

Bart Dessein

Konfucianizirana racionalnost: nekaj razmišljanj o Vzhodni Aziji, modrosti in znanosti¹

Uvod

Z intrigantnim vprašanjem »Ali je zgodovinsko naključje, da je človeštvo doseglo svoje sedanje stanje, za katero so po eni strani značilne do tega trenutka nepričakovane moči, po drugi strani pa je ogroženo prav zaradi posledic teh moči?« se je Johannes Bronkhorst (2001, 35) dotaknil znamenitega obdobja »*Achsenzeit*« (aksialne oziroma osne dobe, op. prev.), kot ga je leta 1949 poimenoval Karl Jaspers, ter vprašanja izvora zahodne filozofske in znanstvene tradicije. »Zgodovinsko naključje«, na katero se je skliceval, naslavlja naslednja vprašanja: (1) Kakšne razmere so potrebne, da se razvije razumsko preizpraševanje? (2) Ali je razumsko preizpraševanje nujen pogoj za to, da se mentalna dejavnost imenuje »filozofija«? (3) Ali je razumsko preizpraševanje ustvarilo sodobne znanosti, ki so nabite z – v tem trenutku

1 Ta prispevek je prirejena različica mojega osrednjega govora »*Povezovanje s Kitajsko in svetom (Engaging China and the World)*«, predstavljenega na ustanovni seji Evropskega združenja za kitajsko filozofijo v Ljubljani 3. oktobra 2014.

– še nepričakovanimi možnostmi? (4) Ali bo isto razumsko preizpraševanje instrument, ki bo racionaliziral – torej filozofsko obdelal – posledice obdobja globalne znanosti, ki je sama rezultat tega razumskega preizpraševanja, tako da bo sodobnemu človeku omogočil, da se opredeli v taisti tradiciji, ki je ustvarila občutek »*Unbehagen*« (nelagodja, op. prev.), ki ga morda poskuša premagati? V nadaljevanju so podane nekatere refleksije o teh vprašanjih. Pri tem bo razvoj vzhodnoazijskih tradicij primerjan z razvojem evropskih filozofskih in znanstvenih tradicij.

Izvor tradicij razumskega preizpraševanja

Zgodnji grški pironisti, ustanovljeni v prvem stoletju pred našim štetjem, so znani po svojem zavračanju podajanja sodb o vsem, kar leži onkraj neposredne zaznave. Po njihovem mnenju takšnih sodb ni mogoče ne potrditi ne zanikati, zato je treba sodbo zadržati. Vsaka sodba o neočitnem bi bila zgolj zloraba jezika v poskusu, da bi z besedami predstavili tisto, česar ni mogoče predstaviti (glej Kuzminski 2008, 134). V svojem delu *Razprava o načelih človeškega znanja* je George Berkeley, anglo-irski škof iz Cloyna iz osemnajstega stoletja, trdil, da je »esse« (resničnost) enako »percipi« (zaznavno) (Berkeley 1964, 42). S tem je zanikal razliko med resničnostjo in zaznavnim, kar pomeni, da so vse izjave o tem, kar bi lahko bilo onkraj področja videza, nesmiselne. Ta dva primera sta dovolj za ponazoritev, da razvoj tradicije razumskega preizpraševanja ni samoumeven. Da bi se tradicija razumskega preizpraševanja razvila, morajo misleci sprejeti legitimnost vprašanj in kritik, tudi če so te usmerjene proti prepričanjem, ki jih sankcionira intuicija, tradicija ali razodeta resnica. Namesto sprejemanja in podpore »razodete resnice« – tipičen »teološki odnos« – je razumsko preizpraševanje usmerjeno k »razkrivanju resnice« (glej Bronkhorst 2001, 34). Takšno »razumsko preizpraševanje« je orodje človeške dejavnosti v iskanju modrosti (*sophia*). Seveda pripadnost tradiciji razumskega preizpraševanja ljudi ne naredi pametnejših. Gre za – to je treba poudariti – zgolj razliko v »odnosu«, drugačen način obravnavanja sveta.

Ker razumsko preizpraševanje presega intuicijo, tradicijo ali razodeto resnico, imajo »sistemi razumskega mišljenja« možnost prestopiti meje biotopa, v katerem so se razvili. To je pomembno glede na naslednje: ko filozofijo zaznamuje razumsko preizpraševanje in ko je razumsko preizpraševanje predpogoj za razvoj znanstvene tradicije, postane filozofija znanstvena disciplina. Vprašanje, koliko filozofskih tradicij se je v zgodovini človeštva razvilo kot »razumsko preizpraševanje«, je torej tudi vprašanje, koliko znanstvenih tradicij se je razvilo – glede na naš sodobni *Unbehagen*. Strokovna mnenja o

tem vprašanju se razlikujejo (glej Dessein 2001, 97). Frits Staal (1993, 16) je razlikoval med tremi znanstvenimi tradicijami: zahodno-evrazijsko tradicijo, ki vključuje evropsko in islamsko znanstveno tradicijo z grško tradicijo, ki je dolžna Egipčanom, Babiloncem, Hetitom in Feničanom (glej tudi Needham 1974, 55), indijsko ter kitajsko tradicijo. Med temi tremi sta po Staalovem mnenju (1989, 308) indijska in grška tradicija zaznamovani s poudarkom na formalni logiki, kar za kitajsko tradicijo ne velja. Upoštevajoč kulturna (filozofska) izposojanja v pristnih razvojih, so nekateri učenjaki trdili, da je grška filozofija dolžna indijski filozofiji (glej Garbe 1987, 36–9; Conger 1952, 103, 105, 107, 109–11). Richard Garbe (1987, 39–46) prepozna definitiven indijski vpliv na Pitagoro (šesto stoletje pred našim štetjem), vpliv, ki je prišel prek Perzije.² Jean Przyluski (1932, 286) je poudaril iranske izposojenke tako v grški kot v indijski tradiciji. To bi torej zmanjšalo število tradicij racionalne raziskave zgolj na indo-iransko-grško tradicijo. Kot bomo razpravljali v nadaljevanju, je bila indijska – torej budistična – tradicija zelo pomembna tudi za Kitajsko in posledično za celotno Vzhodno Azijo (glej Zürcher 1972; Ch'en 1973; Frankenhauser 1996; Harbsmeier 1998).

V razpravi o izvoru filozofskih tradicij je Christoph Harbsmeier (1998, 261) trdil, da se racionalnost in argumentacija »pojavit, ko mislec resno razmišlja o vseprisotnosti možnosti, da se morda moti, da potrebuje razloge in argumente za podporo veljavnosti svojih pogledov«. To naredi vprašanje o vzniku »filozofije« kontekstualno: kdaj so bile okoliščine takšne, da so se »filozof« soočili z možno zmotnostjo (svojih) tradicionalnih konceptov in/ali s potrebo, da druge prepričajo o pravilnosti svojih pogledov.³ V povezavi s tem je Jana Rošker (2008, 2–3) opozorila na presenetljivo podobnost med naslednjimi izjavami Sokrata, Laozija in Zhuangzija. Medtem ko je Sokrat izjavil: »Ne vem, niti ne mislim, da vem,«⁴ s čimer je priznal, kot pravi, »popolno globino svoje nevednosti, hkrati pa *a priori* zanikal možnost doseganja kakršnega koli ‚resničnega‘ spoznanja«, je Laozi v 71. poglavju dejal:

知不知上

Vedeti, da ne veš, je najboljšje (*Ershi'er zi* 1988, 8b).

Zhuangzi pa je menil, da:

知止其所不知至矣

Tisti, ki se zna ustaviti tam, kjer ne ve, je dosegel popolnost (*Ershi'er zi* 1988, 18b).

2 Za Perzijo glej tudi Conger 1952, 124.

3 Za proučevanje »konteksta« glej Scharfstein 1989.

4 Sokratov zagovor v Platonu (2001, 7).

Tako se zdi, da so se zahodni in kitajski misleci tako imenovane osne dobe ukvarjali z vprašanji, povezanimi s teorijo znanja; zato je verjetno, da so »podobne« spodbudne razmere za razvoj »razumskega preizpraševanja« obstajale tako v zahodnih kot v kitajskih kulturnih sferah⁵ (glej tudi Dessein 2001, 98–103).

Aristotel (384–322 pred našim štetjem) je »*sophia*« opredelil kot »*theoria*«. Koncept »teoretičnega znanja« je bil s tem postavljen nasproti »praktičnemu znanju,« to je znanju, povezanemu s človeškim (družbenim) védenjem. Aristotel je dajal prednost teoretičnemu znanju, saj je to najbolj uporabna vrsta znanja za praktične namene, ker zahteva absolutno abstrakcijo praktičnega cilja (glej Bowra 1958, 86). Grška »*sophia*« je tako našla svoj cilj »v« svetu. V platonski (Platon, 428–348 pred našim štetjem) in aristotelski filozofiji se modrost ukvarja s praktičnim življenjem ljudi v družbi⁶ (glej Dessein 2001, 101–2). Geoffrey Lloyd (1979, 255) je, ko je razpravljal o grškem primeru, pripomnil, da lahko domnevamo, da je v situacijah, ko državljani lahko odprto razpravljajo o načinu upravljanja države, manj zadržkov – vsaj v nekaterih družbenih krogih – za upiranje zakoreninjenim predpostavkam in verovanjem o naravnih pojavih, bogovih ali izvoru oziroma redu stvari, in nadaljeval, da grške antike ni zaznamoval le izjemen intelektualen razvoj, temveč tudi edinstvena politična situacija, in da – to je pomembno omeniti – *se zdi, da sta ti dve zadevi povezani*⁷ (Lloyd 1979, 258).

Kitajska je v začetku šestega stoletja pred našim štetjem doživela pomembne politične razvoje. Ne želim preveč poudarjati »institucionalnega« vidika tako imenovane akademije Jixia (dobesedno »blizu Ji« [Vrata prestolnice države Qi]),⁸ ki jo je ustanovil vladar fevdalne države Qi, vojvoda Huan, okoli leta 360 pred našim štetjem, vendar je pomembno omeniti, da je bil vojvoda Huan znan po tem, da je na svoj dvor vabil različne učenjake – konfucijanske, daoistične in druge – da bi mu svetovali glede političnih zadev. Zdi se, da so bile podobno kot v antični Grčiji tudi na Kitajskem prisotne okoliščine, ki so bile bistvene za razvoj tradicije razumskega preizpraševanja – to je svobodna

5 Za pojem »podobnosti« glej Scharfstein 1978, 28ff.

6 To nasprotuje trditvi Mou Zongsana (1963, 15), da se je grška filozofija začela kot skrb za naravo, in ne z urejanjem človeškega življenja.

7 Poudarek je avtorjev (B. D.).

8 Lloyd in Sivin (2002, 30–5) sta omenila, da so si zgodovinarji moderne filozofije namislili akademijo Jixia, ki bi spominjala na zbirno mesto za intelektualce, primerljivo s sodobnim raziskovalnim centrom. Trdita pa, da je edini dokaz, ki bi lahko vodil k percepciji, da je bila akademija Jixia tak center, naziv »višji veliki mojster«, častni naslov brez institucionalnega statusa. Za interpretacijo akademije Jixia kot središča učenja glej Makeham 1994. Za več informacij glej tudi Sivin 1995, poglavje 4; Lee 2000, 44–6.

razprava, ki je ne ovirajo vse vrste vprašanj, tudi na področjih, ki bi lahko posegala v druge vire oblasti.

Kitajski misleci iz obdobja »stotih filozofskih šol« pa so se razlikovali od svojih grških kolegov po moralnih vrednotah, s katerimi je bilo obremenjeno njihovo iskanje.⁹ Čeprav so bile politične okoliščine na Kitajskem v obdobju vojskujočih se držav morda podobne tistim v antični Grčiji, je bil kitajski »pristop« drugačen. Ne glede na to, kako različne so bile v svojem pristopu k sodobnim razmeram posamezne kitajske »filozofije«, ki so se razvijale v šestem in petem stoletju pred našim štetjem, so si delile značilnost, da so bile usmerjene v preteklost, in ne v prihodnost: kitajski »filozofi« so se predvsem trudili obnoviti opevano zgodovinsko obdobje, ki je predhodilo političnim in družbenim nemirom njihovega časa (Bauer 2006, 37). Ta odločitev pojasnjuje, zakaj je bilo za avtoriteto trditve pomembnejše, da izvira iz modrosti, kot pa da je podprta s preverljivimi dokazi (glej Lloyd in Sivin 2002, 193). Različni učenjaki so večkrat trdili, da sta združitev cesarstva pod dinastijo Qin (221–206 pred našim štetjem) in zmaga konfucijanstva pod dinastijo Han (206 pred našim štetjem – 220 našega štetja) imeli uničujoč vpliv na razvoj »razumskega preizpraševanja«, kot je opredeljeno tukaj (glej Lloyd in Sivin 2002, 27). V konfucijanski dinastiji Han se je razvoj filozofije v različnih smereh, ki je bil posledica obstoja številnih fevdalnih držav, od katerih je vsaka imela svojega vladarja in in svoje specifične potrebe po svetovanju, ustavil. Učenost je postala močno institucionalizirana in birokratizirana, filozofski poklic pa je bil organiziran v »šole miselnosti« (*jia* 家).

Pripadnost »šoli miselnosti« je pravzaprav vprašanje prenašanja znanja. O tem nas obvešča *Lüshi chungiu* 呂氏春秋 (*Pomlad in jesen klana Lü*) iz tretjega stoletja pred našim štetjem:

凡學必務進業心則無營疾諷誦 (...) 觀驩愉問書意順耳目不逆志退思慮求所謂。

Pri učenju je treba napredovati, da v umu ni slepote. Skrbno recitiraj [besedila]. [...] Opazuj, ali je [učitelj] vesel, in [če je tako,] ga vprašaj o pomenu besedil. Naredi svoja ušesa in oči poslušne in ne nasprotuj njegovi nameri. Umakni se od njega in premisli o tem, kar je povedal. (*Ershi'er zi* 1988, 640a)

To, da je bilo (1) prenašanje znanja pojmovano kot recitiranje besedil in (2) usmerjeno v učenčevo sprejemanje učiteljeve razlage, je seveda skladno s prej omenjeno avtoriteto, pripisano besedam modrecev iz antike (glej Lloyd

9 Za več o tem glej Lloyd in Sivin 2002, 2.

in Sivin 2002, 46). Na Kitajskem so se knjige razvijale kot besedila, ki jih je sprejela in komentirala določena »šola« v skladu z njenim razumevanjem besed starih modrecev te šole¹⁰ (glej Lloyd in Sivin 2002, 73), ter članstvo v »šoli« predpogoj za pridobivanje znanja in razumevanje te razlage. Angus Graham (1989, 75) je ta zgodovinski razvoj povzel takole:

Na Kitajskem se je racionalnost razvijala s polemikami med šolami in upadla, ko so te po letu 200 pred našim štetjem zbledele. [...] V četrtem stoletju pred našim štetjem prvič srečamo mislece, ki jih navdušuje mehanika argumentacije, uživajo v paradoksih in osupljajo svoje občinstvo tako, da »naredijo nedopustno dopustno«. Ko so bili med dinastijo Han filozofi razvrščeni v šest šol, so ti in tisti, ki so se bolj praktično zanimali za poimenovanje, postali retrospektivno znani kot šola imen. Prej so jih preprosto imenovali *bianzhe*, »tisti, ki razpravljajo«, včasih prevedeno kot »dialektiki«. Konfucijanci, daoisti in legalisti so jih prezirali, ker so izgubljali čas z abstrakcijami, kot so »podobno in drugačno«, »trdo in belo«, »brezmejno« in »brezdimenzionalno«.

Kitajske filozofije tako ne zaznamuje »iskanje resnice« (Bauer 2006, 17), saj je resnica besed iz antike nesporna. Namesto tega je kitajska filozofija usmerjena v soočanje s svetom, katerega pravilni red narekuje preteklost, ter je sestavljena iz uresničevanja določenega in prenašanega razumevanja besed iz preteklosti v prakso.¹¹ Na Kitajskem sta ta usmerjenost k povečani preteklosti in zaupanje v »razodeto resnico« povzročila slabo razvito umetnost formalnega dokazovanja, medtem ko je togi racionalizem, ki je zahteval formalni dokaz v formalnih kontekstih, ostal obrobni pojav (Harbsmeier 1998, 265; glej tudi Bauer 2006, 17). Ker je bila Vzhodna Azija pod vplivom kitajske konfucijanske kulture, je ta posebnost oblikovala intelektualne in znanstvene tradicije tega dela sveta. Korejske in japonske institucije so bile močno pod vplivom kitajskega konfucijanskega kanona, filozofija pa se je pretežno osredotočala na »praktični« svet (glej Sansom 1978, 113–4; Romberg 2003, 527–30).

10 Cheng (1997, 318, opomba 4): »Kar zadeva pojem ‚šole‘ v kitajski antiki,« je Nathan Sivin (1992, 27) pripomnil, da, »v nasprotju z grškim pojmom šol, ki so jih tvorili govorniki in polemiki na javnih mestih, ta pojem prej ustreza bibliografskim kategorijam kot pa skupinam ljudi. Na Kitajskem so se šole med seboj razlikovale glede na to, kateri korpus pisnih besedil so ohranjale in prenašale naprej v liniji prenosa, ki je močno spominjala na pripadnost oziroma sorodstveno vez (od tod beseda *jia*, ki pomeni ‚klan‘).«

11 Z besedami Anne Cheng (1997, 34): »Namesto ‚vedeti kaj‘ (torej, propozicijskega znanja, katerega idealna vsebina bi bila resnica) je znanje mišljeno kot tisto, kar teži k dejanju, ne da bi to že bilo dejanje, predvsem ‚vedeti kako‘: kako razlikovati, da bi lahko usmerjali svoje življenje in spreminjali svoj družbeni ter kozmični položaj na bolje. Ne gre za znanje, ki intelektualno dojema pomen trditve, ampak za znanje, ki integrira dejanskost stvari ali situacije.«

Srečanje budizma in konfucijanstva

Da »filozofija« govori o zaznavanju sveta in s tem povezanih načinih »soočanja s svetom«, postane očitno, ko se srečajo različni filozofski ter znanstveni »svetovi«. Na območju Magadhe, kjer je živel zgodovinski Buda, so bili džainisti (in včasih tudi Ājīvake) pomembni religiozni tekmeci budistov.¹² To pomeni, da so morali zgodnji budisti prepričati svoje nasprotnike o svoji resnici – nihče se ne rodi kot budist. Teritorialna širitev v obdobju Aśoka kot glavne nasprotnike budistov ni dodala le brahmanov (glej Bronkhorst 2011, 8–11), temveč je povečala možnosti za pripadnike vseh prepričanj in verovanj, da svobodno potujejo po državi (glej ibid., 2–4). V tem obdobju so budisti odšli na Šrilanko in v regijo Gandhāra. Regija Gandhāra je postala še posebej pomembna za razvoj budistične sholastične tradicije. Znani *Milindapañha* (*Vprašanja kralja Milinde*), zapis domnevne debate med grškim kraljem Milindo/Menandrosum in budističnim menihom Nāgaseno, je pomembno pričevanje o soočenju med budisti in pripadniki helenistične tradicije, ki je cvetela v Srednji Aziji okoli leta 185 pred našim štetjem.¹³ Zelo verjetno je, da je srečanje s člani grške racionalne tradicije navdihnilo budiste iz Gandhāre, da so sistematizirali Budovo besedo v trden filozofski sistem. Ustvarjanje svojega lastnega posebnega sistema je bilo verjetno videti kot edini način za obrambo svoje vere pred dobro razvito grško tradicijo racionalne debate.

Toda ponovno je bil kitajski primer drugačen. Obseg vpliva konfucijanske ortodoksije, čeprav v strogem pomenu ni bila »teologija«, na razvoj kitajske »filozofije« je razviden iz budistično-kitajskega srečanja. Gandhāarski budizem, ki je dosegel Kitajsko na začetku našega štetja, je sčasoma postal »konfucijanski«, in budistično razumsko preizpraševanje kot neodvisna tradicija ni preživelo devetega stoletja. Hubert Seiwert (1994, 532) je nastalo situacijo opisal takole:

Elitna kultura v predmodernej Kitajski ni bila sestavljena samo iz konfucijancev, temveč tudi iz budistov in daoistov. Ortodoksija, torej elementi, ki so vzdrževali družbeno kohezijo kitajskega svetovnega nazora, ni

12 Za nekatere refleksije o srečanju med budizmom in džainizmom glej Bronkhorst 2011, 130–42. Za različne religiozne skupine, ki so bile aktivne v istem času kot Buda, glej Hirakawa 1990, 16–8.

13 V kitajskem prevodu to delo pripada šoli budizma Sarvāstivāda in najverjetneje izvira iz začetka našega štetja (glej Willemen, Dessein in Cox 1998, 104–5). Treba pa je omeniti, da nobeno delo grške literarne in filozofske tradicije, čeprav se nanaša na indijsko tradicijo, neposredno ne omenja »budistov«. Osebna komunikacija z Baudoinom Decharneuxem, 29. januar 2015. Beckwith (2012, 24) je pripomnil, da »je izjemno malo verjetno, da Grki in zgodnji budisti niso imeli prav nikakršnega vpliva drug na drugega.«

pripadala izključno eni izmed teh treh tradicij, ampak so jo delili vsi – *vsaj toliko, kolikor so se integrirali v elitno kulturo*. [...] Ideološka homogenost svetovnega nazora elit je bila takšna, da se niti niso zavedali njenih meja. (Poudarek je avtorjev, B. D.)

Na Japonskem se je budizem osredotočal predvsem na *Diesseits* (tostranstvo, op. prev.) (Romberg 2003, 529).

Kitajsko srečanje z Zahodom

Lahko bi trdili, da se je po tem, ko je grško tradicijo prekinil temeljni preobrat, ki ga je prinesel Avguštin (354–430), v sredini petnajstega stoletja začelo vračanje k »antiki«. Premik od sholastične miselnosti k humanizmu in renesansi je izzval avguštinski pogled in tlakoval pot razmišljanju, značilnemu za obdobje razsvetljenstva, s ponovnim poudarkom na fizičnem in čutnem svetu.¹⁴ Ena pomembna posledica tega je bila, da je bil človek – ponovno – viden kot ustvarjalni akter v zgodovini. Osebna svoboda je bila razumljena kot univerzalna vrednota in nujni pogoj za človekovo ustvarjalno delovanje (glej Casirer 1927, 46). Doba evropskega kolonializma je prišla skupaj s kombiniranimi preobrazbami renesanse in znanstvene revolucije. V soočenju z Evropo se je med vzhodnoazijskimi misleci pojavila nova faza »soočenja s svetom«.

Termin »*tetsugaku* 哲学«, prevod termina »*philo-sophia*« – ljubezen do modrosti – je leta 1784 prvič uporabil Nishi Amame, pomembna figura obdobja japonske obnove Meiji, med katero se je Japonska otresla svoje konfucijanske preteklosti kot odziv na novi svetovni red devetnajstega stoletja (glej Cheng 2007, 162). V kitajskem prevodu »*zhexue* 哲學« ga je prvič uporabil Huang Zunxian 黄遵宪 (1848–1905) leta 1897 v opisu ustanovitve cesarske univerze v Tokiu leta 1877. Ta univerza je obsegala tri fakultete: za pravo, fiziko in literaturo, ki je vključevala tudi oddelek za filozofijo. Več kot omembe vredno je, da se je na tem filozofskem oddelku spodbujalo proučevanje budizma ter je bila predvidena sinteza med Budo, Konfucijem, Sokratom in Immanuelom Kantom (Cheng 2007, 162–3). Leta 1900 je Endo Ryukichi (1874–1946), ki je živel v Tokiu, objavil »zgodovino kitajske filozofije« z naslovom *Shina tetsugaku shi*. Navdahnjeno z zahodno filozofsko zgodovino, je delo razdelilo zgodovino kitajske filozofije na tri obdobja: antično obdobje do tretjega stoletja pred našim štetjem, srednjeveško obdobje od dinastije Han do Tang ter moderno obdobje Song, Yuan in Ming. Pregled

14 Za razmišljanja o odnosu med fizičnim in božanskim v tem zgodnjem obdobju »znanstvenega mišljenja« glej Göller in Mittag 2008, 38.

se je končal z Wang Yangmingom 王陽明 (1472–1529), ki je imel na Japonskem neizmeren vpliv (Cheng 2007, 165).

Na Kitajskem sta proučevanje zahodne filozofije in reinterpretacija kitajske tradicije postala orodji, ki sta bili uporabljeni za soočanje z novim svetovnim redom devetnajstega in zgodnjega dvajsetega stoletja. V kitajski epohi »gospa demokracije« in »gospoda znanosti« (ali lahko tu zaznamo spoštovanje do Grkov?) je Wang Guowei 王國維 (1877–1927) v svoji knjigi *Zhexue bianhuo* 哲學辯或 (*Filozofska pojasnila*) iz leta 1903 zagovarjal »globoko razumevanje zahodne filozofije z namenom reorganizacije naše kitajske filozofije« (Cheng 2007, 164). Z drugimi besedami, to je bil poziv, naj kitajske filozofije ne razlagajo več kot »modrost«, temveč kot »znanost«. V reviji *Novi državljani* iz leta 1903 je Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) objavil članek z naslovom »Mišljenje Kanta, največjega sodobnega filozofa«, v katerem je Kantovo mišljenje označil za »skoraj budistično«, opremljeno z epistemologijo, logiko in pojmi objektivnosti in subjektivnosti ter z besedilnimi viri v indoevropskih jezikih. S trditvijo, da je budizem edina »orientalska« tradicija, ki si zasluži oznako »filozofija«, je Liang Qichao po eni strani priznal že omenjeno prezgodnjo smrt budistične logike na Kitajskem, po drugi strani pa je prepoznal, da Kitajska poseduje temelje za »filozofijo« (Cheng 2007, 164).

Feng Youlan 馮友蘭 (1895–1990), ki je študiral pri ameriškem pragmatistu Johnu Deweyju na Univerzi Columbia, je med letoma 1931 in 1934 v Šanghaju objavil svoje monumentalno delo *Zgodovina kitajske filozofije* (*Zhongguo zhaxue shi* 中國哲學史). Podobno kot delo Enda Ryukichija prvi zvezek obravnava obdobje do dinastije Han, medtem ko drugi zvezek zajema zgodovino kitajske filozofije do konca obdobja Qing. Naslednja izjava Feng Youlana (Fung 1953b, 1–5) v uvodu drugega zvezka nazorno prikazuje intelektualno vzdušje tistega časa:

Zgodovinarji zahodne filozofije običajno svojo tematiko kronološko delijo na tri obdobja: antično, srednjeveško in moderno. To ni zgolj arbitrarna delitev, saj imajo filozofije teh treh obdobji dejansko vsaka svoj lastni duh in značaj. Kitajsko filozofijo lahko, če jo obravnavamo zgolj s časovnega vidika, podobno razdelimo na ista tri obdobja. [...] Z drugega vidika pa bi lahko rekli, da ima Kitajska dejansko le antično in srednjeveško filozofijo, še vedno pa ji manjka moderna. [...] Kitajska je vse do nedavnega, ne glede na to, kako jo obravnavamo, v bistvu ostala srednjeveška, zaradi česar v mnogih pogledih ni dohajala Zahoda. Moderna doba je v kitajski zgodovini dejansko manjkala, filozofija pa je le en vidik te splošne situacije.

Vendar pa, pod vplivom Deweyjevega pragmatizma, Feng Youlan tudi zagovarja posebnosti kitajske tradicije. V uvodu prvega dela svoje zgodovine je izjavil naslednje:

Logika je pogoj za dialektično razpravo, in ker si večina šol kitajske filozofije ni posebej prizadevala vzpostaviti argumentov za podporo svojih doktrin, je bilo le malo oseb, razen tistih iz šole imen,¹⁵ ki so bile zainteresirane za proučevanje procesov in metod razmišljanja; ta šola je na žalost imela le kratkotrajen obstoj. Logika se, tako kot epistemologija, zato na Kitajskem ni razvila. [...] Ali je res, da kitajski filozofiji primanjkuje sistema? Kar zadeva predstavitev idej, je zagotovo res, da je razmeroma malo kitajskih filozofskih del, ki kažejo enotnost in urejeno zaporedje; zato je pogosto rečeno, da kitajski filozofiji primanjkuje sistema. Kljub temu lahko tisto, kar imenujemo sistem, razdelimo v dve kategoriji, formalno in realno, ki med seboj nista nujno povezani. Lahko priznamo, da kitajska filozofija nima formalnega sistema, vendar če bi kdo trdil, da zato nima nobenega realnega sistema, kar pomeni, da v kitajski filozofiji ni organske enotnosti idej, bi bilo to enako kot trditi, da kitajska filozofija ni filozofija in da Kitajska nima filozofije. [...] Glede na pravkar povedano mora imeti filozofija, da bi bila filozofija, realen sistem, in čeprav je kitajska filozofija formalno manj sistematična kot zahodna, vsebuje v svoji dejanski vsebini prav toliko sistema kot zahodna filozofija. Zato je pomembna dolžnost zgodovinarja filozofije najti temeljni realni sistem znotraj filozofije, ki ji manjka formalni sistem. (Fung 1953a, I, 3–4)

Filozofija kot modrost in filozofija kot znanost

Ta pragmatizem se je znova pojavil v enaindvajsetem stoletju, ko se je svetovni red – še enkrat – preoblikoval z globino, ki je morda zelo podobna temu, kar se je zgodilo na Kitajskem v obdobju vojskujočih se držav. Kitajsko novo »soočenje z novim svetom« lahko na primer vidimo v razmišljanju Li Zehouja 李泽厚, ki nasprotuje strogemu »filozofskemu« pristopu ter zagovarja zgodovinski in antropološki pristop h konfucijanstvu (glej Thoraval 2007, 120–121). Ta miselna nit nima le diahronične dimenzije, temveč tudi sinhronično, saj se zoperstavlja sodobnemu konfucijanskemu gibanju tistih kitajskih mislecev, ki so v obdobju po letu 1949 živeli v izgnanstvu in ki po mnenju Li Zehouja ter njegovih privržencev prezirajo posebnost zgodovinske izkušnje na celinskem delu. Leta 1999 je Wang Bo, profesor filozofije na pekinški univerzi, oblikoval naslednjo misel:

Soočeni smo z naslednjo dilemo: kaj nam je ljubše? Da bi bil predmet našega proučevanja »kitajski« ali »filozofski«? (Wang 1999, 30)

»Manifest za preporod kitajske kulture« (*Zhonghua wenhua fuxing xuanyan* 中华文化复兴宣言) iz leta 2001 ne razkriva le, da se morata v enaindvajsetem stoletju drug z drugim soočiti dva kitajska svetova, temveč tudi, da se ponovno odkrita ter ponovno utemeljena kitajska tradicija vse bolj predstavlja kot možna alternativa zahodni filozofski in znanstveni tradiciji, ki so jo, čeprav z različnim tempom, sprejele vzhodnoazijske države.

Zaključek

V začetku enaindvajsetega stoletja smo priča prenosu globalne moči z evro-ameriškega na vzhodnoazijsko območje, zahodni razvojni model pa je začel kazati svoje omejitve. To je pripeljalo do tega, da vzhodnoazijske tradicije niso več zanimive zgolj za vzhodnoazijske intelektualce, temveč se tičejo tudi zahodnjakov, ki v teh tradicijah želijo najti nov način »delanja filozofije« (Cheng 2007, 184). Ta novi zahodnjaški odnos je daleč od naivnosti Françoisa-Marie Aroueta Voltaira, ko je leta 1755 izjavil, da je kamnito srce Džingiskana omehčala moralna čistost nežnih Kitajcev,¹⁶ ter njegove izjave iz leta 1756, da se je zgodovina civilizacije začela s kitajsko državo;¹⁷ prav tako je daleč od oportunistične trditve francoskih jezuitov iz osemnajstega stoletja, da so Kitajci nekoč imeli obliko monoteizma, ki ni bila bistveno drugačna od judovsko-krščanske tradicije (glej Spence 1991, 132–3).

Sodobno *zbliževanje* »azijske« in »zahodne« filozofije ponazarja tudi naslednje opažanje Chada Hansena (1993, 19): dejstvo, da je vzhodnoazijska filozofija (Chad Hansen je govoril o kitajski filozofiji) logična v prirojenem smislu, ni odkritje, ampak naša odločitev. Gre za odločitev, da predlagamo, kritiziramo in branimo interpretacije na določeni način. Način, kako se *mi* ukvarjamo z vzhodnoazijsko filozofijo, je *naša* odločitev, prav tako kot je odločitev *vzhodnoazijskih* mislecev, kako se *oni* ukvarjajo z zahodno filozofsko tradicijo. Vendar pa bi moral biti proces odločanja rezultat razumskega preizpraševanja, argumentacije in dialoga. Samoumevno je, da to vključuje tudi dvom vase in preizpraševanje lastne tradicije, ne glede na to, ali gre za evropsko ali vzhodnoazijsko tradicijo. Na vprašanje, ali je isto razumsko preizpraševanje, ki je ustvarilo občutek nelagodja (*Unbehagen*) s posledicami dobe globalne

16 Voltaire v *Orphelin de la Chine. Tragédie en cinq actes et en vers* (1755). Citirano iz Spence 1990, 4.

17 Voltaire v *Essais sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756). Citirano iz Spence 1990, 4.

znanosti, tisto, ki bi lahko in bi moralo služiti kot orodje racionaliziranja tega nelagodja, je mogoče odgovoriti le pritrdilno. V tem procesu je odločilen, kot je treba ponoviti, »odnos« do samega sebe in do drugega.

Bibliografija

- Bauer, Wolfgang. 2006. *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: Verlag C. H. Beck.
- Beckwith, Christopher I. 2012. *Warriors of the Cloisters. The Central Asian Origins of Science in the Medieval World*. Oxford: Oxford University Press.
- Berkeley, George. 1964. »A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge.« V *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Vol. 2, uredila A. A. Luce in T. E. Jessop, 411–413. London: Nelson.
- Bowra, Cecil Maurice. 1958. *The Greek Experience*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Bronkhorst, Johannes. 2001. »Pourquoi la philosophie existe-t-elle en Inde.« V *La Rationalité en Asie / Rationality in Asia*, uredil Johannes Bronkhorst, 7–48. Lausanne: Etudes de Lettres.
- . 2011. »Buddhism in the Shadow of Brahmanism.« *Handbuch der Orientalistik* 2: 24.
- Casirer, Ernst A. 1927. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Studien der Bibliothek Warburg Herausgegeben von Fritz Saxl*. Leipzig in Berlin: B. G. Teubner.
- Ch'en, Kenneth. (1964) 1973. *Buddhism in China. A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press.
- Cheng, Anne. 1997. *Histoire de la pensée chinoise*. Pariz: Seuil.
- , ur. 2007. »Les tribulations de la 'philosophie chinoise' en China.« V *La pensée en Chine aujourd'hui*, 159–184. Pariz: Gallimard.
- Conger, George P. 1952. »Did India Influence Early Greek Philosophies?« *Philosophy East and West* 2 (2): 102–128.
- Dessein, Bart. 2001. »Climbing a Tree to Catch Fish: Some Reflections on Plato, Aristotle, and China.« V *La Rationalité en Asie / Rationality in Asia*, uredil Johannes Bronkhorst, 97–125. Lausanne: Etudes de Lettres.
- Ershi'er zi* 二十二子. (1986) 1988. Šanghaj: Changhai guji chubanshe.
- Frankenhauser, Uwe. 1996. »Die Einführung der buddhistischen Logik in China.« *Opera Sinologica* 1. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Fung, Yu-lan. 1953a. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 1: The Period of the Philosophers (from the beginnings to circa 100 BCE). Princeton: Princeton University Press.

- . 1953b. *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 2: The Period of Classical Learning (from the Second Century B.C. to the Twentieth Century A.D.). Princeton: Princeton University Press.
- Garbe, Richard. 1987. *The Philosophy of Ancient India*. Chicago: The Open Court.
- Göller, Thomas, in Achim Mittag. 2008. *Geschichtsdenken in Europa und China. Selbstdeutung und Deutung des Fremden in historischen Kontexten*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Graham, Angus C. 1989. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle: Open Court.
- Hansen, Chad. 1983. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Harbsmeier, Christoph. 1998. *Science and Civilization in China*. Vol. 7: Pt. 1: Language and Logic. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirakawa, Akira. 1990. *A History of Indian Buddhism. From Sākyamuni to Early Mahāyāna*. Asian Studies at Hawaii 36. Prevedel in uredil Paul Groner. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jaspers, Karl. 1949. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis Verlag.
- Kuzminski, Adrian. 2008. *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism. Studies in Comparative Philosophy and Religion*. Lanham et al.: Lexington Books.
- Lee, Th. H. C. 2000. *Education in Traditional China, a History*. Handbuch der Orientalistik, Section 4, China. Vol. 13. Leiden: Brill.
- Lloyd, Geoffrey E. R. 1979. *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, Geoffrey E. R., in Nathan Sivin. 2002. *The Way and the Word. Science and Medicine in Early China and Greece*. New Haven and London: Yale University Press.
- Needham, Joseph. 1974. *La tradition scientifique chinoise*. Collection Savoir. Pariz: Hermann.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1963. *Zhongguo zhexue de tezhi* 中國哲學的特質. Tajpej: Student Book Company.
- Plato. 2001. *The Apology, Phaedo and Crito of Plato*. Prevedel Benjamin Jowett. The Harvard Classics. Uredil Charles W. Eliot. New York: P. F. Collier & Son, 1909–14. Objavil Bartleby.com.
- Przyluski, Jean. 1932. »L'influence iranienne en Grèce et dans l'Inde.« *Revue de l'Université de Bruxelles* 37: 283–294.
- Romberg, C. 2003. »Inleiding (Uvod).« V 25 *Eeuwen Oosterse Filosofie. Teksten, Toelichtingen*, uredila Jan Bor in Karel Van der Leeuw, 527–540. Amsterdam: Boom.

- Rošker, Jana S. 2008. *Searching for the Way. Theory of Knowledge in Pre-modern and Modern China*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Sansom, George Bailey. 1978. *Japan. A Short Cultural History*. Stanford: Stanford University Press.
- Scharfstein, Ben-Ami. 1978. *Philosophy East / Philosophy West. A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic, and European Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell.
- . 1989. *The Dilemma of Context*. New York in London: New York University Press.
- Seiwert, Hubert. 1994. »Orthodoxie, Orthographie und Zivilreligion im vorneuezeitlichen China.« V *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, uredili Holger Preißler, Hubert Seiwert in Heinz Mürmel, 529–541. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Sivin, Nathan. 1995. *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China. Researches and Reflections*. Variorum Collected Studies Series. Aldershot: Variorum.
- Spence, Jonathan. 1990. »Western Perceptions of China from the Late Sixteenth Century to the Present.« V *Heritage of China. Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, uredil Paul S. Ropp, 1–14. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press.
- . 1991. *Op zoek naar het Moderne China*. Amsterdam: Agon. (Nizozemski prevod originalnega *The Search for Modern China*. New York: Norton & Company, 1990).
- Staal, Frits. 1989. »The Independence of Rationality from Literacy.« *European Journal of Sociology* 30: 301–310.
- . 1993. *Concepts of Science in Europe and Asia*. Leiden: International Institute for Asian Studies.
- Thoraval, Joël. 2007. »La tentation pragmatiste dans la Chine contemporaine.« V *La pensée en Chine aujourd'hui*, uredila Anne Cheng, 103–134. Pariz: Gallimard.
- Wang, Bo. 1999. »What Did the Ancient Chinese Philosophers Discuss? Zhuangzi as an Example.« *Contemporary Chinese Thought* 30 (4): 28–40.
- Willemsen, Charles, Bart Dessein in Collett Cox. 1998. *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Handbuch der Orientalistik 2. Abteilung. Indien. Leiden: Brill.
- Zürcher, Erik. (1959) 1972. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill.