

# Na ozki brvi razumevanja: sinologija, evrocentrizem in problem kitajske filozofije

JANA S. ROŠKER

## SINOLOGIJA: MOST MED KULTURAMI ALI HIBRIDNA VEDA?

V obdobju postkolonializma ima sinologija kot znanstvena disciplina marsikje po svetu težave osvoboditi se izpod jarma preživelih metodologij in ideologij, na katerih sloni. Zato ni slučaj, da je bila pogosto obtožena nereflektiranega ponavljanja napak in grehov iz svoje kolonialne in orientalistične preteklosti. Po drugi strani pa je v obdobju prevlade neoliberalizma poglobljeno poznavanje kitajskega jezika ter kitajskih humanističnih tradicij, ki ga omogoča, dojeto ne le kot odvečno, temveč pogosto (kot mnogi drugi potencialno kritični diskurzi) celo kot nevarno in zato nezaželeno. V zadnjih nekaj letih je večina univerz sinologijo nadomestila z empiričnimi raziskavami Kitajske, ki se v prvi vrsti osredotočajo na moderno in sodobno Kitajsko, pri čemer večinoma ne upoštevajo idejnega bogastva njene preteklosti, zaradi česar prezrejo latenten in subtilen, a hkrati zelo pomemben pečat, ki ga je kitajska idejna dediščina

vtisnila v sodobno družbo. Tudi večina zahodnih vlad se za pridobivanje dragocenih podatkov o sodobni kitajski družbi zanaša zgolj še na informacije strokovnjakov, ki največkrat nimajo dovolj znanja o kitajski zgodovini, jeziku, književnosti in miselnosti (Wixted 1989: 25).

Po drugi strani pa sinologija kot veda vse do danes še ni razrešila večine temeljnih vprašanj, povezanih s svojo »hibridno naravo«. Ta problem je drugačen in mora biti obravnavan ločeno od (enako zahtevnega in kompleksnega) problema njenih orientalističnih korenin, ki povzročajo, da številni raziskovalci tako znotraj kot izven Kitajske, nanašajo se na Saida, še vedno verjamejo, da je sinologija različica orientalizma (Gu 2013: 43). V čustveno obarvanem napadu na sinologijo kot akademsko znanost Hans Kuijper sinologe označi za psevdoznanstvenike, saj naj bi sinologiji kot vedi po njegovem prepričanju umanjala kakršnakoli teorija. Meni tudi, da je sinologija napačno zasnovana in da ni sistematična disciplina (Kuijper 2000: 338). Trdno verjame, da sinologi

ne vidijo forme, oziroma Gestalta (konfiguracije), objekta svojih raziskav (Kitajske) ter odnosov med njenimi elementi in podsistemi oziroma njihovih specifičnih kombinacij. Ne vidijo celote, ki je različna od vsote njenih številnih sestavnih delov. ... Ne vedo, kako Kitajska kot izjemno kompleksna celota deluje; ne dojemajo njene pisave, globinske strukture in dinamike. Ker ne težijo k »razkrivanju« in razumevanju urejenosti Kitajske kot Kitajske, so kot znanstveniki diskvalificirani. (Kuijper 2000: 338)

A Kuijper ponudi tudi rešitev tega problema: sinologom in sinologinjam svetuje, naj svoje kariere posvetijo projektu prevajanja obilice pomembnih del o kitajski kulturi, ki so zahodni javnosti še danes nedostopna, ali naj na tistih področjih kitajskih študij, ki jih zanimajo, sodelujejo s (pravimi) raziskovalci ustreznih zahodnih disciplin, saj ti posedujejo teorijo in specifično raziskovalno metodologijo ved, za kate so specializirani.

Kuijperjevim »dobronamernim« nasvetom navkljub ni treba poudarjati, da se z njegovimi predpostavkami ne strinjajo vsi. To še posebej velja za tiste sinologinje in sinologe, ki so si prislužili mednarodni sloves kot briljantni teoretiki in teoretičarke. Denis Twitchett, priznani sinolog in strokovnjak za kitajsko zgodovino,<sup>1</sup> je tako prepričan, da je sinologija kot veda »veliko bolj koherentna in da ima veliko bolj integriran nabor tehnik in metod ter veliko bolj celostno predstavo o svojih raziskovalnih vprašanjih in ciljih kot na primer zgodovina« (Twitchett 1964: 110).

---

**1** Twitchett (1925–2006) je bil specializiran za kitajsko zgodovino; znan je kot eden od avtorjev in urednikov dela *Cambridge History of China*.

Ni dvoma o tem, da so bili v njeni orientalistični preteklosti (katere relikti so do začetka tega stoletja strašili tudi po nekaterih najuglednejših evropskih oddelkih za sinologijo) sinologi dojeti kot nekakšni strokovnjaki za vse, kar je povezano s Kitajsko.<sup>2</sup> Dandanes je edina skupna točka, ki povezuje vse sinolog\_inje, obvladovanje sodobnega in klasičnega kitajskega jezika ter takšnega splošnega znanja o kitajski kulturi, kot ga gre pričakovati od povprečnega kitajskega maturanta. Zato morajo med študijem študenti sinologije najprej pridobiti vsaj osnovno znanje kitajske politične, sociokulturne in idejne zgodovine; seznanjeni morajo biti z osrednjimi razvojnimi tokovi in paradigmi v kitajski literaturi, umetnosti ter filozofiji. Francoskim študentom germanistike se na primer med študijem ni treba učiti osnov nemške filozofije in sociologije. V sinologiji pa morajo biti tovrstni predmeti nujni sestavni del obveznega študijskega programa, in to preprosto zaradi tega, ker se dijakinja in dijak v času srednješolskega izobraževanja o kitajski zgodovini, kulturi in družbi ne naučijo praktično ničesar.

To pomeni, da mora sinologija omogočati obsežno razumevanje kitajske kulture in družbe v vseh njenih vidikih. Posredovati mora možnost takšnega instinktivnega razumevanja in orientacije, kot ju imamo o lastni družbi, preprosto že zaradi tega, ker se vanjo rodimo in se v njej izobražujemo. Poleg tega nam mora dati zmožnost videti skozi oči kitajskih izobražencev in izobraženek, ki so napisali vire, ki jih uporabljamo. Sele na ta način bomo lahko iz materiala, ki ga obdelujemo, izključili njihove predsodke ter pomisleke, preden v naših lastnih okvirih reinterpretiramo, kar so zapisali. (Twitchett 1964: 111)

Takšna splošna izobrazba je nujna tudi za tisti del študentske populacije, katere osrednji interes in kasnejša specializacija sta povezana »zgolj« s kitajskim jezikom in prevajanjem. Tako so zainteresirani predvsem za lingvistično urjenje, saj je jezik vedno vpet v določeno miselnost in kulturo.

Tiste sinologinje in sinologi, ki pa razvijejo specifične akademske interese na katerem izmed bolj specializiranih področij (na primer kitajske zgodovine, sociologije, filozofije, umetnosti, antropologije, prava

---

**2** V drugi skrajnosti je termin sinolog oziroma sinologinja pogosto uporabljen za označevanje precej bizarne karikature, pikolovskega človeka, ki je obseden z obrobnimi in izumetničenimi tematikami brez širše relevance. Vendar nas Denis Twitchett upravičeno opomni, da pikolovstvo in preokupacija s trivialnim nista izključno v domeni sinologov in sinologinj: »Bežen prelet aktualnih številč revij, ki se ukvarjajo z zahodno zgodovino ali družboslovjem na policah katerekoli knjižnice, nam hitro pokaže, da še tako zavzeto urjenje v katerikoli drugi disciplini ne ponuja boljšega načina za preprečevanje uporabe naprednih metod, ki jih posredujejo, v popolnoma nepomembnih tematikah« (Twitchett 1964: 110).

itd.), morajo, preden lahko postanejo strokovnjakinje in strokovnjaki na določenem področju, prestati fokusirano akademsko izobraževanje tudi znotraj ustrezne discipline. To ni preprosta naloga, saj zahteva strokovno izobraževanje tako v kitajskem kot v zahodnem akademskem okolju. Na tej točki se moramo zavedati, da lahko visokošolski učitelji in učiteljice na sinoloških oddelkih ponujajo specializirano akademsko izobraževanje zgolj na lastnih raziskovalnih področjih. Zato se sinološki študijski programi na različnih univerzah med seboj razlikujejo v precej večji meri kot večina programov drugih disciplin. V najboljšem primeru (kar je tudi pogosta praksa) lahko bodoči sinologi in sinologinje kombinirajo študij z drugo disciplino – in pri tem gre pogosto za isto področje, za katero se želijo specializirati znotraj sinologije.

Vendar v striktno metodološkem smislu tovrstna »idealna« kombinacija ni tako preprosta, kot se zdi na prvi pogled, še posebej v tistih primerih, ko se študent o področju sinološke specializacije uči zgolj na enem izmed ustreznih drugih oddelkov. Tovrstni problemi so povezani z dejstvom, da zahodnih metodoloških sistemov ne moremo vedno brez pridržkov uporabljati pri preučevanju kitajske tradicije. Prav nasprotno, to lahko včasih privede do hudih nesporazumov ali napačnega razumevanja snovi, ki jo obravnavamo. Znanstvena metodologija namreč vedno predpostavlja določeno vrsto opazovanja in interpretacije realnosti. V evro-ameriški humanistiki so ti konkretni pristopi k realnosti vselej rezultat specifičnih (tj. »zahodnih«) zgodovinskih in idejnih procesov. Takšne metodologije prinašajo sistematičen nabor kategorij in konceptov; opremijo nas z garnituro metod in nizom referenčnih okvirov. To so nujni, bistveni elementi vsake teorije. A medtem ko nam lahko specifične metodologije, ki so nastale znotraj določenih disciplin, v uporabo ponudijo specialno orodje, prav to orodje zamejuje obravnavo izbranega predmeta, če ta pritiče drugemu jeziku ali kulturi. Bolj ko je ta kultura od zahodne oddaljena, večje so jezikovno, zgodovinsko in metodološko pogojene strukturne razlike, ki nam lahko, če jih ne upoštevamo, otežujejo razumevanje pojavov, ki jih raziskujemo.

Če torej ponotranjimo specifičen »zahodni« pogled na realnost, lahko spregledamo številne, pogosto pomembne elemente, ki se pokažejo le, ko jih opazujemo z drugega zornega kota, namreč takšnega, ki leži izven dometa metodološkega okvira, ki ga uporabljamo na zahodu, saj je vpet v drugačne paradigme dojemanja, razumevanja in interpretiranja realnosti.

Konceptov, kategorij in metod raziskovanja namreč ne moremo samoumevno prenašati iz enega sociokulturnega oziroma jezikovnega okolja v drugo. To postane še bolj očitno, kadar ti okolji ločujejo velike

prostorske razdalje, različno usmerjeni zgodovinski in sociokulturni procesi ter velike razlike v terminoloških, slovničnih in semantičnih strukturah. Avtomatsko in mehanistično prenašanje terminov in klasifikacij, ki izvirajo iz evro-ameriškega družboslovja ali ekonomsko-politične teorije, na zgodovinske in sodobne razmere v neevropskih družbah in kulturnih okoljih lahko torej privede do zavajajočih rezultatov. Eden najenostavnejših tovrstnih primerov je uporaba termina fevdalizem. Številni kitajski (pa tudi evropski in ameriški) teoretiki in teoretičarke, ki sociološke kategorije uporabljajo na nekritičen način, vsa starodavna, srednjeveška in predmoderna razvojna obdobja kitajskih družb še danes označujejo s tem izrazom, četudi so se načini in strukture produkcije v evropski zgodovini močno razlikovali od tistih, ki so se razvili v Centralni in Vzhodni Aziji.<sup>3</sup> »Neevropski« načini proizvodnje so bili vedno dojeti kot nekakšno odstopanje od norme – zato je bil na primer skovan izraz »azijski način proizvodnje«, skupaj z vsemi izjemno negativnimi prizvoki.

Enako velja za teorije modernizacije in vlogo neevropskih idejnih tradicij v teh procesih. Brez podrobne in poglobljene sinološke raziskave razjasnitev takšnih evrocentričnih »nesporazumov« v družboslovju ne bi bila mogoča.

## PROBLEMI TRANSKULTURNE METODOLOGIJE IN POMEN REFERENČNIH OKVIROV

Podobno velja za večino humanističnih disciplin in raziskovalnih področij. Ko krojijo zgodovino, strokovnjaki s področja te discipline ne morejo preseči medkulturnih ovir, povezanih z diskurzivnimi

---

**3** Če sploh, je termin »fevdalizem« na Kitajskem uporaben zgolj za obdobje Zahodne dinastije Zhou (1066–771 pr. n. št.). V Evropi so fevdalizem določali hierarhični odnosi med različnimi pozicijami znotraj plemstva in kmetje ter delavci (podložniki), ki so vlagali svoje fizično delo in z njim podpirali celotno družbeno strukturo, del katere so bili tudi vplivni verski voditelji. Tako plemiški naslovi kot status podložnika so bili dedni, kar pomeni, da so bili podložniki odvisni tlačani, vezani na svojega gospoda. Na Kitajskem pa so imeli kmetje, ki so obdelovali zemljo lastnikov, pripadnikov zemljiške gospode, pravico zapustiti to zemljo in oditi drugam. Sistem je nadzoroval birokratski razred; socialne pozicije znotraj tega razreda niso bile dedne, temveč so temeljile na »meritokraciji«, povezani z uradničkim izpitnim sistemom. V prevajanju zahodnega termina »fevdalizem« v svoj jezik so kitajski prevajalci in prevajalke uporabili termin »*fengjian* 封建«. Pri tem je šlo za prvotno konfucijanski in legalističen izraz za opisovanje decentraliziranega sistema vladanja v obdobju dinastije Zhou, ki je temeljil na štirih osnovnih zadolžitvah. Poleg tega je kitajska različica marksizma (z namenom zagotoviti, da bo tudi Kitajska ustrezala »normi«, to je marksistični klasifikaciji določenih stopenj družbenega razvoja) celotno tradicionalno in predmoderno obdobje kitajske družbene zgodovine opredelila kot obliko »fevdalizma«, kar je zmedo še dodatno poglobilo.

reprezentacijami, preprosto zato, ker je konstruiranje in pisanje zgodovine kot take nujno proces reprezentacije, ki izvira iz diskurza. Kar se tiče zapisovanja in vrednotenja kitajske zgodovine, sinologija, skupaj s problemi, ki jih osvetljuje, bistveno prispeva k osveščanju zgodovinarjev o problematični naravi zgodovine ter zgodovinopisja in jih spodbuja k večji kritičnosti do diskurzov, znotraj katerih operirajo in katerih del so. Prav sinološko znanje jim omogoča razumevanje tega, kako in zakaj se razumevanje standardizira, »normalizira« ter pozahoduje in jim pomaga videti možne posledice takšnih procesov za konstrukcijo zgodovine (Mittal 2015). Ne zadošča namreč zgolj preseliti ta diskurz v okvir postkolonializma, saj to področje raziskovanja ter pisanja neevropske probleme še vedno strukturira ravno v okviru evropske aksiologije in metodologije.

S tem problemom se soočajo tudi raziskovalci in raziskovalke, ki delujejo na področju primerjalne književnosti. Številni sinologi ter mnoge sinologinje, specializirane za kitajsko književnost, poudarjajo, da zahodne generične klasifikacije kitajski literaturi ne služijo najbolje. Obravnavanje neevropskih književnosti skozi optiko meril, ki so jih postavili zahodni formalni, tehnični, strukturni in narativni pristopi, še vedno izhaja iz evrocentričnih predpostavk, ki jih moramo kritično prediskutirati. Stenberg (2014: 287) izpostavlja, da so predpostavke sicer nujen način ekstrapoliranja in uporabe informacij, vendar hkrati poudarja, da moramo biti pri tem pozorni na problematiko, ki se pojavlja v primerih, ko

- kitajske književnosti, ki jo predstavljamo v evropskih jezikih, ne moremo opisati s povsem ekvivalentno terminologijo;
- je kitajska književnost obravnavana kot tvorka koherentne in nacionalne celote, pri čemer je vprašljivo, ali tovrsten prikaz dejansko in pravilno odraža vsebino kitajskih izvirnikov.

Josh Stenberg (2014) kritično prevprašuje takšen žanrski univerzalizem in poudarja, da se je razumno vprašati, ali sta francoski in angleški roman »ena in ista stvar« in ali je roman kot tak sploh opredeljiva enota. Vendar vsekakor drži, da sta nastala in se razvijala z vedenjem o obstoju drugega, zato je do določene mere ekvivalentno, delila pa sta si tudi referenčni domet. Vse to pa ne velja za tisti tip kitajske književnosti, ki se v kitajščini imenuje *xiaoshuo*<sup>4</sup> in ga v indoevropske jezike običajno prevajamo z besedo »roman«. »Enako pozornost bi morali posvetiti vsem vzporednicam, ki izhajajo iz evropskih

generičnih terminov, kakršni so *poezija*, *biografija in proza*, morda še posebej izrazu *dramatika*« (Stenberg 2014: 288). Neevropske tradicije so namreč tudi na področju književnosti oblikovale lastne literarne zgodovine, teorije, kritike in ustrezne metodologije ter konceptualizacije. Enako velja za klasifikacijo literarnih tokov, gibanj in slogov, saj literarna dela vedno predstavljajo različne kulturno pogojene interpretacije družbenih problemov, povezanih z različnimi idejnimi zgodovinami, moralnimi filozofijami, družbenimi kritikami, estetskimi formacijami in drugimi področji znanja, ki vplivajo na načine interpretiranja pomena.

Zagotovo ni naključje, da so literarni kritiki Lu Xuna pogosto označevali za »kitajskega Gorkega«. Pa vendar je realnost, od katere beži in katere se na smrt boji Lu Xunov »blaznež«, realnost, ki požira življenja in uničuje usode vseh njegovih likov, povsem drugačna od tiste, pred katero bežijo in v katero so brezizhodno vrženi Gorkijevi junaki. Ne le sinološki, temveč tudi literarni komparativisti in teoretiki bi morali imeti ta dejstva vedno v mislih, saj ustvarjalna dela umetnic in umetnikov »drugih« kultur še vedno nadvse radi tlačijo v kalupe zahodnih metodoloških klasifikacij. Zato velikih del kitajske literature ne bi smeli brati skozi objektiv evrocentričnih kategorij tako imenovane »svetovne literature«.

Ta ignoranca do različno strukturiranih načel ustvarjanja literarnih ali umetniških del je morda še najbolj vidna v tradicionalni kitajski poeziji. Skoraj nobena tradicionalna zahodna prevajalka oziroma prevajalec v svojem delu ne poskuša obdržati zelo strogih metričnih načel, s katerimi je bila opredeljena klasična kitajska poezija. Pomanjkanje tovrstnega znanja je privedlo do predsodkov, ki zaznamujejo večinsko javno dojemanje tradicionalne kitajske lirike v evroameriških regijah. Eden takih predsodkov se kaže v napačni predpostavki, da naj bi ta lirika sodila v izjemno »modernistični« slog poezije, osnovan na čisti asociaciji in pisan v slogu prostega verza brez kakršnihkoli omejitvev glede ritma, rime in drugih prozodičnih ali pesniških smernic. To je povsem napačen pogled, saj je bila, kot ve vsak sinolog, večina kitajske tradicionalne poezije ustvarjena z uporabo in doslednim upoštevanjem izjemno strogih in kompleksnih metričnih pravil.

Zato ne moremo pritrditi Kuijperju, ki trdi, da sinologija kot veda nima svoje teorije oziroma metodologije. Prav nasprotno, transkulturna metodologija je v sinologiji osrednjega pomena in je tesno povezana z vprašanjem referenčnih okvirov. Različne kulture ustvarjajo različne referenčne okvire, ki so povezani z različnimi metodologijami, uporabljenimi v procesu zaznavanja, razumevanja ter interpretiranja realnosti. Tu imam v mislih okvire, ki opredeljujejo teorije in

druge oblike abstraktno urejenih kognitivnih konstrukcij v znanosti in humanistiki. Referenčni okvir lahko v tem smislu opredelimo kot relacijsko strukturo oziroma omrežje konceptov, kategorij, terminov, idej in vrednot, ki se uporabljajo pri kognitivnem procesiranju objektov dojetanja. Vključuje tudi paradigme in stališča, ki vplivajo na definiranje, dojetanje in evalvacijo določenih semantičnih elementov v tej strukturi, pa tudi na strukturo kot celoto. Feng Yaoming (1989: 291–2) nas tu spomni na znani primer razmerja med Newtonovo in Einsteinovo teorijo: ker predstavljata različna referenčna okvira, so tudi funkcije ter semantične konotacije istih idej oziroma konceptov, uporabljenih v njiju, različne. Thomas Kuhn v svojem vplivnem delu o strukturi znanstvenih revolucij te fenomene razloži takole:<sup>5</sup>

V okviru nove paradigme se stari termini, koncepti in eksperimenti pojavijo v novih medsebojnih odnosih. Neizogiben rezultat tega je nekaj, kar moramo kljub neustreznosti izraza imenovati nesporazum med dvema konkurenčnima šolama ... Za primer vzemimo človeka, ki je Kopernika označil za norega, ker je razglasil, da se zemlja premika. Ta človek se ni preprosto motil. Del tega, kar je razumel kot zemljo, je bila fiksna pozicija. Zemlja, vsaj njegova, se ni mogla premikati. Skladno s tem tudi Kopernikova inovacija ni bila zgolj zemlja, ki se premika. Bila je povsem nov način obravnavanja problemov fizike in astronomije, takšen, ki je nujno spremenil tako pomen »zemlje« kot »gibanja«.  
(Kuhn 1996: 149)

Razlike med referenčnimi okviri, ki so se razvili v času zgodovinskih razvojev Kitajske in Evrope, se na področju humanističnih disciplin kažejo na številnih ravneh, ki pa bi jih lahko (četudi na nekoliko posplošen in zato navidezno esencialističen način)<sup>6</sup> povzeli v spodnjih postavkah, pri čemer bomo model »kitajskega« okvira označili s črko A, model »evropskega« pa s črko B:

- okvir A temelji na dinamični, okvir B pa na statični kinetiki;
- koncepti v okviru A so kontekstualni in situacijski, v okviru B pa definirani v skladu z načeli formalno-logičnih postavk identitete in diference;
- kategorije okvira A so binarne, v okviru B pa so enovite;
- kognitivni procesi okvira A temeljijo na semantičnih analogijah

---

**5** Čeprav Kuhn ni govoril o referenčnih okvirih, temveč o »paradigmah«, sta termina v tem kontekstu skoraj povsem zamenljiva.

**6** Seveda je ta povzetek zgolj shematičen; postavke, ki jih navaja, ne pomenijo, da se določena vrsta razumevanja, ideja ali metoda uporablja samo v kontekstu enega okvira. Skoraj vse značilnosti, ki so navedene v enem modelu, se namreč (v večinoma precej manjši meri) pojavljajo tudi v diskurzih drugega okvira. Gre za kulturno pogojene značilnosti, ki so v ustreznem referenčnem okviru prevzele dominantno vlogo.



in dialektiki komplementarnosti, v okviru B pa na formalno-logičnem sklepanju in dialektični triadi.<sup>7</sup>

TEMELJNE METODE SINOLOŠKE ZNANOSTI:  
BESEDILNA ANALIZA, DISKURZIVNI PREVODI  
IN TRANSKULTURNE PRIMERJAVE

Vsa ta vprašanja razgaljajo dejstvo, da so transkulturni primerjalni postopki v katerikoli disciplini težavni in veliko bolj zapleteni, kot se zdi na prvi pogled. Pri tem je prav sinologija most, ki na osnovi splošnega znanja o obeh kulturah povezuje in interpretira različne zgodovinske in idejne dediščine ter njihov vpliv na sodobne družbe. V svojem strokovnem diskurzu, ki ga opredeljujejo prehodi in spajanja različnih kulturnih, idejnih in jezikovnih sfer, je razvila zelo specifične in hkrati razmeroma koherentne disciplinarne metode. Splošna osnova vseh teh metod se kaže v metodološkem okviru razgibane tekstualne in filološke kritike, ki je nujna podlaga vsake zgodovinsko osveščene raziskave, osredotočene na Kitajsko in njene mnogovrstne kulture. Pri tem je pomembna besedilna kritika v smislu analize in interpretacije besedil s pomočjo semantičnih, sintaktičnih, zgodovinskih in kulturnih kontekstov. Del tovrstne kritike so tudi vprašanja o zgodovinskih pogojih, ki so opredeljevali določeno delo in njegove avtorje, pa tudi specifično rabo jezika v določenih obdobjih (Creller 2014: 201; glej tudi Shun 2009: 458). To je zanesljiva in izčrpna metoda, ki pa se je lahko poslužimo le po dolgotrajnem procesu pridobivanja široke, poglobljene in podrobne sinološke izobrazbe. Je elementarna metodološka paradigma za sinologijo kot akademsko disciplino, paradigma, ki nas usmerja, da lahko najdemo varno pot med Scilo esencializma in Karibdo evolucionizma.

Sinologija mora kot interpretativna in analitična disciplina nujno vključevati prevode – vendar ne zgolj neposredne prevode obsežnega opusa klasičnih kitajskih del, kot je priporočal Hans Kuijper, čeprav je to brez dvoma ena pomembnejših nalog tistih sinologov in sinologinj, ki so specializirani za kitajsko lingvistiko in izučeni na področju prevajalskih teorij. To, o čemer govorim, ni omejeno le na golo prevajanje enega jezika v drugega, ampak zajema tudi »tolmačenje« oziroma transpozicijo različnih diskurzov. Ta oblika »tolmačenja«

---

**7** Za podrobnejšo razlago značilnosti referenčnih okvirov in njihove uporabe v transkulturnih primerjavah glej Rošker (2021).

je ključni del vsake sinološke raziskave in vključuje interpretacije besedilnih ter govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot, ki se razlikujejo glede na sociokulturni kontekst. V procesu tovrstnega dela, ki se opira tako na analitične kot hermenevitične metode, se sinologi pogosto srečujemo z diskrepanco med etimološkim in funkcionalnim razumevanjem določenega izraza. V nekaterih primerih je lahko ena in ista ideja razumljena na popolnoma drugačen način, kar je odvisno od splošnega družbenega konteksta obeh različnih družb, v katerih se pojavi.

Za boljše razumevanje te postavke bom na kratko predstavila rezultate transkulturno primerjalne sociolingvistične raziskave pojma avtonomije (glej Rošker 2012), ki sem jo leta 1995 opravila na Tajvanu in v Srednji Evropi. Študija je temeljila na metodi kontrastivne transkulturne primerjave, ki prav tako sodi k temeljnim sinološkim metodam. Zajemala je pregled in primerjavo več različnih slovarjev in enciklopedij, besedilne analize, pa tudi kontrastivno proporcionalne raziskave v Srednji Evropi in na Tajvanu.<sup>8</sup> Rezultati so jasno pokazali, da je splošno razumevanje besede avtonomija v srednjeevropskem kulturnem in lingvističnem kontekstu tesno povezano z idejo o svobodi v smislu neodvisnosti in nevmešavanja. Splošno dojetje njene formalne sopomenke v kitajskem jeziku (*ziliü*)<sup>9</sup> pa se je po drugi strani izkazalo kot v glavnem povezano s semantičnim kompleksom »samoomejevanja« v smislu samonadzora in samodiscipline. Ti dve vrsti razumevanja nista le različni, ampak celo v vzajemnem protislovju, četudi je etimološki pomen obeh izrazov (avtonomija in *ziliü*) enak; oba sta namreč povezana s koncepti, kakršen je »samoregulacija«, ter s frazami, kot sta »sam določati svoje zakone« in »sam vzpostaviti zakone (oziroma regulative)«. Rezultati raziskave so pokazali, da ta diskrepanca izvira iz različnih razumevanj ideje zakona<sup>10</sup> in ustreznih tradicionalnih konotacij v obeh kulturah. V Evropi so bili zakoni vzpostavljeni z namenom zavarovati posameznike ter posameznice (in njihovo lastnino) pred nasiljem in heteronomijo drugih; zato so vsebovali tako restriktivno kot tudi zaščitno, torej osvobajajočo funkcijo. Oseba z največjo količino ali mero svobode je po tej logiki imela moč sama vzpostaviti zakone. Na Kitajskem pa zakoni nikoli (z izjemo vladavine dinastije Qin, ki je trajala samo borih 15 let) niso bili dojeti

---

**8** Sogovorniki so bili študentje in študentke druge stopnje pedagogike in andragogike na univerzah na Dunaju (50), v Ljubljani (50) in Hsinchuju (103).

**9** 自律

**10** Te razlike izvirajo iz različnih družbenih funkcij zakonodaje v kitajski oziroma evropski družbi.

kot osrednje sredstvo reguliranja medčloveških odnosov ter so bili v glavnem povezani z omejevanjem, prepovedmi in kaznovanjem. Fraza samostojnega vzpostavljanja lastnih zakonov torej v tem okviru pomeni zgolj samoomejevanje in samodisciplino. Te povsem različne konotacije še danes odsevajo v splošnem razumevanju evropskih predstav o besedi avtonomija in v kitajskem izrazu *zili*, ki je v večini slovarjev zapisan kot njena sopomenka.

Širša sociosemantična raziskava, ki je sledila, je namreč jasno pokazala, da imata evropski termin zakon in kitajska sopomenka *fa* 法 enak funkcionalni pomen; razlika med njima izhaja izključno iz njunih specifičnih kulturnih konotacij. Četudi se zdijo takšne raziskave na prvi pogled nepomembne, ker se osredotočajo na navidezno trivialna in nepomembna terminološka vprašanja, lahko privedejo do pomembnih izboljšav v razumevanju številnih vidikov kitajske družbe in kulture. Ko povprečen Kitajec ali Kitajka govorita o avtonomiji, je koncept, ki ga imata v mislih, povsem drugačen od tistega, o katerem razmišlja povprečen Avstrijec, povprečna Slovenka, ko omenjata isti izraz. Ko se bodo Avstrijke, Slovenci in Kitajke pogovarjali o avtonomiji, bodo po vsej verjetnosti govorili o dveh različnih stvareh. To je le bežna ponazoritev dejstva, da je poglobljeno sinološko raziskovanje in diskurzivno prevajanje ključnega pomena ne le za klasične študije, temveč tudi za razumevanje sodobne Kitajske.

Kot smo videli, diskurzivnih prevodov ne moremo omejiti na enostaven jezikovni prenos besed, temveč moramo vanj vključiti tudi interpretacijo specifičnih besedilnih/govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot, ki obstajajo v raznovrstnih sociokulturnih kontekstih. V zadnjih nekaj letih je mogoče zaznati povečano povpraševanje po oživljanju klasičnih kategorij in konceptov iz tradicionalnih kitajskih virov. A ta pristop vključuje medkulturno relativizacijo vsebin, osnovano na metodologijah, ki ustrezajo specifičnim raziskovalnim zahtevam kitajske idejne tradicije in primerjalne filozofije oziroma transkulturnih študij na splošno. Prioriteta tega pristopa je ohranjanje tradicionalnih kitajskih teoretskih značilnosti ter vzdrževanje avtohtonih in tradicionalnih metodoloških načel. Vendar to ne pomeni zanikanja ali izključevanja intelektualnega soočanja z zahodnimi (in globalnimi) teoretskimi sistemi. Raziskava in uporaba teh elementov ni le dragocen način oplajanja novih idejnih sistemov, ampak ponuja tudi pomembno primerjalno orodje za boljše razumevanje lastne tradicije. Sočasno pa se moramo, kot je opozoril sodobni kitajski teoretik Zhang Dainian, izogibati rabi nekompatibilnih oziroma nesoizmerljivih metod, ki skušajo kitajsko zgodovino preučevati skozi optiko zahodnih konceptov in kategorij: »Različne filozofske teorije uporabljajo

različne koncepte in kategorije. Koncepti in kategorije, ki jih uporabljajo filozofske teorije, se lahko od kulture do kulture močno razlikujejo« (Zhang 2003: 118).<sup>11</sup>

## KITAJSKA FILOZOFIJA – DEJSTVO ALI FIKCIJA?

Za večino zahodnih izobražencev, izobraženk, je kitajska filozofija še vedno uganka. Večinoma jim še ni uspelo razrešiti vprašanja, ali jo sploh lahko označimo kot filozofijo. Seveda bi se lahko poskusili izogniti dilemi, ki bo opisana spodaj, in jo poimenovali tradicionalna kitajska miselnost, vendar pa so pomenske konotacije te besede preširoke, saj obsegajo tudi vsebine literarne, sociološke, medicinske, duhovne in celo umetniške intelektualne zapuščine Kitajske. In zakaj je pojem kitajske filozofije sploh problematičen?

Ko sinologinje govorimo o kitajski filozofiji, se neizbežno soočimo z vprašanjem primernosti tega pojma. Ko ga razlagamo zahodno šolanim filozofom ali kolegicam iz drugih humanističnih disciplin, se moramo v najboljšem primeru sprijazniti z nujno potrebo po razlagi določenih specifičnih značilnosti tradicionalne kitajske teorije, njenih epistemoloških korenin ter njene metodologije. Vendar pa je tak pristop nujni predpogoj za razjasnitev in opredelitev določenih konceptov ter kategorij, ki koreninijo v vzhodnoazijskih tradicijah.

Po drugi strani pa imajo teoretiki in teoretičarke, šolane v zahodni filozofiji, zgolj omejen dostop do splošne teorije in specifičnih vidikov kitajske filozofske miselnosti. Zato se večini lastnosti klasičnih kitajskih besedil še vedno zdijo nejasne in nesistematične, zato menijo, da jim manjka teoretske kredibilnosti. Posledično moramo pod drobnogled vzeti njihovo osnovno dilemo, ali je sploh mogoče trditi, da so določeni diskurzi tradicionalne kitajske misli filozofija.

Velik del stališč o tem, da kitajska idejna tradicija ni razvila filozofije, temelji na nepoznavanju te tradicije. Razlog za to nepoznavanje je v ogromni diskrepanci glede števila prevodov iz zahodnih jezikov v kitajščino in obratno. Medtem ko je vsako relevantno evroameriško filozofsko delo že nekaj mesecev po izidu prevedeno v kitajščino, v evroameriškem prostoru vse do danes ne razpolagamo niti s prevodi vseh najpomembnejših klasičnih del kitajske idejne tradicije. Vse, kar imamo na tem področju na razpolago, so klasiki starodavnega konfucijanstva

---

**11** 不同的哲學理論包涵不同的概念，範疇。不同的民族的哲學理論，更是具有不同的概念，範疇

in daoizma. Zato ni čudno, da večina zahodno izobraženih filozofov in filozofinj meni, da naj bi bilo to, kar poimenujemo s frazo kitajska filozofija, enako Konfuciju, Budi, Laoziju (in morda tudi Zhuangziju). Vsem navedenim očitajo, da niso vzpostavili filozofskih sistemov, ki naj bi bili temelj vsake filozofske teorije. Nihče ne pomisli, da so vsi ti učenjaki živeli istočasno s predstavniki predsokratske filozofije. Najznamenitejša predsokratika, ki sta vzpostavila obe temeljni paradigmi predsokratske filozofije, Heraklit in Parmenid, sta živela v istem obdobju kot Konfucij. Njuna misel je ohranjena samo fragmentarno, v zapiskih nekaterih učencev. To velja tudi za Laozija in Konfucija. A vendar nikomur ne bi prišlo na pamet, da bi celotno zahodno filozofijo enačil s Heraklitom in Parmenidom. Zahodni filozofi ne vedo ničesar o Zhu Xiju, Wang Yangmingu, Ji Kangu ali Wang Biju. Že srednjeveški kitajski filozofi zanje ostajajo neznanka, kaj šele kasnejši, izjemno lucidni in prodorni teoretiki, kakršni so bili Dai Zhen, Wang Fuzhi, Wang Guowei itd. Zahodna filozofija ne pozna pojmov *liqi*, koncepta immanentne transcendence in pojma binarnih kategorij. Ker ni procesna, ne razume paradigme dinamične spremenljivosti, na kateri je osnovana celotna kitajska filozofija. Zahodna filozofija pozna samo samo sebe.

To vprašanje postane še pomembnejše v sodobnem globaliziranem svetu, ko so prizadevanja za transkulturno razumevanje realnosti pomembnejša kot kadarkoli prej. Zdi se dokaj jasno, da je kakršenkoli poskus vpogleda v načine tovrstnega razumevanja brez upoštevanja filozofskih perspektiv Drugih ne samo vzvišen, temveč, milo rečeno, dokaj naiven.

V članku *There is no Need for Zhongguo zhaxue to be Philosophy* Ouyang Min tako kot mnogi drugi teoretiki argumentira, da je filozofija zahodna kulturna praksa in se ne more nanašati na tradicionalno kitajsko miselnost, razen v analogičnem in metaforičnem smislu. Predlaga zamenjavo termina »kitajska filozofija« s pojmom »sinozofija« (Ouyang 2012: 199). Vendar pa je izvorni pomen tega pojma spojina med starogrškim izrazom za kitajsko ter izrazom za modrost. Dejansko je to prevod izraza »kitajska modrost« v grški jezik. Filozofiranje ali abstraktne tradicije znotraj kitajske misli pa so mnogo obširnejše kot pojem ali diskurz modrosti, zato je na ta način ne moremo omejiti.

Filozofija se je razvila iz splošne človeške potrebe po filozofiranju. Ta človeška potreba ali značilnost je nekaj univerzalno človeškega, kot je univerzalna, denimo, človeška sposobnost ustvarjanja jezika. Čeprav je sposobnost ali potencial za ustvarjanje jezika in posledično lingvistično komunikacijo univerzalna, je vsak posamičen jezik, skupaj s svojimi slovničnimi posebnostmi in strukturami, ki ga opredeljujejo, kulturno pogojen.

Izraz kitajska filozofija se torej ne nanaša na geografske razsežnosti, temveč izraža kulturno pogojenost, ki določa specifično obliko filozofiranja, ali določen sistem filozofske miselnosti s tipično paradigmatno strukturo.

Kot opaza Carine Defoort (2001: 394), smo za označevanje različnih tipov, žanrov ali metodologij znotraj filozofske tradicije brez težav vajeni uporabljati izraze, kakršna sta »kontinentalna« in »anglosaška« filozofija; a problem kitajske filozofije je globlji.

Najpreprostejši ter hkrati najpogostejši argument, ki zanika idejo »kitajske filozofije«, temelji na predpostavki, da filozofija kot taka označuje sistem miselnosti, ki je nastal izključno znotraj tako imenovane evropske tradicije. V tem kontekstu filozofijo definiramo kot teoretsko disciplino, ki temelji na značilnostih določenega edinstvenega prostora ter na metodah zahodne humanistike. V okviru tovrstnega razumevanja je vsak sistem miselnosti, ki je zrasel v kontekstu katerekoli druge tradicije, iracionalen – ali vsaj neznanstven. Zato naj bi »kitajska misel« ne sodila v logično zakoličene okvire disciplin »resnične znanosti«. Popolnoma jasno je, da že zaradi svojega porekla ne more vsebovati ali ustvarjati abstraktnih znanstvenih teorij. Zato tovrstnih diskurzov ne moremo obravnavati kot filozofskih.

Ko je Jacques Derrida leta 2001 obiskal Kitajsko, je med drugim izjavil:

Ni problema, ko govorimo o kitajski miselnosti, kitajski zgodovini, kitajski znanosti itd. Seveda pa imamo problem, ko govorimo o kitajski »filozofiji«, ki naj bi v kitajski miselnosti in kulturi nastala še pred predstavitvijo evropskih modelov. Filozofija namreč po svojem bistvu ni zgolj miselnost, temveč je tesno povezana z določeno zgodovino, z določenim tipom jezika ter s specifičnimi idejami, ki so nastale v antični Grčiji. Filozofija je antična grška iznajdba, ki je doživela transformacijo z latinskimi ter nemškimi prevodi itd. Je nekaj evropskega. Seveda je možno, da tudi onkraj zahodnoevropske kulture obstajajo določeni tipi znanja ter določene vrste miselnosti, ki so enakovredne. In vendar ni razumno, da jih poimenujemo filozofija. (Derrida, navedeno v Jing 2005: 60–1)

Glede na tovrstne izjave smemo torej reči, da je Kitajska sicer ustvarila lastno miselnost, ne moremo pa trditi, da je ustvarila tudi svojo »filozofijo« v strogem pomenu besede. »Glede na tovrstna stališča so lahko torej vse svetovne kulture in civilizacije razvile najraznovrstnejše 'miselnosti', a vendar samo zahodna miselnost zasluži ime 'filozofija'« (Zhang 2006: 40).

Dve stoletji prej je Hegel ta problem razložil še podrobneje. Tudi on je bil pristaš ideje, da se je »pristna« filozofija razvila samo v antični Grčiji. Po njegovem mnenju je miselnost »ljudi z Vzhoda« še vedno

prežeta s holistično celovitostjo. Kitajcem torej nikoli ni uspelo razviti individualnosti, še manj pa takšne stopnje zavesti, ki bi omogočala rojstvo duhovne refleksije ter samozavedanja. To, čemur ljudje običajno pravijo »kitajska filozofija«, po njegovem mnenju ni filozofija, temveč zgolj moralno pridiganje. Hegel (1969: 142) je o Konfucijevih delih celo izjavil: »Zanje in za njihov sloves bi bilo veliko bolje, da jih nikoli ne bi prevedli.« Konfucija je opisal kot starodavnega »mojstra«, ki je preprosto širil svoje misli o moralnosti, ne da bi ustvaril kakršnokoli filozofijo. To pomeni, da njegovo delo ni imelo transcendentnih razsežnosti. Tovrstno (ne)razumevanje starodavnih kitajskih tekstov je v zahodni teoriji še vedno pogosto, in sicer ne samo Konfucija, temveč celotnega konfucijanstva in vse tradicionalne kitajske miselnosti.

Derrida z zgoraj omenjeno izjavo ni želel zmanjšati pomena »kitajske miselnosti«, saj je bil kritičen do zahodne filozofije, ki je v njegovih očeh preveč logocentrična. Vendar pa je v tem kontekstu pomembno videti, da sta bila oba, Hegel in Derrida, prepričana, da Kitajska nima lastne filozofije (in je tudi ne more imeti).

A ko se soočamo s tovrstnimi prepričanji, se moramo zavedati, da tovrstna vprašanja niso omejena zgolj na probleme koncepta in izraza kitajska filozofija, temveč potegnejo za seboj še celo vrsto drugačnih problemov. Sem sodijo, denimo, vprašanja o položaju, izhodiščih, raziskovalnih metodah ter celo o legitimnosti in kompetenci ljudi, ki tovrstne raziskave izvajajo. Vsi ti kompleksni problemi so povezani z dejstvom, da filozofske kategorije, konceptualni sistemi in strukture znanja še danes temeljijo večinoma na zahodnih normah.

Zato je dokaj razumljivo, da zahodni misleci ter mislice kitajsko idejno tradicijo opazujejo skozi optiko standardov, ki jih je definirala njihova lastna idejna tradicija. In vendar moramo vedeti, da takšne interpretacije in razumevanja kitajske idejne tradicije, ki izhajajo izključno (ali vsaj večinoma) iz zahodnih standardov, verjetno niso najboljše metode za ustvarjanje medkulturnih filozofskih dialogov. Zato je v metodološkem smislu argument, da je filozofija izključno evropski diskurz, po svojem bistvu evrocentričen. Zaradi tega je smiselno, da se na ta problem ozremo tudi skozi prizmo postkolonialne kritike orientalističnih pristopov do idejnih in kulturnih zapuščin neevropskih regij.

Pod običajnimi pogoji bi bilo reči, da Kitajska nima filozofije, tako, kot bi rekli, da Zahod ni imel konfucijanstva, daoizma ali katerekoli od štirih velikih iznajdb; to samo po sebi ne bi bil razlog za alarm. A problem je v tem, da so metode modernizacije in globalizacije, ki jih je prevzel svet kot celota, prišle z Zahoda. Prav tako je Zahod v okviru te modernizacije definiral splošno veljavne kriterije vrednotenja. Na

osnovi tovrstnega ozadja je reči, da Kitajska ni imela filozofije, žaljivo, saj predpostavlja, da civilizacija antične Kitajske – kljub svojemu sijaju in veličastnosti – nikoli ni dosegla razmeroma visoke ravni teoretskega ali idejnega razvoja. Ko se soočamo s takimi vprašanji, zato ne moremo ostati ravnodušni in še naprej trditi, da gre pri tem zgolj za akademski problem. A dokler jasno ne dokažemo njegove ideološke narave, ga moramo obravnavati na striktno akademski način. (Zhang 2006: 40)

Evrocentrična razsežnost tega argumenta proti obstoju kitajske filozofije postane zelo jasna že takoj na začetku, če pomislimo na etimološki pomen izraza filozofija. Kot ve vsak otrok, je filozofija izvorno pomenila ljubezen do modrosti. In le kdo lahko resno trdi, da so Sokrat, Platon in Aristotel ljubili modrost bolj kot Laozi, Zhuangzi ali Wang Shouren?

Na nekoliko kompleksnejši ravni pa drži tudi predpostavka, da beseda »filozofija« v evropski tradiciji označuje posebno obliko ljubezni do znanja; v tej tradiciji ljubezen do znanja pomeni takšno ljubezen, ki se ukvarja s specifičnimi vprašanji metafizike, ontologije, fenomenologije, epistemologije, etike, estetike in logike. Nobena od teh disciplin se ni razvila v tradicionalni kitajski miselnosti.

Tu je treba uporabiti nekoliko bolj diferenciran pristop, ki bo pokazal, da temu argumentu manjka racionalna podlaga: prvič že zato, ker kitajska filozofija dejansko ni filozofija v tradicionalnem evropskem smislu, ampak popolnoma drugačen filozofski diskurz. Ta temelji na drugačni metodologiji in ima drugačne teoretske zasnove. Poleg tega je tradicionalna kitajska miselnost razvijala drugačne oblike in struje filozofskega raziskovanja, ki se močno razlikujejo od tistih, ki so se razvile v prevladujočih evropskih diskurzih.

Če bi želeli biti provokativni, bi lahko ta argument obrnili in izjavili, da drži ravno obratno. Lahko bi trdili, da tradicionalna evropska filozofija ni popolna filozofija, saj ni razvila nobene od pomembnih filozofskih kategorij in metod, ki tvorijo jedro tradicionalnega kitajskega teoretskega diskurza, kot so metoda korelativne miselnosti in binarnih kategorij, paradigma imanentne transcendence in vidik enega sveta. Lahko bi tudi trdili, da je zahodna filozofija nerazvita in ni zmožna koherentnega razumevanja realnosti, ker ji manjkajo discipline *Xuanxue* ter *Mingxue* in ker ne pozna niti hermenevtike združevanja estetskih sfer niti epistemoloških metod *Qiongli gewu*, *Xinxing* in *Liqi*.

Lahko bi tudi rekli, da evropske miselnosti ne moremo dojemati kot pravo filozofijo. Če naj bi bila namreč filozofija ljubezen do modrosti, diskurza, ki ga v Evropi ter po svetu razumemo kot filozofijo v ožjem smislu, torej kot znanstveno disciplino s togim, domala tehnokratsko razmejenim, kategorialnim in terminološkim aparatom, ne



moremo obravnavati kot filozofijo. Obravnavamo ga lahko kvečjemu kot »filozofologijo«, torej vedo o smislu učenja, raziskovanja ter pisanja o ljubezni do modrosti in njenih ljubimcev in ljubimk.

V odmevnem članku *Is there such a Thing as Chinese Philosophy?* Carine Defoort (2001: 403) zapiše:

Lahko bi rekli, da je tradicija »kitajskih mojstrov« (zi) primerljiva s širšo zahodno filozofsko tradicijo (in ne samo z njeno moderno različico) do te mere, da si jo lahko »dovolimo« označiti kot filozofijo. Konec koncev ti diskurzi na sistematičen način odpirajo globoka vprašanja človeškega bivanja in hkrati dokazujejo ideje, ki jih ta tradicija vsebuje, s podporo racionalnih argumentov.

Diskurzi kitajske filozofije vsebujejo številne kompleksne in domišljene koncepte. Metode, s pomočjo katerih se utemeljujejo, so logično konsistentne in vzpostavljene na osnovi upoštevanja standardov veljavne argumentacije ter estetske integracije. Vse to ponuja zadostne razloge za to, da lahko tudi najzgodnejšo kitajsko miselnost označimo z besedo filozofija. Reduciranje bogastva in globine teh idej na krhko verzijo »zahodnih« filozofskih zasnov ali celo odklanjanje teh idej zgolj zaradi tega, ker so »drugačne«, nas oropa vsakršne možnosti objektivne evalvacije na osnovi kulturne koherence. Takšne prakse onemogočajo uvid v konceptualne in idejne prispevke, ki jih je ustvarila kitajska tradicija (Creller 2014: 196). Ti bi nam namreč lahko zelo koristili, saj bi lahko odprli nove možnosti reševanja dolgotrajnih filozofskih problemov v zahodni tradiciji. Če nič drugega, bi bili vsaj iskrica navdiha za razcvet naše domišljije. Ta pa je že od nekdaj sodila k najpomembnejšim orodjem vsakršnega filozofskega raziskovanja. Po drugi strani pa nam lahko ravno ta odprtost pokaže, da so teme in metode razmišljanja, kakršno se je razvilo na Kitajskem, »tako fundamentalno drugačne od njihovih zahodnih ekvivalentov, da ponujajo enkratno priložnost za kritično in filozofsko prevpraševanje trenutno prevladujočega pojma 'filozofije' kot take« (Defoort 2001: 403).

## ZAKLJUČEK

Prepoznavanje in razumevanje, analiza in posredovanje takšne podobe resničnosti, ki je osnovana na različno strukturiranih jezikovnih, zgodovinskih in sociopolitičnih kontekstih, nam daje možnost obogatitve, saj omogoča, da nehamo slepo slediti rudimentarnemu obzorju

zahodnih diskurzivnih vzorcev in problemov. Če poskušamo slediti notranjim zakonitostim kitajske diskurzivne logike in njenih specifičnih konceptov, se lahko odpre popolnoma drugačna podoba te tradicije, namreč takšna, ki je veliko bolj avtohtona in veliko manj eksotična. A le kako bi lahko premostili globoko vrzel, ki zeva med različnimi kulturami, če pa ne razpolagamo več z nikakršnim splošno veljavnim obzorjem izražanja in zamišljanja? To se nam ne bo posrečilo, če bomo hoteli »misliti kot Kitajci« v smislu neke drugačne logike. Namesto tega si moramo prizadevati za to, kar sta predlagala Heiner Roetz (2008) in Chad Hansen (1989), namreč za vzpostavitev metodologije medkulturnih raziskav v skladu z načeli tako imenovanega »hermenevtičnega humanizma«. Humanizem je namreč osnova vse kitajske filozofije: skozi dolga stoletja sta človek in človeška družba v srčiki njenih interesov.

Zato se moramo zavedati, da evroameriške teorije niso edini, univerzalno veljavni epistemološki diskurz. Razumnost in koherentnost transkulturnih raziskav bo namreč zagotovljena samo na osnovi zavedanja dejstva, da je »naš« pogled na resničnost samo ena izmed različnih oblik zgodovinsko nastalih teoretskih modelov zaznavanja in interpretacije naše skupne resničnosti.

#### CITIRANE REFERENCE

- CRELLER, AARON 2014 'Making Space for Knowing: A Capacious Alternative to Propositional Knowledge.' Doktorska disertacija. Honolulu: University of Hawai'i at Manoa.
- DEFOORT, CARINE 2001 'Is There such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate.' *Philosophy East and West* 51(3): 393–413.
- FENG, YAOMING (FUNG YIU-MING) 馮耀明 1989 *Zhongguo zhaxuede fangfa lun wenti* 中國哲學的方法論問題 [Metodološki problemi kitajske filozofije]. Taipei: Yunchen wenhua shiye.
- GU, MING DONG 2013 *Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism*. New York: Routledge.
- HANSEN, CHAD 1989 'Marginalia Sino-logica.' V: *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*. Robert E. Allinson, ur. Oxford: Oxford University Press. Str. 125–66.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 1969 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- JING, HAIFENG 2005 'From 'Philosophy' to 'Chinese Philosophy': Preliminary Thoughts in a Postcolonial Linguistic Context.' *Contemporary Chinese Thought* 37(1): 60–72.

- KUHN, THOMAS S. 1996 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- KUIJPER, HANS 2000 'Is Sinology a Science?' *China Report* 36(3): 331–54.
- MITTAL, AYESHA 2015 'Eurocentric Criticism: The Problem with 'Orientalism' and Post-Colonial Theory.' *Ayesha Mittal Writes. Pop Culture, History and Politics through a Feminist and Racial Lens*. <<https://amittalwrites.wordpress.com/2015/04/13/eurocentric-criticism-the-problem-with-orientalism-and-post-colonial-theory/>> 6. 2. 2017.
- OUYANG, MIN 2012 'There is no Need for Zhongguo Zhexue to be Philosophy.' *Asian Philosophy* 22(3): 199–223.
- ROETZ, HEINER 2008 'Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming.' *Dao – Journal for Comparative Philosophy* 7(4): 367–80.
- ROŠKER, JANA S. 2012 'Cultural Conditionality of Comprehension: The Perception of Autonomy in China.' V: *Reinventing Identities: The Poetics of Language Use in Contemporary China*. Tian Hailong 田海龍, Cao Qing 曹清 in drugi (ur.). Tianjin: Nankai daxue chuban she. Str. 26–42.
- ROŠKER, JANA S. 2021 *Interpreting Chinese Philosophy: A New Methodology*. London: Bloomsbury.
- SHUN, KWONG-LOI 2009 'Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections.' *Journal of Chinese Philosophy* 36(3): 455–78.
- STENBERG, JOSH 2014 'Two Questions about Categories in the Relationship of Chinese Literature to World Literature.' *Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée* 41(3): 287–303.
- TWITCHETT, DENIS 1964 'A Lone Cheer for Sinology.' *The Journal of Asian Studies* 24(1): 109–12.
- WIXTED, JOHN TIMOTHY 1989 'Reverse Orientalism.' *Sino-Japanese Studies* 2(1): 17–27.
- ZHANG, DAINIAN 張岱年 2003 *Zhongguo zhhexueshi fangfalun fajan* 中國哲學史方法論發凡 [Uvod v metodologijo zgodovine kitajske filozofije]. Beijing: Zhonghua shuju.
- ZHANG, ZHIWEI 2006 'Chinese Philosophy' or 'Chinese Thought'?' *Contemporary Chinese Thought* 37(2): 38–54.

## IZVLEČEK

Diskurzom na področju evropskih akademskih študij, ki obravnavajo Kitajsko, se še vedno ni uspelo zares odcepiti od esencialističnega in orientalističnega razumevanja sodobne kitajske družbe, kar vodi v številne kulturno pogojene nesporazume in napačne interpretacije mnogih pojavov, ki smo jim priča v kitajski družbi. V pričujočem članku analiziram razloge za to in predlagam alternativne rešitve te problematike. Pri tem izhajam iz predpostavke, po kateri konceptov in kategorij ne moremo premočrtno prenašati iz enega kulturno-jezikovnega kroga v drugega. Najprej opišem problematiko hibridne narave sinologije kot znanstvene discipline,

zatem pa izpostavim pomen njene specifične metodologije. V tretjem delu članka na konkretnem primeru kitajske filozofije, ki je moja specializacija v okviru sinologije, nazorno prikažem še danes razširjen vpliv evrocentričnih predsodkov v zahodni humanistiki in nakažem možne rešitve tega problema. Prikažem, da so te povezane z raziskovanjem in uporabo klasičnih kitajskih konceptov, kategorij in metod, ki jih evroameriške metodologije ne poznajo, pa tudi s specifičnimi referenčnimi okviri, ki so značilni za kitajsko idejno zgodovino.

Ključne besede: metodologija medkulturnih raziskav, kitajska filozofija, sinologija, koncepti, referenčni okvir

## O AVTORICI

Jana S. Rošker, dr. sinologije, redna profesorica sinologije na Oddelku za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani; [jana.rosker@ff.uni-lj.si](mailto:jana.rosker@ff.uni-lj.si).