative Philosophy without Borders*. London: Bloomsbury Academic. Str. 227–239.
- Chandler, Martha. 2016. »Li Zehou, Kant in Darwin: teorija sedimentacije (Li Zehou, Kant, and Darwin: The Theory of Sedimentation).« V: Jana S. Rošker in Katja Kolšek (ur.): *Li Zehou in sodobna kitajska filozofija – zgodovinska ontologija, estetika in nadgradnje marksizma*. Ljubljana: Znanstvena založba FF. Str. 131–176.
- Chen Lai 陳來. 2014. *Renxue bentilun 仁學本體論 [Ontologija diskurza človečnosti]*. Beijing: Sanlian shudian.
- Chen, Guying. 2018. *The Humanist Spirit of Daoism*. Prev.: Hans-Georg Moeller. Leiden in Boston: Brill.
- Chen, Yunquan. 2015. »The Spirit of Renwen (人文, Humanism') in the Traditional Culture of China.« V: Jörn Rüsen in Henner Laass (ur.): *Humanism in Intercultural Perspective*. Bielefeld: transcript Verlag. Str. 49–56.
- Chong, Woei Lien. 1999. *Kant and Marx in Post-Mao China: The Intellectual Path of Li Zehou*. Neobjavljena doktorska disertacija. Leiden University.
- Chunqiu Zuo zhuan 春秋左傳* (Zuojeva interpretacija Pomladansko jesenskih letopisov). s. d. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project. Pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=443389> (Privzeto: 12. 08. 2021).

- Coquereau, Elise. 2016. »From Comparative Philosophy to Fusion Philosophy.« *Journal of World Philosophies* (1): 152–154.
- Dai, Yuanfang (ur.). 2020. *Transcultural Feminist Philosophy: Rethinking Difference and Solidarity Through Chinese—American Encounters*. Lanham: Lexington Books.
- D’Ambrosio, Paul. 2015. »Footprints in the Water: Assessment in the Zhuangzi.« V: Carmen Meinert (ur.): *Traces of Humanism in China*. Bielefeld: transcript Verlag. Str. 49–67.
- . 2016. »Approaches to Global Ethics: Michael Sandel’s Justice and Li Zehou’s Harmony.« *Philosophy East and West* 66 (3): 720–738.
- Dewey, John. 1930. *Individualism Old and New*. New York: Capricorn books.
- Ding, Zijiang John. 2002. »Li Zehou: Chinese Aesthetics from a Post-Marxist and Confucian Perspective.« V: Chung-ying Cheng in Nicholas Bunnin (ur.): *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell. Str. 246–257.
- Dirlik, Arif. 2000. »Modernity as History: Post-Revolutionary China, Globalization and the Question of Modernity.« *Social History* 27(1):16–39.
- . 2003. »Global Modernity – Modernity in an Age of Global Capitalism.« *European Journal of Social Theory* 6(3): 275–292.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. 2000. »Multiple Modernities.« *Daedalus* 129(1): 1–29.
- Elstein, David. 2010. »Why Early Confucianism Cannot Generate Democracy.« *Dao* 2010(9): 427–443.
- . 2014: *Democracy in Contemporary Confucian Philosophy*. New York: Routledge.
- . 2015. »New Ruism in Taiwan Today: Lee Ming-huei.« V: *Democracy in Contemporary Confucian Philosophy*. New York in London: Routledge. Str. 90–120.
- Fan, Ruiping. 2010. *Reconstructionist Confucianism – Rethinking Morality after the West*. Dordrecht: Springer.
- Fang, Dongmei 方東美. 2004. *Fang Dongmei quan ji 方東美全集*. (Zbrana dela Fang Dongmeija.) Tajpej: Liming wenhua chuban she.
- Fang, Keli 方克立 in Li Jinquan 李錦全 (ur.). 1995. *Xiandai xin ruxue xue’an 現代新儒家學案* (Pregled akademskega dela modernih konfucijancev, 3 zvezek) Peking: Zhongguo shehui kexue chuban she.
- Feng, Yaoming 馮耀明. 1989. *Zhongguo zhexuede fangfalun wenti 中國哲學的方法論問題*. (Metodološka problematika kitajske filozofije.) Tajpej: Yunchen wenhua shiye.
- . 1992. »Cong ,zhitong’ dao ,qucheng’ – dangdai xinruxue yu xiandaihua wenti 從 «直通» 到 «曲成» – 當代新儒學與現代化問題.« (Od »neposredne povezanosti« do »fleksibilnega nastanka« – Moderno konfucijanstvo in problem modernizacije.) *Hanxue yanjiu* 10(2): 227–251.

- . 2000. »Dangdai xin rujia de zhuti gainian 當代新儒家的主體概念.« (The Concept of Subject in Contemporary New Confucianism.) *Dalu zazhi – The Continent Magazine* 101(4): 145–165.
- . 2007. »Zhongguo ruxuede dianfanzhuanyi 中國儒學的典範轉移.« (The Paradigmatic Shift in Chinese Confucianism.) *Rujiao wenhua yanjiu – Journal of Confucian Philosophy of Culture* 2007(8): 2–33.
- Finkelde, Dominik. 2021. »Martin Heidegger: Humanismus und Kehre.« (Ponnetek predavanja.) München: Hochschule für Philosophie. <https://www.youtube.com/watch?v=yQPwgfyseiY> (Privzeto: 07. 08. 2021).
- Fredericks, James. 1988. »The Kyoto School: Modern Buddhist Philosophy and the Search for a Transcultural Theology.« *Horizons* 15(2): 299–315.
- Froed, Kai. 2021. »Sublation« (Nemško ‚Aufhebung‘.). V: *Hegel.net*. <https://hegel.net/en/e0.htm> (Privzeto: 17. 02. 2021).
- Foucault, Michel. 1982. »The Subject and Power.« *Critical Inquiry* 8(4): 777–795.
- . 2004. *The Hermeneutics of the Self. Lectures at the Collège de France 1981–1982*. Prev.: Graham Burchell. Frédéric Gros (ur.). New York: Palgrave Macmillan.
- . 1974. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archeologie der Humanwissenschaften*. (prev. Ulrich Köppen). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fox, Alan. 2002. »Concrete Ethics in a Comparative Perspective: Zhuangzi Meets William James.« V: Michael Barnhart (ur.): *Varieties of Ethical Reflection: New Directions for Ethics in a Global Context*. Lanham: Lexington Books. Str. 67–92.
- Gadamer, Hans-Georg. 2006. *Truth and Method*. London in New York: Continuum.
- Geist, Beate. 1996. *Die Modernisierung der Chinesischen Kultur: Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der 80er Jahre*. Hamburg: Institut für Asienkunde.
- Greif, Avner. 1994. »Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies.« *Journal of Political Economy* 102(5): 912–950.
- Gu, Ming Dong. 2013. *Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism*. New York: Routledge.
- Gu, Xin. 1996. »Subjectivity, Modernity, and Chinese Hegelian Marxism: A Study of Li Zehou’s Philosophical Ideas from a Comparative Perspective.« *Philosophy East and West* 46(2): 205–245.
- Habermas, Jürgen 1981. *Theory of Communicative Action*. Prev. Thomas A. McCarthy. Boston, Mass.: Beacon Press.

- Hall, David L. in Roger T. Ames. 1998. *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Han shu* 漢書 (Zgodovina dinastije Han). s. d. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, Pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/han-shu> (Privzeto: 09. 08. 2021).
- Han Feizi* 韓非子 (Mojster Han Fei). s. d. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/hanfeizi> (Privzeto: 10. 08. 2021).
- Hansen, Chad. 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought. A Philosophical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Heartfield, James. 2002. *The »Death of the Subject« Explained*. Sheffield: Hallam University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- . 2000. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heubel, Fabian. 2011. »Kant and Transcultural Critique: Toward a Contemporary Philosophy of Self-Cultivation.« *Journal of Chinese Philosophy* 38(4): 584–601.
- . 2020. »Within the Spinning Stillness of the Present.« *Asian Studies* 8(3): 211–230. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.3.211-230>.
- . 2013. »Kritische Kultivierung und energetische Subjektivität: Reflexionen zur französischsprachigen Zhuangzi-Forschung.« V: Markus Schmücker in Fabian Heubel (ur.): *Dimensionen der Selbstkultivierung. Beiträge des Forums für asiatische Philosophie*. Freiburg: Alber. Str.104–146.
- . 2015. »Entdramatisierung der Subjektivität: Über das Buch Zhuangzi als Quelle für eine Demokratie der Zukunft.« *BJOAF* 2015(38): 63–88.
- Horkheimer, Max in Theodor W. Adorno. 1947. *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido Verlag.
- Hu, Xiangnong. 2021. »The Relativity of Ren (Humaneness): Re-Examining 2A6 and 6A6 of the Mengzi from the Perspective of Self-Introspection in Experience.« *Asian Studies* 9(1):181–201. <https://doi.org/10.4312/as.2021.9.1.181-201>.
- Huang, Chun-chieh. 2009. *Humanism in East Asian Confucian Context*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- . 2015. *Idejnozgodovinske perspektive Vzhodne Azije*. Prev.: Jan Vrhovski. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
- Huang, Yong 黄勇. 2002. »Rujia ren'ai guan yu qianqiu lunli: jian lun jidu jiao dui rujiade piping 儒家仁爱观与全球伦理: 兼论基督教对儒家的批评.« *Sixiang yu wenhua* 2002(2): 204–229.

- . 2010. »Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the 'Zhuangzi'.« *The Journal of Asian Studies* 69(4): 1049–1069.
- Jaspers, Karl. 2003. *The Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Jullien, François. 2004. *Detour and Access. Strategies of Meaning in China and Greece*. Prev.: S. Hawkes. Cambridge: MIT Press.
- Jung, Hwa Yol. 1996. »Confucianism and Existentialism: Intersubjectivity as the Way of Man.« *Philosophy and Phenomenological Research* 30(2): 186–202.
- Kangxi Zidian* 康熙字典 (Kangxijev slovar). 1710–1716. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, Pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/kangxi-zidian> (Privzeto: 02. 11. 2007).
- Kant, Immanuel. 1911. *Critique of Judgement*. Prev.: James C. Meredith. Oxford: Oxford University Press.
- . 1913. *Kant's Werke. Band 5. Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Georg Reimer Verlag.
- . 1919. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Felix Meiner.
- . 1996. *The Metaphysics of Morals (1797)*. Prev.: Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1998. *Critique of Pure Reason*. Prev.: Paul Guyer in Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Allen W. Wood (ur. in prev.). New Haven in London: Yale University Press.
- . 2002. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Prev.: Allen W. Wood. New Haven in London: Yale University Press.
- Lai, Karyn. 2016. *Learning from Chinese Philosophies – Ethics of Interdependent and Contextual Self*. New York: Routledge.
- . 2018. »Global Thinking. Karyn Lai's Thoughts on New Waves in Anglo-Chinese Philosophy.« *The Philosopher's Magazine* 2018(1): 64–69.
- Lai, Xisan (Lai Hsi-san) 賴錫三. 2013. *Daojiaxing zhishi fenzi lun: Zhuangzi-de quanli pipan yu wenhua gengxin* 道家型知識分子論：莊子的權力批判與文化更新. (The Daoist Intellectual Discourse: Zhuangzi's Critique of Power and the Cultural Renewal.) Tajpej: Guoli Taiwan daxue chuban she.
- Laozi* (Mojster Lao). s. d. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/dao-de-jing> (Privzeto: 10. 08. 2021).
- Lee, Hong-jung. 2003. »Development, Crisis and Asian Values.« *East Asian Review* 15(2): 27–42.
- Lee, Ming-huei 李明輝. 1991. *Ruxue yu xiandai yishi* 儒學與現代意識. (Konfucijanstvo in moderna zavest.) Tajpej: Wenjin chuban she.

- . 1994. *Kangde lunlixue yu Mengzi daode sikao zhi chongjian* 康德倫理學與孟子道德思考的重建. (Kantova etika in rekonstrukcija Mencijeve moralne miselnosti.) Tajpej: Academia Sinica.
- . 2001. *Dangdai ruxuede ziwo zhuanhua* 當代儒學的自我轉化. (The Self-Transformation of Contemporary Confucianism.) Peking: Zhongguo shehui kexue chuban she.
- . 2005. *Rujia shiye xiade zhengzhi sixiang* 儒家視野下的政治思想. (Political Thought from a Confucian Perspective.) Tajpej: Taiwan daxue chuban zhongxin.
- . 2013. *Konfuzianischer Humanismus – Transkulturelle Kontexte*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- . 2018. *Rujia yu Kangde* 儒家與康德. (Konfucijanstvo in Kant.) Xinbei: Lian jing.
- Leick, Romain. 2010. »Humanismus ist ein Aberglaube: Der britische Philosoph John Gray über den Fortschrittsmythos, die Suche nach dem Sinn der Geschichte und den menschlichen Hang zur Selbsterstörung.« *Der Spiegel* 2010(9): 136–140.
- Lin, Min. 1992. »The Search for Modernity: Chinese Intellectual Discourse and Society, 1978–88: The Case of Li Zehou.« *China Quarterly* 132: 969–998.
- Li, Chenyang. 2016. »Comparative Philosophy and Cultural Patterns.« *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* (15): 533–546.
- Li ji* 禮記 (Knjiga obredov). s. d. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, Pre-Qin and Han, The Classic of Rites*. <http://ctext.org/liji> (Privzeto: 02. 11. 2007).
- Liezi* 列子 (Mojster Lie). s. d. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, Pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/liezi> (Privzeto: 02. 11. 2020).
- Li, Zehou 李澤厚. 1980. »Kongzi zai pingjia 孔子再評價.« (A Reevaluation of Confucius.) *Zhongguo shehui kexue* 2: 77–96.
- . 1994. »Kangde zhexue yu jianli zhutixing lungang 康德哲学与建立主体性论纲.« (Pregled Kantove filozofije in konstrukcija subjektivnosti.) V: *Li Zehou shi nian ji*, 2. zvezek. Hefei: Anhui wenyi chuban she. Str. 459–475.
- . 1999. *Jimao wushuo* 己卯五說. (Five Essays from 1999.) Peking: Zhongguo dianying chuban she.
- . 1999a. »Subjectivity and ‚Subjectality‘: A Response.« *Philosophy East and West* 49(2): 174–183. Doi:10.2307/1400201.
- . 2008. *Shiyong lixing yu legan wenhua* 實用理性與樂感文化. (Pragmatični razum in kultura radosti.) Peking: Shenghuo dushu xinzhì Sanlian shudian.
- . 2010. *Lunlixue gangyao* 倫理學綱要. (An Outline of Ethics.) Peking: Renmin ribao chuban she.

- . 2011. *Zhexue gangyao* 哲學綱要. (An Outline of Philosophy.) Peking: Beijing daxue chuban she.
- . 2013. »Goujian Zhengyi jichushangde hexie—cong Sangde'erde 'gongzheng' shuoqi 构建正義基礎上的和諧 —— 從桑德爾的『公正』說起.« (Konstruiranje harmonije na temelju pravičnosti – izhajajoč iz Sandelovega koncepta 'pravice') *Shehui kexue bao* 2013(12): 1–9.
- . 2014. »Zai tan shiyong lixing 再談實用理性.« (Še en pogovor o pragmatičnem razumu.) <https://www.erepublik.com/es/article/-1-2110257/1/20> (Privzeto: 22. 5. 2016).
- . 2015. »Da ,Gauguin san wen' 答「高更 (Paul Gauguin) 三問」.« (Odgovor na ,Tri vprašanja Paula Gauguina'.) *Zhonghua dushu bao*, 11. April.
- . 2016. »A Response to Michael Sandel and Other Matters.« Prev.: Paul D'Ambrosio in Robert A. Carleo. *Philosophy East and West* 66 (4): 1068–1147.
- . 2016a. *Renleixue lishi bentilun* 人類學歷史本體論. (Anthropo-historical Ontology.) Qingdao: Qingdao chuban she.
- . 2016b. »Li Zehou duitan lu 李澤厚對談錄.« (Zapisi pogovorov z Li Zehouom.) V: *Dai yue ting yu zhu jilu*. <http://www.doc88.com/p-7030124841.html> (Privzeto: 12. 11. 2019).
- . 2018. »Guanyu 'Lunlixue zong lanbiao' de shuoming 關於『倫理學總覽表』的說明.« (Razlaga 'Splošne sheme etike'.) *Zhongguo wenhua* 2018(1): 1–15.
- Li, Zehou 李澤厚 in Tong Shijun 童世駿. 2012. »Guanyu ,tiyong', ,chaoyue' he chongdie gongshi deng duihua 關於「體用」、「超越」和「重疊共識」等的對話.« (Diskusije o »esenci in funkciji«, »transcendence«, »prekrivajočem se konsenzu« in drugih vprašanjih.) *Zhexue fenxi* 3(1): 167–178.
- Lovlie, Lars. 1990. »Postmodernism and subjectivity.« *The Humanistic Psychologist* 18(1): 105–119.
- Lukes, Steven M. 2020. »Individualism.« V: *Encyclopedia Britannica*, 14. 01. 2020. <https://www.britannica.com/topic/individualism> (Privzeto: 09. 06. 2020).
- Lunyu* 論語 (Razprave). s. d. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, Pre-Qin and Han, The Analects*. <http://ctext.org/analects> (Privzeto: 21. 11. 2017).
- Mall, Rahm Adhar. 2000. *Intercultural Philosophy*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Marx, Karl in Friederich Engels. 1969. »Manifesto of the Communist Party.« V: *Marx/Engels Selected Works*, 1. zvezek. Moskva: Progress Publishers. Str. 98–137.

- Marchal, Kai in Christian Wenzel. 2016. »Chinese Perspectives on Free Will.« V: Kevin Timpe, Meghan Griffith in Neil Levy (ur.): *The Routledge Companion to Free Will*. New York: Routledge. Str. 374–388.
- McCormick, Peter. 1979: »The Concept of the Self in Political Thought.« *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* XII(44): 689–725.
- Meinert, Carmen (ur.). 2015. *Traces of Humanism in China*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Mengzi 孟子 (Mencij). s. d. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, Pre-Qin and Han, The Analects*. <https://ctext.org/mengzi> (Privzeto: 21. 11. 2017).
- Metzger, Thomas A. 1991. »Confucian Thought and the Modern Chinese Quest for Moral Autonomy.« V: Silke Krieger in Rolf Trauzettel (ur.): *Confucianism and the Modernization of China*. Mainz: Hase & Koehler. Str. 266–307.
- Mittag, Achim. 2015. »Reconsidering Ren as a Basic Concept of Chinese Humanism.« V: Jörn Rüsen in Henner Laass (ur.): *Humanism in Intercultural Perspective*. Bielefeld: transcript Verlag. Str. 69–81.
- Moeller, Hans-Georg. 2018. »On Comparative and Post-Comparative Philosophy.« V: Jim Behuniak (ur.): *Appreciating the Chinese Difference: Engaging Roger T. Ames on Methods, Issues, and Roles*. Albany: State University of New York Press. Str. 31–45.
- Moeller, Hans-Georg in Paul D'Ambrosio. 2017. *Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi*. New York: Columbia University Press.
- Morton, W. Scott. 1971. »The Confucian Concept of Man: The Original Formulation.« *Philosophy East and West* 21(1): 69–77.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1991. *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學. (Intellectual Intuition and Chinese Philosophy.) Tajpej: Taiwan shangwu yinshu guan.
- . 1995. *Zhengdao yu zhidao, di san zhang* 政道與治道, 第三章. (Princip politične legitimacije in princip vladanja, 3. poglavje.) V: Fang Keli 方克立 in Li Jinquan 李錦全 (ur.): *Xiandai xin ruxue xue'an* 現代新儒家學案 (Pregled akademskega dela modernih konfucijancev, 3. zvezek). Peking: Zhongguo shehui kexue chuban she.
- Mozi 墨子 (Mojster Mo). s. d. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/mozi> (Privzeto: 10. 08. 2021).
- Müller, Jost. 2003. »Theorie und Kritik der Ideologie: Vom Spätkapitalismus zur Postmoderne.« V: A. Demirovic (ur.): *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*. Stuttgart in Weimar: J.B. Metzler. Str. 290–311.

- Nelson, Eric S. 2021. *Daoism and Environmental Philosophy: Nourishing Life*. Abingdon in New York: Routledge.
- Ni, Peimin. 2002. »Practical Humanism of Xu Fuguan.« V: Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin (ur.): *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers. Str. 281–304.
- Nielsen, Greg. 1995. »Bakhtin and Habermas: Toward a Transcultural Ethics.« *Theory and Society* 24(6): 803–835.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Also sprach Zarathustra*. München: de Gruyter.
- Ongun, Ömer. 2016. »From Interculturalism to Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today.« V: *Intercultural learning website*. <http://ectp.eu/efillife/?p=1816> (Privzeto: 07. 07. 2020).
- Ordine, Nuccio. 2015. *Koristnost nekoristnega*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ouyang, Xiao. 2018. »Rethinking Comparative Philosophical Methodology: In Response to Weber's Criticism.« *Philosophy East and West* 68(1): 242–256.
- Parkes, Graham. 2013. »Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology.« *Journal of Chinese Philosophy* 39(4): 112–133.
- Peirce, Charles Sanders. 1931–1958. *Collected Writings*. (8 zvezkov.) Charles Hartshorne, Paul Weiss in Arthur W. Burks (ur.). Cambridge: Harvard University Press.
- Perkins, Franklin. 2015. »Of Fish and Men Species Difference and the Strangeness of Being Human in the Zhuangzi.« V: Roger T. Ames in Takahiro Nakajima (ur.): *Zhuangzi and the Happy Fish*. Honolulu: University of Hawaii Press. Str. 182–205.
- Pippin, Robert B. 2005. *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. 1856. »Theaitetos.« V: *Platons Werke II*. Prev.: Friedrich E. D. Schleiermacher. Berlin: Didot.
- Plessner, Helmuth. 2003. *Macht und menschliche Natur*. V: *Gesammelte Schriften*. 5, zvezek. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rekwitz, Andreas. 2006. *Das hybride Subjekt: Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Roetz, Heiner. 1993. *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*. Albany: State university of New York Press.
- Rosemont, Henry Jr. in Roger T. Ames. 2016. *Confucian Role Ethics – A Moral Vision for the 21st Century?* Tajpej: National Taiwan University Press.
- Rošker, Jana S. 2005. *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji. Od protofilozofskih klasikov do neokonfucianstva dinastije Song. Del 1*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.

- . 2012. »Cultural Conditionality of Comprehension: The Perception of Autonomy in China.« V: Tian Hailong 田海龍, Cao Qing 曹清 et al. (ur.): *Reinventing Identities: The Poetics of Language Use in Contemporary China*. Tianjin: Nankai daxue chuban she. Str. 26–42.
- . 2013. *Subjektova nova oblačila: Idejne osnove modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
- . 2013a. »The concept of harmony in contemporary P. R. China and in Taiwanese modern Confucianism.« *Asian Studies* 1(2): 3–20.
- . 2014. »China's modernization: From daring reforms to a modern Confucian revival of traditional values.« *Anthropological notebooks* 20(2): 89–102.
- . 2014a. »The Subject's new clothes: Immanent transcendence and the moral self in the modern Confucian discourses.« *Asian philosophy* 24(4): 1–17.
- . 2014b. »Konfucijeva nova oblačila: sodobne kitajske ideologije in preporek konfucijanstva.« *Časopis za kritiko znanosti* 42(258): 17–25.
- . 2015. »Modern Confucianism and Chinese theories of modernization.« *Philosophy compass* 10(8): 510–522.
- . 2016. »Epistemologija modernega konfucijanstva na primeru druge generacije – med razumom in intuicijo.« *Ars & Humanitas* 10(1): 165–188.
- . 2016a. *The Rebirth of the Moral Self – Taiwanese Modern Confucians and their Modernization Discourses*. Hongkong: Chinese University Press.
- . 2017. »Is Confucianism a religion? – Modern Confucian theories on the ethical nature of classical discourses.« *Asian philosophy*, 27(3): 279–291.
- . 2017a. »Between tradition and modernity: Modern Confucianism as a form of East Asian social knowledge.« *Asian studies* 5(2): 279–291.
- . 2017b. »Yang Zhu – enfant terrible filozofskega daoizma in njegov koncept privatizma.« *Asian Studies* 5(1): 289–299.
- . 2019. »Modern Confucianism and the concept of 'Asian values'.« *Asian studies* 4(1): 153–164.
- . 2019a. *Following his Own Path: Li Zehou and Contemporary Chinese Philosophy*. New York: SUNY.
- . 2021. *Interpreting Chinese Philosophy: A New Methodology*. London: Bloomsbury.
- . 2021a. *Becoming Human. Li Zehou's Ethics*. Boston, Leiden: Brill.
- . 2021b. *Kriza kot nevarnost in upanje: Etika pandemij, razcvet avtokracij in sanje o avtonomiji v transkulturni perspektivi*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.

- Rugelj, Samo. 2021. »Recenzija knjige Nuccia Ordineja *Koristnost nekoristnosti*.« V: *Knjigarna Bukla*. <https://www.bukla.si/knjigarna/filozofija/koristnost-nekoristnega.html> (Privzeto: 31. 07. 2021). Str. 116–117.
- Rüsen, Jörn in Laass, Henner (ur.). 2015. *Humanism in Intercultural Perspective*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Said, Edward W. 1995. *Orientalism – Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin Books.
- Sartre, Jean-Paul. 2007. *Existentialism is a Humanism*. New Haven, London: Yale University Press.
- Schipper, Kristofer. 1993. *The Taoist Body*. Berkeley: University of California Press.
- Schmidt-Glintzer, Helwig. 2010. »Chancen für einen globalen Humanismus im Kampf der Kulturen.« V: Jörn Rüsen (ur.): *Perspektiven der Humanität*. Bielefeld: transcript Verlag. Str. 131–149.
- Sernelj, Tea. 2021. »Modernization of beauty in China: From the ‚Great Debate on Aesthetics‘ to the ‚Aesthetic Fever‘ and beyond.« *Asian studies* 9(2): 165–179. <https://revije.ff.uni-lj.si/as/article/view/9806>.
- Shang shu* (Zgodovinski dokumenti dinastije Shang). s. d. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/shang-shu> (Privzeto: 10. 08. 2021).
- Siegel, Harvey. 1999. »Multiculturalism and the Possibility of Transcultural Educational and Philosophical Ideals.« *Philosophy* 74(3): 387–409.
- Silius, Vytis. 2020. »Diversifying Academic Philosophy.« *Asian Studies* 8(2), 257–280.
- Sigurðsson, Geir. 2015. *Confucian Propriety and Ritual Learning: A Philosophical Interpretation*. New York: SUNY.
- Slingerland, Edward. 2004. »Conceptions of the Self in the Zhuangzi: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought.« *Philosophy East and West* 54(3): 322–342.
- Spiro, Melford E. 1996. »Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique.« *Comparative Studies in Society and History* 38(4): 759–780.
- Sturgeon, Donald (ur.). 2021. »Dictionary. Character Lookup.« V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese Text Project*. <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en> (Privzeto: 09. 08. 2021).
- Šček, Jernej. 2021. »Noben človek ni otok.« (Intervju z Nucciom Ordinejem). *Delo*, 17. 07. 2021, spletna izdaja, str. 2–24.
- Tang, Junyi 唐君毅. 1986. *Wenhua yishi yu daode lixing* 文化意識與道德理性. (Cultural Awareness and the Moral Reason.) Tajpej: Xuesheng shuju.

- . 2000. *Renwen jingshenzhi chongjian* 人文精神之重建. (The Reconstruction of the Humanistic Spirit.) Tajpej: Xuesheng shuju.
- Tu, Wei-ming. 1985. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: SUNY.
- . 1996. »Beyond the Enlightenment Mentality: A Confucian Perspective on Ethics, Migration, and Global Stewardship.« *International Migration Review* 30(1): 58–75.
- . 1998. *Humanity and Self-Cultivation. Essays in Confucian Thought*. Boston: Cheng & Tsui.
- Valera, Eduardo Pérez J. 1972a. »Toward a Transcultural Philosophy (I).« *Monumenta Nipponica* 27(1): 39–64.
- . 1972b. »Toward a Transcultural Philosophy (II).« *Monumenta Nipponica* 27(2): 175–189.
- Wang, Hui 汪暉. 2000. »Dangdai Zhongguode sixiang zhuangkuang yu xiandaixing wenti 當代中國的思想狀況與現代性問題.« (Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity.) *Taiwan shehui yanjiu* 37(1):1–43.
- Wang, Jing. 1996. *High Culture Fever: Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*. Berkeley: University of California Press.
- Wang, Qiong. 2016. »The Relational Self and the Confucian Familial Ethics.« *Asian Philosophy* 26(3): 193–205.
- Wang, Ruoshui 王若水. 1986. *Wei rendaozhuyi bianhu* 為人道主義辯護. (In Defense of Humanism.) Peking: Sanlian shudian.
- Wang, Xiaoming 王曉明 (ur.). 1996. *Renwen jingshen xunsilu* 人文精神尋思錄. (Refleksije humanizma.) Šanghaj: Wenhui chubanshe.
- Weber, Ralph. 2014. »Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What Respect?« *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 2014(13): 151–171.
- Welsch, Wolfgang. 1999. »Transculturality – The Puzzling Form of Cultures Today.« V: Mike Featherstone in Scott Lash (ur.): *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London: Sage. Str. 194–213.
- Wheeler, Norton. 2005. »Modernization Discourse with Chinese Characteristics.« *East Asia* 22(3): 23–24.
- Whitehead, Alfred North. 1978. *Process and Reality – an Essay in Cosmology*. New York: Macmillan.
- Wittfogel, Karl August. 1957. *The Oriental Despotism – A Comparative Study of Total Power*. New Haven in London: Yale University press.
- Wolf, Frieder Otto. 2016. »Antihumanismus/Humanismuskritik.« V: Cancik Hubert, Horst Groschopp in Frieder Otto Wolf (ur.): *Humanismus: Grundbegriffe*. Berlin in Boston: de Gruyter. Str. 65–75.

- Wong, David B. 2004. »Relational and Autonomous Selves.« *Journal of Chinese Philosophy* 31(4): 419–432.
- Xu, Fuguan 徐復觀. 1987. *Zhongguo renxing lun shi* 中國人性論史. (The Theory of Human Nature.) Peking: Huadong shifan daxue chuban she.
- Xu, Xiangdong 徐向東. 2008. *Lijie ziyou yishi* 理解自由意志. (Razumeti svobodno voljo.) Peking: Beijing daxue chuban she.
- Yang, Bin 楊斌. 2015. *Li Zehou xueshu nianpu* 李澤厚學術年譜. (A Chronicle of Li Zehou's Academic Work.) Šanghai: Fudan daxue chuban she.
- Yang, Zebo 楊澤波. 2007. 牟宗三超越存有论驳议——从先秦天论的发展轨迹看牟宗三超越存有论的缺陷. (Izpodbijanje Mou Zongsanove transcendentne ontologije – napake Mou Zongsanove transcendentne ontologije skozi optiko razvojnih smernic predqinskega nauka o nebu/naravi.) V: *Zhongguo lunwen xiazai zhongxin* (www.studa.net). <http://www.studa.net/guoxue/060407/11563323.html> (Privzeto: 15. 07. 2012.)
- Yi jing* 易經 (Knjiga premen). s. d. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, Pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/book-of-changes/yi-jing> (Privzeto: 09. 08. 2021).
- Zhang, Ke. 2015. »Inventing Humanism in Modern China.« V: Carmen Meinert (ur.): *Traces of Humanism in China*. Bielefeld: transcript Verlag. Str. 131–149.
- Zhao, Guoping. 2009. »Two Notions of Transcendence: Confucian Man and Modern Subject.« *Journal of Chinese Philosophy* 36(3): 391–407.
- . 2012. »The Self and Human Freedom in Foucault and Zhuangzi.« *Journal of Chinese Philosophy* 39(1): 139–156.
- . 2015. »Transcendence, Freedom and Ethics in Levina's Subjectivity and Zhuangzi's Non-Being Self.« *Philosophy East and West* 65(1): 65–80.
- Zhao, Tingyang 趙汀陽. 1987. »Yuyan he yuyanzhi wai 語言和語言之外.« *Zhexue yanjiu* 1987(3): 74–80.
- Zhao, Tingyang in Yan Xin. 2008. »The Self and the Other: An Unanswered Question in Confucian Theory.« *Frontiers of Philosophy in China* 3(2): 163–176.
- Zheng, Jiadong 鄭家棟. 2001. *Duanlie zhongde chuantong: xinnian yu lixing zhijian* 斷裂中的傳統: 信念與理性之間. (Interrupted Tradition: Between Faith and Rationality.) Peking: Zhongguo shehui kexueyuan chuban she, etc.
- Zhu, Xi 朱熹. s. d. *Zhuzi yulei* 朱子語類. (Zapisani izreki mojstra Zhuja.) V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/zhuangzi> (Privzeto: 10. 08. 2021).
- Zhuangzi* 莊子 (Mojster Zhuang). s. d. V: Donald Sturgeon (ur.): *Chinese text project, pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/zhuangzi> (Privzeto: 10. 08. 2021).

- Zima, Peter V. 2010. *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen in Basel: Francke.
- Žižek, Slavoj. 1976. »Hermenevtika in psihoanaliza.« *Anthropos* 3(6): 69–98.
- . 2010. *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Slovarček kitajskih imen in strokovnih terminov

B

Ben xin 本心 (izvorna srčna zavest) 111

Bi you fen 必有分 (mora obstajati razlika, nujnost obstoja razlike) 98

Bu dong xin 不動心 (popolno mirovanje srčne zavesti) 119

Bu ji bu li 不即不離 (ni identično, a tudi ni ločeno) 111

C

Ceyin zhi xin 惻隱之心 (srčna zavest sočutja, sočutna srčna zavest) 128

Chan 禪 (budistična šola Chan) 53, 99

Chen Duxiu 陳獨秀 33

Chen Guying 陳鼓應 68

Chen Yunquan 陳運權 61

Cheng Chung-ying 成中英 89

D

Da wo 大我 (družbeni oz. kolektivni jaz) 107

Dao 道 (pot, pranačelo) 69–70, 72, 75–78, 86, 89, 99, 141

Daode jing 道德經 (Klasik poti in krepostne sile) 70, 77, 99

Daode qinggan 道德情感 (moralna čustva) 126

Daode shijiande zhuti 道德實踐的主體 (subjekt moralne prakse) 90

Daode ziwo 道德自我 (moralno sebe) 41, 90–91

Daode ziwo kanxian 道德自我坎陷 (samonegacija moralnega sebe) 95

Deng Lingzi 鄧陵子 80

Dong Zhongshu 董仲舒 80

F

Fang Dongmei 方東美 84, 89
 Fei 非 (nepravilno, slabo, neveljavno) 75

Feng Yaoming 馮耀明 45–47

Feng Youlan 馮友蘭 89

G

Gainianzhi buke zhuanyixing 概念之不可轉移性 (nemožnost prenašanja pojmov) 45

Geti renga 個體人格 (idealna individualna osebnost) 128

Gong an 公安 (Javni akti) 53, 99

Gongju benti 工具本體 (tehnološko-družbena ali instrumentalna substanca) 106

Guannian 觀念 (ideja) 121, 123

Guanxi ziwo 關係自我 (relacijsko sebstvo) 40

Guanxizhuyi 關係主義 (relacionalizem, odnosnost) 30, 40, 60, 85–86, 128–136

H

Han Feizi 韓非子 (Mojster Han Fei) 80–81

He Lin 賀麟 89

Hou qi Mojia 後期墨家 (pozni moisti) 80

Hu Shi 胡適 33

Hu Xiansu 胡先驕 33–34

Huacheng 化成 (ustvarjalni potencial) 61

Hudie meng 蝴蝶夢 (Sanje o metulju, Metuljeve sanje) 97–100

J

Jian ai 兼愛 (vseobsežna ljubezen) 79

Jianbai 豎白 (trdota in belina = dis-

kurz o lastnostih in substanci) 71

Jidian 積澱 (sedimentacija) 105–107, 113, 117–118

Jingjie 境界 (zamejitev, področje, domena, estetska sfera) 54–55

Jujuran 遽遽然 (otopelo, determinirano) 98

Junzi 君子 (konfucijanski ideal moralnega in modrega človeka, »plemenitnik«) 89

K

Keji 克己 (samonadzor) 123

Kexue yu xuanxue lunzhan 科學與玄學論戰 (Debata o znanosti in metafiziki) 34

L

Laozi 老子 70, 75–78, 99, 101–102, 137, 143

Le jie liyue 樂節禮樂 (najti užitek v urejenih obredih in glasbi) 62

Le 樂 (veselje, radost) 62

Li huai yue beng 禮壞樂崩 (razkroj etikete in izguba glasbe) 65

Li yue 禮樂 (obred in glasba) 61–62

Li Zehou 李澤厚 18, 40, 62, 105–108, 112–128, 130, 132, 134

Li 禮 (obred, obrednost, obredje) 62, 65–66, 70, 79, 85, 115, 123

Liang Shuming 梁漱溟 89

Liangzhi 良知 (praznanje) 87, 118

Lijie ziyou yishi 理解自由意志 (razumeti svobodno voljo) 119

Ling fu 靈府 (zakladnica duhovnosti) 70

Liu Shu-hsien 劉述先 89

Lixing ningju 理性凝聚 (strjevanje razuma) 118, 128

Lu 魯 (ime države) 51, 54, 79
Lunyu 論語 (Razprave) 33, 62, 66–67, 69, 84–86, 113, 115–116, 119, 130

M

Mei Guangdi 梅光迪 33
Meixue re 美學熱 (vročica estetike) 12
Mengzi 孟子 (Mencij, Mojster Meng. Ime se nanaša tako na osebo kot tudi na istoimensko delo) 66–67, 87, 110–112, 119, 124–125, 127–128, 131, 135
Minben 民本 (ljudstvo kot osnova, ljudstvo kot korenina; pomemben element protodemokratskih osnov konfucijanstva) 67
Ming jia 名家 (nomenalistična šola, šola imen) 22, 71, 80
Ming 命 (usoda, poslanstvo, dekret) 79
Minzhu 民主 (v klasični kitajščini: pravični vladar ljudstva, v sodobni kitajščini: demokracija) 67
Mo Di 墨翟 79–81
Mo jia 墨家 (moistična šola) 22, 71, 79–81
Mou Zongsan 牟宗三 89, 91, 95, 111
Mozi 墨子 (Mojster Mo) 80–81

N

Nanhua Zhenjing 南華真經 (Resnični klasik južnih cvetov) 99
Neisheng waiwang 內聖外王 (notranji svetnik in zunanji vladar, transcendentni in empirični subjekt) 40–41, 60, 88–92, 94

P

Pipan zhexuede pipan – Kangde shuping 批判哲學的批判, 康德書評 (Kritika kritične filozofije – interpretacija Kanta) 105

Q

Qi lun zhuti 氣論主體 (energetsko-korporalni subjekt) 40
Qing benti 情本體 (čutno-situacijsko opredeljena substanca) 113
Qing tan 清談 (Čisti pogovori) 53
Qingli jieyou 情理結構 (čutno-racionalna struktura) 113

R

Ren qing 人情 (človeška občutja) 87
Ren xing 人性 (človeškost) 7–19, 66–68, 111, 125–126, 141
Ren 仁 (/so/človečnost) 9–10, 12, 17, 40, 65–66, 68, 72, 74–75, 79–80, 85–88, 93, 110–111, 115, 123, 128, 130, 132, 139
Renbenzhuyi 人本主義 (humanizem) 34
Rendaozhuyi 人道主義 (humanitarizem) 17, 34, 128
Rendaozhuyi 人道主義 (humanizem) 17, 34, 128
Rende jieyou 仁的結構 (struktura sočlovečnosti) 128–129
Renhe 人和 (harmonija človeka) 69
Renlei zongtide shengcun yanxu 人類總體的生存延續 (trajnostna ohranitev človeštva kot celote) 126
Renshi zhuti 認識主體 (spoznavni subjekt) 90, 95

- Renwen jingshen 人文精神 (humanistični duh; duh človeške kulture) 35–36
- Renwen 人文 (človeški red, človeška kultura) 34, 61, 67
- Renwenzhuyi 人文主義 (humanizem) 33–35, 61
- Renyi neizai 仁義內在 (Mencijeva teorija inherentne moralnosti) 110
- S**
- Shang di 上帝 (najvišji vladar, bog) 62
- Sheng ren 聖人 (konfucijanski model ali svetnik) 75, 139
- Shi jing 詩經 (Knjiga pesmi) 63
- Shi 是 (pravilno, dobro, veljavno) 75
- Shifei 是非 (moralni kriterij dobrega in zla) 75
- Shijian 實踐 (praksa) 90, 108
- Shiyong lixing 使用理性 (pragmatični razum) 95, 113, 116–117, 126
- Shuangchong zhutixing 雙重主體性 (dvojna subjektivnost) 40
- Si duan 四端 (štirje kalčki /dobrote/) 66, 111, 124
- T**
- Tang Junyi 唐君毅 89–91
- Tang Yongtong 湯用彤 33
- Tian dao 天道 (pot neba) 117–118
- Tian ming 天命 (nebeški mandat, dekret neba) 63, 117
- Tian 天 (nebo, narava) 62–65
- Tianguen 天根 (Korenine narave/neba) 70
- Tianhe 天和 (harmonija narave/neba) 69
- Tianwen 天文 (nebeški red) 34, 61
- Tongyi 同異 (identiteta in diferenca) 71
- Tu Wei-ming 杜維明 89
- W**
- Wang Guowei 王國維 54
- Wang Ruoshui 王若水 5, 17
- Wang wo 忘我 (pozaba jaza) 141
- Wei rendaozhuyi bianhu 為人道主義辯護 (V obrambo humanizmu) 17
- Wenhua geming 文化革命 (kulturna revolucija) 17, 33
- Wuhua 物化 (metamorfoza, transformacija materialnih razlik) 98
- Wu Mi 吳宓 33–34
- Wuchan jieji wenhua da geming 無產階級文化大革命 (vélika proletarska kulturna revolucija) 17, 33
- Wuwei 無為 (nedelovanje) 70, 78
- X**
- Xianshi ziwo 現實自我 (realno sebe) 90
- Xiang Fuzi 相夫子 80
- Xiang Lizi 相里子 80
- Xiao jing 孝經 (Klasik družinskega spoštovanja) 113
- Xiao wo 小我 (individuum, ego) 107
- Xiao 孝 (družinsko spoštovanje oziroma otroška pieteta) 75, 131–132, 139
- Xin Rujia 新儒家 (moderno konfucijanstvo) 35, 89–95
- Xin waiwang 新外王 (novi zunanji vladar) 90
- Xin zhai 心齋 (postenje srčne zavesiti) 70, 141

- Xin 信 (zaupanje) 121, 131
 Xin 心 (srčna zavest) 69–70, 72, 94, 111, 119–120, 127–128
 Xingti 性體 (utelešenje človeškosti) 91
 Xinhe 心和 (harmonija srčne zavesti) 69
 Xinli benti 心理本體 (psihološka substanca) 106
 Xinli yuanze 心理原則 (psihični principi) 128
 Xinnian gangluozhi buketongyue-xing 信念崗絡之不可通越性 (inkomensurabilnost premisnih omrežij) 45
 Xinti 心體 (utelešenje srčne zavesti) 91
 Xiong Shili 熊十力 89
 Xiu shen 修身 (nega osebnosti) 32, 80, 84, 88, 105, 119, 130
 Xu Fuguan 徐復觀 63, 89
 Xueheng pai 學衡派 (struja učenja ravnovesja) 34
 Xueyuan jichu 血緣基礎 (osnova krvnega sorodstva) 128
 Xunzi 荀子 (Xunzi, Mojster Xun. Ime se nanaša tako na osebo kot tudi na istoimensko delo) 67, 87, 120, 126
 Xuxuran 栩栩然 (živahnost in fleksibilnost) 98
- Y**
 Yang Zebo 楊澤波 63
 Yang Zhu 楊朱 102–104
 Yi jing 易經 (Knjiga premen) 34, 61, 84
 Yi tian he tian 以天合天 (zliti se z naravo prek narave) 140
 Yitian 疑天 (dvom v nebo) 63
- Yi 義 (primernost, pravičnost) 66, 75, 87–88, 111, 119–120, 130
 Yizhi 意志 (volja) 121, 123, 126
 You qing yuzhou guan 有情宇宙觀 (čutno-situacijsko videnje kozmosa) 126
 You xin 遊心 (neobremenjeno lebdenje srčne zavesti) 70
 You 幽 (You wang) (幽王) (vladar You dinastije Zhou) 63
 Yu Yingshi 余英時 89
 Yuantian 怨天 (gnev do neba) 63
 Yuezhe yue ye 樂者樂也 (radost izvira iz glasbe) 62
 Yuyan he yuyanzhi wai 語言和語言之外 («Jezik in zunaj njega») 48
- Z**
 Zhang Junmai 張君勱 35, 89
 Zhao Tingyang 趙汀陽 48–50
 Zhen ren 真人 (resnični človek) 71–73, 75–76, 138–140
 Zhengti zhuti 整體主體 (celostni subjekt) 40
 Zhengzhi zhuti 政治主題 (politični subjekt) 90
 Zhi shan 至善 (najvišje dobro) 125
 Zhong yong 中庸 (Klasik ravnovesja) 69
 Zhong 忠 (lojalnost, zvestoba) 121
 Zhou Gong 周公 (vojvoda Zhou) 73
 Zhu Xi 朱熹 86
 Zhuangzi 莊子 51–55, 69–76, 88–89, 96–101, 137–141
 Zhuanhua zhuti 轉化主體 (transformativni subjekt) 40
 Zhuguanxing 主觀性 (subjektivnost) 106
 Zhuti 主體 (subjekt) 108

Zhutixing shijian zhexue 主體性實踐哲學 (praktična filozofija subjektnosti) 108

Zhutixing 主體性 (subjektnost) 40, 106

Ziran 自然 (biti tak, kot si, pristanost, spontanost, naravnost) 139–141

Ziwo kanxian 自我坎陷 (samonegacija sebstva) 95

Ziyu shizhi 自喻適志 (samorefleksija zadovoljstva, refleksija lastne brezskrbnosti) 98

Zuo wang 坐忘 (sedenje v pozabi) 70

Indeks strokovnih terminov in lastnih imen v slovenščini

A

Ames, Roger T. 42, 59–60, 84,
132–133
Arendt, Hannah 15, 58
avtonomija 8–11, 36–39, 58–59,
81, 93, 108, 111, 118–119, 133,
136, 144

B

Bog 13, 31–32, 58, 62, 64, 81, 92,
116, 118, 125–126
budizem 16, 53–54, 99

C

celostni subjekt 11, 40

Č

človek 7–9, 13–18, 31–32, 35–36,
57–58, 61–62, 65–78, 83, 85–
87, 93, 98–100, 106–108, 124,
130, 138–140, 143–145,
148

človeške pravice, človekove pravice
8, 58–61, 143

človeškost 12, 15, 17–19, 66–68,
71, 91, 100, 102, 106, 111, 125–
126, 141

čustva 62, 66, 86, 111–112, 121–
127, 130, 135

čutno-situacijsko opredeljena
substancia 113, 117, 125–126

D

dao 70, 72, 75, 77–78, 89, 99, 141
daoizem 52–53, 68–71, 76, 78, 86,
89, 96, 98, 105, 136–137
deontološka etika 114, 127, 134, 137
družbeni oz. kolektivni jaz 107
duh človeške kulture 61
dvojna subjektnost 40

E

ekološki humanizem 69, 76–78,
137, 141

energetsko-korporalni subjekt 40
etične maksime 8, 109
etika 33, 60, 81, 83, 85–86, 109–
121, 124, 128–141, 148
etika vlog 40, 132
evrocentrizem 40, 43, 144

F

filantropizem 31
filozofija 11–12, 21–31, 47, 96, 108,
110, 137
filozofija zlitja 26–29
forma 22, 66, 113, 116–118, 121
fuzija 26–27

G

Gadamer, Hans-Georg 27, 29,
53–54
glasba 51, 61–62, 65–66, 80

H

Hall, David 42, 59–60, 84, 94
harmonija 19, 68–70, 75, 80, 115,
130, 134
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 14,
28, 65
Heidegger, Martin 14–15, 102
hermenevtični krog 53–54
hermenevtika 43, 45, 53–54
homo mensura 7, 32
Hu Shi 33
humanistični duh 35–36
humanitarizem 17, 34
humanizem 7–19, 31–40, 57, 61,
64–69, 76–81, 83, 86, 109–110,
128–129, 143–145

I

individualizem 41, 58–60, 93, 129,
133, 135–136, 144

individuuum (posameznik, posamez-
nica) 41–42, 58–60, 83–84,
91–94, 107, 114, 116, 129,
133–135, 144

instrumentalna racionalnost 35,
111, 144

integrativno sebstvo 96, 101–102,
104

intersubjektivnost 12, 37, 40, 48,
54, 83, 137

J

jingjie 54–55

K

Kant, Immanuel 17–18, 105, 107–
108, 111–128

kategorični imperativ 15, 110–118,
122

Kitajska 10–13, 17–18, 31, 33–38,
44, 62–64, 80, 134, 144

Knjiga premen 34, 61, 84

kolektivizem 41, 58–60

kolonializem 45, 144

konfucianizem 33, 68, 92, 136

Konfucij 32–33, 62, 64–66, 73–75,
79–80, 86, 115–116, 119, 144

konfucijanski modrec 72, 75, 139

konfucijanstvo 10, 16, 32, 42, 61–
62, 67–69, 80, 89–94, 99, 110–
111, 116, 130–132, 135–136

kriza 12, 38, 64, 78, 103, 133,
135

krščanstvo 13, 80–81, 132

kulturna revolucija 17, 33

L

Laozi 70, 75–78, 99, 101–102, 137,
143

lebdenje 70–71

Lee Ming-huei 33, 90–92, 110–112
 Li Zehou 18, 105–108, 112–128,
 132–133
 linearni napredek 144

M

mali jaz, ego 107
 medkulturne raziskave 51, 148
 medkulturni dialog 8, 148
 medkulturnost 11, 25–26, 29–30,
 42, 45, 148
 Mencij 66–67, 87, 110–112, 119–
 120, 124–125, 127–128, 130,
 135
Mengzi 66, 87, 111–112, 119, 124,
 128, 131, 135
 metoda 22, 24–27, 29–31, 36, 38,
 43, 47–49, 52–54, 116, 144
 metodologija 21–28, 30–31, 42–45,
 51, 145
 Mo Di 79–81
 modernizacija 9, 11, 16, 34, 38–42,
 89, 94–95, 116
 moizem 22, 71, 79–81
 morala 15, 62, 66, 73, 88–90, 95,
 103, 111–113, 115, 121, 124–
 128, 130–133, 136–140
 moralno delovanje 116, 120–123,
 126–128, 138
 moralno sestvo 11, 41, 84, 88,
 90–92, 94–95, 110–111, 130
 moralnost 63–64, 75–76, 91, 110,
 113, 115, 117
 morska ptica 51–2, 54–55, 138

N

narava 9, 13, 31–32, 55, 64, 67–72,
 75–77, 107, 126, 140–141, 143
 nebeški mandat 63, 117
 neevropske kulture 9, 21, 39, 43

nega osebnosti 32, 80, 84, 88, 105,
 119, 130
 nesoizmerljivost 22, 24, 45
 Nietzsche, Friedrich 14–15, 71
 nomenalisti, šola imen 22, 71, 80
 normativnost 75–76, 132, 137, 141
 notranji modrec in zunanji vladar
 40–41, 60, 88–92, 94
 nrvnost 91

O

obred 61–62, 65–66, 70, 79, 85,
 115, 123
 obzorje 54, 102
 odločanje, odločitev 76, 113, 116–
 117, 119–120, 122–123, 125, 131
 odnosnost 30, 40, 60, 85–86, 128–
 136
 orientalizem 43–45
 oseba 59, 135
 osebnost 9, 18, 32, 36, 40, 59–60,
 68, 80, 83–84, 88, 105, 110,
 119, 128, 130, 140

P

pacifistični humanizem 79
 politični subjekt 90
 (post)primerjalna filozofija 21–26,
 29, 76
 pot neba 117–118
 pragmatični um 95, 113, 116–117,
 126
 praksa 90, 107–108
 praznanje 87, 118
 predqinsko obdobje 119, 125, 143,
 148
 primernost, pravičnost 58, 66, 75,
 79, 87–88, 111, 119–120, 130–
 131, 134
 pristnost 136, 139–141

R

Razprave 33, 62, 66–67, 69, 84–86, 113, 115–116, 119, 130
 razsvetljenje 8, 32, 118, 147
 referenčni okvir 11, 22, 24, 30, 42–43, 46–47, 134
 relacijska etika, etika odnosnosti 37, 60, 85–86, 128 131–132, 136
 relationalizem 40, 85, 128, 133
 resnični človek 71–73, 75–76, 138–140

S

samonegacija 95
 Schopenhauer, Arthur 14, 127
 sebstvo 9, 11, 36–37, 41–42, 59–60, 83–85, 88, 90–91, 94–98, 101–105, 110–111, 130, 133
 sedimentacija 105–107, 113, 117–118
 sinizacija marksizma 19, 37, 107
 sinteza 28–29
 (so)človečnost 9–10, 12, 17, 40, 65–66, 68, 72, 74–75, 79–80, 85–88, 93, 110–111, 115, 123, 128, 130, 132, 139
 sodobna kitajska filozofija 11–12, 18, 36–38, 40–42, 45, 48–49, 61, 64, 68, 91, 105, 110, 123, 125, 144
 spontanost 74, 76–78, 139
 srčna zavest 69–70, 72, 94, 111, 119–120, 127–128
 strjevanje razuma 118, 128
 struktura (so)človečnosti 128–129
 subjekt 8–9, 11, 14, 18, 36–43, 47–48, 50, 58, 88, 90–92, 95–96, 101–102, 105–108, 112, 118
 Ssubjektivnost 18, 37, 47–48, 50, 96, 106–108, 140
 subjektivnost 9–12, 14, 18, 22, 37, 39–40, 46, 96, 105–108, 124, 147–148

sublacija 25, 28–31, 95, 147–148
 svoboda 8, 17, 19, 58–59, 98, 103, 119–120, 129, 136, 141
 svobodna volja 8, 32, 38, 59, 112, 117–125, 128

Š

štirje kalčki (dobrote) 66, 111, 124

T

trajnostna ohranitev človeštva 114, 125–127
 transformativno sebstvo 96, 101
 transkulturne raziskave 10, 21–26, 30, 36, 39, 42–43, 60, 125, 148
 transkulturnost 16, 25–26, 110
 tri vrste harmonije 68–70

V

vloga 40, 83, 94, 129–130, 132–133
 vseobsežna ljubezen 79

W

Wang Ruoshui 5, 17
Wille 120–123, 126
Willkür 120–123, 126

X

Xunzi 67, 87, 120

Y

Yang Zhu 102–104

Z

zaskrbljena zavest 63, 143
 zaupanje 121, 126, 131
 Zhuangzi 51–55, 69–76, 88–89, 96–101, 137–141
 zlitje 26–29, 55, 62, 141