

RAZPRAVE FF

Jana S. Rošker

Metoda transkulturne filozofske sublacije: teorija in praksa



UNIVERZA
V LJUBLJANI

FF

Filozofska
fakulteta

Metoda transkulturne filozofske sublacije: teorija in praksa

Zbirka: Razprave FF (ISSN 2335-3333, e-ISSN 2712-3820)

Avtorica: Jana S. Rošker

Recenzenta: Olga Markič, Andrej Ule

Lektura: Anja Muhvič

Tehnično urejanje: Jure Preglau

Prelom: Eva Vrbnjak

Založila: Založba Univerze v Ljubljani

Za založbo: Gregor Majdič, rektor Univerze v Ljubljani

Izdala: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Za izdajatelja: Mojca Schlamberger Brezar, dekanja Filozofske fakultete

Oblikovna zasnova zbirke: Lavoslava Benčič

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Ljubljana, 2026

Prva izdaja

Naklada: 100

Cena: 26,90 EUR



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

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije v okviru Javnega razpisa za sofinanciranje izdajanja znanstvenih monografij.

Monografija je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARIS) v okviru temeljnega raziskovalnega programa »Azijski jeziki in kulture« (P6-0243) ter raziskovalnega projekta »Novi teoretski pristopi k primerjalni transkulturni filozofiji in metoda sublacije« (J6-50208).

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://ebooks.uni-lj.si/ZalozbaUL>
DOI: 10.4312/9789612978402

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

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=278632707

ISBN 978-961-297-841-9

E-knjiga

COBISS.SI-ID 278622979

ISBN 978-961-297-840-2 (PDF)

Kazalo vsebine

Zahvala	7
Predgovor	9
1 Teoretsko ozadje	13
1.1 Uvod: medkulturne študije in transkulturne metodologije	13
1.2 Referenčni okviri in diskurzivni prevodi	20
1.3 Primerjalne in »postprimerjalne« filozofije: preoblikovanje pristopov ter inovativne metode	25
1.4 Od zlitja do sotočja	29
1.5 Metoda transkulturne filozofske sublacije: nastanek, razvoj in postopki	34
2 Prikazi	39
2.1 Stopinje v snegu	39
2.2 Relacijska omrežja	41
3 Li Zehouova subjektivnost in človeška pogojenost pri Hannah Arendt: sublacija dveh različnih pogledov na človekovo postajanje	45
3.1 Li Zehou in njegov koncept subjektivnosti	45
3.2 Subjektivnost in človeška pogojenost: (zelo) kratek kontrastni opis	50
3.3 Uporaba metode sublacije: osem faz	59
3.4 Zaključek	66
4 Li Zehou in Adorno o razmerju med subjektom ter objektom	69
4.1 »Praktična filozofija subjektivnosti« in sovpadajoča teorija zaznavanja	69
4.2 Negativna dialektika in kritika identitarne filozofije	77
4.3 Program sublacije	81
4.3.1 Prva faza sublacije: relacijsko raziskovalno vprašanje	81
4.3.2 Druga faza sublacije: podobnosti	82
4.3.3 Tretja faza sublacije: razlike	86
4.3.4 Četrta faza sublacije: povezovanje razlik z referenčnimi okviri in paradigmi	90
4.3.5 Peta faza sublacije: določanje pomanjkljivosti (izločanje)	91
4.3.6 Šesta faza sublacije: vzajemno dopolnjevanje (ohranjanje)	93

4.3.7	Sedma faza sublacije: sublacija kot prehod	97
4.3.8	Osmo faza sublacije: novi uvidi, nove ideje, nova teorija . . .	99
4.4	Rezultati	99
5	Čas in delovanje: sublacija pojmovanj prihodnosti pri svetem Avguštinu in v poznomoističnem kanonu	101
5.1	Uvod	101
5.2	Moistično razumevanje preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. . .	103
5.3	Pojem časa pri svetem Avguštinu in njegov pomen za zahodno filozofijo	108
5.4	Pozicioniranje obeh pogledov v sodobnih teorijah časa in zmožnosti delovanja	112
5.5	Izzivi primerjalne filozofije: uporaba sublacije kot metode	117
5.6	Sublacija dveh pojmov časa, prihodnosti in etike.	117
5.7	Zaključek: ponovni premislek o pojmu prihodnosti	124
6	Dva različna modela strukturne epistemologije: Russell in Zhang Dongsun	129
6.1	Uvod: struktura in zaznavanje	129
6.1.1	Zhang Dongsun, njegovo življenje in delo	129
6.1.2	Pluralistična epistemologija (Duyuan renshi lun) in panstrukturalizem (Fanjiagouzhuoyi 泛架构主义). . . .	131
6.1.3	Russellova pozna epistemologija kot zgodnja različica strukturnega realizma	137
6.2	Metodični red sublacije	145
6.2.1	Prva faza sublacije: relacijsko raziskovalno vprašanje	145
6.2.2	Druga faza sublacije: podobnosti	146
6.2.3	Tretja faza sublacije: razlike	149
6.2.4	Četrta faza sublacije: povezovanje razlik z referenčnimi okviri in paradigmi	155
6.2.5	Peta faza sublacije: določanje pomanjkljivosti (izločanje) . .	157
6.2.6	Šesta faza sublacije: vzajemno dopolnjevanje (ohranjanje)	162
6.2.7	Sedma faza sublacije: sublacija kot prehod	167
6.2.8	Osmo faza sublacije: novi uvidi, nove ideje, nova teorija . . .	171
6.3	Nova obzorja	173

7	Sublacija literature in filozofije v <i>Zhuangziju</i>: novi modus transkulturne hermenevtike	175
7.1	Kitajska hermenevtika in neproduktivno navduševanje nad Gadamerjem	175
7.2	Dva eseja iz <i>Zhuangzija</i> : ptič, riba in krožna narava intersubjektivnosti	180
7.3	Literarna in filozofska elementa ter njuna sublacija	182
7.4	Onkraj hermenevtičnega kroga: zlitje estetskih sfer?	185
7.5	Zaključek	190
8	Nishida Kitarō in Mou Zongsan: dva tipa dialektičnega sklepanja.	193
8.1	Ozadje: dvojna ontologija in nič.	193
8.1.1	Mou in njegova dvojna ontologija.	193
8.1.2	Nishida in »samoidentiteta absolutnih protislovij«	199
8.2	Raziskovanje dveh ravni sublacije: od širšega procesa do ožje faze	204
8.2.1	Prva faza sublacije: relacijsko raziskovalno vprašanje.	204
8.2.2	Druga faza sublacije: podobnosti	206
8.2.3	Tretja faza sublacije: razlike	207
8.2.4	Četrta faza sublacije: povezovanje razlik z referenčnimi okviri in paradigmi	210
8.2.5	Peta faza sublacije: določanje pomanjkljivosti (izločanje)	216
8.2.6	Šesta faza sublacije: vzajemno dopolnjevanje (ohranjanje)	225
8.2.7	Sedma faza sublacije: sublacija kot prehod	230
8.2.8	Osma faza sublacije: novi uvidi, nove ideje, nova teorija.	232
8.3	Paradigme vzhodnoazijske filozofije	236
9	Sublacija kot orodje poučevanja kitajske idejne tradicije: politični konfucianizem in filozofsko konfucijanstvo.	239
9.1	Uvod: dva stebra konfucijanske tradicije	239
9.2	Zgodovinski razvoj in tri reforme	240
9.3	Dve vrsti razvoja Konfucijevih nauk in metoda sublacije.	246
9.4	Dialektična interakcija med konfucijanstvom in konfucianizmom	250
9.5	Zaključek	256

Povzetek.	259
Summary	261
Literatura in viri	263
Stvarno in imensko kazalo	285

Zahvala

Raziskovalno delo, ki je botrovalo nastanku pričujoče knjige, je sofinancirala Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS), in sicer v okviru raziskovalnega projekta J6-50208, *Novi teoretski pristopi k primerjalni transkulturni filozofiji in metoda sublacije*, ter delno tudi iz sredstev raziskovalnega programa P6-0243, *Azijski jeziki in kulture*.

Trije od konkretnih primerov uporabe metode sublacije so prevedeni iz angleščine in v nekoliko spremenjeni in posodobljeni obliki prevzeti iz moje angleške knjige *Chinese Philosophy in Transcultural Contexts: Comparative Approaches and the Method of Sublation*, ki je na začetku leta 2025 izšla pri britanski založbi Bloomsbury, v okviru zbirke znanstvenih monografij Bloomsbury Academic. Večina poglavja, ki se nanaša na sublacijo literature in filozofije, je bil preveden iz nemščine ter leta 2024 objavljen v avstrijski znanstveni reviji *Polylog*. Prevajalec angleških besedil je Marko Ogrizek, prevajalka nemškega pa Nina Kozinc. Obema se na tem mestu iskreno zahvaljujem za predano delo.

V vsebinskem pogledu je knjigo izboljšala vrsta slovenskih teoretikov in teoretičark, pri čemer moram izpostaviti predvsem plodne doprinose Andreja Uleta in Olge Markič. Njuni komentarji in predlogi za izboljšave so zame neprecenljivi.

Za vsestransko podporo in pomoč sem zelo hvaležna tudi svoji družini, mami Mariji Močan Rošker, soprogi Tei Sernelj ter sinovoma Janku in Nil-su Roškerju. Ker so radoživost, radovednost in razigranost vir vsakršnega, tudi teoretskega navdiha, sem prav tako hvaležna naši novi psički Ronji.

Knjigo posvečam spominu na svojega ljubljenega očeta Andreja Roškerja, ki nas je zapustil veliko prezgodaj, zato te moje nove knjige žal ni mogel prebrati. Prepričana sem namreč, da bi mu bila všeč.

Predgovor

Metodo transkulturne filozofske sublacije, ki predstavlja osrednjo vsebinsko srž pričujoče znanstvene monografije, sem začela razvijati pred kakšnimi petimi leti. Želji po tej knjigi oziroma iskanju metode transkulturnega filozofskega raziskovanja je botrovalo predvsem nezadovoljstvo s tradicionalnimi oziroma obstoječimi metodami tovrstnih študij, ki so, kot bom pokazala v nadaljevanju, še vedno opredeljene s – četudi večinoma nezavednimi in nereflektiranimi – elementi evrocentrizma in orientalizma. Kot sinologinja, ki je v svojih teoretskih raziskavah osredotočena na analizo in interpretacijo kitajskih filozofij ter na razvoj in nadgrajevanje procesnih paradigem, nastalih v nedrju kitajske idejne tradicije, sem pri svojem delu domala vsakodnevno soočena s še vedno obstoječo prevlado zahodnih aksioloških kriterijev, ki vztrajno in neomajno določajo vsakršno vrednotenje in celotno hermenevtiko medkulturnih interpretacij neevropskih filozofij na globalni ravni.

Metoda transkulturne filozofske sublacije je nastala kot eden mnogih poskusov premostitve številnih metodološko pogojenih vrzeli v razumevanju filozofij, ki ne sodijo v paradigmatске okvire miselnih sistemov, temelječih na statičnih ontologijah Biti. Teoretsko osnovo te metode bom poskusila povzeti v prvem poglavju. Podrobno sem teoretski model metode transkulturne (post)primerjalne filozofske sublacije obrazložila že v angleški knjigi *Chinese Philosophy in Transcultural Contexts: Comparative Approaches and the Method of Sublation*, ki je na začetku leta 2025 izšla pri britanski založbi Bloomsbury v okviru zbirke Bloomsbury Academic, pa tudi v nekoliko spremenjeni in skrajšani slovenski inačici te knjige, ki je pri Znanstveni založbi Univerze v Ljubljani izšla sredi istega leta z naslovom *Transkulturna primerjalna filozofija in metoda sublacije*. Če povzetek teoretskega ozadja v komer koli od vas, dragi bralci in cenjene bralke, pušča oziroma razpira kakršna koli dodatna vprašanja ali pa ste zgolj tako radovedne glede teoretskih modelov postprimerjalne filozofije v transkulturnih kontekstih, da vas skrajšani pregled, ki ga je najti v uvodnem delu te knjige, ne more zadovoljiti, potem priporočam, da pokukate še v katero od obeh zgoraj omenjenih knjig.

Ker pa gre za kompleksno in hkrati zelo koherentno metodo, ki temelji na osmih fazah dinamične interakcije oziroma dialektičnega odnosa med

dvema teorijama, teoretskima iztočnicama, predpostavkama, idejama ali filozofskima sistemoma, je njene pristope oziroma hevristične temelje težko dojeti zgolj na osnovi teoretskih opredelitev, razlag in definicij. Večina te knjige, ki je nastala na osnovi razvoja in nadgradnje metodološkega dela, objavljenega v zgoraj omenjenih monografijah, je zato posvečen praktičnim prikazom uporabe metode transkulturne filozofske sublacije skozi sedem različnih primerov, ki bodo mojemu bralstvu, torej vam, ki berete to knjigo, olajšali razumevanje njene uporabne vrednosti. Vsaj upam, da bo tako.

Čeprav izdelava metode sublacije temelji na mojem večletnem raziskovalnem delu, je velika večina konkretnih primerov napisana popolnoma na novo in se jezikovno in vsebinsko osredotoča na specifiko slovenskih bralcev in bralk. Enako velja tudi za uvodni del pričujoče knjige, v katerem razvijam metodo sublacije skozi nove vidike in z novih perspektiv, saj je metoda sama procesna in se nenehno nadgrajuje ter povezuje z vselej novimi segmenti, ki izhajajo iz teorije in prakse transkulturnega filozofiranja. V tem smislu je pričujoča knjiga drugi del in hkrati razvoj prej omenjene slovenske monografije, v kateri sem z metodo sublacije predstavila osrednje vidike novih postkomparativnih pristopov k medkulturnim filozofskim primerjavam. Odtlej se je metoda s praktično uporabo razvila naprej in v mnogih vidikih sem jo tudi nadgradila. Številne nejasnosti so bile medtem odpravljene in mnoga takrat še odprta vprašanja so našla odgovor bodisi v teoretski nadgradnji samega metodološkega modela, v katerega je metoda umeščena, bodisi skozi nove primere, v katerih je bila uporabljena.

Vesela bom vsakršnih konstruktivnih kritičnih pripomb, komentarjev in predlogov za spremembe oziroma izboljšave te metode, ki je bila v mednarodni akademiji zelo lepo sprejeta in jo že začenjajo uporabljati mnogi (predvsem mlajši) raziskovalci in raziskovalke kitajske ter primerjalne filozofije. Nič namreč ni popolno, še najmanj pa metode, temelječe na procesnih paradigmah. Te so vselej dinamične in spremenljive, opredeljene z odprtostjo in nepredvidljivostjo. Njihova koherentna popolnost je prav v kontinuirani spremembi, ki jo omogoča njihova inherentna nepopolnost. Seveda nepopolnost sama po sebi nikakor ne zagotavlja možnosti izpopolnitve in posledične popolnosti; nepopolnost je lahko tudi dogmatična, zaprta in zaverovana vase. Lahko je plod transcendentalnih iluzij o večvrednosti, ki izhajajo iz zaslepljenosti. Toda nepopolnost dinamične metode

sublacije je, tako vsaj upam, nepopolnost trajne odprtosti, ki se nikoli ne zaključi. S tem pa postane ta nepopolnost tudi dinamična pomanjkljivost, ki sama po sebi ni negativna, saj v svoji srži nosi trajni potencial prilagajanj in izboljšav. In prav v tem potencialu tiči popolnost nepopolnosti.

1 Teoretsko ozadje

Metoda sublacije je izšla iz želje po reševanju problemov, s katerimi se nenehno srečujejo zahodne raziskovalke in raziskovalci, ki delujejo na področju kitajske filozofije. Njeno predstavitev bom zato začela z razpravo o medkulturnih in transkulturnih metodologijah ter z osvetlitvijo nekaterih najpogostejših težav, ki so neločljivo povezane s tradicionalnimi medkulturnimi primerjavami na področju filozofije. Ob upoštevanju trenutnega stanja tako imenovanih postprimerjalnih¹ diskurzov na področju transkulturne filozofije in izhajajoč iz pojma različnih kulturno pogojenih referenčnih okvirov, se bom v njej najprej osredotočila na semantične vidike kitajske filozofske tradicije ter izpostavila pomen diskurzivnih prevodov. Na podlagi tega bom poskusila orisati temeljne značilnosti novega postprimerjalnega pristopa v transkulturnih filozofskih študijah kitajske filozofije, ki je v ospredju pričujoče monografije. V tem kontekstu predlagam uporabo inovativnega načela, utemeljenega na metodi, ki sem jo – zaradi razlogov, ki jih bom prav tako opisala v nadaljevanju – poimenovala metoda sublacije.

1.1 Uvod: medkulturne študije in transkulturne metodologije

Ko se evropski in ameriški znanstveniki in znanstvenice soočajo s tako imenovanimi »vzhodnimi« filozofskimi tradicijami, so njihove interpretacije pogosto zasidrane v kognitivnih okvirih njihove kulture, to je kulture, v kateri so bile rojene, v kateri so odraščale ter se izobraževale. Njihovo razumevanje različnih idejnih tradicij je zato običajno evrocentrično ter neločljivo povezano z intelektualno dediščino in družbenozgodovinskim razvojem kulturno-jezikovnega kroga, ki je bistveno vplival na njihovo socializacijo. Ti mehanizmi dojemanja in razumevanja so v sebi zaključeni, zato sami po sebi ne morejo v celoti upoštevati mnogovrstnih ter zapletenih razlik v kulturno neenakih vzorcih filozofskega jezika in mišljenja. Takšni problemi se pojavljajo v vseh vrstah medkulturnih raziskav, ki so venomer vpete v raznolika kulturna ozadja subjekta in objekta interpretacije. Zato ni naključje, da so brez

1 Postprimerjalna filozofija je poimenovanje, ki se je uveljavilo v zadnjem desetletju kot skupni imenovalec vseh najrazličnejših idej, pristopov in metod, ki si prizadevajo za reševanje problemov, povezanih z metodologijo tradicionalnih primerjalnih filozofskih študij.

temeljitega razmisleka o kulturnih značilnostih, ki opredeljujejo katero koli kulturno pogojeno temo na področju medkulturnih raziskav, vse zgodovine idej in vsi kulturni diskurzi etnocentrični. V takšnem nereflektiranem etnocentričnem pogledu naj bi bili naši »ljudje« tisti, ki v celotni zgodovini »predstavljajo civilizacijo in njene dosežke, medtem ko je drugačnost drugih odstopanje od teh standardov« (Rüssen, 2004, 62–63). V tem smislu je evrocentrizen kot formalno in neformalno institucionaliziran diskurz, ki je psihološka podlaga in osrednji pristop orientalizma, preprosto ena od mnogih oblik etnocentrizma. Kljub temu pa je evrocentrizen, tako kot orientalizem sam, tudi diskurz moči. Od kolonialne dobe naprej je zato vplivnejši od večine drugih oblik etnocentrizma. Gre torej za pristop, ki temelji na »višjem« položaju na lestvici gospodarske in politične prevlade, ki je sam rezultat specifičnih družbenih, ideoloških in zgodovinskih razvojev. Čeprav so mnoga azijska območja, vključno s Kitajsko, v zadnjih desetletjih na novo izrisala globalni zemljevid geopolitične moči, so ostanki (post)kolonialnih evrocentričnih paradig še vedno zelo vplivni v samih temeljih medkulturnih diskurzov, vključno s filozofskimi.

Ko torej v nadaljevanju govorim o evrocentričnosti tradicionalnih metodologij, nas ne sme zmotiti dejstvo, da Evropa sama tvori pomensko jedro tega pridevnika in da je postala precej nepomemben dejavnik na zemljevidu globalnih geopolitičnih struktur moči in oblasti. Relikti evrocentrizma, ki so še vedno prisotni v teoretskih in metodoloških, predvsem pa aksioloških osnovah medkulturnih raziskav in primerjav, nimajo veliko opravka s trenutnimi razmerami v območju globalnih političnih in ekonomskih silnic. So pa zato toliko tesneje povezani s historičnimi diskurzi globalne modernizacije, ki se je začela z industrijsko revolucijo v Evropi in se pozneje, v procesih kolonialnih in semikolonialnih osvajanj razširila po vsem svetu. Modernizacija, ki je bila tako uvožena iz Evrope v neevropske regije, ni bila omejena zgolj na uvoz tehnologije in sovpadajočega ekonomsko-političnega sistema načel akumulacije kapitala in dobička. V tem paketu navidezno materialnih faktorjev so bile vsebovane tudi idejne osnove sistema, ki je temeljil na razvoju predmodernih ter modernih zahodnih filozofskih in teoretskih diskurzov. Pri tem je šlo za norme in standarde evalvacij, ki izhajajo iz aksiologije, temelječe na statičnih

ontologijah substance, Biti in pristopov, povezanih s tako imenovanim ontološkim individualizmom.²

Kot bom pokazala nekoliko pozneje, se je vse to odločilno odrazilo tudi na področju medkulturnih interpretacij ter primerjalnih diskurzov v odnosu do filozofskih idej in sistemov, ki so nastali in se razvijali v skladu z drugačnimi, neevropskimi paradigami.

Če želimo bolje razumeti »nezahodne« filozofske teorije, moramo te ideološke ostanke odpraviti in se z njimi soočiti na podlagi njihovih lastnih metodologij.

Ena od osnovnih predpostavk, na osnovi katerih je nastala ta knjiga, je torej, da evroameriška epistemologija predstavlja le enega od številnih modelov človeškega dojemanja in razumevanja zunanje stvarnosti. Na podlagi tega si prizadeva predstaviti in kritično ovrednotiti ključne metodološke pristope v medkulturnih filozofskih raziskavah, kar v prvi vrsti pomeni, da bi morali znanstveniki in znanstvenice, ki delujejo na področju filozofskih »primerjav«, upoštevati morebitno nesorazmernost med miselnimi tokovi, ki so produkt različnih intelektualnih zgodovin ter filozofskih tradicij.

Pričujoča študija izhaja tudi iz predpostavke, da so različni filozofski diskurzi iz različnih tradicionalnih kultur med drugim produkti različnih (kulturno pogojenih) paradigem oziroma teoretičnih okvirov, ki izhajajo iz različnih kulturnih in jezikovnih okolij. Pogosto zahodni raziskovalci in raziskovalke, ki delujejo na področju kitajske filozofije, še vedno ne razmišljajo zavestno o analitičnih in interpretativnih postopkih, ki jih uporabljajo. Ti postopki so velikokrat rezultat posebnih (in specifično zahodnih) zgodovinskih razvojev ter z njimi povezanih simboličnih družbenih redov in struktur. Vse prepogosto se takšne tehnike in ustrezni metodološki aparati izkažejo za zavajajoče in nevarne. Pojme, ideje, kategorije in koncepte, ki so se izoblikovali v določenem družbeno-kulturnem ali idejnem kontekstu, je težko preprosto in enodimenzionalno prenesti v druge, drugače strukturirane kulturne ali tradicionalne kontekste.

2 Pri tem gre za prevod angleškega izraza *foundational individualism*, ki ga je v sinološko znanstveno literaturo uvedel Henry Rosemont (2015, 9). Rosemont kritizira ta koncept, saj nasprotuje ideji, da je posameznik oziroma posameznica samostojna, preddružbena entiteta z naravno danimi pravicami. Takšna predstava po njegovem mnenju ne ustreza realnosti človeške eksistence, ki je vselej vpeta v družbene in družinske odnose.

Številni pojmi, ki se dobro obnesejo v procesni paradigmi, v statičnem formalno-logičnem okviru nimajo nobenega smisla (ali so preprosto neveljavni). Dinamična paradigma, ki je osnova prevladujočih kitajskih miselnih tokov, povzroča veliko težav večini zahodnih znanstvenikov in znanstvenic, ki niso izobražene v kitajski filozofiji. Kot primer lahko vzamemo pomembni kitajski pojem *zhong yong* 中庸, ki se v zahodne jezike pogosto prevaja kot »doktrina srednje poti«. Z vidika tradicionalne formalne logike ga lahko torej razumemo kot zelo konservativno metodo, pri kateri naj bi vedno izbrali srednjo pot, s čimer naj bi dosegli statičen (in zato pogosto nujno nesmiseln) kompromis med dvema nasprotujočima si možnostma. V resnici pa pomeni ta pojem nekaj povsem drugega. Nanj moramo gledati z vidika dinamičnega dojemanja nenehno spreminjajoče se realnosti. V takšnem razumevanju torej ne gre za neko formalno statično, nespremenljivo »sredino«, temveč gre za stanje ravnovesja, ki je v vsakem trenutku drugačno. Tudi številni drugi kitajski filozofski izrazi so napačno razumljeni, ker v zahodni filozofiji ni natančnih ustreznikov. Drug pomemben termin, *qi* 氣, na primer, je bil v zgodovini idejnih izmenjav v zahodne jezike prevajan na različne načine, vendar pri tem niso bile nikoli zajete vse njegove semantične konotacije (glej Rošker, 2018). Podobni problemi so se pojavili v običajnem zahodnem razumevanju kitajskega izraza *ren xing* 人性 (glej Rošker, 2020, 19–20). V tradicionalni Kitajski je izraz označeval prirojene lastnosti ali nagnjenosti, ki nas delajo »izrazito človeške« (Ames, 2018), torej različne od drugih vrst. V zahodni sinologiji se je ta izraz tradicionalno prevajal kot »človeška narava«. Z naraščajočim vplivom del A. C. Grahama je tradicionalni zahodni prevod *ren xing* kot človeška narava postopoma izgubil veljavnost (Makeham, 2001, 21). Za Grahama je bil izraz »človeška narava« precej problematičen prevod pojma *ren xing*, deloma zato, ker se je pogosto obravnaval v esencialističnem smislu kot »danost«, torej kot »nekakšna prirojena lastnost, ki je v nas prisotna od rojstva«, namesto da bi ga razumeli kot »pojem dosežka«, kot je to predlagal Roger Ames (1991, 114). Ames trdi, da *xing* 性 ni statičen po naravi, temveč dinamičen in spremenljiv. Poudarja tudi, da je to relacijski pojem, ki je kulturno in zgodovinsko pogojen. Torej, daleč od tega, da bi šlo za nespremenljiv prirojen status, gre za dejanje nenehnega spreminjanja, prilagajanja in ustvarjanja, ki je popolnoma drugačen od pojma »človeške narave«, kakršen se je izoblikoval v tradicionalnem zahodnem razumevanju, kjer ima pretežno statične ali

fiksne konotacije. V krščanski teologiji, ki je eden glavnih idejnih stebrov klasičnega zahodnega mišljenja, se človeška narava razume kot nekaj, kar je pridobljeno od Boga (ali Stvarnika). Prevod *ren xing* kot človeška narava se zato ne zdi primeren. Zdi se torej bolje, da se izraz »človeška narava« v slovenskem prevodu pojma *ren xing* nadomesti z izrazom »človeškost« v smislu nečesa, kar nas dela človeške, ali preprosto v smislu »postajanja človeka«. Podobno pa imajo tudi kitajski filozofi in filozofinje ogromne težave pri razlagi in konceptualizaciji izrazov, ki niso prisotni v kitajski terminologiji niti v sovpadajočih jezikovnih strukturah (in jih zato v tradicionalnem kitajskem mišljenju ni najti), kot sta denimo izraza »biti« ali »Bit«.

Pri tem moramo upoštevati, da je filozofska medkulturnost posebna vrsta komunikacije ali interakcije med različnimi intelektualnimi, jezikovnimi ter kognitivnimi tradicijami, kjer razlike v kulturah in ustreznih jezikovnih strukturah odločilno vplivajo na izoblikovanje pomena. V tem smislu medkulturne interakcije vsekakor vključujejo proces prenosa pomena, implikacij in konotacij med različnimi kulturami (Ongun, 2016). Kljub temu številni sodobni teoretiki in teoretičarke (glej na primer Welsch, 1999) kritizirajo sam pojem medkulturnosti z vidika njegove problematične vpetosti v statično in enodimenzionalno razumevanje kultur kot fiksnih »svetov«, »sfer« ali »otokov«. V takšnem pogledu je sama ideja kulture opredeljena s separatističnim značajem. Mnogi sodobni znanstveniki in znanstvenice zato zagovarjajo transkulturni pristop, saj ima predpona »trans-«, ki je vključena v pojem transkulturalnosti, tri osrednje pomenske konotacije, ki nakazujejo »možnost preseganja same fragmentacije ter ločenosti različnih kultur in filozofij« (Silius, 2020, 275).

Pri tem gre, prvič, za konotacijo transcendence. Ta v našem kontekstu ni omejena na transcendenco v strogo filozofskem oziroma idejnozgodovinskem smislu, temveč jo gre prej razumeti v osnovnem smislu preseganja oziroma prekoračenja. V diskurzih transkulturalnosti je tisto, kar tukaj pre-sežemo oziroma prekoračimo, ravno ta meja in omejitve, ki izhajajo iz fiksne ter statične ideje kulture.

Druga konotacija predpone trans- izhajajo iz pojma transformacije in v kontekstu transkulturalnosti nakazuje, da se v procesih interakcije med različnimi filozofijami in njihovega raziskovanja spreminja tako subjekt kot tudi

objekt raziskovanja. To nam hkrati pove, da gre pri tem za raziskovanje, temelječe na procesnem razumevanju resničnosti.

Tretja konotacija te predpone izvira iz koncepta tranzita. Kadar obravnavamo objekte, pojave ali dogajanja, ki so umeščena v kulture, ki se razlikujejo od tiste, v kateri smo bile rojene in socializirane same, se jih moramo lotiti v smislu tranzitnega dožemanja. To pomeni, da si moramo pri tem prizadevati, da zapustimo ozko omejenost svojih lastnih kulturno pogojenih predispozicij, in raziskati te objekte, pojave ali dogajanja v njihovem lastnem kulturnem okolju, torej na neki način »od znotraj«, in nikakor ne »od zgoraj«, v smislu neke domnevne objektivnosti. Ta način raziskovanja spominja na antropološko metodo opazovanja z udeležbo. Pri tem je pomembno, da se poskušamo osvoboditi od paradigem svoje izvirne socializacije in načel vrednotenja, s katerimi je povezana. To nam sicer nikoli ne bo uspelo v celoti, vendar je že sama refleksija dejstva, da je večina teh načel del nas samih in vraščena v naše sebstvo, dober prvi korak na poti soočanja z drugačnostjo.

Transkulturni pogled na kulture nam tako omogoča pridobiti večperspektivni odnos, ki implicira vključevanje namesto izključevanja ali izolacije (Ongun, 2016).

Pri tem gre torej za obliko medkulturnih soočanj, ki presegajo zgolj čezkulturnost v smislu angleškega termina *cross-culturality*. Čezkulturni pristopi vključujejo vsako soočanje s predmeti ali pojavi, ki so del »tujih« kultur. V tem smislu se vsak raziskovalec, vsaka raziskovalka, ki proučuje tak objekt, ukvarja s čezkulturnim raziskovanjem. Norveški arheolog, ki proučuje egipčanske piramide, se s temi artefakti ukvarja v smislu čezkulturnosti. Pri tem izhaja iz svojega zgodovinskega, arheološkega, muzealskega in estetskega znanja, ne da bi nujno obvladal tudi jezik kulture, v kateri so ti artefakti nastali.

Medkulturne raziskave presegajo omejitve tovrstnih raziskav, saj vključujejo interakcijo med različnimi kulturami, ta pa je vselej povezana s pomenom in pojmi, v okviru katerih so se razvili. Medkulturne raziskave so torej takšne, ki od raziskovalcev in raziskovalk zahtevajo vsaj temeljno poznavanje jezika kulturnega območja, ki ga raziskujejo; povezane so s transferjem pomenov. Transkulturne raziskave pa so takšne medkulturne študije, ki se

izvajajo na osnovi zavedanja dejstva, da pomenov in konceptov, v katere so zasidrane, ne moremo enostavno prenašati iz enega kulturno-jezikovnega konteksta v drugega, saj gre pri tem za kompleksen proces semantičnih transformacij, ki temeljijo na različnih miselnih paradigmah. Slednje pa so zopet povezane z različnimi referenčnimi okviri, ki jih bom na kratko obravnavala nekoliko pozneje.

»Transkulturna filozofija« je relativno nov pristop z nenehno razvijajočimi se, spreminjajočimi se vzorci mišljenja in načeli. Začela se je z Eduardom Valero, ki je oblikoval njene metodološke temelje (Valera, 1972a; 1972b). V naslednjih desetletjih pa se je vse bolj uporabljala tudi v okviru filozofskih dialogov med različnimi kulturami (glej na primer Fredericks, 1988; Nielsen, 1995; Siegel, 1999; Heubel, 2011; 2020; Lee, 2013; Dai, 2020).

Transkulturni pristopi k proučevanju medkulturnih pojavov – vključno s filozofskimi koncepti, kategorijami in metodologijami – nam pomagajo preseči zastarele, statične ter fiksne koncepte kulture. To pa ne pomeni, da kultura ne obstaja. Kulture – enako kot njihovi različni elementi, kot so običaji, religije, rituali, simboli ali jeziki – so še vedno realne.³ Vse spadajo med dinamične, zgodovinsko zrasle in nenehno spreminjajoče se entitete brez fiksnih omejitev.

V takšni dinamični podobi različnih kulturno-jezikovnih tradicij ni prostora za kulturni esencializem, niti za kakršne koli statične in trajno obstojne identitete posameznikov ali skupin, ki bi temeljile na »kulturni substanci«. Ta podoba preprosto kaže, da se izoblikujemo v različnih, toda vedno konkretnih simbolnih, jezikovnih in epistemoloških svetovih. Na takih temeljih so ljudje skozi zgodovino ustvarili vrsto različnih oblik znanja, ki so na različne načine in prek raznolikih, specifičnih večplastnih odnosov povezane s svetom in Zemljo, česar ni mogoče meriti le z merili linearnega napredka moderne znanosti in tehnologije. Le vpogled v obstoj takšne heterogenosti (v nasprotju z izoliranimi prispevki posameznih »narodov« oziroma »kultur«) nam lahko omogoči razrešiti napetosti med stvarnostjo

3 V tem smislu še naprej uporabljam oba izraza, to je medkulturni in transkulturni: čeprav je nemogoče postaviti trdne in nespremenljive meje med njima, ker tvorita zapleteno ter pogosto prekrivajočo se mrežo pomenov; prvega uporabljam, ko se sklicujem na konkretne interakcije med različnimi kulturami in njihovimi različnimi elementi, drugega pa, ko se sklicujem na cilje in rezultate takih interakcij, kadar temeljijo na videnju sebe v Drugem oziroma Drugi.

in razumevanjem. Vytis Silius na primer piše, da transkulturne filozofije temeljijo na skupku medsebojno povezanih idej in konceptov, s čimer se osredotočajo na dinamične (to je prehodne ter transformativne) elemente kultur in idej (Silius, 2020, 274). Pablo Blitstein prav tako poudarja, da transkulturnost »predpostavlja, da se vse giblje in spreminja; trdi, da je mirotovanje le trenutna prekinitev gibanja ter da dejanski tokovi ljudi, stvari in idej po svetu preprečujejo dokončno utrditev kakršnih koli meja« (Blitstein, 2016, 139). V okviru transkulturne filozofije imajo zato vsi izrazi smisel le kot relacijski, in ne kot esencialni pojmi,⁴ ki bi opisovali ontološko statične ter stabilne pojave (Silius, 2020, 274).

1.2 Referenčni okviri in diskurzivni prevodi

Na tej osnovi je lažje razumeti pojem referenčnih okvirov, to je paradigmatičnih, relacijskih in nenehno spreminjajočih se konceptualnih mrež, ki izoblikujejo posebne načine, na katere ljudje v določeni kulturi dojemajo in komunicirajo stvarnost. Referenčni okviri se lahko opredelijo kot relacijsko strukturirane mreže pojmov, kategorij, izrazov, idej in vrednot, ki se uporabljajo v kognitivni obdelavi predmeta zaznave. To vključuje paradigme in stališča, ki opredeljujejo ter vplivajo na zaznavanje in vrednotenje določenih semantičnih elementov znotraj te strukture, pa tudi samo strukturo kot celoto.

Z uporabo različnih jezikov in vzorcev mišljenja, ki so povezani z njihovimi posameznimi slovničnimi strukturami, različne kulture nenehno ustvarjajo različne referenčne okvire. Vendar razumevanje osnovne strukture in uporaba konceptov, vključenih v mrežo, nista zgolj vprašanje, omejeno na transkulturne filozofije niti na transkulturne študije v širšem, splošnejšem smislu. Dejansko se pri tem srečujemo z univerzalnim pojavom, o katerem je pisalo že veliko zahodnih teoretikov in teoretičark.⁵ Kitajski analitični

4 Transkulturni jezik torej govori o tem, kako vidimo sebe v Drugi oziroma Drugem. V tem pogledu sta Jaz in Drugi postavljena v medsebojno dopolnjujoč in celo soodvisen odnos. Takšen vzajemni pogled na različne entitete odnosa med Jazom in Drugim je bil izražen v mnogih fenomenologijah, ki izhajajo iz zelo različnih intelektualnih tradicij, od tradicionalnega afriškega koncepta *ubuntu* prek konfucijanske vrline sočlovečnosti (*ren* 仁) do sodobnih evroameriških fenomenologij, ki temeljijo na Heideggerjevi ideji Biti-z (*Mitsein*).

5 Metodološke težave takšnih semantičnih in konceptualnih struktur ali mrež so podrobno obravnavali številni znani znanstveniki in znanstvenice s področja znanstvene metodologije, kot so Imre Lakatos, Paul Karl Feyerabend, Thomas Kuhn in Willard Van Orman Quine. Te težave so bile

filozof Fung Yiu-ming iz Hongkonga nas v tej zvezi opominja na znani primer razmerja med Newtonovo in Einsteinovo teorijo: čeprav sta bili obe napisani v indoevropskih jezikih in čeprav uporabljata iste koncepte ter pojme, sta v praksi medsebojno nezdružljivi. Ker predstavljata različna referenčna okvira, so tudi funkcije in semantične konotacije istih pojmov, ki se uporabljajo v njiju, različne. Thomas Kuhn je v svoji pomembni knjigi o strukturi znanstvenih revolucij takšne okvire poimenoval »paradigme« in njihovo funkcijo pojasnil na naslednji način:

V tej novi paradigme se stari izrazi, pojmi in eksperimenti razvrstijo v nov medsebojni odnos. Neizogiben rezultat tega je to, kar moramo – čeprav izraz ni povsem ustrezen – imenovati nesporazum med dvema konkurenčnima šolama. Vzemimo na primer človeka, ki je Kopernika imel za norega, ker je trdil, da se Zemlja vrti. Tisti človek se ni niti zgolj motil niti skoraj povsem motil. Del tega, kar je imel v mislih z besedo »zemlja«, je bila fiksna pozicija. Vsaj zanj se zemlja ni mogla vrteti. V skladu s tem Kopernikova novost ni bila samo v tem, da je premaknil zemljo. Šlo je za povsem nov način gledanja na probleme fizike in astronomije, ki je nujno spremenil pomen besed »zemlja« in »gibanje«. (Kuhn, 1996, 149)

Takšne kuhnovske »paradigme« ali – v naši terminologiji – referenčni okviri zato prevzemajo določujočo vlogo v človeškem razumevanju in interpretaciji dane stvarnosti. V tem kontekstu je pomembno opozoriti, da ta določujoča vloga ne zadeva le pomena posameznih pojmov, temveč tudi njihove medsebojne odnose. Referenčni okviri so tako celovita orodja, ki filtrirajo percepcije in ustvarjajo pomene. Različni referenčni okviri lahko vodijo do različnih opisov in interpretacij iste objektivne stvarnosti. To je tudi razlog za to, da transkulturne raziskave včasih povzročajo nesporazume med različnimi kulturami, namesto da bi jih odpravile ali vsaj omilile. Večje ko so

pomembne tudi v zahodnih študijah kitajske filozofije v zadnjih desetletjih. V svojih različnih delih na primer Henry Rosemont Jr. in Roger T. Ames pogosto opozarjata na potrebo po upoštevanju takšnih mrež, ki jih imenujeta »pojmovni skupki« (glej na primer Rosemont, 1991, 74–75; Rosemont in Ames, 2009, 34–35). Pojemovni skupek je približno enak referenčnemu okviru, vendar je pri slednjem poudarek na njegovi relacijski naravi. To pomeni, da so pojmi znotraj takšnega okvira med seboj povezani ne le v smislu svojih semantičnih konotacij, temveč tudi v smislu svojih temeljnih specifičnih značilnosti (kot so dinamika, prednost, odvisnost, struktura nasprotij ter način njihovega medsebojnega delovanja in specifični zakoni sklepanja).

strukturne, semantične in aksiološke razlike med dvema jezikoma oziroma kulturama, večja je tudi verjetnost, da pride do takšnih nesporazumov. Da bi olajšala razumevanje teh vprašanj, bom na kratko ponazorila nekatere ključne posebnosti, ki ločujejo tradicionalne kitajske referenčne okvire od tistih, ki so določujoče vplivali na razvoj v prevladujočih tokovih zahodne idejne zgodovine.

Naslednji opis seveda temelji na precej drznem posploševanju in bi ga zato lahko videle kot nekakšno esencialistično shemo. Seveda ne obstaja nič takšnega kot »zahodna filozofija«, enako pa velja tudi za njen kitajski ustreznik. Obe konceptualni mreži se nanašata na splošne kategorije in noben filozofski sistem, ki pripada kateremu koli od teh dveh okvirov, ne more izpolniti vseh zahtev za neko »čisto obliko« takšnega referenčnega okvira. Naslednja shematska diferenciacija tako ne temelji na dokončnih dejanskih parametrih, temveč bolj nakazuje teoretske težnje in glavne smernice mišljenja, ki niso nujno del vseh teoretskih sistemov znotraj zadevnih diskurzov.

Medtem ko zahodna filozofija temelji na statičnih paradigmah Biti, ki segajo nazaj do Parmenida in so izražene tudi v temeljnih zakonih formalne logike, je temeljna paradigma kitajske filozofije dinamična in procesna. Prav tako je v kitajskem referenčnem okviru odsotna temeljna dualistična delitev, ki ločuje transcendenco od imanence, univerzalno od partikularnega, materijo od ideje in subjekt od objekta razumevanja. V tej konceptualni mreži se holistična vizija vesolja ohranja v enotni podobi »nazora enega sveta« (Li Zehou, 1999, 179) ali kontroverznem pojmu transcendence v imanenci (*neizai chaoyue* 内在超越; Liu Shu-hsien, 2005, 14–15).

Vendar pa to holistično načelo ne povezuje vsakega posameznega dela z vsem preostalim v neko nerazpoznavno homogeno celoto. Nasprotno, strukturno je urejeno na binaren način. Takšen dvojinski pogled na stvarnost seveda ni posebna značilnost kitajskega referenčnega okvira, saj je kontrastno binarno mišljenje osnovna značilnost človeškega mišljenja na splošno. Prav zato je vključeno v vse konceptualne referenčne okvire, ne glede na to, kako kulturno različni so. Tako imenovana zahodni in kitajski okvir pri tem nista nobena izjema. Oba okvira vključujeta metode kontrastnega razlikovanja med pari medsebojno nasprotujočih si pojmov.

Vendar pa se način interakcije med dvema kontrastnima elementoma pri enem in drugem okviru razlikuje. Izhajajoč iz stroge ter fiksne delitve med imanentnim in transcendentnim področjem, sta protipola zahodnega konceptualnega omrežja medsebojno izključujoča; to pomeni, da njun odnos ni le odnos vzajemnega nasprotja, temveč tudi odnos medsebojnega protislovja, v katerem se oba protipola vzajemno izključujeta. Tudi dialektični »proces«, ki se je razvil v takšnem okviru, je zato statičen in sestavljen iz različnih »faz« ali »stopenj« (kot so medsebojno ločene stopnje teze, antiteze in sinteze).

Način dialektične interakcije, ki poteka v okviru, kakršen je prevladoval v zgodovini kitajske filozofije, pa temelji na načelu medsebojne komplementarnosti in korelativnosti (glej na primer Graham, 1989, 286). Ta binarno strukturirani red je tesno povezan s procesnim načinom filozofiranja, saj takšna medsebojna komplementarnost ni mogoča v nespremenljivih entitetah. Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) je takšno vizijo neprekinjenega procesnega načina binarno strukturiranega obstoja opisal na naslednji način:

Gibanje in mirovanje sta brez konca, *yin* in *yang* pa brez začetka. Tukaj ne moremo razlikovati med prej in potem. Če govorimo o tem z vidika izvora, je pred gibanjem vedno mirovanje, pred funkcijo vedno obstaja substanca, pred zaznavanjem tišina in pred *yangom yin*. Toda pred vsako tišino je tudi zaznavanje, pred mirovanjem pa gibanje. Kaj naj torej vzamemo za predhodno in kaj za naknadno? Ne moremo preprosto reči, da je današnje gibanje začetek, in zanemariti mirovanja, ki je bilo včeraj. To je kot dihanje: če ga izrazimo kot izdih-vdih, zveni prav. Ne moremo ga opisati kot vdih-izdih. Vendar pa je pred vsakim izdihom vdih, pred vsakim vdihom pa izdih. (Zhu, 1996, 11)

Pomembna značilnost tega semantičnega omrežja je tudi njegova relacijska narava; v tem okviru nobena ideja, pojem ali pojmovanje ni obravnavano kot izolirana entiteta z lastnimi bistvenimi in naključnimi značilnostmi: »Nasprotno, razlikovalne lastnosti se obravnavajo kot večinoma relativne« (Graham, 1989, 286). Nič nima smisla, dokler je ločeno od drugih objektov, identitete vseh entitet v takem okviru se oblikujejo kontekstualno, to je v odnosih z drugimi referenčnimi točkami.

Iz te kratke primerjalne analize je jasno, da ni dovolj, če enega ali več pojmov ali kategorij iz kitajske filozofije enostavno prenesemo v zahodne jezike. Če jih poskusimo na silo potisniti v pojmovne kalupe, ki podpirajo ter opredeljujejo (na videz) ustrezne zahodne ideje in konotacije, ne da pri tem upoštevamo doslednost njihovega lastnega referenčnega ozadja, tvegamo, da bomo napačno interpretirali predmet, ki ga raziskujemo.

Ta problem ni pomemben zgolj za študij in razumevanje kitajske filozofije, temveč tudi za njene prevode, ki so globalnega pomena, če želimo njo – in druge nezahodne filozofske sisteme – vključiti v koherenten okvir resnično smiselne, to je raznolike in bogate globalne filozofije. Zanesljivi in razumljivi prevodi pa morajo, če želimo njihovo vsebino prenesti na hermenevtično ustrezen in analitično brezhiben način, temeljiti na ustreznem in celovitem razumevanju izvirnih besedil ter njihovega zgodovinskega in družbenega konteksta.⁶

Prevajanje je nujno tudi interpretacija raznolikih konotacij pojmov in kategorij, vpetih v različne semantične ter referenčne mreže. Poleg tega prevajanje različnih filozofskih sistemov, ki so umeščeni v različne semantične okvire in različne jezikovne strukture ter temeljijo na različnih metodoloških paradigmah, nikoli ne more ostati omejeno zgolj na dobesedni prevod enega jezika v drugega. Vključevati mora še »prevod« ali prenos različnih

6 Pred leti, ko sem poučevala na Nacionalni pedagoški univerzi v Hsinchuju (Tajvan), je univerza organizirala mednarodno (dvojezično) konferenco z naslovom Avtonomija in izobraževanje (v kitajščini prevedeno kot *Jiaoyu yu zili* 教育與自律); zdelo se mi je nenavadno, da je bil angleški izraz *autonomy*, avtonomija, preveden s kitajsko besedo *zili* 自律, čeprav je ta prevod mogoče najti tudi v več slovarjih. Zato sem izvedla primerjalno raziskavo med sto študentkami in študenti te tajvanske univerze ter sto mojimi študentkami in študenti Filozofske fakultete v Ljubljano. Čeprav je etimološki pomen obeh izrazov popolnoma enak (postavljanje norm/zakonov sebi), je raziskava pokazala, da je več kot 90 % evropskih študentk in študentov besedo »avtonomija« povežalo s svobodo, neodvisnostjo in odsotnostjo tuje dominacije. Nasprotno pa je več kot 90 % tajvanskih študentk in študentov besedo *zili* 自律 – kljub enakemu etimološkemu pomenu – razumelo kot samoobvladovanje, samodisciplino ali samonadzor. Ta razlika je nedvomno povezana z različnim, kulturno pogojenim razumevanjem pojmov, kot so norma, zakon in ureditev, v kitajski ter evropski politični in družbeni zgodovini. V prvi so bili ti pojmi zaokroženi na omejevalne funkcije, ker beseda *fā* 法 (zakon) ni bila glavno družbeno merilo za urejanje medosebnih odnosov in interakcij. V Evropi pa se zakon ni uveljavil le kot oblika omejevanja, temveč tudi kot sredstvo osvoboditve in zaščite. Nepremišljena raba splošnih prevodov abstraktnih pojmov brez temeljitega poznavanja njihovega zgodovinskega in družbenega ozadja ter konteksta lahko tako pripelje do resnih nesporazumov. Kot je bilo mogoče pričakovati, so tajvanski in zahodni znanstveniki ter znanstvenice, ki so se udeležile zgoraj omenjene konference, razpravljale o dveh različnih pojmih, čeprav so mislile, da govorijo o enem in istem. (Več informacij o raziskavi, njenem ozadju in pridobljenih podatkih najdete v Rošker, 2012.)

diskurzov, pa tudi interpretacije posameznih tekstovnih in govornih struktur, kategorij, pojmov ter vrednot, ki se razlikujejo glede na posamični družbeno-kulturni kontekst. V procesu takšnega dela, ki temelji na analitičnih in hermenevtičnih metodah, se raziskovalke in raziskovalci pogosto srečujejo z neskladjem med etimološkim in funkcionalnim razumevanjem danega izraza. V nekaterih primerih je lahko isti pojem razumljen celo povsem drugače, odvisno od splošnega zgodovinskega, ideološkega ali družbenega konteksta različnih družb, v katerih se pojavlja.⁷

Če zgoraj navedenega diskurzivnega načina prevajanja ne upoštevamo, pa se lahko zapletemo v past asimetričnega transkreacijskega prevajanja nezahodnih besedil, ki po mnenju Purushottame Bilimoria »izpodrine avtohtono razumevanje s preoblikovanjem in ponovnim kodiranjem znakov v okviru evrocentričnega svetovnega nazora, katerega kognitivne trditve izhajajo iz zgodovinskih izkušenj evropskih (modernističnih) kultur« (Bilimoria, 2000, 172–173).

1.3 Primerjalne in »postprimerjalne« filozofije: preoblikovanje pristopov ter inovativne metode

V zadnjih letih so postale ne le metode, temveč tudi sam pojem primerjalne filozofije nekoliko sporni.⁸ Mnoge raziskovalke in raziskovalci (glej na primer Griffiths, 2017, 473; Ouyang, 2018, 244) menijo, da je primerjava osnovna funkcija vsake oblike pristnega filozofskega mišljenja. Nedvomno je res, da naše razmišljanje temelji na primerjanju različnih fenomenov, idej, oblik in konceptov. Takšna načela so podlaga in vodilo osnovnih postopkov človeškega dojemanja in tolmačenja zunanjega sveta. Primerjanje pa vendar ni le iskanje kontrasta posameznih elementov dojemanja. Je veliko bolj zapleten postopek, ki se vse bolj kaže kot problematičen, saj je povezan z več precej resnimi metodološkimi težavami. Te so še posebej moteče na področju transkulturnih filozofij, to je pri primerjanju različnih filozofskih šol ali miselnih tokov, ki so nastali v različnih kulturnih tradicijah in so vpeti v referenčne okvire, ki so oddaljeni drug od drugega, saj so produkti

⁷ Za nekaj konkretnih primerov glej Rošker, 2021, 27–29.

⁸ Moja kritika primerjalnih filozofskih metod se ne nanaša na same metode, temveč na tradicionalno primerjalno filozofijo kot tako. Ta se namreč ni dovolj zavedala kolonialne tradicije in evrocentričnih pristopov, ki so neločljivo povezani z zahodno metodologijo.

različnih zgodovinskih razvojev, političnih interesov, ekonomskih sistemov produkcije in reprodukcije ter lingvističnih struktur, ki so se večinoma oblikovale v vzajemni izolaciji. Rafal Banka meni, da primerjalna filozofija zato potrebuje drugačne metodološke pristope kot filozofske študije, ki se osredotočajo izključno na en filozofski sistem ali eno miselno tradicijo. Če želi preseči njihove posebne omejitve ter ustvariti združujoč diskurz, ki bi nadgradil obe področji raziskave, mora primerjalna filozofija upoštevati morebitne nesorazmernosti med različnimi tradicionalnimi konteksti in semantičnimi ali referenčnimi okviri, v katerih so se ti razvili. Banka poudarja tudi problematičnost samega odnosa med primerjalnimi metodami in predmeti primerjave, pri čemer opozarja, da v takih postopkih uporabljamo en sam filozofski jezik in enotno metodologijo, in sicer na gradivih, umeščenih v različna kulturna ozadja. Pojasnjuje tudi, zakaj je pomembno, da gradivo filozofskih primerjav obravnavamo kot izhajajoče iz kulturno ločenih jezikovnih in pojmovnih kontekstov (Banka, 2016, 605).

Vendar pa te težave v primerjalni filozofiji segajo še dlje, zlasti kar zadeva primerjave kitajske in evroameriške filozofije. Niso omejene zgolj na dejstvo, da delamo z enotnim filozofskim jezikom⁹ in enotno metodologijo, ki ju projiciramo na kulturno različne in ločene vire (ibid.). Po mojem mnenju je ključna težava v medkulturni primerjalni filozofiji povezana z dejstvom, da je zgoraj omenjena »enotna metodologija« sistem, ki je podlaga eni od primerjanih filozofij, in sicer tradicionalni evropski ali »zahodni«. Ni torej tretje, zunanje metodologije, ki bi nam lahko zagotovila objektivna merila za primerjavo. Enako velja za razumevanje ter ocenjevanje pojmov in kategorij. Kognitivni procesi v takšnih transkulturnih primerjalnih postopkih uporabljajo en (običajno »zahodni«) filozofski jezik, čeprav je gradivo, ki ga proučujejo, kulturno divergentno, kar pomeni, da je običajno napisano v različnih jezikih in temelji na različnih vzorcih mišljenja. Številne tradicionalne primerjalne metode so temeljile na tovrstni ideji univerzalnega filozofskega jezika. V svoji kritični oceni takšnih pristopov Lin Ma in Jaap van Brakel (2013) opozarjata, da se mnogi teoretiki in teoretikarke ne zavedajo mnogoterih pasti, ki nas lahko privedejo do napačnega razumevanja. Opozorita, denimo, da se Robert Allinson (2001) zavzema za univerzalno

9 Pri tem seveda ne gre zgolj za jezik v smislu terminološkega sistema in enoznačnih pomenov filozofskih izrazov, temveč tudi za globlje lingvistične strukture dojemanja in izražanja kompleksnih segmentov stvarnosti.

svetovno filozofijo, ki bi domnevno presegala vse lokalizirane filozofije in jih združila v eno koherentno sliko sveta. Vincent Shen (2003) si je prizadeval za poenoteno sliko kontrastov ali komplementarnosti. Yu Jiyuan (2007, 4) jemlje za samoumevno, da obstaja neki nadrejeni jezik, ki nam omogoča »razmišljati o tradicionalnih koreninah etike [Konfucija in Aristotela], pro- učiti njihove sicer še neproučene predpostavke in oblikovati alternativne perspektive, s katerimi bi lahko ugotovili, zakaj vsaka stran ravna tako, kot ravna«. Vse te teorije združuje predpostavka, da načeloma obstaja nekakšen »nepistranski« (Shen, 2003, 357) jezik, v katerem naj bi bilo mogoče izva- jati primerjalno ali medkulturno filozofijo. Ma in van Brakel (2013, 298) pa menita, da za delovanje medkulturnega filozofskega dialoga in primerjalne filozofije ni pomembno, ali tak jezik obstaja oziroma ali bi moral obstajati.

Poleg zavesti o pomanjkanju takšnega »idealnega jezika« (Ma in van Brakel, 2013, 298) se moramo zavedati tudi domneve, da se nobeno koherentno filozofsko primerjanje ne sme omejiti na raven vzporednic ter opisovanja razlik in podobnosti med različnimi abstraktnimi entitetami: »Filozofske primerjave pogosto ločujejo in hkrati povezujejo bolj ali manj verjetne pare ali celotne sklope *komparatov*¹⁰ (tistega, kar želimo primerjati)« (Chakra- barti in Weber, 2016a, 2). Običajno razumevanje primerjalne filozofije kot preprostega enodimenzionalnega diskurza, ki gradi pomembne mostove med različnimi tradicijami in ustvarja nove možnosti za »medkulturne di- aloge«, je zato naivno in zastarelo.

Na podlagi temeljitih razmišljanj in analiz takšnih aksioloških in koncep- tualnih vprašanj, ki so neločljivo povezana s tradicionalnimi primerjalnimi postopki, so mnogi znanstveniki in znanstvenice razvile nova metodološka orodja, ki bi lahko presegla tovrstne problematične pristope. Takšni ekspe- rimenti in novi modeli transkulturne filozofije so bili poimenovani nove primerjalne (na primer Moeller, 2018, 31) ali postprimerjalne filozofije (na primer Silius, 2020, 267).

Iskanje uporabnega, učinkovitega in ustvarjalnega postprimerjalnega mo- dela filozofiranja je privedlo do več novih teoretskih predpostavk ter pre- dlogov za nove pristope in metode, ki večinoma temeljijo na razlikovanju

10 Komparat je slovenski termin, ki izvira iz latinske besede *comparatum*. Ta pojem uporabljamo v primerjalnih raziskavah, v katerih z njim označujemo predmete, koncepte, dejanja, dogodke ali pojave, ki jih medsebojno primerjamo. Z drugimi besedami, gre za objekt primerjave.

med objektivističnim in normativnim pristopom, kot ga je opredelil Robert Neville (2001), ali pa takemu razlikovanju sledijo.

David Hall in Roger T. Ames sta leta 1987 želela raziskovalkam ter raziskovalcem, »katerih znanstvena senzibilnost se je izoblikovala na Zahodu, pokazati, kaj si morajo priznati o svojih lastnih tradicijah, preden se lahko konstruktivno ukvarjajo s kitajskimi misleci in mislicami« (Frisina, 2016, 563; glej Hall in Ames, 1987). Bilimoria pa je poudaril, da morajo vse nove metode, ki si jih želimo uporabiti, ponujati sredstvo za preseganje samega *drugačenja*, ki je neločljivo povezano s takšnimi procesi, ter tako ostati »mo-teča prisotnost« za prevladujoče postkolonialne kulture in njim pripadajoče načine mišljenja (Bilimoria, 2000, 200). Izhajajoč iz cilja »deesencializacije« medkulturne filozofije, Ma in van Brakel trdita, da moramo zavestno slediti ključnim postopkom, ki opredeljujejo sodobne humanistične vede (Ma in van Brakel, 2013, 298), ter načelu medsebojnega usklajevanja (ibid., 2016, 12). Li Chenyang želi nadalje razviti pozitivne vidike primerjalne filozofije s poglobitvijo razumevanja posameznih filozofij, s čimer bi izboljšali sposobnost ustvarjalnega filozofiranja; v tem kontekstu poudarja pomen razumevanja kulturnih vzorcev v medkulturni filozofiji (Li, 2016).

Pri iskanju najprimernejše metode v tem kontekstu pa ne moremo prezreti pristopa, ki sta ga razvila Arindam Chakrabarti in Ralph Weber. Izhajajoč iz potrebe po »filozofiji primerjave« (Weber, 2014), ki naj bi presegla omejitve zgolj »primerjalne filozofije« ter zagotovila nove teoretske temelje za ustvarjanje novih transkulturnih filozofij, sta v svojih analizah prišla do inovativne in pomembne ideje – »filozofije zlitja«¹¹ (Chakrabarti in Weber, 2016a, 6). Da bi presegla omejitve in odpravila neskladnosti tradicionalne primerjalne filozofije, sta predlagala uporabo filozofije zlitja kot inovativne metode preoblikovanja preprostih primerjalnih pristopov. Ta dejansko pre-sega običajne primerjalne pristope in vključuje povsem drugačno metodolo-gijo, ki temelji na novem transkulturnem načinu filozofiranja. Predlagana metoda omogoča filozofsko primerjavo v smislu nove oblike filozofske te-orije, in ne preproste primerjave (različnih) filozofij. Z drugimi besedami, gre za novo obliko filozofiranja, in ne le za metodo, ki temelji na prepo-znavanju razlik in podobnosti med različnimi filozofskimi sistemi. Predlog

11 V izvirniku: *fusion philosophy*.

Chakrabartija in Webra nam ponuja »trdno in ambiciozno definicijo« (Cocquereau, 2016, 152) novih oblik transkulturne postprimerjalne filozofije.

Ne glede na vsebino tega metodološkega predloga, ki je velikega pomena in bo nedvomno prispeval k novim premikom pri razvoju novih modelov transkulturnih filozofij, pa je njegova »definicija« ali, z drugimi besedami, poimenovanje nekoliko problematično. Težave, ki jih bom opisala v nadaljevanju, se v prvi vrsti sicer nanašajo le na terminološke probleme. Ker pa imena niso le oznake za razlikovanje enega objekta od drugega, temveč – vsaj do določene mere – nosijo tudi vrednost in pomen, je konotacije izraza »filozofija zlitja« tukaj priporočljivo razjasniti. To nam bo namreč omogočilo prilagoditi njegovo osrednjo vsebino ter jo vključiti v nadaljnji razvoj nove metodologije za resnično transkulturno globalno filozofijo.

1.4 Od zlitja do sotočja

Izraz »zlitje« po navadi označuje proces ali rezultat združevanja dveh ali več stvari v eno samo entiteto. Pogosto se povezuje tudi s procesom taljenja, ki običajno privede do enotnosti, v kateri posamezni elementi dveh ali več entitet, ki sta se stopili (ali zlili), postanejo popolnoma neprepoznalni in so v bistvu odtujeni od lastnega izvora (Rošker, 2021, 123).¹² Tu se lahko zastavi vprašanje, ali je združena enotnost, ki nastane z zlitjem, kvalitativno nova snov. Če razmišljamo o zlitju kot podobi, ki predstavlja določeni način transkulturne filozofske misli, ter upoštevamo dejstvo, da nova filozofska spoznanja vedno vodijo do novih miselnih uvidov, moramo priznati, da se pristno filozofiranje kot ustvarjalni proces težko utemelji na združenih enotnosti popačenih elementov. Namesto tega bi moralo jasno odražati, hkrati pa nadgrajevati specifične ločene filozofske temelje, v katerih so ti elementi zakoreninjeni (ibid.). Vendar pa nikakor ni moj namen, da bi poskušala diskreditirati to pomembno novo metodo. Kot poudarjata Chakrabarti in Weber, filozofije zlitja ne smemo razumeti kot nekakšnega »sinkretističnega vključevanja vseh misli, na katere naletimo«. Njen cilj je namreč odpreti novo obzorje za povezave oziroma razmerja med problemi ali idejami, ki

12 Pojem zlitja lahko spominja tudi na Gadamerjev pojem zlitja obzorij (Gadamer, 2006, 305). Ne glede na to, ali je bila ta vzporednost namerna ali ne, se problem združevanja dveh različnih področij dojemanja v eno zlitino, v kateri postanejo prej ločene in edinstvene izkušnje medsebojno neprepoznavne, nanaša tudi na Gadamerjev pojem.

izhajajo iz različnih pogledov, istočasno pa »ohraniti svobodo, da jih obravnavamo kot poglede, ki jih je treba zavrnila« (Chakrabarti in Weber, 2016b, 232). Chakrabarti in Weber razlikujeta med tremi poglavitnimi načini izvajanja filozofije zlitja: ob predpostavki, da se ideje različnega izvora lahko nanašajo na isto temo, prvi način uporablja določene primerjalne tehnike, ne da bi poudarjal izvor ali vpliv posameznih diskurzov, ki so predmet raziskave. Takšni postopki večinoma vodijo v prolepsis enega ter odložitev drugega diskurza. Drugi pristop filozofije zlitja močno poudarja zgodovinsko kontekstualizacijo, kar naj bi privedlo v nekakšno globalno zgodovino idej (Chakrabarti in Weber, 2016b, 233). To je nedvomno pomemben in obetaven način prispevanja k novi, bolj vključujoči transkulturni filozofiji zgodovine, ki je že obrodila sadove v delih mladih znanstvenikov in znanstvenic, ki delujejo na tem področju (glej na primer Rogacz, 2020; Ambrogio, 2020). Vendar se Chakrabarti in Weber še najbolj nagibata k tretji metodi, ki prvi dve presega na ravni asimilacije ter intertekstualnosti.

To je filozofija, ki ideje išče v različnih virih, pri čemer so izvor, vpliv in kontekst veliko manj pomembni kot dejanska inspiracija, ki jo iz njih črpa. Ta metoda je torej nedvomno ustvarjalna, saj temelji na zgodovinski, konceptualni in aksiološki »preureditvi in medsebojnem oplajanju idej, pridobljenih iz različnih kultur, obdobj, besedil in disciplin« (Chakrabarti in Weber, 2016b, 233.). Sam postopek naj bi raziskovalcem in raziskovalkam omogočil »nepričakovano osmozo« idej, ki jih proučujejo. Potem pa lahko stopijo korak nazaj in se začudijo ali pa celo »presežejo« (*aufheben*) takšno sintezo z lastno kritiko. Na ta način naj bi nam metoda zlitja omogočila, da se resnično premaknemo »onkraj primerjave« (Chakrabarti in Weber, 2016b, 231).

Omenjeni pojem osmoze se zdi primernejši za opis procesa pretvorbe, ki nas pripelje do nove in sveže sinteze, neobremenjene z nasprotji sestavnih delov. Če se torej želimo izogniti asociaciji z nediferenciranim procesom homogenega združevanja, ki je konceptualno povezan z idejo zlitja, potem lahko to novo metodološko preoblikovanje poimenujemo filozofija sinteze. Sinteza, ki jo oba avtorja omenjata tudi kot enega od zelenih rezultatov tretjega načina zlitja, je prav tako kakovostno nova stopnja razvoja, kjer se nekateri elementi dveh ali več entitet, iz katerih sinteza izhaja, ohranijo, drugi pa zavržejo. Vendar pa je prav v filozofiji pojem sinteza pogosto

preobremenjen z ortodoksnim hegeljanskim pogledom, v katerem je sinteza rezultat dveh medsebojno izključujočih se in medsebojno protislovnih entitet, medtem ko lahko primerjave vključujejo tako razlike kot podobnosti med komparati.¹³ Dodatna (in morda še resnejša) težava se pojavi, če poleg tega upoštevamo mehanistično naravo takšnih dialektičnih procesov, pri katerih se zdi, da se razvijajo sami po sebi in bolj ali manj samodejno prehajajo iz ene stopnje v drugo. Filozofija sinteze¹⁴ bi zelo verjetno predvsem lahko veljala za nekaj, kar ne zagotavlja prostora za nove koncepte, ki jih ustvarjajo posamezni subjekti raziskovanja.

Tretja metoda, ki jo bom na kratko predstavila v tem poglavju, je tako imenovana filozofija sotočja (*confluence*). Gre za sodoben pristop, katerega namen je raziskovanje tako skupnih točk kot tudi razlik med svetovnimi filozofskimi tradicijami (Kirloskar-Steinbach, Ramana in Maffie, 2016, 8). Metoda sotočja spada med postprimerjalne pristope, saj zavrača predstavo o kulturah kot enotnih, homogenih ali ločenih entitetah. Namesto tega skuša vzpostaviti analitični okvir, ki omogoča razumevanje različnih filozofskih perspektiv, pri čemer posebno pozornost namenja tradicijam zunaj angloevropskega prostora ter se zavestno izogiba podrejanju prevladujočim epistemološkim in metodološkim vzorcem (*ibid.*).

Značilna ponazoritev te metode je model odnosa med spoznavalko oziroma spoznavalcem in tistim, kar se spoznava. V modelu zunanjih odnosov, ki je značilnejši za zahodno filozofsko misel, se oba pojmuteta kot ločeni entiteti, povezani prek neodvisnega posrednika – spoznanja. V skladu s korespondenčno teorijo resnice je trditev resnična, če njeni pojmi ustrezajo dejanskemu stanju stvari. Nasprotno pa model notranjih odnosov, ki je pogostejši v japonski misli, temelji na medsebojni soodvisnosti: spoznanje vznikne iz prekrivanja obeh polov procesa, pri čemer idealna srčna zavest ničesar ne postavlja med seboj in resničnostjo. Temelj tega modela je vzajemno prežemanje, ne pa ločenost ali avtonomija (Carter, 2012, 303–304).

Zagovorniki in zagovornice filozofije sotočja poudarjajo pomen odprtega, vključujočega pristopa k filozofiji – k njenim ciljem, metodam in samemu

13 Chakrabarti in Weber to, kar primerjamo, v izvirniku imenujeta *comparanda* (Chakrabarti in Weber, 2016a: 2).

14 Vendar pa metodo, znano kot »filozofija sinteze«, že vrsto let propagirajo tudi številni drugi avtorji in avtorice (glej na primer Dewey, Radhakrishnan in Santayana, 1951; Deutsch, 2002).

pojmovanju filozofiranja (Kirloškar-Steinbach, Ramana in Maffie, 2016, 45). Izraz »sotočje« zanje označuje nenehno gibanje med različnimi miselnimi pozicijami, iz katerega šele lahko vzniknejo nove filozofske smeri. V tem smislu ustvarja prostor za raziskave, ki jasno odražajo moralno in spoznavno vpetost raziskovalke ali raziskovalca. V tem smislu poudarja »duh filozofskih raziskav, ki ga vidimo kot bistvenega za primerjalno mišljenje: akademsko raziskovanje, uravnoteženo z intelektualno ponižnostjo in kritiko, ki jo usmerja drža medsebojnega učenja« (ibid.).

V tem kontekstu se zagovorniki in zagovornice sotočja ne omejujejo le na oblikovanje medkulturnega prostora v filozofskih raziskavah, temveč ga presegajo. Zagovorniki in zagovornice sovpadanja si prizadevajo preseči okvire filozofske discipline tako, da v svoje delo vključujejo tudi poglede z drugih področij, ki so bistveni za razvoj primerjalne filozofije. V svetovne episteme vključujejo raznolike lokalne ter alternativne načine razumevanja in razvrščanja sveta, kar je razvidno, na primer, iz tradicionalnih medicinskih znanj. Ti načini, pogosto utemeljeni v verskih ali kulturnih praksah, so praviloma potisnjeni na rob ter veljajo za nelegitimne oblike védenja, dokler niso podvrženi znanstvenim in filozofskim reinterpretacijam. Namen metodologije sovpadanja je okrepiti te glasove ter varovati kontinuiteto med dediščino in prihodnjimi razvoji. Podobno kot program filozofije sinteze tudi metoda sovpadanja navdušuje s svojo vključujočo naravnanoostjo, toda hkrati ostaja pri visokih idealih, ne da bi se spopadla s konkretnimi metodološkimi ali epistemološkimi izzivi. Čeprav opozarja na marginalizacijo drugačnih oblik védenja, ne obravnava dejanskih težav pri njihovem vključevanju v dominantni filozofski okvir niti ne naslavlja potencialnih napetosti med različnimi epistemološkimi pozicijami. Obenem metoda temelji na domnevi, da je treba alternativne sisteme védenja znanstveno in filozofsko preoblikovati, da bi jih lahko obravnavale kot veljavne. Takšno stališče pa lahko spregleda notranjo vrednost teh sistemov v njihovem izvirnem kontekstu in jim s tem nehote odreka enakovrednost. Na ta način metoda tvega ohranjanje hierarhičnega razumevanja znanja, v katerem so neznanstvene in nefilozofske perspektive še vedno razumljene kot manjvredne.

Pri tem ne želim trditi, da bi bila za smiselno primerjavo nujno potrebna metodološka omejitev razuma in racionalnosti. Povsem se lahko strinjam s strokovnjaki in strokovnjakinjami, ki zagovarjajo pretočne in dinamične

oblike izmenjave ter pristop sovpadanja opisujejo takole: »Tako kot sotočje dveh rek, katerega natančno območje je pogosto težko določiti s prostim očesom, želimo okrepiti in preoblikovati kompleksnost idej ter perspektiv, ki prevladujejo v današnji filozofiji« (ibid., 47).

Za vzpostavitev platforme za neomejeno rast filozofskih idej in teorij je ključno priznati, da imajo kulturni ter filozofski študiji, tako kot vse druge discipline, svoje meje. Čeprav te meje niso toge ali absolutne in jih je v imenu spodbujanja napredka vsekakor treba preseči z medsebojno izmenjavo, pa je prav tako pomembno, da znotraj teh raziskovanj spoštujemo ter upoštevamo njihove lastne paradigmatske in metodološke temelje.

Naduto bi bilo misliti, da je zgolj zahodni znanosti in akademskemu svetu uspelo razviti sistematičen, metodološko konsistenten in celovit pristop k spoznanju. Zavajajoče je trditi, da imajo sodobni raziskovalci in raziskovalke pravico ali celo dolžnost »popraviti« tisto, kar še vedno – pogosto nezavedno – razumejo kot »zaostalost« nezahodnih filozofij ali drugih oblik sistematičnega mišljenja – tako, da jim pomagajo pri oblikovanju »novih konceptualnih okvirov« (ibid., 49). Mnogi nezahodni miselni sistemi že vsebujejo svoje bogate, dolgo razvijane in vzdržne epistemološke strukture. Namesto uvajanja novih bi se bilo smiselno posvetiti razpoznavanju in proučevanju teh obstoječih referenčnih okvirov, kar bi omogočilo plodnejšo izmenjavo filozofskih spoznanj in metod.

Čeprav je preseganje meja z vzajemnimi izmenjavami ključnega pomena, je enako bistveno priznati in spoštovati paradigmatske ter metodološke osnove kulturoloških in filozofskih raziskav. Izogibanje paternalističnim pristopom ter priznavanje obstoječih konceptualnih okvirov v diskurzih, ki niso nastali kot del zahodne idejne tradicije, omogoča plodnejšo izmenjavo znanja in filozofij. Za resničen pretok idej ni dovolj zgolj prepoznavanje raznolikosti znotraj lastnih raziskovalnih praks; nujno je tudi priznanje, da so »neevropske« (in tudi nefilozofske) oblike védenja vpete v sebi lastne, specifične referenčne sisteme. Če teh metodoloških temeljev ne upoštevamo, bomo tovrstna znanja ponovno umestili v vlogo tradicionalnega »Drugega«: namesto da bi jih obravnavali po njihovih merilih, jih podrejamo normam in vrednostnim hierarhijam, ki izhajajo iz epistemoloških ter aksioloških izhodišč tako imenovanega Zahoda.

1.5 Metoda transkulturne filozofske sublacije: nastanek, razvoj in postopki

Metoda sublacije uporablja dialektično primerjalno strategijo. Njen namen ni iskanje ene same »pravilne interpretacije« primerjanih vsebin, temveč z osrednjim ciljem osvetliti njihovo sodobno relevantnost ter raziskati, kako nam lahko pomagajo pri soočanju s trenutnimi izzivi, odgovarjanju na ključna vprašanja filozofskih percepcij resničnosti ali pa »zgolj« tešenju naše intelektualne radovednosti. V tem smislu spada med mnogotere nove metode in pristope, ki so se razvili v zadnjem desetletju na osnovi kritičnega prevpraševanja metod ter postopkov tradicionalne primerjalne filozofije, pri čemer gre za problematiko, ki sem jo dodobra osvetlila že v uvodnem delu pričujoče knjige.

Razvoj metode sublacije je torej spodbudila potreba po preseganju evroceničnih pristranskosti, ki so značilne za konvencionalne primerjalne pristope. Kot smo videle, ti pogosto temeljijo na zahodnih ontoloških, metafizičnih in logičnih standardih presoje ter uporabljajo enoten filozofski jezik, ki opredeljuje zahodne filozofske diskurze in metodologijo, ki je zasidrana v paradigmah sovpadajočih referenčnih okvirov.

Nasprotno pa je metoda sublacije del novih transkulturnih metodologij, ki si prizadevajo preseči esencialistične in substancialistične predstave o kulturi. Čeprav njeno samo poimenovanje morebiti nakazuje vplive Georga Wilhelma Hegla, se ta dialektični pristop bistveno razlikuje od njegovega modela. Pri tem namreč ne gre za dialektiko izničenja nasprotij na osnovi temeljnih zakonitosti evropske formalne logike, temveč prej za pristop, ki se opira na načela, sorodna tradicionalnim kitajskim pojmom korelativne komplementarnosti.

Kljub temu ostaja metoda sublacije zvesta trem ključnim pomenskim konotacijam samega pojma sublacije, ki izhaja iz angleškega prevoda Heglovega koncepta *Aufhebung*: negaciji, ohranitvi in povzdignjenju. V procesu uporabe metode sublacije so izločeni tisti elementi, ki se izkažejo za naše osrednje raziskovalno vprašanje kot nezadostni, nekoristni, odvečni ali celo destruktivni. Ohranjeni pa so tisti bistveni vidiki, ki so pozitivni za razjasnitev vprašanja, ki smo si ga zastavili, in ki lahko dopolnijo pomanjkljivosti nasprotnega komparata. Kot bomo videle nekoliko pozneje, se metoda

sublacije uporablja v procesu osmih nadgrajujočih se faz oziroma segmentov. Povzdignjenje na višjo raven se pri tem zgodi v predzadnji fazi, torej v fazi same sublacije, ki je (v tem ožjem pomenu) preobrat, do katerega pride zaradi napetosti, ki se v procesu prejšnjih, nadgrajujočih se segmentov oziroma faz uporabe te metode nakopiči med obema komparatoma. Ta preobrat je tisto, kar našo misel »privzdigne« na neko novo raven, ki presega vse prejšnje segmente primerjave, saj nam prikaže idejo oziroma vprašanje, ki ga obravnavamo, v novi luči oziroma z neke nove perspektive.

Ključno je, da cilj transkulturne (post)primerjalne metode ni zgolj ugotavljanje ali vrednotenje podobnosti in razlik med primerjanimi filozofijami, diskurzi ali idejami. Namesto tega si z uporabo te metode prizadevamo med njimi vzpostaviti dialog, ki je egalitaren, ker vzdržuje produktivno napetost med obema komparatoma in s tem omogoča povzdignjenje celotne analize oziroma interpretacije na novo raven. Ta proces je usmerjen k ustvarjanju novih spoznanj, k sintetiziranju novega znanja in potencialno tudi k oblikovanju novih idej ali tez.

Kot omenjeno, se ta pristop razvija v osmih stopnjah oziroma fazah:

1. Raziskovalka ali raziskovalec začne s filozofskim ali praktičnim raziskovalnim vprašanjem, ki obravnava določeni problem, ki se kaže v opazovanih miselnih sistemih, idejah ali filozofijah, ter izbere vsaj dva za primerjalno analizo. Pri tem je pomembno, da je raziskovalno vprašanje relacijsko, saj s tem omogoči konceptualno primerjavo, in ne ostaja zgolj na ravni primerjave posamičnih konceptov. Slednji postopki so namreč nezanesljivi, saj so pomeni konceptov vselej izrazito kontekstualni, kar pogosto – in še posebej v okviru transkulturnih analiz – privede do problemov, povezanih z dejstvom, da se semantične konotacije obeh primerjanih konceptov prekrivajo samo delno. To pomeni, da koncept ni stabilna in zanesljiva epistemološka kategorija. V nasprotju s tem pa je lahko relacija med dvema ali več koncepti veliko primernejše orodje in veliko boljša podlaga za filozofske primerjave, ki so vselej konceptualne.
2. Nato identificira skupne točke oziroma podobnosti v načinu, kako ti sistemi, diskurzi, oziroma idejni sklopi obravnavajo izbrani problem.

3. V tretji fazi poišče diskurzivne razlike, pri čemer ne gre za razlike med obema komparatoma, temveč za razlike, ki jih najde v podobnostih, ki jih je identificirala v prejšnji fazi. Pokaže se, da se je vsak od obeh komparatov do teh podobnih ali celo navidezno enakih idej dokopal izhajajoč iz različnih predpostavk in z uporabo različnih pristopov. Ti izsledki imajo zato – kljub vzajemni podobnosti – v diskurzih obeh komparatov popolnoma različne funkcije in vloge. V tej fazi se izkaže, da gre pri skupnih točkah oziroma podobnostih, ki so bile izpostavljene v prejšnji fazi, za domnevna, toda v bistvu nepopolna in inherentno diferencirana prekrivanja, ki so primerljiva z konceptom družinskih podobnosti Ludwiga Wittgensteina.
4. Te razlike v četrti fazi poveže s specifičnimi konteksti, ki jih določajo referenčni okviri, v katerih delujejo komparati.
5. Takšno povezovanje ji omogoča identifikacijo ter posledično kritiko in odstranitev tistih elementov v vsakem komparatu, ki so glede na zastavljeno raziskovalno vprašanje pomanjkljivi ali neučinkoviti in zato ničesar ne doprinašajo k njegovi razjasnitvi.
6. Z združevanjem učinkovitih, pozitivnih in konstruktivnih prvin iz vsakega sistema raziskovalec ali raziskovalka v naslednji, torej šesti fazi sublacijske primerjave med obema komparatoma, vzpostavi komplementarno razmerje. To je osnovano na težnji, da konstruktivne elemente obeh komparatov, torej tiste elemente, ki jih je ohranila, uporabi tako, da z njimi v vzajemni interakciji poskuša zapolniti vrzeli, ki so v vsakem od obeh komparatov nastale z odstranitvijo neučinkovitih elementov oziroma pomanjkljivosti.
7. Iz te napetosti izhaja faza sublacije v ožjem pomenu. V sedmi fazi te dialektične primerjave pride do transformativnega premika oziroma preobrata, v katerem se konstruktivni elementi združijo, spodbudijo poglobljeno mišljenje in sprožijo nastanek novih idej na osnovi novih perspektiv, ki se ob tem pokažejo.
8. Zaključek tega procesa pomeni kritično prelomnico, ki lahko vodi do prebojev in razširi naše razumevanje z novimi uvidi in idejami.

Opisana metoda sublacije¹⁵ ponuja niansiran in temeljit pristop k transkulturni filozofski analizi. Izhaja iz fluidnih izmenjav med posamičnimi komponentami v obeh komparatih, in ponuja drugačno sintezo idej, namreč takšno, ki ni statična, temveč odprta navzven, kar omogoča potencialno generiranje novih spoznanj.

Proces sublacije nas skupaj z navdihi, ki izvirajo iz primerjalnega raziskovanja, usmerja proti novim intelektualnim obzorjem ter spodbuja raziskovalno okolje, kjer ima radovednost prostor za razvoj, hkrati pa raziskovanje ostaja vodeno znotraj okvirov logične koherence. Pomembno je poudariti, da metoda sublacije, drugače od hegeljanskega modela, ne deluje kot tog mehanizem z vnaprej določenim, linearnim ali hierarhičnim potekom. Proces ne vodi nobena transcendentna instanca, kakršna je absolutni duh. Ena od ključnih značilnosti metode sublacije je izrazita subjektivnost: raziskovalec oziroma raziskovalka mora čez celoten proces ohranjati odprtost duha. Uporabljeni postopki, metode in izpeljani rezultati so vselej odvisni od njenih lastnih odločitev, dokler so te odločitve utemeljene v razumsko vzdržni koherentnosti.

Zaradi tega subjektivnega vidika lahko različni raziskovalci oziroma raziskovalke pri obravnavi istega vprašanja in uporabi enakih primerjalnih enot v okviru transkulturne postprimerjalne sublacije pridejo do povsem različnih rezultatov. Takšna raznolikost priča o pluralnosti in odprtosti filozofskega mišljenja ter poudarja njegovo večplastnost in sposobnost zaobjemanja različnih perspektiv.

15 Za podrobnejši opis ozadja in konkretnih faz uporabe metode sublacije glej Rošker, 2025a in b.

2 Prikazi

Kot vidimo, filozofija sublacije temelji na metodi, ki razvija posamezne teorije ali sisteme mišljenja z nasprotujočih si oziroma različnih zornih kotov, pri čemer upošteva njihove referenčne okvire. S tem omogoča razmislek, ki izhaja iz novih perspektiv, s katerih je mogoče zreti na te teorije oziroma sisteme. Z drugimi besedami, ker nam ponuja vpogled v nekatere prej neprepoznane razsežnosti njihovih splošnih struktur, nam ponuja tudi novo in pogosto drugačno razumevanje nekaterih konceptov, ki so vgrajeni vanje.

Zgoraj opisanih osem faz si je seveda težko predstavljati zgolj na osnovi suhoparnega teoretskega opisa, ki sem ga podala v tem kratkem povzetku. V nadaljevanju te knjige bom zato prikazala praktično uporabo metode sublacije. Na podlagi teoretičnih temeljev, vzpostavljenih v prejšnjem poglavju, bom podala konkretne primere, ki ponazarjajo njeno izvajanje. S proučevanjem raznolikih filozofskih problemov bom na podlagi različnih komparatov iz kitajske in evropske filozofije ponazorila, kako ta metoda deluje v praksi.

2.1 Stopinje v snegu

Še prej pa si oglejmo prikaz uporabe, ki ni plod mojih raziskav, temveč izhaja iz opisa teoretskega preobrata, ki ga najdemo v filozofskem sistemu sodobnega kitajskega misleca Li Zehoua 李澤厚 (1930–2021). V njegovi misli se je ta preobrat, ki precej spominja na uporabo temeljnih načel metode sublacije, pojavil iz kombinacije in vzajemne interakcije med različnimi komparati ter na osnovi dinamične filozofske misli, ki je lastna temu zanimivemu teoretiku. S tem prikazom želim pojasniti, da temeljna načela in postopki metode sublacije niso nekaj, kar naj bi odkrila sama in kar naj bi nastalo brez obstoječega materiala, torej iz popolne ničnosti. Metoda sublacije, ki jo opisujem v tej knjigi, nikakor ni plod nekakšne stvaritve v smislu *creatio ex nihilo*, temveč temelji na izhodiščih, ki jih je v določenih osnovnih oblikah že vzpostavila vrsta drugih mislecev in mislic. Čeprav Lijev postopek ni povsem enak metodi sublacije, kakršno sem razvila v zadnjih letih, pa vseeno predstavlja sorodno osnovo, saj izhaja iz podobnih razmislekov in konceptualnih premikov, ki temeljijo na preseganju binarnih struktur ter vzpostavljanju novih, odprto sintetičnih

uvidov prek dialoške napetosti med različnimi idejami, filozofskimi sistemi in miselnimi strujami.

Tako je Li Zehou, če se na njegovo teorijo ozremo s stališča sodobnih transkulturnih in postprimerjalnih raziskav, zagotovo eden od predhodnikov metode sublacije, ki jo predstavljam in obdelujem v svojih novejših delih. Sam je svoj postopek dinamičnega transkulturnega sintetiziranja uporabil, ne da bi se zavedal, da bo nekoč lahko predstavljal eno od osnov metode, ki se je v mojem delu izkristalizirala in formalizirala kot proces transkulturne sublacije. Prav tako sem sama ugotovila, kako podobni so njegovi postopki tistim, ki sem jih želela razviti, šele po tem, ko sem naredila prve korake na poti do dokončne sestave te metode. Lijeva teorija je bila zame kot vrsta stopinj v snegu, ki sem jim lahko nezavedno sledila, in vesela sem, da sem jih opazila, še preden jih je prekril pršič pozabe.

Osnovna načela metode sublacije je Li Zehou uporabil v procesu izdelave teorije, ki jo je poimenoval s frazo »transformacija empiričnega v transcendentalno«. V njej je združil idejo apriornih form Immanuela Kanta z zgodovinskim materializmom Karla Marxa ter ju umesti v svojo filozofsko antropologijo, ki temelji na procesu tako imenovane sedimentacije.¹⁶ V Kantovi filozofiji so bile transcendentalne forme izvorno fiksne, jasno načrtane in popolne entitete človeškega uma. Bile so kot zamrznjene podobne brezčasnega sveta, ki so predstavljale nespremenljiv del svete sfere čiste racionalnosti.

Li je najprej združil Kanta z Marxom in statični sistem prvega postavil v procesni okvir dialektičnega materializma. V takšni permutaciji, kjer je človek obravnavan kot bitje, ki se nenehno razvija v evolucijskem procesu, transcendentalne oblike niso več od Boga (ali narave) dane entitete, ki nam omogočajo, da zunanji svet dojemamo na statičen in nespremenljiv način.

16 Sedimentacija je v Lijevem sistemu pojem, ki opisuje dialektični proces človeške evolucije, v katerem so se v več milijonov let trajajočih obdobjih postopoma oblikovale dinamične kategorije uma na podlagi človekovih dejavnosti in praks. Li Zehou te kategorije, formacije oziroma dinamične strukture imenuje usedline ali mentalne plasti psihofizičnih formacij, ki naj bi bile vir človeške zavesti. Eden glavnih razlogov za njegovo razlago te evolucije kulturne sedimentacije, ki je oblikovala sodobni subjekt in jo je razumel kot dinamični koncept čutno-moralnega mišljenja v delovanju, tiči v njegovi interpretaciji ključnih problemov sodobnih družb. Po njegovem mnenju sodobnim subjektom, ki živijo v modernih družbah, manjka smiselni kontekst. Li Zehou je zato oblikoval neologizem sedimentacije, s pomočjo katerega je poskušal izpostaviti izkušnjo posameznice oziroma posameznika kot historiciziranega in dejavnega subjekta (Li Zehou, 2014, 3).

Li je povezal Marxovo dialektično razvojno zgodovino in Kantovo epistemologijo razumevanja, ki temelji na apriornih oblikah, s svojim konceptom tako imenovane sedimentacije, ki implicira procesni pogled na nenehno nastajanje in spreminjanje človeških mentalnih form. V tem kontekstu se zaznava konstituira iz individualnih čutnih izkušenj prakse, spoznavanje pa iz mentalnih form, ki jih oblikujejo prakse človeštva (Rošker, 2021, 125–135).

Na ta način je Li Zehou uporabil tri osnovne postopke, ki jih vsebuje tudi pojem sublacije. V Kantovi filozofiji je ohranil idejo spoznavnih form, ki omogočajo človeku, da zazna in razume zunanji svet, vendar odpravil njihovo statično naravo. V Marxovem sistemu je ohranil procesni, dialektični pogled na zgodovino in človeško evolucijo, hkrati pa odpravil mehanicistične vidike te dialektike, ki izključuje človeški subjekt ter njegovo delovanje nadomešča s povsem materialno determiniranostjo, pogojeno s fizikalnimi zakoni. Njegova ideja sedimentacije je nazadnje povzdignila to kombinacijo, saj temelji na obeh vidikih – kantovskem in marksističnem – ter ju hkrati presega, saj Kantove transcendentne forme preoblikuje v skladu z novo paradigmo dinamične evolucije, marksistični determinizem pa prireja v skladu z večno subjektivnostjo, to je nedeterminiranostjo človeškega bivanja.

V zgoraj opisanem kontrastnem pogledu je metoda sublacije omogočila določiti specifično razmerje med statičnimi in dinamičnimi stanji ter njihovo vlogo pri oblikovanju osnovnih paradigem obeh filozofskih sistemov. Na podlagi tega pa je bila lahko vpeljana nova perspektiva razmerja med empiričnimi in transcendentalnimi entitetami oziroma materijo in formo.

2.2 Relacijska omrežja

Kot sem prikazala v kratkem opisu gornjega primera, nam filozofija sublacije, ki izhaja iz kontrastnih perspektiv in iz različnih izhodišč, ponuja plodna tla za odpiranje in razvoj novih načinov mišljenja.¹⁷ V kontekstu uvajanja metode sublacije pa je pomembno izpostaviti še dva dodatna vidika, ki

17 Ta postopek je jasen primer metod, ki temeljijo na treh osrednjih značilnostih, ki opredeljujejo sam proces sublacije, zato presega preprosto zlitje dveh osnovnih pristopov, ki sta ju vzpostavila Kant in Marx.

sta povezana z obema prej omenjenima bistvenima elementoma transkulturnega filozofskega raziskovanja – z referenčnimi okviri in diskurzivnimi prevodi. Ti omogočajo, da postopki, ki temeljijo na sublaciji, v procesu transkulturnih reinterpretacij kitajske filozofije vključujejo konstrukcije »novih mrež tehničnih izrazov, metafor, konceptualnih idej in normativnih trditiv« (Moeller, 2018, 43), ki izhajajo iz branja tradicionalnih kitajskih besedil. Po drugi strani je pomembno razumeti, da je metoda sublacije nujno utemeljena na odnosih. Ta relacijska narava transkulturne filozofske sublacije je povezana z njenimi paradigmatскими osnovami, se pravi z različnimi referenčnimi okviri, kot sem opisala zgoraj. Ti okviri niso nič drugega kot različne vrste relacijskih mrež, ki med seboj povezujejo različne pomene ter konotacije idej, pojmov in drugih kognitivnih objektov. Relacijska narava metode sublacije se zato odraža v njeni funkciji povezovanja posameznih komponent, ki sestavljajo različne sisteme, ki so predmet raziskave, v nove strukturne redove informacij, razumevanja in znanja.

Ker transkulturna metoda sublacije temelji na nesubstancialnem ter antisencialističnem razumevanju kulture in misli, je nujno oblika dinamične in procesne filozofske metode. Preiskuje in postavlja v medsebojno odnosnost različne oblike mišljenja ter različna vprašanja o naravi stvarnosti, ki jih je mogoče razumeti kot dejanske entitete v whiteheadovskem smislu. Z drugimi besedami: v teh postopkih »povezanost« prevladuje nad »kakovostjo« in na ta način vzpostavlja osnovo v vsezaobjemajoči povezanosti dejanskosti (Whitehead, 1978, xiii).

V takšnem kontekstu naše razumevanje ne more ostati omejeno le na objektivne normativne standarde, temveč ga nujno oblikujejo tudi zgodovinski, konceptualni in celo družbeni konteksti, v katere so vpeti predmeti našega raziskovanja. Filozofija sublacije s svojo dinamično relacijsko strukturo, širokim diskurzivnim kontekstom in upoštevanjem referenčnih okvirov, na katerih temeljijo naše raziskave, je zato le eden od mnogih različnih pristopov, ki opredeljujejo novo transkulturno filozofsko raziskovanje. V širokem in bogatem prostoru transkulturnih metodologij je le eden od mnogih možnih načinov za usklajevanje različnih filozofskih pristopov, oblik ter vsebin; je metoda, ki lahko navdih pretvori v kontemplacijo in nam tako pomaga oblikovati nove ideje ter pridobiti nove oblike znanja in razumevanja.

V okviru takega razumevanja metode sublacije se bomo lažje posvetili analizi konkretnih primerov njene uporabe, ki bodo predstavljeni v naslednjih poglavjih.

3 Li Zehouova subjektivnost in človeška pogojenost pri Hannah Arendt: sublacija dveh različnih pogledov na človekovo postajanje

3.1 Li Zehou in njegov koncept subjektivnosti

V osemdesetih letih prejšnjega stoletja, v času intenzivnega ustvarjalnega razmaha na Kitajskem – ko se je zdelo, da je estetika najprepričljivejše sredstvo za odrešitev od travm kulturne revolucije – je Li Zehou mladim kitajskim intelektualcem in intelektualkam ponudil izjemno izvirne interpretacije umetnosti, filozofije ter humanistike. Takrat je predstavil vrsto vplivnih idej, ki niso sooblikovale le kitajskega diskurza, temveč so na področjih etike, humanizma, estetike in filozofske antropologije odmevale tudi na globalni ravni.

Eden Lijevih najpomembnejših prispevkov k sodobni kitajski ter v zadnjem času do neke mere tudi zahodni filozofiji¹⁸ je razvoj koncepta »subjektivnosti« (zhutixing 主體性), s katerim je na novo opredelil aktivne in avtonomne razsežnosti človeškega potenciala v kontekstu postrevolucionarne modernosti. S tem neologizmom je človeško zmožnost delovanja utemeljil v subjektu, ki se sicer izoblikuje pod vplivom zgodovinskih in okoljskih razmer, vendar ostane samozavesten ter sposoben namernega delovanja. Na ta način pa je presegel tradicionalno marksistično pojmovanje zavesti kot pasivnega odraza materialnih razmer ter izpodbijal idejo subjekta, ki je oropan zmožnosti delovanja – in dejansko sprožil »revolucijo v imenu lepote«, ki se je soočila z dominantnimi ideološkimi narativi.

To radikalno preoblikovanje človeškega subjekta je prišlo najbolj do izraza v njegovem delu *Kritika kritične filozofije: evalvacija Kantovih del* (Pipan zhaxuede pipan: Kangde shuping 批判哲学的批判：康德述评, 2007), v katerem je Kantovo filozofsko arhitekturo ponovno postavil na socialno in materialistično osnovo. Hkrati je ponovno potrdil tudi marksistično

18 V zadnjem času se njegov pojem subjektivnosti (zhutixing 主體性) večkrat obravnava v kontekstu nezahodnih vnovičnih artikulacij subjektivnosti, zlasti med strokovnjakinjami in strokovnjaki za kitajsko filozofijo ter sinologi in sinologinjami. Nekaj Lijevih ključnih besedil je bilo prevedenih v angleščino in predstavljenih v okviru akademskih razprav. Kljub tem izhodiščem njegovi pojmovni okviru – kot je subjektivnost – še niso široko vključeni v prevladujoče tokove zahodnega filozofskega diskurza. Tako trenutno vplivajo bolj na ožje specializirane znanstvene kroge in ne toliko na širše teoretske paradigme.

pojmovanje človeka kot *homo fabra* – bitja, ki ga oblikuje praksa in je sposobno sistematične, namenske rabe orodij. Po Lijeve mnenju ljudje nenehno preoblikujejo tako svoje zunanje okolje kot tudi notranje življenje v tisto, kar je poimenoval »počlovečena narava«. Ta prvotno marksistični pojem je Li razumel kot proces, v katerem človek s svojim samoiniciativnim delovanjem preoblikuje fizično naravo v sestavni del lastne človeškosti (*ren xing* 人性).

Čeprav je Li v glavnem ostajal znotraj okvira marksističnega zgodovinskega materializma, se je selektivno ukvarjal tudi z misleci, kot so Immanuel Kant, Georg Wilhelm Hegel, Martin Heidegger, frankfurtska šola, György Lukács, Jean Piaget, Jacques Lacan in Jürgen Habermas. Dosledno pa je poudarjal, da se njegov filozofski sistem jasno razlikuje od vseh omenjenih teoretskih pristopov: »Moje stališče se razlikuje od sodobnega zahodnega marksizma, od novega konfucijanstva v Hongkongu in Tajvanu, pa tudi od novih nacionalnih študij na celini«¹⁹ (Li Zehou, 2016, 87). Po njegovem mnenju je Marx – zlasti zgodnji Marx – v nasprotju z neo- in postmarksističnimi teorijami, ki so vse bolj poudarjale individualno pogojene oblike subjektivnosti, v osnovi ostajal osredotočen na socialnost. Za Lija pa je premik enega k drugemu zaznamoval osrednjo in ponavljajočo se pomanjkljivost mnogih »modnih« intelektualnih tokov, ki so se v evroameriškem kontekstu pojavili v 20. stoletju:

Analitična filozofija, strukturalizem in mnogi drugi tokovi sodobnega kapitalističnega sveta (na primer filozofska metodologija ali epistemologija) so hladne filozofije, ki spregledajo bistvo subjektivnosti. Sartrov eksistencializem, filozofije frankfurtske šole in drugi modni tokovi (na primer filozofija upora ali filozofija čustev) pa na drugi strani slepo propagirajo individualno subjektivnost. S praktično filozofijo subjektivnosti nimajo nič skupnega.²⁰ (Li Zehou, 1985, 21)

19 我这个看法既不同于现代西方马克思主义，也不同于现代港台的新儒家和大陆的新国学。

20 目前资本主义世界中的分析哲学结构主义等等，可说是无视主体性本体的冷哲学(方法哲学、知性哲学)，而沙特的存在主义，法兰克福学派等，则可说是盲目夸张个体主体性的热哲学(造反哲学、情绪哲学)，它们都应为主体性实践哲学所扬弃掉。

Li Zehou izrecno razlikuje svoj pojem subjektivnosti od tistega Jeana-Paula Sarttra in drugih eksistencialističnih pojmov človeške subjektivnosti, pri čemer poudarja, da se slednji pojem pri francoskem mislecju nanaša na posameznico oziroma posameznika, medtem ko je Lijev utemeljen na ideji človeške skupnosti (*renlei qunti* 人类群体). Li dalje izpostavlja, da »medtem ko Sartrova subjektivnost poudarja svobodno izbiro, moja subjektivnost [objavljena v *Osnutku*²¹] obravnava predvsem produktivno prakso«²² (ibid., 15). Po Lijeve mnenju subjektivnost tako vključuje več kot le dejanja, utemeljena na svobodni volji; zajema tudi specifične strukturne zakone in objektivna načela. Ni le pasivno odražanje čutnih izkušenj, temveč izhaja iz temeljne človeške dejavnosti izdelovanja orodij in njihove rabe v tekočih procesih družbene proizvodnje. Posameznikov in posameznic po Liju zato ne moremo razumeti zgolj na podlagi njihovega biološkega obstoja, ne da bi pri tem upoštevale oblikovalnih sil konkretno zgodovinske in družbene prakse (Lin Min, 1992, 979).

Lijevo poudarjanje avtonomnega značaja subjektivnosti odraža tudi Kantov vpliv, vendar pa ta ni absoluten. Li Kantove ideje postavlja v drugačen konceptualni okvir, kar ima za posledico revidirano in obogateno obliko transcendentalne filozofije, ki se oblikuje z novo, dinamično in procesno paradigmo. Čeprav Li Kantu priznava vpogled v psihološke in duhovne razsežnosti človeškega razvoja, ga obenem kritizira, češ da se je osredotočal izključno na intelektualne vidike subjektivnosti, zanemaril pa je njen zgodovinski in evlucijski razvoj. Kot ugotavlja Marthe Chandler (2016, 147), »Lijeve teorije sedimentacije omenjeno napako odpravlja, saj ponuja historicistično interpretacijo Kanta, ki je skladna z Darwinom«.

Glede političnih razsežnosti njunih pogledov na to temo obstaja veliko presenetljivih podobnosti med Li Zehouom in poznejšimi deli Györgyja Lukácsa, še posebej pri Lukácsovem delu *Ontologija socialnega bivanja*. V poznih sedemdesetih letih 20. stoletja, ko je Li Zehou napisal svoje ključno delo *Kritika kritične filozofije*, omenjene Lukácsve knjige verjetno ni imel priložnosti prebrati (Rošker, 2019, 104), vendar pa več strokovnjakov in strokovnjakinj meni, da je možno, da bi na nanj vplival Lukács evlud k

21 Li Zehou se je tu skliceval na svoj esej z naslovom *Kangde zhexue yu jianli zbutixing lungang* 康德哲学与建立主体性论纲 (*Oris Kantove filozofije in konstitucija subjektivnosti*) (Li, 2006).

22 沙特的主体性大讲选择的自由,《论纲》的主体性先讲生产的实践。

novi izdaji zgodnejšega dela z naslovom *Zgodovina in razredna zavest* iz leta 1967, »ki vsebuje skoraj vse ključne sestavine okvira, na katerem je Li zgradil svojo teorijo« (Gu Xin, 1996, 222). Li Zehou je to podobnost potrdil tudi sam, ko je dejal, da predstavlja njegova

'praktična filozofija subjektivnosti' 'antropološko ontologijo', podobno pojmu 'ontologije socialnega bivanja', ki ga je v poznejših letih predlagal Lukács. Oba sistema se enako osredotočata na človeka kot subjekt (na obeh ravneh, tako človeštva kot posameznika oziroma posameznice) kot osrednji predmet svojega raziskovanja.²³ (Li Zehou, 1985, 1)

Vendar Li ni izrecno priznal neposrednega Lukácsovega vpliva na svojo teorijo; zato je prav tako verjetno, da so se podobnosti med njunimi idejami pojavile neodvisno in jih je oblikovalo širše intelektualno ozračje tistega časa. Do neke mere lahko oba teoretska okvira obravnavamo kot izraz splošnega intelektualnega, etičnega in kulturnega ozračja tistega časa – ozračja, ki je postopoma prispevalo k propadu tako imenovanih komunističnih režimov v Vzhodni Evropi in Sovjetski zvezi. Po drugi strani pa Lin Min (1992, 974) poroča, da mu je Li Zehou v zasebnem pogovoru povedal, da je bil dejansko močno pod vplivom Lukácsovega poznejšega dela. Po Linovem mnenju je bil Lukácsov poskus razvoja nove filozofske ontologije v zadnji fazi njegovega mišljenja ključna teoretska inspiracija za Lijevo raziskovanje socialne ontologije, ki tvori temelj njegove teorije človeške subjektivnosti (ibid.).

V svojih razlagah sta oba misleca izhajala iz estetike, nato pa prešla v politiko, pri čemer sta se opirala na skupno dediščino tradicije razsvetljenstva (Lin Min, 1992, 974). Gu Xin je celo trdil, da »v nekem smislu Lija lahko imenujemo 'kitajski Lukács'« (Gu Xin, 1996, 234). Li se je takšnemu opredeljevanju svojega teoretskega sistema odločno uprl: »Čeprav so mojo teorijo kritizirali in jo označevali za 'naivni materializem', 'esencializem' in 'hegeljanski marksizem' – eden od kitajskih teoretikov pa me je celo imenoval 'kitajski Lukács' – še vedno stojim za svojo teorijo« (Li Zehou, 1999, 179).

23 我用的“主体性实践哲学”相当于“人类学本体论”，也接近卢卡契晚年提出的“社会存在的本体论”概念，即以作为主体的人（人类和个体）为探究对象。

V poznejših letih je Li postal odprt kritik nenadnih in nasilnih družbenih pretresov ter odločno zavračal pomen razrednega boja ter idejo trajne revolucije (Li Zehou, 1999, 177–178). Namesto tega je zagovarjal postopne, racionalne reforme in model družbenega napredka, utemeljenem na evolucijskem procesu, usklajenem z razvojem svobodnih in avtonomnih posameznikov oziroma posameznic, ter ob spoštovanju integritete človeškega subjekta. Trdil je celo, da marksizma ne smemo obravnavati zgolj kot revolucionarno doktrino, temveč bi morali bralci in bralke več pozornosti posvetiti njegovim »konstruktivnim« razsežnostim (Rošker, 2019, 106). V tem smislu poudarja: »Marksizem ni le filozofija revolucije. Prej in še veliko bolj je to konstruktivna filozofija, filozofija za gradnjo materialnih in duhovnih civilizacij«²⁴ (Li Zehou, 2006, 22).

Li je bil nedvomno močno pod vplivom Hegla, zlasti njegove dialektične metode in estetske teorije. V zvezi s prvo ga je še posebej zaposlovalo vprašanje, kako rešiti napetost med individualno duševno dejavnostjo – subjektivne in intuitivne narave – ter splošnim, objektivnim značajem človeškega družbenega življenja. Njegova rešitev pa se razlikuje od Heglovega koncepta *Aufhebung*, ki mu sledi sinteza. Namesto tega gre pri Liju za enotnost harmonizacije, v kateri oba dela nadaljujeta obstoj in se nenehno izmenjavata v plodnem medsebojnem nasprotju. V svoji redefiniciji dualnosti estetskega občutka je Li – verjetno nezavedno – uporabil tradicionalno kitajsko načelo korelativne komplementarnosti (Rošker, 2019, 213).

Skratka, Li Zehou je dosledno zavračal primerjave med svojo teorijo subjektivnosti ter premoderno in moderno zahodno filozofijo, ki sta bili zanj preveč osredotočeni na individualno svobodo in individualno delovanje. V političnih razsežnostih njegove teorije pa tako njegov pojem družbene prakse kot tudi zmožnosti človeškega delovanja (*zhutide nengdongxing* 主体的能动性) razkrivata določeno podobnost s pojmom človeškega delovanja Hannah Arendt, ki prav tako omogoča kontinuiteto med generacijami, ohranja družbeni spomin in podpira zgodovinski razvoj. Po Arendt takšne kontinuitete ni mogoče zagotoviti zgolj z individualnimi dejanji, saj lahko posameznica oziroma posameznik v družbi obstaja, ne da bi delal, deloval ali kaj proizvajal. Medtem ko Arendt delo in ustvarjanje umešča

24 馬克思主義不僅是革命的哲學，而更是建設的哲學 – 建設物質文明和精神文明的哲學。

v družbeno sfero, pa poudarja, da je delovanje prava »politična« dimenzija človeške pogojenosti – eksistencialna in estetska že po naravi. Čeprav se njen pristop k povezavi ontologije in estetike razlikuje od Lijevega, sta si njuna osrednja cilja podobna: mislica in mislec sta globoko vpletena v iskanje teoretske poti iz odtujenosti, ki jo povzroča prisilno delo (glej na primer Li Zehou, 2016, 315; Arendt, 2018, 35ff). Tako kot Li tudi Arendt poskuša odkriti korenine odtujenosti, ki vrh dosežejo v vseprisotnem stanju odtujenosti v modernosti. Njena analiza sledi tej odtujenosti skozi dvojni gib – »iz zemlje v vesolje in od sveta vase« (Arendt, 2018, 6) – v prizadevanju, da bi razumela naravo družbe v trenutku, ko jo je preplavila nova in še nedoločena doba (ibid.).

Nobenega jasnega dokaza ni, da bi se Li Zehou neposredno ukvarjal z delom Hannah Arendt. V njegovih objavljenih delih je nikjer ne omenjena, njeno ime pa se ne pojavi niti v katerem od njegovih pomembnejših filozofskih besedil ali bibliografij. Kot vidimo, Lijeve intelektualni vplivi izhajajo predvsem iz marksistične teorije, razsvetljenskega mišljenja (zlasti Kanta) ter zahodnih mislecev, kot so Hegel, Heidegger, frankfurtska šola, Piaget in Lacan.

Kljub temu obstajajo med tema pomembnima mislecem in mislico 20. stoletja izrazite pojmovne ter tematske podobnosti. Oba izkazujeta globoko zaskrbljenost za človeško zmožnost delovanja, zgodovino ter družbeno in politično subjektivnost. Čeprav je te podobnosti treba razumeti kot konceptualne vzporednice, in ne kot dokaz neposrednega vpliva, bi nam hipotetični dialog med njima ter dialektična izmenjava njunih idej lahko ponudila nove poglede na vnovično opredelitev tega, kaj pomeni biti avtonomen in kritično misleč človek; takšna vnovična opredelitev pa je v današnjem času še posebej nujna.

3.2 Subjektivnost in človeška pogojenost: (zelo) kratek kontrastni opis

Tako Li Zehouov koncept subjektivnosti kot pojmovanje človeške pogojenosti po Hannah Arendt predlagata radikalno preoblikovanje človeškega subjekta v aktivnega akterja, čeprav to počneta z različnih zgodovinskih in filozofskih stališč. Li je svojo teorijo razvil v obdobju kulturne revolucije, ki

je globoko pretresla tradicionalne in moderne okvire človekove zmožnosti delovanja na Kitajskem. V tem kontekstu je Li skušal rehabilitirati pojem subjekta, ne kot pasivnega nosilca ideologije, temveč kot utelešenega, zgodovinsko umeščenega akterja, sposobnega prakse in samokultivacije. Arendt, ki je pisala v drugačnem kontekstu, vendar se je prav tako ukvarjala z okoliščinami političnega delovanja in človeške svobode, pa je razvila pojem človeške pogojenosti – z analitičnim jedrom *vita activa* – da bi poudarila nerazložljivo pluralnost in inherentno javen značaj človekove zmožnosti delovanja.

Ker je Li Zehou v zahodnem svetu precej manj znan kot Hannah Arendt, bom naslednji imaginarni dialog začela z njegovim opisom subjektivnosti, ki je odgovor na zgodovinske izzive Kitajske po Maovi smrti. Nato bom v pogovor vključila pojem človeške pogojenosti pri Arendt, saj avtor in avtorica oba poudarjata aktivno prakso ter obravnavata zgodovino, svobodo in dinamiko človeškega obstoja.

Pri oblikovanju ideje subjektivnosti je Li nadgradil pojem jaza v postrevolucijskem avantgardizmu. Subjektivnost je nastala s sedimentacijo²⁵ in presega individualno zavest, saj vključuje vse vidike človeštva – individualne, skupnostne, zgodovinske, naravne, socialne, biološke, čutne in racionalne (Rošker, 2020, 20). Čeprav je bil ta pojem v večini zgodnjih angleških prevodov Li Zehouovih del in sekundarni literaturi, povezani z njimi, sprva preveden kot subjektivnost, je Li sam večkrat poudaril, da je ta prevod zavajajoč (glej na primer Li Zehou, 1999, 174; 1985, 14). Da bi pojasnil to vprašanje, je poudaril temeljno razliko med kitajskima izrazoma *zhuguanxing* 主觀性 in *zhutixing* 主體性: prvi se nanaša na epistemologijo, drugi pa na ontologijo. Oba izraza imata različne semantične implikacije, ki odražajo pomembne razlike v pomenu. Preprosto prevajanje obeh izrazov kot subjektivnost lahko povzroči konceptualno dvomnost in zmanjša analitično jasnost. Da bi to rešil, je Li uvedel neologizem »subjektivnost« kot natančnejši prevod izraza *zhutixing*.

25 Li Zehouov pojem sedimentacije (*jidian* 積澱) se nanaša na plastenje zgodovinskih, kulturnih in psiholoških izkušenj v človeški zavesti. Temelji na marksističnem zgodovinskem materializmu in Kantovih apriornih strukturah ter predvideva, da se materialne prakse in kulturne oblike sčasoma kopičijo ter oblikujejo človeško subjektivnost. Ta sedimentirana struktura omejuje ter hkrati omogoča nove oblike zmožnosti delovanja in pomena. Za podrobnejši opis pojma glej Rošker, 2019, 64–83.

V svoji »praktični filozofiji subjektivnosti« (*zhutixing shijian zhixue* 主體性實踐哲學) se Li Zehou ukvarja z vprašanjem, kaj predstavlja temelj človeštva in kaj opredeljuje človeški subjekt (*zhuti* 主體) kot aktivnega in avtonomnega akterja: »V Lijevelem sistemu se odgovor na to vprašanje suče okoli osrednjih pojmov prakse (*shijian* 實踐)« (Rošker, 2019, 68).

Pojma subjektivnosti kot objektivnega pogoja človeškega obstoja ni mogoče omejiti na individualno raven. Li razlikuje med dvema medsebojno povezanima kategorijama subjektivnosti, ki sta sicer analitično ločljivi, vendar druga od druge nista povsem neodvisni. Prva se nanaša na človeštvo kot celoto, druga pa na individualno identiteto, pri čemer je prva primarna in oblikuje drugo. Na kolektivni ravni subjektivnost nastaja z materialno prakso izdelovanja in uporabe orodij, ki človeški vrsti omogoča, da si sama zastavi svoj način obstoja. Ta lastnost je »nadbiloška« in temelji na univerzalni nujnosti, saj Li orodja razume kot podaljške človeškega telesa ter zato kot nujna za njegovo preživetje (Li Zehou, 1986, 136). Druga kategorija se nanaša na notranjo subjektivnost posameznika oziroma posameznice, ki jo opredeljuje sposobnosti preseganja zunanjih naravnih zakonov in preoblikovanja sveta z avtonomnim, samostojno usmerjenim delovanjem. Subjektivnost je dinamična in zgodovinsko ustvarjena oblika človeškosti, sestavljena iz dveh medsebojno povezanih dvojnih struktur. Prva je ontološka ter zaobjema instrumentalno substanco (*gongju benti* 工具本體) znotraj tehnično-socialne formacije (*gongyi-shehui jiegou* 工藝 – 社會結構) in psihološko substanco (*xinli benti* 心理本體) znotraj kulturno-psihološke formacije (*wenhua-xinli jiegou* 文化 – 心理結構). Druga se nanaša na odnos med posameznico oziroma posameznikom in družbo ter zajema kolektivne entitete (*da wo* 大我) in posameznike oziroma posameznice (*xiao wo* 小我). Te štiri komponente so medsebojno odvisne, čeprav ontološke strukture pogojujejo socialne in individualne dimenzije ter imajo zato prednost. Li uporablja te dvojne strukture za opis razvoja tako človeštva kot individualne subjektivnosti (Li Zehou, 1999, 30). Takšno strukturo je mogoče opaziti v odnosih med tehnologijo in družbo, pa tudi v družbenem obstoju in proizvodnem procesu, ki je socialna realizacija materialne stvarnosti.²⁶

26 Vendar pa poleg objektivnega vidika pojem subjektivnosti vključuje tudi subjektivno raven družbene zavesti. Objektivna raven se nanaša na mentalne formacije, ki so produkt človeške zgodovine ter se manifestirajo v duhovni in intelektualni kulturi ter v strukturah etične in estetske zavesti. Subjektivna raven pa se nanaša na subjektivno zavest posameznik oziroma posameznikov.

Aktivna dimenzija subjektivnosti temelji na zmožnosti svobodne volje.²⁷ Pri tem ne gre za pasivno odražanje čutnih izkušenj, temveč izhaja ta dimenzija iz procesov izdelave orodij in iz neprekinjenega procesa družbene produkcije. Vse to po Lijevem mnenju pojasnjuje, zakaj človeka ne opredeljuje samo biologija, temveč ga sooblikuje tudi zgodovinska družbena praksa (Lin, 1992, 979). Vendar človeškost ni zgolj družbenost, saj socialno vedenje obstaja tudi med živalmi (Li Zehou, 1986, 135). Kot zgodovinski materialist Li poudarja, da si morajo ljudje najprej zagotoviti materialno preživetje; in vendar je prav kulturno-psihološka dimenzija – izražena z obredi, jezikom in socialnimi formami – tista, ki jasno prikazuje specifični pomen človeškosti.²⁸ Ta se zrcali v naši subjektivnosti, torej v naši sposobnosti za osmišljeno bivanje, ki se razvije s prakso. Na podlagi Kantovih treh *Kritik* Li razlaga svoj pojem subjektivnosti skozi prizmo epistemologije, etike in estetike.²⁹

Za Lija ima avtonomna dejavnost kot jedro subjektivnosti potencial, da premaga odtujenost, vgrajeno v moderno proizvodnjo. Njegov cilj je oblikovati teorijo modernizacije, ki vključuje na novo interpretirane elemente kitajske tradicije, ki bi se tako lahko soočila z univerzalnimi vprašanji modernosti, kot sta odtujenost in izkoriščanje. Ob tem prevzema marksistični pojem odtujenega dela in odtujenost opredeljuje kot stanje, v katerem delavec in delavka doživljata svoj proizvod kot nekaj tujega. Li trdi, da je razredna družba ljudi globoko odtujila od bistvenih človeških lastnosti in jih s

27 Zaradi poudarjanja socialne narave subjektivnosti nekateri strokovnjaki in strokovnjakinje (na primer Wang Jing, 1996, 21) kritizirajo Lija in poudarjajo, da takšno subjektivnost »težko povezujemo s kakršnim koli občutkom avtonomije, saj je v prvi vrsti zasnovana kot končni produkt socializacije« (ibid.). Vendar pa se zdi, da ob tem spregledajo dejstvo, da so bile za Lija socialna praksa, izobrazba in druge ključne dimenzije socializacijskega procesa vse prej kot absolutno določujoče, saj so vključevale komponento svobodne volje.

28 Čeprav Li Zehou potrjuje in prevzema Marxovo poudarjanje objektivnih okoliščin, proizvodnih sil in materialne baze, pa hkrati vztraja pri tem, da človeška praksa vključuje tudi subjektivne elemente, kot so ustvarjalnost, inovativnost in zmožnost delovanja. Da bi premostil to vrzel v marksistični teoriji, Li Zehou črpa iz Kantove filozofije in povezuje Marxov pojem »počlovečene narave« s Kantovo idejo subjekta.

29 Li Zehou je predlagal novo teorijo, v kateri je združil in razširil Marxovo, Engelsovo in Kantovo misel. Marx se je ukvarjal predvsem z zmožnostjo človeka, da s pomočjo tehnologije sodeluje v ekonomski proizvodnji, Kantov teoretski model pa je Liju omogočil, da je upošteval tudi duhovne in idejne vidike človeštva, kot so zmožnost pridobivanja znanja, etično ravnanje ter estetsko doživljanje.

tem približala živalim. V skladu s Friedrichom Engelsom vidi izdelavo in uporabo orodij kot proces, s katerim ljudje počlovečijo naravo. Zanj je to bistveni vidik subjektivnosti, ki ponuja tudi vzrok za lepoto, estetsko občutljivost in neodtujeno dožemanje sveta.

Po Liju koherentna filozofija uma presega epistemologijo ter mora vključevati človeške ideale, namere in občutek odgovornosti. Ti elementi so sestavni del človeških etičnih načel in uveljavljanja svobodne volje (Li Zehou, 1994, 469). V tem kontekstu Li črpa iz Kantovega kategoričnega imperativa, s katerim potrjuje temeljno vrednost človeškega življenja: vsaka posameznica, vsak posameznik sta pomembna že zato, ker sta človeka (ibid., 468). Lija navdušuje Kantovo vztrajanje pri tem, da se posameznice in posamezniki samostojno odločajo glede na svobodno voljo in ji torej sledijo, kar hkrati pomeni tudi prevzemanje odgovornosti za vse človeštvo ter izpolnjevanje ustreznih dolžnosti (ibid., 471). Vendar pa v nasprotju s Kantom, ki je moralne forme obravnaval kot neodvisne od izkušenj, Li trdi, da so te zgolj navidezno transcendentalne. V resnici jih oblikujejo zgodovinske, družbene in kulturne okoliščine, zato so produkt dolgotrajnega družbenega razvoja – tako postopnega, da teh sprememb posameznice oziroma posamezniki ne opazijo. Podobno se svobodna volja prenaša med generacijami kot univerzalna oblika uma, ki jo je mogoče uresničiti le prek avtonomnih človeških subjektov. Ni torej povezana na določeno moralno vsebino, saj se ta vsebina razlikuje med kulturami in obdobji. Po Liju se je človeški um razvijal milijone let ter se še naprej kopiči in spreminja. Njegova etična filozofija se ne nanaša osamljeno posameznico oziroma posameznika, temveč na človeka, vpetega v kolektivno družbeno bivanje in njegove mentalne strukture (ibid., 470).

Kot sem pokazala zgoraj, Li Zehouov pojem subjektivnosti temelji na filozofiji, ki obravnava tako celotno človeštvo kot tudi posamezne ljudi kot subjekte, te pa razume kot aktivne nosilce delovanja. Subjektivnost zato po svoji naravi vključuje medsebojno subjektivnost človeških odnosov. Ta dva pojma sta neločljivo povezana: subjektivnost je sama po sebi rezultat interakcije med ljudmi kot skupnostnimi in naravnimi subjekti.

Na tem izhodišču je Li skušal ponovno obuditi tradicionalni kitajski pojem sočlovečnosti (*ren* 仁), ki ga je imel za posebno kitajsko obliko humanizma (Li Zehou, 1980, 89). Menil je, da so v tehnološko naprednih družbah

najbolj pereča vprašanja čedalje bolj povezana s kulturo in psihologijo namesto z materialno revščino. Pravi izzivi izhajajo iz duševne revščine, osamljenosti, izolacije in čustvene otopelosti – ki jih je opredelil za najresnejše probleme prihodnosti (Li Zehou, 1994, 474). Li je svoj koncept subjektivnosti zasnoval kot odgovor na tovrstne nove oblike socialne odtujenosti. Namesto da bi nadaljeval marksistično kritiko kapitalističnega gospodarstva, se je osredotočil na Marxovo idejo o človeku kot samoustvarjalnem bitju. V tem smislu subjektivnost poziva k prerojevanju zavesti. Zavrača ozko ekonomsko razumevanje osvoboditve in poudarja potrebo po resnični družbeni emancipaciji. V svojem bistvu subjektivnost poudarja nujnost oblikovanja teoretske podlage za razvoj celostnih in svobodnih človeških osebnosti.

Pojmovanje *človeške pogojenosti* pri Hannah Arendt se osredotoča na aktivno, pluralno in svetovno naravo človeškega obstoja. Njena analiza je strukturirana na treh temeljnih oblik človeške dejavnosti – dela, ustvarjanja in delovanja (Arendt, 2018, 7) – pri čemer vsaka ustreza posebni pogojenosti človeškega življenja: življenju samemu, svetovnosti in pluralnosti. Te oblike so temeljne, ker »vsaka ustreza enemu od osnovnih pogojev, pod katerimi je bilo človeku dano življenje na Zemlji« (ibid.).

Delo ustreza biološkim procesom in nujnosti – temu, kar je potrebno za preživetje. Človeško ustvarjanje vzpostavlja trajen svet z artefakti, institucijami in tehnologijami. Delovanje pa je v tem pomenu najizrazitejša človeška dejavnost, utemeljena na pluralnosti, svobodi in zmožnosti novih začetkov. Poteka na področju človeških odnosov in tvori politično življenje.

Hannah Arendt daje prednost *delovanju* (*praxis* ali *bios politikos*) kot najizrazitejši človeški dejavnosti. Drugače od dela in ustvarjanja delovanje poteka neposredno med ljudmi, brez posredovanja predmetov in brez nujnosti preživetja. Prek delovanja posameznice oziroma posamezniki razkrivajo svojo edinstveno identiteto, vzpostavljajo nove začetke (*rojstnost*) in se povezujejo z drugimi v skupnem prostoru (*polis*). Ta prostor ni le fizičen, temveč tudi simboličen: je področje pojavnosti in medsebojnega priznavanja, ki omogoča svobodo. Delovanje je neločljivo povezano z govorom (*lexis*), saj se lahko človek šele z izražanjem in artikulacijo v javnem prostoru v celoti uresniči kot človek. V tem smislu pa predstavlja področje človeških zadev, iz katerega je strogo izključeno vse, kar je samo nujno ali koristno (ibid., 25).

Ontološka podlaga človeške pogojenosti se po Arendt manifestira v pluralni in relacijski naravi obstoja: »Ljudje v množini, torej ljudje, ki živijo, se gibljejo in delujejo v tem svetu, lahko doživijo osmišljenost le zato, ker lahko komunicirajo med seboj ter dajejo smisel drug drugemu in sami sebi« (ibid., 4). Človeška bitja zato nikoli niso osamljene entitete, temveč vedno obstajajo *z drugimi in med drugimi*, in ta pluralnost ni naključje, temveč bistveni pogoj vsega političnega življenja. Človeški subjekt torej ni opredeljen z notranjostjo ali epistemološko refleksijo, temveč z medosebnim sodelovanjem – s tem ko vidi in sliši druge, se odziva nanje ter vzpostavlja procese z nepredvidljivimi izidi.

Podobno kot subjektivnost tudi pojem človeške pogojenosti zajema kolektivno in individualno dimenzijo, ki sta ponovno tesno povezani prek strukture *vita activa*, to je prek dela, ustvarjanja in delovanja.³⁰ Pri Arendt te dimenzije skupaj izražajo predvsem mišljenje, da človeško življenje ni niti zgolj zasebno niti popolnoma kolektivno: razvija se med posameznim in skupnostnim, v nenehnem prepletanju individualnosti in pluralnosti.³¹

Arendt razlikuje človeško pogojenost od biološke nujnosti in instrumentalne racionalnosti. *Delo* ohranja življenje, vendar je ciklično in ponavljajoče se; *ustvarjanje* oblikuje trajne predmete in vzpostavlja trajni svet, vendar je usmerjeno v uporabnost in obstojnost. Nasprotno je *delovanje* spontano, nepovratno in brez zagotovljenega izida. Je področje politične svobode in etične odgovornosti – ne izhaja iz univerzalnih zakonov, temveč iz naključnosti človeških odnosov: »Področje človeških zadev, strogo gledano, sestavlja mreža človeških odnosov, ki obstaja povsod, kjer ljudje živijo skupaj« (Arendt, 2018, 183–184).

Čeprav Arendt ne uporablja materialističnega okvira (Wellmer, 2001, 228), pa priznava zgodovinsko in svetovno vpetost človeškega delovanja. Javna sfera, ki jo oblikujejo institucije, spomin in skupni narativi, zagotavlja razmere, v katerih delovanje postane smiselno. Človeška pogojenost je tako

30 Prav v delovanju, najvišji ravni v strukturi človeške ontologije, postane jasno, da noben posameznik in nobena posameznica ne ustvarja zgodovine sama (Canovan, 2018, xxiv). Arendt dosledno poudarja to spoznanje in vztraja, da »na zemlji živijo in svet naseljujejo ljudje, ne Človek« (Arendt, 2018, 7).

31 Vendar pa je treba opozoriti tudi, da poskuša Arendt v svoji knjigi *Človeška pogojenost* dati občutek avtentičnosti kolektivnemu, političnemu življenju in pogojenosti človeške pluralnosti, ki jima ga Heidegger odreka (Swift, 2009, 47).

zgodovinsko umeščena, vendar se upira determinizmu: *rojstnost* vedno pri-
naša možnost novih začetkov.

Najbolj spodbudno sporočilo knjige *Človeška pogojenost* je njen opomin glede človeške rojstnosti in čudeža novega začetka. V ostrem nasprotju s Heideggerjevim poudarkom na naši smrtnosti Arendt trdi, da vera in upanje v človeške zadeve izhajata iz dejstva, da na svet nenehno prihajajo novi ljudje, vsak od njih edinstven, vsak sposoben novih pobud, ki lahko prekinejo ali spremenijo verigo dogodkov, ki jih je sprožilo preteklo delovanje. (Canovan, 2018, xxix)

Delo, ustvarjanje in delovanje so vsi utemeljeni v rojstnosti, če služijo ohranjanju in vzdrževanju sveta, ki se nenehno obnavlja s prihodom novih ljudi – tistih, ki se v njem rodijo kot tujci. Med temi pa je delovanje v najneposrednejši povezavi s človeško rojstnostjo. Možnost novih začetkov, ki jo predstavlja rojstvo, se uresniči le s sposobnostjo pobude kot temeljnega elementa delovanja. V tem smislu je moč iniciacije, ki je bistveni vidik delovanja in s tem tudi rojstva, prisotna v vseh oblikah človeške dejavnosti. Še več, ker je delovanje bistvena politična dejavnost, se rojstnost – in ne smrtnost – pojavlja kot osrednja kategorija političnega mišljenja, ki ga ločuje od metafizičnega razmišljanja (Arendt, 2018, 9).

V filozofiji Hannah Arendt je rojstnost ontološki koren človeške svobode, ki omogoča svobodo ne kot abstrakten ideal, temveč kot živeto stvarnost v svetu človeških zadev. Vsak človek, ki je v kontekstu pluralnosti zaznamovan z edinstvenostjo in obdarjen z zmožnostjo, da z rojstnostjo začne nekaj novega, s svojim delovanjem v svet vnaša nepredvidljivost. Ta nepredvidljivost pa ni neuspešnost nadzora, temveč prav znak svobode. V tem smislu rojstnost utemeljuje tudi politično svobodo, saj se delovanje kot najvišja oblika človeške dejavnosti dogaja v političnem prostoru.

Bilo bi napačno sklepati, da Arendt svobodo preprosto jemlje kot neločljivo in bistveno lastnost človeške narave. Če je dar svobode podeljen ob rojstvu, Arendt vztraja, to zanjo ne pomeni, da ga je mogoče pripisati človeku kot naravnemu bitju. Človek se ne rodi svoboden, kot je verjel Rousseau, temveč je rojen za svobodo. [...] Svoboda kot veliki in določujoči dar človeškega obstoja se

kaže v dejavnostih, ki človeka razlikujejo od drugih oblik življenja. (Kohn, 2001, 115)

Zato je jasno, da svoboda za Arendt ni zgolj stvar volje,³² temveč sodelovanja v prostoru pojavnosti,³³ kjer lahko človek prevzema pobude, presoja in je prepoznan. Ta svoboda je krhka, vendar bistvena; njena odsotnost pomeni propad politike. Etika je po Arendt zato implicitno prisotna v njeni politični ontologiji: je povezana z odgovornostjo, spominom in zmožnostjo odzivanja na druge v okviru kontingentnega ustroja zgodovine.

Namesto da bi človeka utemeljevala v instrumentalnem obvladovanju življenja, Arendt njegovo dostojanstvo vidi v sposobnosti, da se pred drugimi pojavi kot edinstveno, delujoče bitje. Etične, politične in ontološke razsežnosti človeške pogojenosti so neločljivo prepletene v tem relacijskem prostoru, kjer se identiteta, delovanje in svoboda križajo v nerazločljivi pluralnosti človeškega življenja.

Kot smo videle zgoraj, se Arendt upira humanistični težnji, da bi »človeka« opredelila v univerzalnih, esencialističnih okvirih (2018, 4). Z njenega vidika človeška pogojenost ni to, kar so ljudje, temveč so razmere, v katerih poteka človeško življenje – pluralne, kontingentne in zgodovinske. Poudarek prenaša z moralnega ali izobraževalnega izpopolnjevanja, ki je značilno za renesančni in razsvetljenski humanizem, na politično dimenzijo človeškega obstoja. Arendt govori o *animal laboransu* in *homo fabru*, vendar so po njenem mnenju le ljudje sposobni delovanja. Delovanje je tako glavna žila tistega, kar bi lahko imenovali njen humanizem. Poleg tega so vsaj nekatere živalske vrste družbene, vendar nobena ni politična (Wellmer, 2001, 128).

Čeprav njena teorija delno sovпада s humanizmom, zlasti v potrjevanju človeškega potenciala in dostojanstva, pa razpravo preusmerja od idealiziranih pojmovanj človekovega bistva k položajni, pluralni in svetotvorni naravi človeškega življenja.

32 V svoji knjigi *Sodba: predavanja o Kantovi politični filozofiji* navaja: »Odločitev, ki jo sprejmemo na osnovi svoje svobodne volje, nikoli ne more izhajati iz mehanizmov želje ali iz prizadevanj za razumevanje, ki so predhodne. Volja je bodisi organ svobodne spontanosti, ki prekine vse vzročne verige motivacije, ki bi jo lahko vezale, bodisi ni nič drugega kot iluzija« (Arendt, 1985, 13).

33 *Prostor pojavnosti*, izraz, ki ga je vpeljala Arendt, se ne nanaša le na površinske pojave v smislu, kako ljudje dojemajo svet, temveč na javno sfero, kjer se posameznice in posamezniki razkrivajo z delovanjem in govorom v prisotnosti drugih.

3.3 Uporaba metode sublacije: osem faz

Tako Li Zehou kot Hannah Arendt sta skušala izraziti novo, na zmožnosti delovanja temelječe razumevanje človeštva in posameznega človeka. V tem prizadevanju sta bila oba pod vplivom okoliščin svojega življenja in struktur svojih filozofskih sistemov, vendar sta bila oba tudi deležna istega dinamičnega *Zeitgeista* 20. stoletja. Z dialektičnim povezovanjem njunih pojmovanj in z uporabo metode transkulturne sublacije lahko pridobimo novo razumevanje odnosa med posameznim jazom in množstvenim svetom.

Skozi prizmo relacijskega raziskovalnega vprašanja bom najprej opredelila podobnosti med komparatoma. V naslednjem koraku bom proučila razlike – ne med komparatoma ali načinom, kako obravnavata raziskovalno vprašanje, temveč razlike, ki so vgrajene v navideznih podobnostih. Te razlike bodo pokazale, da navidezno skupne značilnosti izhajajo iz različnih pristopov in imajo zato različne funkcije v enem in drugem filozofskem kontekstu. V četrtem koraku bom namreč te ugotovljene notranje razlike povezala z različnimi referenčnimi okviri, v katere je vključen vsak od komparatov. V tem smislu bodo razlike razkrile, da imajo prej ugotovljene podobnosti različne implikacije, saj izhajajo iz različnih filozofskih tradicij. Z drugimi besedami, analiza bo pokazala, da podobnosti med komparati v zvezi z osrednjim raziskovalnim vprašanjem predstavljajo wittgensteinske družinske podobnosti, ki nimajo skupnih kriterijev za analizo.

V nadaljevanju bom uporabila metodo sublacije, ki se razvija skozi osem korakov ali faz. Najprej bom, kot že omenjeno v prejšnjem odstavku, zastavila relacijsko raziskovalno vprašanje, to je osrednji problem naše raziskave, ki je pomemben za primerjavo komparatov: Lijevega pojma subjektivnosti in pojmovanja človeške pogojenosti pri Arendt. Kot že vemo, se to vprašanje pri njej nanaša na odnos med človeškim subjektom in svetom. Drugi korak obsega prepoznavanje podobnosti v načinu, kako vsak od komparatov obravnava zgoraj omenjeno vprašanje. V skladu s tem naj najprej poudarim nekatere najbolj relevantne vzporednice v obeh pristopih.

1. Kot sem pokazala, lahko Li Zehouov pojem subjektivnosti razumemo kot zgodovinsko umeščen, na praksi temelječ in družbeno vpet opis človeškega delovanja. Če se osredotočimo na vzporedne tematske osi, je mogoče vzporedno orisati tudi idejo Hannah Arendt o človeški

pogojenosti; Arendt prav tako poudarja zgodovinski kontekst, aktivno delovanje in družbene implikacije strukture človeškega obstoja. Njen odgovor, podobno kot Lijev, izhaja iz potrebe po povrnitvi človeške svobode in delovanja (zlasti v politični dimenziji) v sodobnih odtujitvenih strukturah.

2. Podobno kot Li tudi Arendt predlaga strukturirano nereduktivno antropologijo. V delu *Človeška pogojenost* opredeljuje *vito activo* kot aktivno življenje, ki ga strukturirajo tri temeljne človeške dejavnosti: delo, ustvarjanje in delovanje. Kot je prikazano zgoraj, to niso zgolj biološke ali ekonomske funkcije, temveč kategorije, ki oblikujejo človekovo stvarnost in odražajo različne načine bivanja. Ti pojmi strukturno ustrezajo Lijevim tehnično-socialnim in kulturno-psihološkim formacijam. Delo ustreza biološki podlagi. Podobno kot Lijeva materialna podlaga subjektivnosti priznava, da je človeško življenje odvisno od telesnega obstoja in narave. Pojmovanje ustvarjanja pri Arendt odraža Lijev poudarek na izdelavi in uporabi orodja kot temelju subjektivnosti in počlovečenja narave s produktivno in ustvarjalno dejavnostjo. Pojem delovanja pri Arendt pa je podoben Lijevemu poudarku na svobodni volji in etični samorealizaciji, ki ju vodi konfucijanski ideal sočlovečnosti (*ren* 仁) v kolektivnem in zgodovinsko umeščenem horizontu.
3. Mnoge sorodnosti se pojavljajo tudi v njunih pogledih na konstitucijo človeškega subjekta. Za Arendt človeka ne opredelujeta izključno zavest ali notranjost, temveč sposobnost za nov začetek (rojstnost) ter sposobnost govoriti in delovati v soglasju z drugimi. Subjektivnost se razkriva v javnem, medosebnem prostoru. Podobno tudi Lijeva subjektivnost ni zgolj notranje duševno življenje, temveč je zgodovinsko sedimentirana, socialno vrasla ter v prakso usmerjena struktura.
4. Poleg tega tudi Arendt zavrača kakršen koli metafizični ego ali abstraktni racionalni subjekt. Namesto tega je človeški subjekt konstituiran v nereduktibilno pluralnem svetu, kar se ujema z Lijevim pojmovanjem, pri katerem subjektivnost po svoji naravi vključuje intersubjektivnost in skupnostno odnosnost.
5. Naslednja presenetljiva podobnost je v tem, da se mislec in mislica osredotočata na odtujenost. Arendt kritizira način, na katerega modernost

zreducira delovanje na delo in uporabnost, s čimer odpravlja prostor za politično svobodo. Podobno Li kritizira odtujenost, ki je neločljivo povezana s kapitalistično proizvodnjo, in poziva k ponovni prilastitvi človeškosti s kulturno in etično kultivacijo.

6. Oba poudarjata tudi pomen človeške svobode in zavračata ozko ekonomsko ali deterministično razlago osvobojenosti. Li kritizira materialistične pristope, ki zanemarjajo psihološke in kulturne oblike odtujenosti, Arendt pa opozarja na družbo, ki ji vladata nujnost ter zgolj biološko preživetje na račun svobode in osmišljenega delovanja. V tem kontekstu je pomembno opozoriti, da Arendt političnega delovanja ne razume le kot sredstvo, temveč kot prostor, kjer se uresničujeta človeška pluralnost in medsebojna odgovornost. Tudi Li poudarja, da subjektivnost vključuje odgovornost in zmožnost etičnega delovanja, utemeljenega v zgodovinsko izoblikovanih strukturah svobodne volje.
7. Številne vzporednice je mogoče opaziti tudi v njunih analizah izzivov, ki jih prinaša modernost. Arendt ne predlaga vrnitve k tradiciji, temveč poziva k vnovični artikulaciji možnosti za smiselno politično življenje. Li podobno oživlja elemente kitajske tradicije (kot je sočlovečnost, *ren* 仁), vendar ne kot nekakšno nostalgичno vračanje, temveč kot način ponovnega premisleka o humanizmu za sodobni čas. V obeh teorijah je cilj rekonstrukcija zmožnosti človeškega delovanja, ki je zgodovinsko ozaveščeno, družbeno angažirano in etično odgovorno – utemeljeno na pluralnosti, delovanju in svobodi. Do določene mere je zato *človeško pogojenost* pri Arendt mogoče brati kot zahodni ustreznik Lijevi *subjektivnosti*: obe konstruirata nereduktivne, praktično orientirane opise človeškega obstoja, vpete v zgodovinsko realnost, obe si prizadevata presegati moderno odtujenost, ki sta usmerjeni v kultiviranje svobodnih, pluralnih in odgovornih človeških bitij.

Vendar pa so te podobnosti, če vzamemo v obzir različne zgodovinske, politične in kulturne okoliščine, v katerih sta se pojavili obe teoriji, kot že omenjeno, lahko površinske. Zato bom zdaj opredelila razlike, ki so prisotne v teh navideznih podobnostih.³⁴

34 Zgoraj navedene podobnosti so označene s številkami od ena do sedem, razlike, povezane z njimi, pa s simbolom *ad*, ki mu sledi številka ustrezne podobnosti, na katero se posamezna razlika nanaša. Simbol *ad* izhaja iz latinščine in pomeni »k« ali »v zvezi z«.

Ad 1. Podrobnejše in bolj poglobljeno branje del obeh filozofij, ki ju tukaj obravnavamo, hitro pokaže, da sta na videz podobni razumevanji Lijevega pojma subjektivnosti ter pojmovanja človeške pogojenosti pri Arendt utemeljeni na različnih pristopih. Lijeva ideja temelji na razvojnem pogledu na prakso, ki združuje senzorično-afektivne strukture, delo in kulturo kot temelj človeškega postajanja. Arendt pa ostro ločuje med *delom*, *ustvarjanjem* in *delovanjem* ter daje jasno prednost *delovanju* kot področju politične svobode, namesto da bi prakso vključila kot temeljno osnovo enotnega razvojnega procesa. Poleg tega Arendt izpostavlja javno sfero kot pogoj za politično delovanje, kar nima vzporednic znotraj Lijevega okvira, ki je bolj osredotočen na človeško kulturno in moralno izoblikovanje z zgodovinsko sedimentacijo (*jidian* 积淀).

Ad 2. Arendt razmejuje delo, ustvarjanje in delovanje kot kvalitativno različne načine bivanja, od katerih ima vsak svojo časovnost in logiko, medtem ko Li obravnava področja materialne proizvodnje, socialne interakcije in etičnega razvoja kot medsebojno povezane plasti neprekinjenega razvojnega procesa. Poleg tega Arendt v svojem modelu dodeli privilegiran status delovanju kot sferi, v kateri se človeškost pojavi skozi govor in interakcijo. Li pa ne izolira ene sfere kot mesta človeškega postajanja; subjektivnost se pojavi s sedimentirano integracijo telesnih, tehničnih in kulturnih dimenzij v poteku zgodovinskega časa.

Ad 3. Čeprav oba zavračata zgolj internalistično razlago subjekta, se Arendt in Li razlikujeta tudi v tem, kako je subjektivnost konstituirana. Arendt jo utemeljuje v rojstnosti – sposobnosti za nov začetek – ter jo vidi v delovanju in govoru v javni sferi, pri čemer poudarja individualnost, spontanost ter razkrivanje v odnosih. Li pa subjektivnost pojmuje kot rezultat zgodovinske sedimentacije in kulturne akumulacije, ki jo oblikujejo družbeno vrasle prakse in etična kultura, ne pa javna pojavnost ali performativna identiteta.

Ad 4. Čeprav oba zavračata metafizični ali abstraktni racionalni subjekt, se njuni razlogi za to zavračanje in poudarki razlikujejo. Arendt zavrača metafizični ego, da bi s tem potrdila primarnost *pluralnosti* – torej pogojenosti, v kateri je vsak posameznik oziroma posameznica drugačna

in svojo edinstvenost izraža skozi javno delovanje. Njena kritika je usmerjena v kartezijsko notranjost v korist odnosne izpostavljenosti v skupnem svetu. Li pa zavrača abstraktni subjekt ter zagovarja zgodovinsko in materialno utemeljeno formacijo, ki jo izoblikujejo družbena praksa, kultura in etična kultura. Njegov pojem intersubjektivnosti se ne nanaša na individualne posebnosti, temveč podarja njeno vpetost v skupni kulturno-zgodovinski proces.

Ad 5. Čeprav oba obravnavata odtujenost, se Arendt osredotoča na izgubo politične svobode in javnega prostora v sodobni množični družbi, ki izhaja iz prevlade utilitarizma in konformizma. Li pa odtujenost kritizira predvsem kot moralno in kulturno erozijo, ki jo povzroča kapitalistična proizvodnja, ter poudarja potrebo po etični preobrazbi prek zgodovinske in estetske vzgoje, ne pa prek političnega delovanja.

Ad 6. Za Arendt svoboda ni notranje stanje, temveč se pojavlja v svetu s političnim delovanjem. Za Lija svoboda izhaja iz zgodovinske družbene prakse in je povezana z razvojem etičnih in racionalnih sposobnosti v okviru tehnično-kulturne formacije človeškega uma.

Ad 7. Za Lija je rekonstrukcija in modernizacija tradicije zasidrana v njegovem konceptu pragmatičnega uma, ki posreduje med zgodovinskimi materialnimi razmerami in etičnimi ideali ter omogoča kultiviranje subjektivnosti skozi konkretno družbeno prakso. Za Arendt pa je ta zakoreninjena v izvajanju sodbe ter sposobnosti za politično delovanje, kjer razmišljanje in delovanje v soglasju z drugimi omogočata posameznikom in posameznicam, da se smiselno odzovejo na kontingence zgodovine, ne da bi se zanašale na abstraktne racionalne sisteme.

Omenjene razlike izhajajo iz različnih referenčnih okvirov, v katere je vpeta vsaka od teorij. Čeprav oba okvira kljubujeta redukcionističnim pojmovanjem tega, kaj pomeni biti (ali postati) človek, pa sta njuna pristopa različna. Čeprav oba poudarjata pomen prakse in intersubjektivne podlage človeškega obstoja, Li pri tem izhaja iz marksistično-kantovske perspektive, Arendt pa iz fenomenološke in družbenopolitične. Medtem ko se Lijev pojem subjektivnosti pojavlja kot odgovor na družbenopolitične spremembe na Kitajskem po Maovi smrti, gre pri Arendt za filozofski odgovor na

depolitizacijo življenja v sodobnih zahodnih družbah. Arendt skuša opredeliti pogoje, pod katerimi je še vedno mogoče smiselno uresničiti človeško svobodo, delovanje in pluralnost. V svojem glavnem delu, *Človeška pogojenost*, ki je bilo prvič objavljeno leta 1958, Arendt razvija to idejo skozi izkustvo totalitarizma, vzpona množične družbe in vse večje prevlade instrumentalne racionalnosti v modernosti. Lijev okvir, ki prav tako odgovarja na krize modernosti, pa se oblikuje znotraj marksističnega humanizma, kitajskih intelektualnih tradicij ter izzivov kulturne kontinuitete v postrevolucionarni Kitajski. Drugače od Arendt, ki se osredotoča na zaščito politične svobode ob soočanju s totalitarizmom in množično družbo, se Li v prvi vrsti ukvarja s premagovanjem moralne ter kulturne odtujenosti s pomočjo rekonstrukcije subjektivnosti, utemeljene v zgodovinski praksi in estetski vzgoji.

Preostali štirje koraki metode sublacije se začnejo z opredelitvijo pomanjkljivosti obeh pristopov. Ti elementi bodo izključeni iz nadaljnje analize. Ostanjejo konstruktivne komponente, ki se postavijo v komplementarno razmerje – vsaka dopolnjuje vrzeli, ki so nastale z odstranitvijo pomanjkljivosti druge. V sedmem koraku nakopičena napetost med komparatoma povzroči sublacijski premik, ki odpre višjo raven dialektične primerjave. Ta višja perspektiva omogoča ponovno obravnavo raziskovalnega vprašanja v novi luči, kar prinese nov uvid ali alternativen način obravnave vprašanj, ki so implicitno prisotna v prvotnem vprašanju.

Naslednje pomanjkljivosti, ki sem jih ugotovila s kontrastivno analizo, temelječo na sublaciji, kažejo na omejitve posamezne teorije pri celovitem obravnavanju kompleksnosti raziskovalnega vprašanja, če teoriji obravnavamo ločeno.

Hannah Arendt ne ponuja sistematičnega pojasnila, kako se subjekti sčasoma oblikujejo pod vplivom družbenih in kulturnih dejavnikov. Čeprav razlikuje med delom, ustvarjanjem in delovanjem, daje prednost delovanju in javnemu življenju, pogosto pa podcenjuje oblikovalno vlogo utelešenih, afektivnih in tehničnih praks v procesu konstituiranja subjekta. Poleg tega je ne zanima etika, temveč svoj sistem omejuje na pomen političnega mišljenja in delovanja. Ker je težko popolnoma ločiti normativno dimenzijo od kakršnega koli političnega opisa odnosa med človeškim jazom in njegovim

svetom, je vredno omeniti, da okviru, ki ga je razvila Arendt, manjka dodelan model kulturnega učenja; etika nastaja predvsem s spontanim delovanjem, in ne v reflektivnih ali razvojnih procesih.

Li Zehou pa po drugi strani ne pripisuje zadostnega pomena političnim razsežnostim svobode oziroma vlogi pluralnosti in javne interakcije pri oblikovanju subjektivnosti. Njegov poudarek na sedimentaciji in moralni vzgoji znotraj kulturne tradicije lahko omeji kritično distanco ter odprtost do radikalnih novosti oziroma diskontinuitete. Sposobnost za ustvarjanje novega (kar je osrednjega pomena za *rojstnost* pri Arendt) je v Lijevelem modelu, ki poudarja kontinuiteto in integracijo namesto preloma ali inovacije, v veliki meri odsotna.

V naslednjem koraku metode sublacije bom pokazala, da lahko filozofa in filozofinjo razumemo kot predstavnika medsebojno dopolnjujočih se pogledov na odnos med človeškim sebstvom in svetom. Vsak od njiju pa lahko hkrati dopolni določene pomanjkljivosti ali omejitve, ki se pojavijo znotraj okvira drugega.

Li Zehouova teorija, ki se osredotoča na sedimentacijo (*jidian* 积淀) in kulturno-psihološki razvoj, bi lahko dopolnila pomanjkljivo razlago subjektivnosti v teoriji, ki jo predstavlja Arendt in ki ne upošteva razvoja ter utelešenja. Medtem ko Arendt daje prednost delovanju v javni sferi in spontanemu nastajanju pomena, Li v svojem modelu poudarja oblikovalno vlogo afektivnih, tehničnih in etičnih praks, ki se nabirajo skozi čas. Njegov poudarek na zgodovinski kontinuiteti, obredih in privajanju ponuja teorijo o tem, kako posameznice oziroma posamezniki ponotranjijo kulturne norme in kako jih le-te oblikujejo, kar Arendt v veliki meri zanemarja. Ti elementi Lijeve teorije bi lahko obogatili razlago, ki jo ponuja Arendt, in tako omogočili boljše razumevanje tega, kako se etične dispozicije in subjektivnost oblikujejo znotraj predrefleksivnih domen, še preden vstopijo v javno sfero delovanja. Li v tem pogledu namreč nazorno kaže, kako se subjekti formirajo s telesnimi praksami, družbenim delom in kulturnim posredovanjem.

Nasprotno pa politična teorija rojstnosti in pluralnosti pri Arendt lahko dopolni Lijevo teorijo ter njegovo nezadostno pozornost do preloma, kritične refleksivnosti in politične svobode. Njeno vztrajanje na nepredvidljivem pojavu novih začetkov in na konstitutivni pluralnosti javne sfere izpodbija

Lijevo težnjo k nenehni harmonizaciji in kontinuiteti. Njena osredotočenost na sposobnost delovanja z drugimi in sprožanja dogodkov, ki jih doslej še ni bilo, uvaja dinamiko politične ustvarjalnosti in konfliktnega angažmaja, ki jo je Li v svojem okviru premalo razvil. To omogoča bolj odprto pojmovanje človeškega subjekta, ki ne vključuje zgolj politične sposobnosti za iniciacijo novih začetkov skozi delovanje in diskurz, kot poudarja Arendt, temveč zaobjema tudi potencial za njegovo transformacijo znotraj že utrjenih moralno-kognitivnih struktur, ki ga artikulira Li in znotraj katerega sta človeško delovanje ter mentalna formacija v medsebojno konstitutivnem in dinamičnem odnosu.

V naslednji, sedmi fazi izvajanja metode morata biti oba komparata v odnosu do našega izhodiščnega raziskovalnega vprašanja presežena, kar nam omogoči, da začnemo razmišljati na višji ravni, saj se lahko nanj ozremo z novih perspektiv. Kot sem pokazala, Li Zehou zagotavlja zgodovinsko-etično podlago za oblikovanje subjekta, ki je Arendt ni razdelala, ponuja pa politično-disruptivno dimenzijo, ki je odsotna pri Liju. Oba skupaj torej omogočata celovitejši model človeškega sebstva, ki ga oblikujejo kulturna kontinuiteta in politična inovativnost, utelešene prakse in javno delovanje, sedimentirana etika in spontana pobuda.

3.4 Zaključek

Tak uvid predstavlja osmo in zadnjo fazo metode sublacije, ki nas privede do novega spoznanja: tukaj gre za novo, alternativno pojmovanje človeškega subjekta kot aktivnega političnega akterja in hkrati kot centra subjektivnosti. V takem razumevanju postane odnos med človeškim sebstvom in svetom, v katerem živijo in delujejo vsi ljudje, odnos medsebojnega dopolnjevanja: svet, vključno z naravnimi in družbenimi življenjskimi razmerami ter njihovimi sedimentiranimi strukturami, tvori sebstvo, to pa, obratno, tvori svet.

Na tej točki se moramo vprašati, kaj natančno je torej novo spoznanje, ki ga prinaša sublacija Li Zehouove teorije subjektivnosti in pojmovanja človeške pogojenosti pri Hannah Arendt. Medsebojno dopolnjujoča se razmerja med sebstvom in svetom sama po sebi niso zadostna, zlasti ker so že inherentno prisotna v obeh komparatih, čeprav so v Li Zehouovem okviru

izražena nekoliko eksplicitneje. Kot omenjeno, Li utemeljuje formiranje subjekta v zgodovinski kontinuiteti in etični kultivaciji, ki jo omogoča sedimentacija kulturnih praks. Arendt pa, nasprotno, uvaja rušilno politično dinamiko, ki temelji na pluralnosti, spontanosti in zmožnosti novega začetka – vidik, ki je v Lijevelem modelu v veliki meri odsoten.

V kontekstu naše dialektične primerjave subjektivnosti in človeške pogojenosti je eden od osrednjih prispevkov Li Zehoua k razumevanju odnosa med jazom in svetom nedvomno normativna dimenzija zgodovine, kulture ter človeškega razvoja. Po njegovem mnenju človek postane človek prav prek te dimenzije, ki evolucijske in zgodovinske procese spreminja v kulturno posredovane imaginarije, ki se ohranjajo v omrežjih ritualnih praks in etičnih norm. Slednje pa oblikujejo moralno notranjost subjekta. Ta normativna os je tisto, kar v okviru, ki ga predstavlja Arendt, opazno manjka. Glede na njeno osebno zgodovino in intelektualni kontekst, v katerem je oblikovala pojem banalnosti zla (Arendt, 1965), je njen skepticizem do kakršne koli temeljne etične strukture sicer razumljiv. Njen opis postajanja in bivanja človeka temelji na politični svobodi, kritičnem mišljenju in nerazločljivosti individualne edinstvenosti – dimenzijah, ki imajo v Lijevi teoriji zgolj marginalno vlogo.

Nasprotno pa Lijevo pojmovanje temelji na nenehnem medsebojnem prilagajanju med sebstvom in svetom, ki ga vodi tradicionalni kitajski pojem »ujeti pravo mero« (*du* 度; glej Li, 2012, 58). V tem širšem smislu svet v njegovem modelu postane strukturiran – ter s tem do neke mere predvidljiv – zaradi vzorcev medsebojnega prilagajanja in zakonov vzročnih odnosov, ki jih vodi načelo korelacijske harmonizacije. Prav tu je intervencija, ki jo ponuja Arendt, nepogrešljiva: njen poudarek na nepredvidljivosti je temeljna podlaga njeni viziji političnega delovanja. Z njo nepredvidljivost ni grožnja, temveč pogoj za človeško svobodo. Brez nje se svoboda zreducira na prilagajanje, izgubi pa se tudi sposobnost za radikalno kritiko ali inovacije.

Vrsta svobode, ki jo predpostavlja Arendt, mora biti zato vključena v Lijev etično utemeljeni model medsebojne konstitucije med jazom in svetom. Te svobode ni mogoče zreducirati na kantovsko (ali konfucijansko) svobodno voljo, ki nam omogoča izbiro med nagonom in dolžnostjo, temveč vključuje sposobnost delovanja proti naravnemu, družbenemu ali političnemu redu,

ki se kaže v iniciaciji novega in v prekinitvi danega. Ta oblika svobode, ki se uresničuje s političnim delovanjem avtonomnih subjektov, postane še posebej pomembna v časih propada in preobrazbe, ko se obstoječi svetovi razkrajajo – še en razlog, zakaj je Hannah Arendt še danes nepogrešljiva avtorica.

Vendar brez etičnih in moralnih razsežnosti, ki jih poudarja Li Zehou in ki so vgrajene v njegov modernizirani konfucijanski okvir, takšna svoboda tvega, da postane brezciljna. Če naj bo politična svoboda smiselna, ne more biti določena zgolj z moralnim zakonom – če bi bilo tako, bi konfucijanska vizija meritokratske vladavine že zdavnaj postala resničnost. Toda politično delovanje se ne more ohraniti brez notranje normativne usmerjenosti. Brez etične podlage Lijeve subjektivnosti pa (ah, tako svobodni) politični subjekt tvega, da izgubi smer in da se mu kritična zmožnost delovanja povsem utrga z vajeti.

Če je filozofija, kot trdi Arendt, samotno delo, katerega pomembnost se v obdobjih tranzicije,³⁵ to je v časih, ko ljudje obupano iščejo razumevanje svoje pogojenosti, še poveča, potem postaneta normativna dimenzija subjektivnosti ter zavest o medsebojni konstitutivni interakciji med sebstvom in svetom, mano in tabo, subjektom in Drugim enako pomembni kot sama politična svoboda. Le konstruktivno in integrativno razmerje med temi dimenzijami, torej med normativnostjo in spontanostjo, zgodovinsko kontinuiteto in radikalnim prelomom, kulturno sedimentacijo in političnim delovanjem, lahko preseže banalnost zla ter omogoči osvoboditev revitalizirane, na subjektivnosti temelječe človeške pogojenosti.

35 V »Prologu« k delu *Odgovornost in sodba* Hannah Arendt piše: »Filozofija je samotno delo in zdi se povsem naravno, da se potreba po njej pojavi v obdobjih tranzicije, ko se ljudje ne zanašajo več na stabilnost sveta in svojo vlogo v njem in ko vprašanja o splošnih razmerah človeškega življenja, ki so kot taka enakovredna pojavu človeka na Zemlji, pridobijo izjemno čustveno ostrino« (Arendt, 2003, 9).

4 Li Zehou in Adorno o razmerju med subjektom ter objektom

V drugem prikazu se bom podrobneje posvetila Li Zehouovi antropohistorični ontologiji, tokrat s posebnim poudarkom na njegovi »praktični filozofiji subjektivnosti«. Pri tem bom poskusila povezati Lijev pristop skozi subjektivnost s kritično teorijo Theodorja W. Adorna, ki jo le-ta imenuje »identitarno mišljenje«. Z raziskovanjem Lijevih idej v tem kontekstu se lahko izognemo ponavljanju uvoda v Li Zehoua in razlagi temeljnih vidikov njegovega filozofskega dela, saj so bili ti v grobem podani že v drugem poglavju. Poleg tega zaradi Adornove uveljavljenosti in slovesa tudi on ne potrebuje posebnega uvoda, kar nam omogoča, da razpoložljivi čas in prostor izkoristimo za neposreden prehod na ključno vsebino tega poglavja.

Najprej bom torej proučila tiste dele njunih teorij, ki so neposredno povezani s filozofskim problemom, ki nas zanima pri njima, to je s specifično naravo, strukturo in konstitucijo odnosa med subjektom ter objektom razumevanja, delovanja in družbene realnosti. Po uvodnem delu pa bom raziskala vprašanje, ali lahko uporaba metode sublacije pripomore k uskladitvi navidezno različne perspektive obeh mislecev in nas potencialno pripelje do novih razumevanj ali rešitev tega temeljnega raziskovalnega vprašanja.

4.1 »Praktična filozofija subjektivnosti« in sovpadajoča teorija zaznavanja

Li Zehou, ki je izhajal iz marksistične (zlasti zgodnje marksistične) teorije, je svoj filozofski sistem poimenoval »antropohistorična ontologija« (*renleixue lishi bentilun* 人类学历史本体论) ali skrajšano »historična ontologija« (*lishi bentilun* 历史本体论), čeprav je pri tem poudarjal, da je ta novi način razmišljanja v bistvu »praktična filozofija subjektivnosti« (*zhutixingde shijian zhixue* 主体性的实践哲学). Subjektivnost v pomenu kitajskega termina *zhutixing* 主体性 Li v angleščino prevaja z izrazom *subjectality*, ki je njegov neologizem ter označuje praktične in dejavne vidike človeškega subjekta. Li se želi izogniti uporabi termina subjektivnost (oziroma v angleščini *subjectivity*), ker bi lahko takšna raba po njegovem mnenju privedla do nesporazumov oziroma napačnega razumevanja njegovih idej. V kitajščini obstajata namreč dva različna izraza, ki se nanašata na lastnosti človeškega subjekta.

V nasprotju s pojmom *zhuguanxing* 主观性, ki spada v epistemologijo ter se nanaša na lastnosti in funkcije spoznavnega subjekta, *zhutixing* označuje vlogo in funkcijo dejavnega človeka v praksi oziroma stanje, v katerem se tak aktivni, delujoči človeški subjekt nahaja. Tradicionalno pa se oba izraza v angleščino prevajata z eno samo besedo, to je *subjectivity*. Da bi ohranil to pomembno razlikovanje med epistemološkim in ontološkim vidikom človeškega subjekta, je Li v angleščini skoval izraz *subjectality*, ki ga v slovenščino prevajam z izrazom subjektivnost. Po njegovem mnenju pa naj bi bil ta pojem težko razumljiv za zahodne filozofinje in filozofe, ki so običajno samodejno prevzemali ontologijo, ki temelji na statičnem pojmu biti. Zato je Li menil, da bi tako globoko zakoreninjen, ustaljen pogled na problem eksistence preveč otežil razumevanje njegovega specifičnega, dinamično spreminjajočega se koncepta človeškega subjekta, ki je (skupaj z njegovo celotno psihologijo) produkt družbenozgodovinskega razvoja. Svojo »praktično filozofijo subjektivnosti« je zato raje označeval z izrazom »antropohistorična ontologija« (Li in Cauvel, 2006, 171). Kljub temu je bila ideja subjektivnosti nedvomno v središču tega teoretskega sistema ter je predstavljala sintezo kantovskega avtonomnega subjekta in marksističnega pojmovanja prakse kot bistvenega elementa človekovega obstoja. Kot sem izpostavila v drugem poglavju, se Li strinja z Marxovim poudarkom na primarnem pomenu objektivnih razmer, proizvodnih sil in materialne baze, vendar se od ortodoksne marksizma razlikuje v prepričanju, da objektivne vsebine človeške prakse ni mogoče ločiti od vseh tistih dejavnikov, ki konstituirajo avtonomijo človeškega življenja, zlasti ustvarjalnosti, inovativnosti in potenciala delovanja. Kot prikazano, je Li Zehou to neskladje poskušal odpraviti s pomočjo kantovske filozofije, tako da je skušal zagotoviti povezavo med Marxovo idejo »humanizirane narave« na eni strani in Kantovim razumevanjem subjekta na drugi. Pojasnil je: »Delo, ki sem ga moral zdaj opraviti, je bilo zagotoviti povezavo med Marxovo idejo 'humanizirane narave' in Kantovo filozofijo. To je tudi razlog, da sem 'subjektivnost' navezal na subjektivnost, s čimer sem 'apriorni subjektivnosti dal materialistični temelj 'subjektivnosti'« (Li, 1999, 179).

V Li Zehouovem filozofskem sistemu ima pojem subjektivnosti več različnih plasti, pri čemer razlikuje med dvema različnima vrstama subjektivnosti: prva se nanaša na osebno identiteto posameznice oziroma posameznika, druga pa na človeške skupnosti in človeštvo kot celoto:

Tako imenovana 'subjektnost' ima prav ta pomen. Subjekt človeštva se pojavlja skozi družbeno udejanjanje materialne stvarnosti, ki temelji na materialni produkciji. To je objektivna raven subjektnosti. Ta raven je elementarna in se kaže v strukturni povezavi med tehnologijo in družbo ter v družbenem obstoju. Hkrati zajema tudi subjektivno raven družbene zavesti, ki se kaže v kulturno pogojenih strukturah človeškega uma. Umska struktura subjektivnosti torej ni zgolj subjektivna zavest posameznice oziroma posameznika v smislu njegovih občutkov, želja in tako naprej. Ta pojem se nanaša predvsem na rezultate človeške zgodovine, ki se kažejo v strukturah duhovne in intelektualne kulture ter v strukturah etične in estetske zavesti.³⁶ (Li, 2001, 43)

Toda ko govorimo o Li Zehouovem pogledu na razmerje med subjektom in objektom, vprašanje subjekta in njegove povezave s pojmom subjektnosti ni edini problem, ki ga je treba razjasniti, saj se v kitajščini semantične konotacije tega razmerja ne prekrivajo v celoti s slovenskimi (ali zahodnimi).

Kot sem zapisala, obstajajo v kitajščini različni izrazi za zahodne koncepte subjektivnosti (na primer *zhutixing* 主体性 in *zhuguanxing* 主观性); vendar se tudi semantični obseg polja, ki vključuje kitajska pojma objekta ali objektivnosti razlikuje od zahodnega, čeprav ne na enak način. V epistemološkem smislu, to je v funkciji posameznikovega oziroma posamezničinega zaznavanja, ki se v slovenščini označuje z besedo objektivno ali objektivnost, se v kitajščini uporabljata izraza *keguan* 客观 ali *keguanxing* 客观性 v nasprotju z izrazoma *zhuguan* 主观 ali *zhuguanxing* 主观性, ki pomenita subjektivno ali subjektivnost. Kadar pa kitajščina izraža splošno predstavo o objektu v nasprotju s subjektom (*zhuti* 主体), uporablja dva zelo različna izraza, namreč bodisi *keti* 客体 bodisi *duixiang* 对象.³⁷

36 所谓‘主体性’也是这个意思。人类主体即展现为物质现实的社会实现活动(物质生产活动是核心),这是主体性的客观方面即工艺—社会结构亦即社会存在方面,基础的方面。同时主体性也包括社会意识亦即文化心理结构的主观方面。从这里讲的主体性心理结构也主要不是个主观的意识,情感,欲望,等等。而恰恰首先是指作为人类历史成果的精神文化,智力结构,理论意识,审美享受。

37 Podobno razlikovanje najdemo v nemščini, ki ločuje med izrazoma *Objekt* in *Gegenstand*. Medtem ko se prvi nanaša na kitajsko *keti*, je drugi precej dobeseden prevod izraza *duixiang*. Oba samostalnika, izpeljana iz teh dveh temeljnih pojmov, to je tako *Gegenständlichkeit* kot *duixiangxing* 对象性, se nanašata na zunanje pojave.

V kitajskem kontekstu, strogo gledano, objekt [v smislu *keti*] spada v kategorijo epistemologije, medtem ko je pomenski obseg objekta (v smislu *duixiang*) veliko širši [...] Estetski objekt [*shenmei keti* 审美客体] v glavnem pripada kategoriji epistemološke filozofije in skupaj z estetskim subjektom tvori epistemološki model na področju estetike.³⁸ (Zhang, 2002, 1)

Ker sta na ravni terminologije ti dve različni konotaciji pojma objekt v smislu *keti* oziroma *duixiang* v slovenščini podani z enim samim izrazom, moramo biti pozorne, da ohranimo razlikovanje, na katero se je opiral Li (in se na splošno ohranja v kitajščini), med objektom v smislu stvari, ki obstaja v zunanjem svetu in je v splošnem nasprotju s človekom, ter objektom v smislu epistemološkega nasprotja s spoznavnim subjektom.

Objekt [v smislu *keti*] je odnosno povezan s subjektom in se nanaša na objekt [v smislu *duixiang*] subjektovega razumevanja ali prakse, ki je lahko materialen ali umski. Ujemanje objekta [v smislu *duixiang*] in subjekta pa se nanaša na materialni ali umski pojav, ki je določen kot namen razumevanja in prakse. Ali lahko določena stvar oziroma misel postane objekt [kot *keti*] spoznavanja in prakse, je odvisno od subjekta. V kontekstu spoznavanja sta objekt [kot *duixiang*] in objekt [kot *keti*] sinonima. Vendar sta si tudi različna. V ožjem pomenu objekt [kot *keti*] pripada področju epistemologije, medtem ko je pomen objekta [kot *duixiang*] zaradi širšega obsega rabe drugačen. Na primer, dosledno velja, da je objekt [v smislu *keti*] tisto, kar je v pripadajočem nasprotju s subjektom. Toda objekt [v smislu *duixiang*], ki je v pripadajočem nasprotju z zavestjo, je materija, ki ni omejena zgolj na kategorijo spoznanja, in tu objekt [v smislu *duixiang*] ni objekt [v smislu *keti*], temveč materija. Podobno je objekt [*duixiang*], ki ustreza družbeni zavesti, družbeni obstoj, ne pa objekt [v smislu *keti*]. Obseg pojma objekt [kot *duixiang*] je torej širši. Kot že omenjeno, se lahko nanaša tako na materialno kot na umsko, kar pomeni, da se lahko nanaša tako na objekt kot tudi na subjekt. Pojem

38 在漢語語境中，嚴格講，客體屬於認識論範疇，對象的使用範圍則要廣泛得多 ... 審美客體主要屬於認識論哲學範疇，它與審美主體一道構成美學領域中的認識論模式。

objektivnega [*keguan*³⁹] se nanaša samo na materialne predmete. Njegov obseg je zato ožji. Objekt [kot *keti*] pa je bolj omejen na del materialnega ali duhovnega sveta, ki se nanaša na spoznanje in prakso, zato je njegov obseg še ožji.⁴⁰ (ibid., 2–3)

Oba izraza, ki se običajno prevajata kot objekt, *duixiang* in *keti*, se torej nanašata na entitete, ki so v nasprotju s subjektom. Z drugimi besedami, oba sta tisto, s čimer se subjekt neposredno sooča. Toda medtem ko *duixiang* vključuje vse predmete zunanjega sveta, *keti* označuje le pojave, ki jih mora spoznavni subjekt dojeti (ali razumeti). Ta razlika pa ima določene posledice tudi za razumevanje ideje objektivnosti.

Medtem ko se *duixiangxing* nanaša na objektivno resničnost v celoti (vključno s subjekti in objekti spoznavanja), je nasprotje subjekta (*keti*), ki se nanaša na objektivnost, le *keguanxing* in ne more biti *ketixing*. Pri tem je pomembno videti razliko med pismenkama *guan* 观 in *ti* 体. Medtem ko prva izraža določeno gledišče (in gre torej v zvezi *keguan* za objektivno, to je zunanje gledišče), zadnja implicira konotacijo vpetosti, zato se zveza *keti* lahko uporablja le v povezavi s konkretnimi predmeti, in ne z zaznavanjem ali razumevanjem teh predmetov.

Takšen pogled na objektivnost (v prvem, epistemološkem smislu) je Li opredelil že v svojem prvem pomembnem eseu, z naslovom »*Lun meigan, mei he yishu* 论美感, 美和艺术 (O estetskem občutku, lepoti in umetnosti)«. V tem delu, ki je bilo objavljeno leta 1956, je Li predstavil svojo znamenito idejo o »sintezi objektivnosti in družbenosti« (*Keguanxing yu shehuxing xiang tongyi* 客观性与社会性相统一), ki predpostavlja, da na videz intuitivne in neposredne povezave z določenim predmetom nismo zmožni vzpostaviti zato, ker bi med subjektom in predmetom obstajal neoviran

39 Beseda *keguan* izhaja iz pojma *keti*.

40 客体是相对于主体而言的, 指的是主体认识或实践的对象, 这种对象既可以是物质的, 也可以是精神的。对象与主体相对应, 指的是被确定为认识和实践活动目的的物质现象或精神现象。某种事物或某一思想, 能否成为认识和实践的对象, 依赖于主体而定。在对象与客体的关系上, 在认识范围内, 对象与客体是同义词。但二者也有不同。客体是严格意义上的认识论范围, 而对象则因使用范围不同其含义也各有不同。比如, 与主体相对应的是客体, 这是一致的, 而与意识相对应的对象则是物质, 这就不限于认识范畴了, 而且对象就不是客体而是物质了。与社会意识相对应的对象, 指的又是社会存在, 而不是客体了。对象外延更大, 如前所述, 既可指物质, 也可指精神, 既可指客体, 也可指主体。而客观则只指物质对象。所以外延小。客体则更是限于认识和实践的那一部分物质世界或精神世界, 外延更小。

odnos, temveč zato, ker je bil ta predmet vedno že kontekstualiziran in konceptualiziran znotraj družbenosti številnih drugih stvari in odnosov (Li, 1956, 55).

Že v tem zgodnjem delu je mogoče zaznati pomembnost subjektivnosti, saj v njem Li v skladu z Marxovim zgodnjim delom *Ekonomsko-filozofski rokopisi iz leta 1844* trdi, da ne obstaja nikakršna inertna narava, temveč le narava, ki jo preoblikuje človek (Pang, 2022, 9). V tem pogledu je Li nadgradil in razširil marksistični koncept »humanizacije narave« (*zirande renhua*). Li je namreč v svojih zgodnjih delih ta proces pogosto imenoval »socializacija narave« (*zirande shehuihua*) prav zato, ker je želel poudariti njegovo družbeno in kolektivno komponento. V takšnem pogledu je zaznavanje naša dejavnost konstituiranja »počlovečenih« predmetov. Objekta zaznavanja zato ne smemo obravnavati, »kot bi bil v ‚nepovezanem‘ spoznavnem položaju subjekta in objekta. Konstituira se v interakciji med njima« (Banka, 2022, 30).

Toda mladi Li Zehou je menil tudi, da so te osnovne ali bistvene značilnosti človeštva, vključno z odnosi ljudi kot subjektov do objektov svoje prakse, v razredni družbi izjemno odtujene. Takšna odtujenost je stanje, v katerem so ljudje *s proizvodi svojega dela* povezani kot s tujimi, zunanjimi objekti. Tu je bila Lijeva teorija povsem v skladu z zgodnjim Marxom, po katerem odtujenost delavk in delavcev od njihovih proizvodov ne pomeni le, da njihovo delo postane objekt, nekakšen zunanji obstoj, temveč da obstaja zunaj njih, neodvisno, kot nekaj, kar jim je tuje, in da postane moč, ki se jim sama po sebi zoperstavlja. To pomeni, da se z življenjem, ki so ga podelili objektu, soočajo kot z nečim sovražnim in tujim. Delavci in delavke svoje življenje vložijo v objekt in posledično njihovo življenje ne pripada več njim, temveč objektu (Marx, 2007, 29). Li v tem kontekstu poudarja, da prav ta odtujenost po navadi povzroči, da se človeškost (ali človeška narava) zdi podobna živalski naravi (Li, 1994, 320), zato je zanj bistvo tega, kako »biti človek«, prav v svobodni dejavnosti produkcije – zlasti v produkciji umetnosti. V tem procesu ljudje postanejo zmožni doseči svobodno poenotenje svojih spoznavnih moči, kot ga je opisal Kant, in najdejo pot do enotnosti z objekti svoje naravopočlovečujoče prakse. Najvišjo stopnjo subjektivnosti je zato mogoče najti na področju estetike, ki pa je ni mogoče omejiti na duhovno sfero. Nasprotno, Li Zehou meni, da je estetika končni plod subjektov ter

najizrazitejša in najvidnejša manifestacija človeškosti (Gu, 1996, 216). V tem smislu dobi lepota kot estetska kategorija ontološko razsežnost (Lin, 1992, 990). Nujno je objektivna, saj ni odvisna od posameznikove zavesti niti ni zakoreninjena v metafizičnem, nadnaravnem redu. Vendar lepota ni objektivna, ker bi bila notranja lastnost opazovanih predmetov. Prej je lastnost človeštva: »Narava sama po sebi zagotovo ni lepa. Lepa narava je rezultat socializacije; je rezultat objektivizacije (ali odtujitve) bistva človeškega bitja. Družbenost narave je izvor lepote.«⁴¹ (Li, 1994, 57)⁴²

Zato Li meni, da se lepota lahko pojavi le v soodvisnosti subjektivne prakse in objektivne stvarnosti (Banka, 2022, 362). Li Zehouovo pojmovanje subjektivnosti je bilo potemtakem trdno zasidrano v njegovi estetski teoriji, ki je temeljila na kritiki oziroma razširitvi Kantove teorije zaznavanja. V tem kontekstu je ključna in neločljiva povezava med subjektom in objektom konstituirana z dejstvom, da je človeško bistvo, to je našo subjektivnost, mogoče poistovetiti z objektivnostjo naše družbene narave. Estetsko izkustvo, ki izhaja iz takšne teorije zaznavanja, se nujno razlikuje od tistega v prevladujoči zahodni misli, ki predpostavlja preprosto dihotomijo med subjektom in objektom (Man, 2015, 2).

To odpravo fiksne meje med subjektom in objektom dojemanja ter prakse je Li dosledno ohranil tudi v svojih poznejših spisih o teoriji zaznavanja in njegovi notranji aksiološki vrednosti, ki se kaže v estetskem občutju: »Človek torej ni več subjekt, ki se sooča z objektivnim svetom (spoznanje) in je v interakciji z njim (dejanja), temveč estetski *noumen*, ki je odpravil razliko med subjektom in objektom ali med 'sfero neba in zemlje'«⁴³ (Li, 1994, 24).

Glede razmerja med subjektom in objektom ter vprašanja njune dialektične interakcije, Li poudarja tudi instrumentalno vlogo načela »določanja prave mere« (*du 度*), saj jo sproži tako ločitev kot združitev dveh protipolov, ki

41 自然本身並不是美，美的自然是社會化的結果，也就是人的本質的對象化（異化）的結果。自然地社會性是美的根源。

42 Precej nenavadna trditev, da je lepota produkt odtujitve človeškega bistva, je verjetno napaka, Li je imel v tem kontekstu najbrž prej v mislih eksternalizacijo (*waihua 外化*). Ta zmeda je bila posledica dejstva, da Marx za izražanje pojma odtujitve ali odtujenosti pogosto uporablja dva podobna nemška izraza, *Entäußerung* in *Entfremdung*. V kitajskih prevodih *Rokopisov* je izraz *Entäußerung* (to je eksternalizacija) običajno preveden z izrazom *waihua 外化*, *Entfremdung* pa z izrazom *yibua 異化*.

43 人从而不再是与客观世界相对峙（认识）相作用（行动）的主体，而是泯灭了主客体之分的审美本体，或“天地境界”。

tvorita to razmerje. Za Li Zehoua se prvotno razlikovanje med subjektom in objektom pojavlja v tej dinamični metodi, ki jo ljudje potrebujejo, da lahko produktivno ravnaajo z objekti ter jih obdelujejo na način, ki hkrati ustreza notranjemu redu teh objektov in je skladen z njihovimi lastnimi nameni. Ker je *du* vselej relativen in relacijski, seveda ne obstaja nobena fiksna, vnaprej obstoječa ali apriorna oblika *du*, ki bi jo bilo mogoče v tem procesu zajeti in vsiliti objektom. Namesto tega različne vrste *du* predstavljajo različne načine, kako biti »ravno pravšnji« v nenehno spreminjajočih se dejavnostih usklajevanja objekta in subjekta.

'*Du*' ne omogoča le vzpostavitve spoznavnih form subjekta. Tudi samo razlikovanje med subjektom in objektom se lahko udejanja le na ontološki podlagi '*du*'. Na tej eksistencialni podlagi '*du*' sta bila sicer prvotno spojena, vendar se je v zavesti subjektivnosti postopoma pojavila potreba po razlikovanju med njima.⁴⁴ (Ibid., 64)

S tega stališča ločitev med subjektom in objektom ni nekaj ontološko prvovrstnega, temveč je produkt človeškega spoznavanja in prakse. »Videti je, da je dihotomija subjekta in objekta sekundarna in drugorazredna. Izvira iz človeške prakse in se je vzpostavila na podlagi razumevanja pravega in ustreznega merila, ki je človeku lahko koristno.«⁴⁵ (Ibid., 65)

Ta ločitev subjekta in objekta je tisto, po čemer se ljudje razlikujejo od drugih živali, ki med njima ne razlikujejo (Li, 2006, 15). Po drugi strani pa se praksa »nanaša tudi na dejavnosti subjekta, s katerimi le-ta ciljno in zavestno preoblikuje objektivni materialni svet. Je enotnost subjekta in objekta«⁴⁶ (Ma, 1991, 51). V naravnem, to je neodtujenem procesu produktivne prakse je takšna združitev nasprotij rezultat internalizacije notranjih struktur objektov, na katerih poteka delo, ter s tem njihovega »počlovečenja«.

Praksa je torej sprožilka tako ločevanja kot združevanja subjekta in objekta. Ustvarja človeškost (*ren xing* 人性) in subjektivnost. V takšnem pogledu subjekt in objekt medsebojno vplivata drug na drugega na vzajemno dopolnjujoč se in soodvisen način. Gre za dialektiko, ki jo vodijo zakoni *du*, ki

44 "度"不僅使主體認識形式得以建立,而且主客體之分也是在"度"的本體性基礎之上才能實現的。主客體在"度"的本體中本來混而不分,但在主觀性的意識中,卻逐漸需要區別。

45 可見,主客體的二分是第二位的、次要的,它來源於人在實踐活動中恰到好處的"度"的建立。

46 實踐是指主體有目的、有意識地改造客觀物質世界的活動,是主體與客體的統一。

vedno teži k ravnovesju in je prva epistemološka kategorija. Prav ta kategorija vzpostavlja ločenost in enotnost spoznavanja v dialektičnem procesu človeških praktičnih dejavnosti (Li, 1994, 181).

Tako je po Lijevem razumevanju človek sposoben spoznati in razumeti notranjo strukturo naravnih objektov. Na ta način je mogoče združiti človeško razumevanje narave stvari na eni strani in stvari v njihovem objektivnem stanju na drugi (Man, 2015, 24). V Li Zehouovem sistemu so orodja tista, ki človeški vrsti omogočajo preoblikovanje družbenega in naravnega sveta, slednja pa nato oblikujeta človeka samega (Cauvel, 1999, 156). Ta proces je torej dialektičen in vzajemen.

4.2 Negativna dialektika in kritika identitarne filozofije

Potem ko sem v prejšnjem razdelku že predstavila Li Zehouovo razumevanje razmerja med subjektom in objektom ter njune vzajemno dopolnjujoče se interakcije, si zdaj na kratko oglejmo še Adornovo pojmovanje dialektike razmerja med subjektom in objektom.

Adorno opisuje svoje razumevanje vednosti o družbeni realnosti kot negativno dialektiko v istoimenski knjigi. Zanj je metoda, ki temelji na konceptu dialektike, predpogoj za teorijo, ki ostaja odprta za tisto, česar spoznavni subjekti še niso konceptualizirali. Po drugi strani pa poudarja, da je misel sama nekaj, kar nas vodi k identifikaciji naših subjektivnih konceptualizacij in opazovanih objektov. Vendar le redko razmišljamo o tem, da je takšna identiteta iluzija. Tradicionalna zahodna dialektika temelji na tej iluziji, kar vodi do problema, da kadar koli se soočimo z drugimi koncepti (to je drugačnimi načini razumevanja) iste realnosti, to neizogibno vidimo kot nasprotujoče našemu prvotnemu pojmovanju. Adorno se pri tem dobro zaveda dejstva, da je identiteta neločljivo povezana z osnovnim načinom človeškega razmišljanja, ter poudarja, da mišljenje pomeni identifikacijo.

Vsebinska pojmovnega reda deluje kot filter za to, kar si mišljenje prizadeva razumeti. Znotraj mišljenja se videz in resnica prepletata, ideja absolutnega 'na sebi', ki presega pojmovne opredelitve – pojem, ki ga je predlagal Kant in izzval Hegel –, pa je prazna in nedoločena. Če priznamo, da je pojmovna totaliteta zgolj videz, jo lahko presežemo le od znotraj, s čimer presežemo tudi določeno

mero totalne identitete. Struktura te totalitete sledi logičnim načelom, zlasti načelu izključenega tretjega, ki kot protislovje označi vse, kar temu načelu ne ustreza ali se razlikuje po kakovosti. Z vidika identitete predstavlja protislovje neidentičnost, in ko heterogeno doseže svoje meje, preseže samo sebe. (Adorno, 2004, 5)

Po Adornovem mnenju Heglova dialektika, ki temelji na tako problematičnem razmerju med subjektivnimi pojmi in zunanjimi objekti, težko pripelje do novih spoznanj. Sprememba v mišljenju, ki jo predlaga Adorno in temelji na kritiki takšnih oblik spoznanja, je izrednega pomena ne le za sodobno zahodno filozofijo, temveč tudi za svetovno filozofijo, zlasti če jo primerjamo z drugimi teorijami, ki so se razvile v drugih kulturah. V tem smislu bi se kontrastna analiza Lija in Adorna lahko izkazala za dokaj plodno.

Adorno priznava pomen vrednot evropskega razsvetljenstva, vendar ostaja zelo kritičen do njegove temeljne epistemološke strukture. Ta struktura izhaja iz Platona, ki je zagovarjal ločitev duše od telesa. Skozi stoletja se je ta pojem razvil v Descartesovo delitev na subjekt in objekt. Kant pa je bil tisti, ki je prinesel ključno spremembo, saj je vlogo subjekta pri spoznavanju spremenil iz pasivne v aktivno. V tej novi perspektivi spoznavna struktura subjekta vpliva na samo naravo predmetov. Mišljenje je tako razumljeno kot konkretno in samodoločujoče.

Adorno je naklonjen Kantovemu poudarjanju aktivne vloge subjekta, vendar se mu zdi ta epistemološki model tudi napačen, saj privede do paradoksa: posameznice oziroma posamezniki se ne morejo več dojemati zgolj kot čutni subjekti, ki svoj obstoj opredeljujejo v fizičnem in materialnem svetu. Poleg tega kantovski pristop ne pojasni izvora težav v mišljenju, kaj šele, kako jih rešiti. Posledično je objektivnost, dosežena v procesu spoznavanja, razumljiva samo kot tisto, kar oblikuje subjekt, zaradi česar je spoznanje subjektivna interpretacija objektivnosti sveta. Stvarnost, ki jo zaznavamo in objektiviziramo s kategorijami razumevanja, ostaja ujeta v mejah človeškega razuma. Ko misel postane zaprto področje, se spoznanje spremeni v tautologijo, pri čemer se zdi, da sta misel in predmet misli identična. Vendar bi se moralo spoznanje v idealnem primeru nanašati na nekaj, kar presega meje uma.

Kantova »revolucija misli« je kljub omejitvam močno vplivala na evropsko filozofijo in kulturo, saj je preusmerila pozornost s teologije na človeško

ustvarjanje. Ta sprememba je pomenila pomemben mejnik v napredku intelektualne misli in kulturnega razvoja.

Adornova kritika se osredotoča na njegov koncept »prednosti objekta« ter poskuša preseči ontološki dualizem med subjektom in objektom, pri čemer se še vedno opira na Kantov napredek pri raziskovanju človekove svobode. S kritiko Kanta se želi Theodor W. Adorno osvoboditi aporije, v kateri je misel lahko le samoreferenčna, ter namesto tega predlaga možnost, da subjekta in objekta ne opredeljujemo zgolj kot nasprotji, temveč kot soodvisni entiteti (N. N., 2010, 4). Adorno tako nasprotuje Kantovi strogi delitvi na empirični in transcendentni subjekt. Trdi, da pojem subjekta ne zajema le splošne opredelitve, kot je »zavest na splošno«, temveč tudi vsakega edinstvenega posameznika in posameznico. Z drugimi besedami, Adorno vidi subjekt kot univerzalno idejo in hkrati kot določeno entiteto.

Element individualne človeškosti je v vsakem pojmu subjekta nepogrešljiv; brez vsakršnega spomina nanj bi subjekt izgubil ves pomen. Po drugi strani pa je posamezni človeški individuum že posplošen, takoj ko se o njem razmišlja v splošni pojmovni obliki kot o individuumu, ne le kot o nekem določenem človeku. (Adorno, 2003, 741)

Adorno poudarja pomen izkustva in praktičnosti pri procesu pridobivanja vednosti, pri čemer definicijo predmeta razširja z nečesa splošnega na posebne in empirično konkretne vidike tega predmeta (N. N., 2010, 4). Kot poudarja: »Ključni položaj subjekta v vednosti je izkustvo, ne pa forma« (Adorno, 2003, 752).

Adorno na tem mestu opredeljuje »zmožnost čutnosti« (N. N., 2010, 5), za katero je značilno, da je subjekt vedno v čutnem odnosu do objekta. Na ta način je Adorno odpravil dihotomno ločitev subjekta in objekta ter nadvlado kantovskega subjekta, vendar ni preklical Kantovega osrednjega spoznanja, da danosti objektov, na katere se subjekt nanaša, ni mogoče nekritično predpostavljati. Skupaj s Kantom Adorno poudarja pogled, ki ga ima subjekt na svet, v nasprotju s Kantom pa poudarja neodvisnost objekta spoznanja od subjekta spoznanja (Adorno, 1966, 70). Kajti prav odsotnost te neodvisnosti napravi spoznanje za tautologijo ali čisto identiteto. Po drugi strani pa Adorno poudarja neidentitarno, to je tisti del objekta,

ki je vključen v spoznavni subjekt, saj prav ta del sproži mišljenje, ko ga prisili, da preseže samega sebe. Adornova »prednost objekta« torej nikakor ne pomeni vrnitve k naivnemu racionalizmu, temveč uveljavlja drugačno perspektivo subjekta, in sicer takšno, ki si prizadeva ponovno vzpostaviti položaj objekta v procesu spoznavanja ter s tem doseči dialektično posredovanje med obema.

Pojem »prednosti objekta« izpodbija Kantovo epistemologijo, saj predlaga simetričen proces zaznavanja in razumevanja. V nasprotju s Kantovim asimetričnim pristopom, kjer spoznavni subjekt usmerja svoje razumevanje k objektu, »prednost objekta« poudarja uravnotežen pretok v obe smeri – od središča tako k subjektu kot objektu (N. N., 2010, 5). To pomeni, da je vse, kar zaznamo, presejano skozi sito subjektivnosti, in da je vse, kar obstaja, neločljivo povezano s človeško prakso.

V spoznavnem procesu ne smemo spregledati pomembnosti objekta. V skladu s to perspektivo spoznavanje vključuje soobstoj čutnih in pojmovnih zmožnosti, pri čemer oboje izhaja iz istega vira. Čutne izkušnje porajajo čutna spoznanja, sodbe, ki temeljijo na teh spoznanjih, pa izvirajo iz te iste temeljne zmožnosti.

Ideja čutne zmožnosti razumevanja zapolnjuje vrzel med pojmom in zaznavo, sodbo in njeno čutno podlago. Medtem ko je Kant pred tem razpravljal o njuni logični enotnosti, ju ta koncept zdaj brezhibno združuje. Zaznavanje je temelj vsega spoznavanja, ki ne zajema le pojmovne racionalnosti, temveč tudi čustva. Ta sinteza je navzoča že v samem procesu zaznavanja in ni odvisna zgolj od transcendentalne zavesti.

V tej perspektivi je mogoče stvari spoznati, saj so bile vzpostavljene s pomočjo konceptov. Vendar takšno razumevanje ni absolutno. Priznava, da mora subjekt s pojmovnimi zmožnostmi ohraniti kritično držo in o njih razmišljati. Kot vsaka zmožnost so tudi čutno-spoznavne zmožnosti inherentno nezanesljive (Adorno, 1966, 229). Tako postane ključnega pomena, da proces zaznavanja nenehno preizprašujemo ter se izogibamo temu, da bi ga sprejeli kot fiksne in nezmotljivega (ibid., 148).

Adorno razmerje subjekt-objekt opredeljuje kot razmerje, v katerem oba protipola vplivata drug na drugega, nikakor pa ne želi popolnoma izravnati

dihotomije, saj mu gre za to, da bi obe kategoriji predstavil kot medsebojno prepleteni skozi posredovanje. Deformirana perspektiva, ki jo Adorno vidi v racionalni osredotočenosti na subjekt, namreč ne izhaja iz splošne ločitve subjekta in objekta, zavesti in narave, razuma in čutnosti, temveč iz pomanjkanja refleksivnega posredovanja, ki ga je mogoče doseči le z »zavedanjem narave v subjektu« (N. N., 2010, 6).

Adorno trdi, da je objektivnost otipljiva manifestacija družbenih praks, ki vključuje tako materialno kot nematerialno produkcijo, pa tudi organizacijo družbenih struktur in področij življenja. V tem okviru postane dihotomija subjekt-objekt konceptualno abstraktna ideja in hkrati odraz družbene realnosti (ibid., 7). Delitev med subjektom in objektom obstaja kot konkretna realnost in hkrati kot iluzorni konstrukt, ki istočasno vsebuje tako elemente resničnega kot neresničnega: »Resnično, kajti v spoznavnem okviru izraža dejansko ločitev, dihotomijo človeškega stanja, prisiljen razvoj. Neresnično, kajti izpeljane razločitve ne smemo hipostazirati; ne sme se čudežno preobraziti v nekaj nespremenljivega« (Adorno, 1978, 498–499).

Adorno v tej dihotomiji prepoznava protislovje, ki sega tudi na področje epistemologije. Vendar pa priznava, da ima to protislovje nekakšno navidezno naravo. Po eni strani je te vidike mogoče obravnavati le ločeno, po drugi strani pa je njihova ločenost razvidna prav iz njihove medsebojne soodvisnosti.

4.3 Program sublacije

4.3.1 Prva faza sublacije: relacijsko raziskovalno vprašanje

V tem poglavju bom proučila odnos med subjektom in objektom zaznavanja ter spoznanja. Glavni cilj je analizirati in obravnavati ključna vprašanja v zvezi z omenjenim odnosom skozi prizmo neomarksističnih perspektiv dveh sodobnih filozofov, (evropskega) Theodorja W. Adorna in (kitajskega) Li Zehoua.

Čeprav izhajata iz različnih tradicionalnih pogledov na to vprašanje in kljub precejšnjim kulturnim razlikam, na katerih temeljita njuna pogleda na zgodovinski razvoj razumevanja subjekta in objekta ter njune medsebojne povezanosti, so med pogledoma obeh filozofov tudi nekatere očitne podobnosti.

V nadaljevanju se bom v primerjalnih refleksijah osredotočila na specifičen vidik njunih filozofskih zanimanj, ki sestavlja osrednji problem tega poglavja, in sicer na njuno pojmovanje razmerja med subjektom in objektom. Menim, da lahko kontrastna analiza njunih pogledov na to razmerje ponudi nekaj alternativnih načinov reševanja tistih problemov, ki so značilni za prevladujoči zahodni model dialektične misli.

Takšne podobnosti izhajajo iz družinske podobnosti kategorij, ki so temelj tradicionalnih pogledov, na katere se opirajo, in ki jih nadgrajujejo. Čeprav ti pogledi vsebujejo ujemanja, pa jih ni mogoče opredeliti izključno z eno samo značilnostjo. Z metodo sublacije, ki temelji na kontrastni analizi, lahko raziskujemo razlike med tema dvema pristopoma k obravnavanemu problemu in tako z dialoško izmenjavo ali interakcijo med njima potencialno razvijemo nova spoznanja.

Na začetku tega dialoškega procesa se bom osredotočila na podobnosti in medsebojno povezanost konceptov na celovitejši, bolj relacijski način in ne bom izgubljala časa z brezglodnimi poskusi prepoznavanja univerzalnih definicij ali bistvenih značilnosti. Z raziskovanjem, ki temelji na družinskih podobnostih, lahko učinkovito določimo razlike med podobnostmi, prepoznamo pomanjkljivosti obeh pristopov in potencialno odkrijemo točke vzajemnega dopolnjevanja. Pri našem razumevanju obravnavanega problema nam bo takšen pristop omogočil konceptualni prehod, kar bo na koncu privedlo do novih uvidov in spoznanj o predmetu raziskave.

4.3.2 Druga faza sublacije: podobnosti

Li Zehou in Theodor W. Adorno sta bila vidna zastopnika sodobne filozofije, ki sta se opirala na marksistične ideje, zlasti na zgodnjo marksistično misel. Prav tako sta se veliko ukvarjala z estetiko, zlasti z njenimi družbenimi in političnimi posledicami. Poleg tega so njuni teoretski okviri temeljili na korenitem preizpraševanju ontološkega dualizma, ki je po njunem mnenju osnova sodobne zahodne misli. Takšen dualizem, ki je nastal iz hipostatizacije racionalnosti v evropskem razsvetljenstvu, oba teoretika kritizirata kot metodološki aparat, ki je poln očitnih pomanjkljivosti.⁴⁷ Na

⁴⁷ V prvih delih o estetiki, na primer v že omenjenem prvem akademskem članku, »O estetskem občutku, lepoti in umetnosti«, je Li še vedno upošteval dualistična dialektična načela marksističnega

splošni ravni lahko najdeno podobnost med obema teoretikoma tudi v njunem prizadevanju za vzpostavitev produktivne povezave med estetiko, epistemologijo in sociologijo.

Začnimo pričujoče poglavje z opredelitvijo prve zgoraj omenjene skupne značilnosti, to je neomarksističnega ozadja, ki je imelo ključno vlogo pri oblikovanju teorij razmerja med subjektom in objektom pri obeh mislecih, zaradi česar govorimo o tesni in temeljni podobnosti med njunima pristopoma. Toda preden se lotimo kritične predstavitve njunega skupnega ozadja, moramo pojasniti, da je bil Li Zehouov odnos do tega diskurza precej zapleten. Čeprav so druge intelektualke in intelektualci Lija pogosto opisovali kot »neomarksista«, se je sam raje opredeljeval kot zagovornik zgodnjega Marxa (Li, 1998, 175). Sicer je svoje kritike usmerjal proti določenim elementom marksističnega sistema (težnja po destruktiji, determinizmu in tako naprej), ne pa proti konceptualnemu okviru, ki je opredeljeval teoretski model marksistične dialektike. Čeprav Li Zehou s številnimi prizadevanji za vključitev dinamičnega elementa v klasični marksistični dialektični sistem izraža svoje nezadovoljstvo z njegovimi omejitvami, pa nam lahko neomarksistični okvir nudi trdne temelje za razumevanje ne le Adornove perspektive, temveč tudi Li Zehouovega razumevanja razmerja med subjektom in objektom. To podobnost lahko štejemo kot kritično točko zbliževanja njunih perspektiv. S prepoznavanjem in raziskovanjem tega pomembnega presečišča lahko bolje razumemo, kako se njune ideje prepletajo, in tako premostimo vrzel med njunima na videz različnima pristopoma k našemu temeljnemu raziskovalnemu vprašanju. To spoznanje je dragocen ključ za odkrivanje globljih odtenkov in kompleksnosti njunih teorij. Neomarksistično okolje je zato osnova, na kateri so zgrajene teorije odnosa subjekt-objekt obeh mislecev, ter ustvarja temeljno podobnost, ki združuje njuni perspektivi in izboljšuje naše razumevanje njunih dragocenih prispevkov na tem področju.

S proučevanjem neomarksističnih vplivov, ki so oblikovali filozofske temelje Li Zehouove in Adornove misli, lahko ugotovimo, kako sta filozofa

historičnega materializma, ki je temeljil na Heglovem modelu, vendar ga je prek Ludwiga Feuerbacha z idealistične osnove prenesel na materialistično. Že manj kot desetletje pozneje pa je Li začel dvomiti o dualistični naravi takšnega dialektičnega pristopa in kritizirati »nazor dveh svetov«, na katerem temelji.

formulirala svoj pristop k subjektivnosti in svojo kritiko identitarnega mišljenja. Takšno razumevanje nam bo omogočilo upoštevanje konteksta, v katerem so se te ideje pojavile, in filozofske dialoge, v katere so vključene.

Glede razmerja med subjektom in objektom, neomarksistični okvir temelji na marksistični kritiki predmoderne in moderne zahodne epistemologije ter estetike, v katerih je dihotomija subjekt-objekt v glavnem sledila kartezijanski tradiciji. Ta tradicionalna predpostavka je pomenila, da je bil spoznavni subjekt obravnavan kot misleče bitje, ki ni prostorsko, objekt pa kot prostorsko razširjena stvar, ki ne misli. Ta pogled oziroma opredelitev pojma spoznavnega subjekta je prevladovala tudi v razpravah o naravi sebe, tako v kontinentalni kot v analitični filozofiji.

Kant ter nemške idealistke in idealisti so si prizadevali razložiti človeški subjekt kot nekaj, kar se konstituira v procesu zaznavanja in spoznavanja, kot rezultat tokov čutnih vtisov.⁴⁸ Tega osnovnega stališča ni spremenilo niti dejstvo, da so se predmeti v tem procesu morali prilagoditi zaznavajočemu in spoznavajočemu subjektu. V takšnih teorijah spoznanja torej obstaja nepremostljiva razlika med predmetom spoznanja in spoznavajočim. To velja tudi takrat, ko subjekt razmišlja o sebi, to je ko gre za objektivno samozavedanje.

Osnovna značilnost marksističnega pristopa k analizi spoznanja je nova metoda raziskovanja spoznavnih dejavnosti. Pri tem je spoznanje – to je subjektovo usvajanje vednosti o objektu – umeščeno v kontekst praktičnega preoblikovanja naravne in družbene stvarnosti. V takšnem okviru so subjekti pogojeni s svojo prakso, s svojo dejavnostjo v okviru delovanja družbenega človeka. Marksizem zato temelj odnosa med človekom in zunanje stvarnosti vidi v praksi – torej v človekovem ravnanju z njo oziroma v njihovem odnosu do nje. Te dejavnosti človeku omogočajo zaznavanje sveta, hkrati pa v procesu zaznavanja človek nujno preoblikuje stvarnost in samega sebe. Tako ta reflektivna praksa konstituira človeka kot bitje, ki se kvalitativno razlikuje od drugih živali, saj pri soočanju z zunanjim svetom ni le

⁴⁸ Čeprav je aktivni subjekt, že vse odkar je Kant vzpostavil osnovne razsvetljenske vrednote, visoko cenjen zaradi svoje avtonomije in neodvisnih odločitev, ki jih usmerja svobodna volja, se te odločitve in posledična dejanja dogajajo na temeljih subjekta, ki so položeni že v procesu zaznavanja in dojemanja zunanje resničnosti. V tem smislu Kantova epistemologija predpostavlja njegovo praktično filozofijo, zato moramo v kontekstu predmoderne in moderne evropske filozofije razlikovati med epistemologijo in etiko.

pasiven prejemnik, temveč se s predmeti spoznavanja ukvarja kot z nečim, »kar je treba spremeniti v skladu z nekim njemu lastnim ciljem« (Shvyrev, 1990, 2). Zato sta v takšni »dejanski praksi« zaznavanje objekta, kakršen je, in subjektova namera spreminjanja objekta neposredno združena.⁴⁹

V neomarksističnem pogledu j torej praksa še vedno tista, ki dejansko združuje subjekt in objekt zaznavanja in razumevanja. V takšnem pojmovanju je bilo dojemanje stvarnosti neločljivo povezano z njenim spreminjanjem.⁵⁰ Vendar se moramo v tem kontekstu zavedati tudi dejstva, da v marksistični teoriji razmerja med subjektom in objektom ni mogoče enačiti z razmerjem med zavestjo in bitjo ter da tudi ne gre za razmerje med *res cogitans* in *res extensa*. Prvi ni omejen na meje zavesti, saj je stvarna in delujoča oseba, drugi pa ni zgolj del »objektivne stvarnosti«, temveč »tisti njen del, ki je postal cilj praktične ali spoznavne dejavnosti subjekta« (ibid., 3). Pri tem je pomembno razumeti, da v takem pojmovanju subjekt ni zgolj fizični in telesni posameznik oziroma posameznica, ločena od svojega materialnega in družbenega okolja. Človek lahko postane subjekt le pod pogojem, da obvlada načine bivanja in prakse, ki jih je razvila družba. Človeški jezik, zakoni in kategorije logike, metodološki sistemi znanosti ter druge oblike kompleksnega spoznavanja se lahko razvijejo le na takšni ontoepistemološki osnovi. Ta praksa je materialna, nanaša se na materialni svet, spreminja ta svet in ga razvija.⁵¹

49 Uničenje te »naravne« enotnosti subjekta in objekta je bistvo Marxovega pojma odtujitve, v katerem je delavka oziroma delavec (subjekt proizvodnje) – nasilno in sistemsko imanentno – ločen od proizvodov svojega dela (Marx, 1972, 546).

50 Podobne poglede lahko najdemo v poznosrednjeveški kitajski filozofiji in so še posebej vidni v misli Wang Fuzhija 王夫之 (1619–1692). Po eni strani je Wang priznaval Wang Yangmingovo 王阳明 (1472–1529) hipotezo o enotnosti vednosti in delovanja (*zhixing heyi* 知行合一): »Vednost in delovanje dopolnjujeta drug drugega; le skupaj sta lahko učinkovita« (Wang, 1974, IV, 383). Toda v nasprotju z Wang Yangmingom Wang Fuzhi v svoji epistemologiji poudarja, da je odnos med njima strogo hierarhičen, saj je vednost mogoče pridobiti le z delovanjem: »Če želimo pridobiti zanesljivo (utemeljeno, razumno) vednost, se moramo ukvarjati s konkretno resničnostjo, kar pomeni, da moramo delovati« (ibid., III, 316). Na primer, okus hrane in pijače lahko spoznamo le, če ju dejansko, to je dejavno okušamo: »Najprej ju moramo pojesti ali popiti, šele potem lahko spoznamo njen okus« (Wang, 1933, zv. 32, II, 8b). To predpostavko je uporabil tudi Mao Zedong 毛澤東, ki je v svoji epistemologiji revolucije naredil še korak dlje z znamenito maksimo, da moramo spremeniti resničnost, da bi jo lahko spoznali. Na primeru hruške, ki jo je treba pojesti, da bi spoznali, kakšen je njen okus, je opozoril, da smo jo s samim dejanjem uživanja že spremenili (Mao, 1966, 264).

51 Pri tem vidiku marksistične epistemologije naletimo na težavo, ki sicer ni zelo očitna, vendar ima pomembne posledice za splošna vprašanja, ki so v središču razprave v tem poglavju. Kot ugotavlja Klaus Gössler (1978, 771), verjetno ni pomembnejšega opisa marksistične epistemologije, v

Na tej osnovi tako Li kot tudi Adorno sledita predpostavki, da sta človeško zaznavanje in razumevanje temeljno zaznamovana z družbenimi dejavniki. Po njunem mnenju objektivnost ni izoliran koncept, temveč produkt kolektivnih družbenih praks, ki so razvidne iz materialnih in kulturnih stvaritev človeštva. Vednost je zato vedno družbeno konstruirana in je ni mogoče preprosto neposredno izpeljati iz zunanjega sveta. Oba filozofa tako zavračata pojem čiste apriorne vednosti in oba lahko opredelimo kot konstruktivista. Vendar pa se hkrati razhajata v stališču, da družbeno stvarnost sestavljajo izključno diskurzivni elementi. Namesto tega na družbeno stvarnost gledata kot na rezultat dinamičnega razmerja med družbenim in materialnim. Ker zavračata tako naravni kot družbeni determinizem, lahko njun pristop opišemo kot »realistični konstruktivizem«.

Kot sem prikazala, lahko oba teoretika štejemo med privrženke materialističnega pogleda na svet v širšem smislu, čeprav Adornova »prednost objekta« uvaja kompleksnejšo in bolj prefinjeno raziskovanje pojmov materije in forme. Oba filozofa pa se vsekakor strinjata glede pomena človeške prakse, ne le za razumevanje zunanjega sveta, temveč tudi za opredeljevanje in razvoj našega človeškega bistva. Poleg tega oba kritizirata teoretski model heglovske dialektike zaradi njegove mehanicistične narave in nezadostnega potenciala za generiranje resnično novih idej in spoznanj.

Glede epistemologije skušata oba misleca vzpostaviti dialektično razmerje med subjektom in objektom zaznavanja in spoznanja. Vendar moramo v tem kontekstu omeniti, da Li Zehou predstavi alternativno rešitev vprašanja, ki ga je izpostavil Adorno, torej zagate, ki je neločljivo povezana z dialektičnim okvirom identitarne misli.

4.3.3 *Tretja faza sublacije: razlike*

Kot sem že omenila, tako Li kot Adorno priznavata, da se naše razumevanje stvarnosti oblikuje z družbenim posredovanjem; vendar se v tem skupnem pogledu pojavi pomembna razlika. Adorno daje tukaj večji poudarek

katerem ne bi bile predstavljene bistvene metode materialistične dialektike. Na splošno so njena osnovna načela vestno povzeta v vseh bistvenih predpostavkah in delovnih korakih ter pogosto natančno razložena s primeri (večinoma vzeti iz ekonomskih spisov klasikov), vendar žal brez aplikacije na samo marksistično epistemologijo.

neposrednemu prenosu tega posredovanja, medtem ko Li Zehou poudarja njegov evolucijski prenos. Kljub temu skupnemu izhodišču se njuna pogleda torej razhajata, kar povzroča pomembno razliko v njunih pristopih.

Čeprav ustvarja njuna kritika tradicionalnega evropskega modela dialektične misli pomembno podobnost med obema teorijama, je treba opozoriti, da je ta kritika izhajala iz različnih temeljev in je bila usmerjena v reševanje različnih vprašanj.

V svoji *Negativni dialektiki* Adorno opozarja: »Namen kritične misli ni postaviti objekt na osiroteli kraljevski prestol, ki ga je nekoč zasedal subjekt. Na tem prestolu bi bil predmet le malik. Namen kritične misli je odpraviti hierarhijo.« (Adorno, 2004, 181)

Li Zehou je imel na prvi pogled podoben pogled na nehierarhično razmerje med subjektom in objektom razumevanja. Čeprav je bil vedno goreč zagovornik objektivnosti, je v nasprotju z večino svojih sodobnic in sodobnikov ni dojemal esencialistično. Toda pomembna razlika je v tem, da je bila za Lija objektivnost manifestacija objektivne narave družbenega bivanja. V ta okvir je tako lahko vključil pojem subjektivnosti kot »nepogrešljivega družbenega delovanja« (Liu, 2000, 134). Vendar je ta razlika še vedno temeljila na podobnih marksističnih temeljih: tako kot Antonio Gramsci, ki je trdil, da objektivnost vedno pomeni »človeško objektivno« ali »univerzalno subjektivno«, je Lijeva sprememba stališč o subjektivnosti utemeljena na zgodovinskih premislekih (ibid.). V tem pogledu je bil koncept prakse pomemben za oba avtorja, vendar je bil še vedno veliko pomembnejši za Lija kot za Adorna. Podobno kot večina privrženek in privržencev zgodnjega marksizma je tudi Li Zehou prakso obravnaval kot ključni člen, ki posreduje med subjektom in objektom.⁵²

Tudi za Adorna je bila sprava subjekta in objekta izrednega pomena, vendar na povsem drugačen način. Kljub vztrajnemu zavračanju formuliranja neke vizionarske alternative obstoječi problematični družbi je svojim bralcem in bralkam ponudil možnost pogleda v svoj »trenutek miru«, ki ga je nujno

52 Po besedah Liu Kanga (2000, 134) je ta pojem Lija spodbudil k prehodu od zgodnejšega vztrajanja pri objektivnosti k poznejšemu vztrajnemu pozivu k oblikovanju estetske subjektivnosti. Vendar ta premik v resnici ni pomenil nenadnega preloma z Lijevim preteklim stališčem. Temeljni pomen prakse je bil v Lijevem delu viden že od samega začetka.

opredeljeval egalitaren in vzajemno dopolnjujoč se odnos med subjektom in objektom:

Na svojem pravem mestu, celo z epistemološkega vidika, se razmerje med subjektom in objektom kaže v uresničevanju miru med ljudmi ter med ljudmi in njihovim Drugim. Mir je stanje razločevanja brez dominacije, v katerem razločevanje vodi do vzajemnega sodelovanja. (Adorno, 1978, 499–500)

Takšna ideja »miru« ali sprave pa v tradicionalnem dualističnem modelu dialektičnih nasprotij nikakor ni bila izvedljiva. Adorno je tako poskušal statične temelje identitarne ontologije preseči z dialektiko, ki se »obrne proti sami sebi« (ibid., 406), saj hkrati implicira pojavnost in kritiko iluzornega univerzalnega področja biti. Vendar končni cilj negativne dialektike ni pobeg iz identitarnega konteksta zablode. Nasprotno, njen cilj je izstopiti iz tega konteksta od znotraj (ibid.).

Li Zehou je imel povsem drugačno vizijo usklajevanja subjekta in objekta razumevanja. Čeprav se Adorno in Li nista osebno poznala⁵³ in Adorno pravzaprav ni poznal Lijevega dela ali pogledov, ki se pojavljajo v sodobni kitajski misli, je imel Li kritično stališče do del in teorij frankfurtske šole, katere del je bil tudi Adorno. Zato lahko nekatere razlike, ki so neločljivo povezane z njunimi skupnimi pogledi, osvetlimo z obravnavo Li Zehouove kritike diskurzov, ki so tvorili jedro Adornovih pomislekov.

Li ni bil najbolj naklonjen evropskim postmarksističnim miselnim tokom. Po njegovem mnenju je Marxa (zlasti zgodnjega Marxa) še vedno zanimala družbenost, medtem ko so se postmarksistične teorije – vključno s kritično teorijo frankfurtske šole – vse bolj osredotočale na individualno pogojeno vrsto subjektivnosti. Pravzaprav je bila to v njegovih očeh glavna skupna pomanjkljivost večine »modnih« sodobnih miselnih tokov, ki so se v 20. stoletju pojavljali v evroameriški regiji (Li, 1985, 21).

53 Čeprav sta Li Zehou in Adorno dve desetletji delovala sočasno, v glavnem nista bila seznanjena z delom drug drugega. Kot bom pokazala spodaj, je bila Li Zehouova kritika frankfurtske šole in njene kritične teorije, vključno s konceptom »negativne dialektike«, precej široka in brez posebnih referenc na Adornove teorije. Zaradi tega lahko sklepamo, da se Li ni nikoli zares ukvarjal z Adornovim delom. Nasprotno pa Adorno ni imel priložnosti prebrati Lijevega spisov, saj je bil prvi prevod njegovega dela v zahodne jezike objavljen dolgo po Adornovi smrti. Med tema dvema vplivnima mislecema v času njunega življenja tako ni bilo nobene neposredne interakcije ali poznanstva.

Kolikor mi je znano, se Li Zehou v svojih spisih ni nikoli izrecno skliceval na Adorna. Je pa izrazil precejšnjo kritiko pojma in posledic negativne dialektike, osrednje in ključne ideje v Adornovi teoriji.

Po mojem mnenju je ‚negativna dialektika‘ protistrup ali okras sodobnega kapitalizma. Kapitalistična družba jih je [frankfurtsko šolo] zaprla med akademske zidove, kjer se lahko ukvarjajo z jeznimi glasovi javnosti, svobodo in demokracijo, ne da bi pri tem resno vplivali na ekonomske temelje kapitalizma ali imeli nanje kakršen koli dejanski učinek. Tega temelja niti niso resno proučevali.⁵⁴ (Li, 1994, 74)

Li tako kritični teoriji očita privilegirano distanco ali ločenost od dejstev in praktične stvarnosti realnega sveta. Po njegovem mnenju je teorija, ki so jo oblikovali člani in članice frankfurtske šole, nastala v akademskem slonokoščenem stolpu »vzvišene osame«.⁵⁵

Li je članice in člane frankfurtske šole (vključno z Adornom) kritiziral tudi, ker naj bi se osredotočali na posameznika oziroma posameznico in zamenjali pomen družbene, kolektivne narave človeškega bivanja. Vendar je tudi takšna kritika razmeroma šibka, če upoštevamo neomarksistični teoretski okvir frankfurtske šole. Kot je opazno, na primer, Adorno ni uvažal koncepta individualne človeškosti, da bi zanikal nesporni pomen univerzalnega in kolektivnega značaja človeškosti, temveč kot nujno dopolnilo, s katerim je želel izpostaviti celovito konceptualizacijo človeškega subjekta. Ta dopolnilni vidik je bil za Adornovo poudarjanje pomena izkustva in prakse ključen in hkrati predstavlja pogled, ki je v osnovi zelo skladen z Li Zehouovo teorijo subjektivnosti, ki ima, kot zapisano, več ravni.

Pri tem so še posebej zanimiva razhajanja, ki izhajajo iz skupnih temeljnih načel. Veliko jih je mogoče pripisati kulturnim in družbenopolitičnim

54 这种“否定辩证论”，我曾称之为今日资本主义的解毒剂和装饰品。资本社会把它放在学院院墙之内，以示众声喧哗、自由民主，而并不严重影响或真正触动资本主义的经济基础。它们也没有认真去研究这个基础。

55 Ta kritika je morda nekoliko pretirana; čeprav je imel Li Zehou izjemen vpliv na kitajsko mladino v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, je bilo tudi več članov frankfurtske šole, zlasti Marcuse in Adorno, enako vplivnih in so bili intelektualni idoli kritične levičarske študentarije ter gibanj v Evropi v šestdesetih in sedemdesetih letih. V zvezi z Lijevim očitkom o domnevnem Adornovem nerazumevanju »ekonomskih temeljev kapitalizma« je treba priznati, da se tudi Lijeva filozofija ne ukvarja obširno s kakršnim poglobljenim razvojem ali analizo marksistične ekonomske teorije.

različnostim okolij, v katerih so se teorije teh dveh mislecev razvijale, in konec koncev predstavljajo različne paradigme, ki so se na različen način oblikovale znotraj idejnih tradicij, katerim ta dva misleca pripadata. Izvedba primerjalne analize teh razlik lahko odpre dragocen vpogled v odnos med kitajsko in evropsko intelektualno tradicijo. Takšen pristop, ki temelji na sublaciji, nam bo omogočil kontekstualizacijo njunih neskladij, kar lahko spodbudi plodni dialog med obema filozofoma.

4.3.4 Četrta faza sublacije: povezovanje razlik z referenčnimi okviri in paradigmi

Po eni strani sta tako Li kot Adorno prepoznala in razumela napake tradicionalnih zahodnih referenčnih okvirov. Ostra kritika heglovske sheme je bila pri Adornu povezana z njegovim preizpraševanjem tradicionalne evropske paradigme, ki si prizadeva za identiteto subjektov in objektov v okviru, v katerem se antagonistična dihotomija biti in konceptualnosti vedno znova uskladi v identiteti misli in stvarnosti. Za Adorna takšna »identitarna filozofija« ne pušča prostora za nova spoznanja niti za kritiko stvarnosti. Neprehodnost nastane zaradi Heglove privrženosti teoretskemu okviru, ki ga določajo osnovni zakoni formalne logike, in sicer zakoni identitete, neprotislovja in izključenega tretjega (Adorno, 2004, 142). Takšna dialektika si prizadeva za identiteto (in s tem enotnost) nasprotij – enotnost, ki je videti kot edini način za spoznavanje stvarnosti. Ti zakoni so produkt statičnega okvira nespremenljivih pomenov, ki zagotavlja instrumentalno podlago za njihovo veljavnost. S negativno dialektiko, v kateri identiteta ne izgine, temveč se kvalitativno preoblikuje, želi Adorno preseči ta model. V tem novem okviru naj bi se afiniteta objekta glede na subjekt (ali razmišljanje o objektu) s posredovanjem prerodila v neko novo identiteto.

Tudi Li Zehou je kritiziral heglovski okvir na podoben način, kar je pogosto izražal s preizpraševanjem poznejšega razvoja ortodoksnega marksizma. Na Marxove teorije je kljub materialistični nosilni strukturi vplival Heglov referenčni okvir, ki je zajemal mehanistične in teleološke vidike dialektičnega razvoja. Čeprav se je Marx oddaljil od Heglove idealistične perspektive in svoje teorije utemeljil v materializmu, so elementi heglovske dialektike še vedno močan temelj osnovnega okvira marksistične teorije. Vendar pa je Li

izrazil zadržke glede Heglove mehanicistične epistemologije, zlasti glede razmerja med subjektom in objektom dojemanja.

Čeprav je Heglova dialektika težila k poudarjanju subjekta, pa ni prepoznala ključnega pomena subjektivnosti – sposobnosti posameznikov, da se kot človeška bitja, ki jih oblikuje in konstituira njihova praksa, udeležujejo svobodno, avtonomno, produktivno ter ustvarjalno.

Kot bom podrobneje prikazala v nadaljevanju, se Adornova teza o negativni dialektiki ne iztrga povsem iz konceptualnega okvira identitarne misli. Nasprotno pa je Li Zehouov pristop k spravi subjekta in objekta dojemanja z aktivnim določanjem prave mere (*du*) zakoreninjen v drugačnem referenčnem okviru in deluje znotraj drugačnih paradigem. Te posebne paradigme se ujemajo s tradicionalnim referenčnim okvirom, ki opredeljuje večino vplivnih ali prevladujočih kitajskih filozofskih tokov ter med drugim poudarjajo pojme, kot sta ravnovesje in uravnoteženost.

V kitajski tradiciji je *du* tesno povezan s pojmom harmonije in srednje poti ali poti ravnovesja (*zhong yong* 中庸). Na Zahodu takšne izraze običajno razumemo kot izkaz zelo konservativne držbe, ki temelji na izogibanju konfliktom, poslušnosti in konformizmu. Zaradi pomanjkanja prostora tukaj ne morem podrobno opisati, kako je mogoče takšne predsodke ovreči, in lahko le poudarim, da moramo v zvezi s pojmom harmonije razlikovati med uradno ideologijo sodobne kitajske države na eni ter klasičnim filozofskim, zlasti konfucijanskim razumevanjem tega pojma na drugi strani. Medtem ko prva temelji na idealu združitve, je drugi utemeljen na raznolikosti. Tudi pojem poti ravnovesja je pogosto napačno razumljen. *Zhong yong* se v zahodnih jezikih pogosto prevaja kot »nauk o sredini«, kar lahko razumemo kot skoraj reakcionarno in zagotovo povsem nekreativno metodo, ki vedno izbira srednjo pot, da bi dosegla statični kompromis med dvema nasprotnima možnostma. V resnici pa se ne nanaša na formalno, statično nespremenljivo »sredino«, temveč na procesno stanje ravnovesja, ki se spreminja iz trenutka v trenutek.

4.3.5 Peta faza sublacije: določanje pomanjkljivosti (izločanje)

Kontrastna perspektiva je torej razkrila pomembne pomanjkljivosti Adornove negativne dialektike, ki želi z mišljenjem zanikati misel (Adorno,

2004, 12). Po Adornu ta negacija predstavlja končno sfero in hkrati izhodišče, ki človeški misli omogoča svobodo. Z dajanjem prednosti objektu in neupoštevanjem konstitutivne vloge epistemičnega subjekta se želi Adornov pristop oddaljiti od tradicionalnih metod, ki si prizadevajo za identiteto in enotnost v misli. Namesto tega naj bi dopuščal raznolike objekte, ne da bi jim vsiljeval forme spoznavnega subjekta. Adornova kritika pa kljub inovativnemu konceptu negativne dialektike in pojmu neidentitete še vedno vztraja pri statičnem pogledu na stvarnost. Osrednji pojem neidentitete ponuja priložnost za »razmislek o lastnem pomenu« (ibid.), ki po Adornovem mnenju ponuja izhod iz navidezne samozadostnosti tega pojma. Vendar pa ostaja omejen na področje pojmov in ne obravnava v celoti osrednjega problema identifikacije misli. Posledično postane očitno, da se Adornu ni uspelo povsem osvoboditi te omejitve.

Druga pomanjkljivost Adornovega pojmovanja neidentitete je v njegovi trditvi, da ta omogoča »razmislek o svojem lastnem pomenu«. Čeprav je ta refleksija stalen proces in lahko razbline iluzijo konstitutivne subjektivnosti, pa se lahko razširi tudi na predmete, ki spadajo v nepojmovno sfero in ki najdejo svoj izraz v umetnosti. Zaradi tega lahko estetski subjekti izkusijo enotnost občutka in misli. Vendar pa Adornova teza zaradi opiranja na pojma identitete in neidentitete kot ločenih in ustaljenih stopenj ostaja omejena. Čeprav trdi, da je »refleksija lastnega pomena, ki se kaže kot bit-v-sebi, enota pomena« (ibid.), takšna refleksija ni uspešna, saj problema identitarnega mišljenja ni mogoče v celoti razrešiti zgolj z zanikanjem identitete. Ideja neidentitete med identiteto in neidentiteto še vedno vključuje pojmovanje posebnega načina objektivnosti. Tej metodi se zato v bistvu ne uspe v celoti izogniti tovrstnim konceptualnim omejitvam.

Po drugi strani pa tudi Lijev način uskladitve subjekta in objekta dojemanja ne predstavlja idealnega pristopa k premagovanju težav, ki jih prinašajo tradicionalni diskurzi na to temo. Čeprav, kot sem poudarila zgoraj, pojma *du* v smislu dinamičnega doseganja harmoničnega ravnovesja ni mogoče obravnavati kot nekakšno statično normativno merilo za doseganje šibkega kompromisa (kot ga običajno razumemo na Zahodu), pa vendarle potencialno vključuje določene zahtevne probleme. Po eni strani bi lahko zanašanje na dinamično ravnovesje ali situacijsko uravnoteženost vodilo v subjektivne razlage in relativizem, saj imajo lahko različni posamezniki in posameznice

ali kulture različne poglede na to, kaj je ravnesje oziroma uravnoteženost v določenem kontekstu. To je še posebej problematično, če upoštevamo vprašanje neenakih struktur moči, ki prevladujejo v sodobnem svetu in jih je Li Zehou v večini svojih teorij bolj ali manj povsem spregledal. Poleg tega bi poudarjanje situacijske uravnoteženosti lahko vodilo v zanemarjenje inherentnih nasprotij ali konfliktov v odnosu med subjektom in objektom, saj bi nenehno iskanje ravnovesja lahko zmanjšalo pomen obravnavanja takšnih diskrepanc. Čeprav je prizadevanje za dinamično ravnovesje lahko dragoceno, pa vendar zahteva dodatne perspektive, stalne izzive in negacije, saj drugače ne more zagotoviti globljega vpogleda ali celovitega razumevanja, kar bi posledično lahko omejevalo kritično analizo. Odsotnost jasnih in objektivnih meril za doseganje dinamičnega ravnovesja lahko dejansko ovira ocenjevanje natančnosti ali veljavnosti interpretacij in razumevanja. V tem kontekstu je možno tudi mnenje, da bi uporaba pristopa dinamičnega ravnovesja lahko naletela na težave pri obravnavi interdisciplinarnih tem, ki zahtevajo širši razpon pogledov in metodologij. Prizadevanje za situacijsko uravnoteženost pa lahko sproži tudi etične dileme, saj bi doseganje ravnovesja za vsako ceno lahko pomenilo ogrožanje bistvenih etičnih načel ali vrednot.

4.3.6 Šesta faza sublacije: vzajemno dopolnjevanje (ohranjanje)

Kar zadeva Adornovo zagato, opisano v prejšnjem razdelku, se zdi, da bi Li Zehouova estetika in epistemologija lahko ponudili boljšo alternativo za doseganje pristnega posredovanja med subjektom in objektom razumevanja, saj njegova rešitev ne temelji na identiteti (in tudi ne na njenem zanikanju), temveč na korelativni komplementarnosti. Vendar se je takšen alternativni pristop izoblikoval pri Liju šele v njegovih zrelejših letih. Njegova zgodnja dela o estetiki so kljub vsemu še vedno temeljila na dualizmihs marksistične materialistične dialektike, ki je potekala od negacije teze k negaciji negacije in s tem k sintezi, ki je končna faza določene dialektične stopnje ter hkrati osnova naslednje. V Lijevem zgodnjem proučevanju estetike je bilo to najvišje področje negacije negacije umetnost: »Lepota je negacija estetskega občutka, umetnost pa negacija negacije« (Li, 1956, 62).⁵⁶ Približno v istem času je veliko starejši Adorno ravno kritiziral takšne

56 美是美感的否定，藝術是否定之否定。

naivne pozitivizme, ki jih je bilo mogoče najti v moderni zahodni umetnosti, na naslednji način:

Tisto, kar je v sodobni umetnosti kvalitativno novo, je morda dejstvo, da želi v svoji alergični reakciji izločiti celo tiste harmonizacije, ki se pojavljajo v zanikani obliki, torej resnične negacije negacij s svojo lastno pogubnostjo: samozadovoljni prehod v novo pozitivnost brez napetosti je nekaj, kar je značilno za številne slike in kompozicije poveljnih desetletij. (Adorno, 1997, 159)

V tem kontekstu Adorno ugotavlja (2004, 158), da neidentičnega ni mogoče dobiti neposredno, kot nekaj pozitivnega, niti ga ni mogoče dobiti z zanikanjem negativnega. Po njegovem mnenju je trditev o identiteti »magični krog, ki zaznamuje kritiko z videzom absolutnega vedenja. Naloga samorefleksije kritike je, da ta zahtevek ugasne – da ga ugasne prav v negaciji negacije, ki ne postane novo pozicioniranje« (ibid., 406).

V tem pogledu negacija negacije ustvarja nove negacije, ne da bi se sklicevala na »tisto tradicionalno logiko, ki bolj aritmetično jemlje minus krat minus za plus« (ibid., 158). Negacija tako postane nenehna neidentiteta in edini razlog za to, da ji ne uspe doseči resničnega izhoda iz okvirov identitarnega mišljenja, je dejstvo, da je tudi neidentiteta pojem, ki se nanaša na objekt, in je torej sama po sebi še vedno identitarna. Adornova lucidna teza zato še vedno ostaja ujeta v isti okvir, ki ga želi kritizirati, in njegova teorija v tem pogledu ni mogla ponuditi rešitev za pomanjkljivosti ali nedoslednosti Li Zehouovih pristopov.

Toda kot vidimo, Li ni dolgo vztrajal v okvirih heglavske misli. Pozneje je opustil tudi dialektiko zahodnega tipa, skupaj z vsemi njenimi negacijami in negacijami negacij. Za zrelega Li Zehoua so ne le človeško pojmovanje stvarnosti, temveč celo nastanek in konstitucija lepote tesno povezani z omenjenim načelom komplementarnosti (Li, 1980, 27), ki ima svoj izvor v najstarejši konfucijanski klasiki, *Knjigi sprememb*. Epistemologijo te tradicionalne kozmološke sheme lahko na neki način primerjamo z dialektičnim modelom, ki je prevladoval v zahodni filozofiji, saj oba sistema predstavljata poseben način interakcije med dvema medsebojno nasprotujočima si idejama. Zaradi svoje vpetosti v okvir formalne logike pa lahko slednji deluje le kot sistem, v katerem je vsak par nasprotij protislovje, saj se v identitarni

shemi različne ideje nujno medsebojno izključujejo. V nasprotju s takšnimi strukturami se v tradicionalnem kitajskem korelativnem modelu, ki temelji na načelu komplementarnosti, pari nasprotij, ki jih imenujemo binarne kategorije (*duili fanchou* 对立范畴), ne izključujejo. Še več, ker sistem temelji na procesnih paradigmah, se te kategorije med seboj dopolnjujejo. So interaktivne in soodvisne.

V tej dinamični shemi *du* ustvarja nenehno gibanje, v katerem se subjekt in objekt razumevanja vedno znova ločujeta in združujeta v stalnem in neprekinjenem procesu soodvisne interakcije. V tem pogledu se Adorno in Li razlikujeta v tem, da je bil zadnji opremljen z drugačnimi metodološkimi paradigmi kot prvi, zato je bilo za Lija jasno, da subjekt in objekt ne moreta biti v interakciji drug z drugim neposredno in kvazi avtomatično.

Dialektična sinteza, ki je izločena iz Adornove negativne dialektike, je odsotna tudi v tradicionalnem kitajskem načelu komplementarnosti, ki usmerja »kitajski tip«¹ dialektičnih interakcij. Toda v takšni komplementarni dialektiki sinteza ne predstavlja ločene, izolirane in kvalitativno nove stopnje dialektičnega razvoja, temveč nastaja (in je skrita) v samem procesu interakcije med pari nasprotij. V tem modelu namreč subjekt in objekt (ali katera koli druga binarna kategorija) nista linearno postavljena drug ob drugega in drug z drugim ne moreta vstopiti v neposreden odnos. Sistem korelativne dialektike komplementarnosti vodi dinamično določanje prave mere, to je načelo *du*, ki posreduje v odnosu med subjektivim Sebstvom in objektovo Drugostjo.

Du zato ne moremo razumeti kot preprosto in negibno matematično sredino med dvema različnima možnostma, temveč kot živahno situacijsko načelo (Li, 2012, 52). Treba ga je najti in ustrezno uporabiti, saj, po Lijeve mnenju, konkretni problemi zahtevajo konkretne analize. Notranja logika *du* je torej operativna, in ne transcendentalna. Kot taka ni enaka nobeni obliki dialektične logike, ki temelji na nasprotjih, temveč jo je mogoče izraziti z obliko $A \neq A_{\pm}$, ki se razlikuje tako od $A = A$, kot tudi od $A \neq \bar{A}$ (ibid.). To pomeni, da temelji in deluje v skladu s predpostavko, da A ni identičen nobeni obliki A , kar se torej nanaša na neko splošno kontingenco.

V takšnem pogledu ni subjekta brez objekta in obratno, zato ne eden in ne drugi ne more imeti zgolj konstitutivne vloge. Li Zehou meni, da je

ta model korelativne komplementarnosti osnovni okvir, v katerem lahko človeška subjektivnost aktivno določi orodje dinamične prave mere (*du*), da deluje, se prilagodi in napravi stvarnost »ravno pravšnjo«. Takšen model se očitno razlikuje od Adornove ideje, s katero je želel tradicionalni model protislovij in identitet, ki jih sproža konstitutivna vloga subjekta, nadomestiti z linearno shemo, v kateri se »konstituirata med seboj toliko, kolikor se – zaradi takšne konstitucije – oddaljujeta drug od drugega« (Adorno 2004, 174).

Po drugi strani lahko morda tudi Li Zehouov pogled na odnos med subjektom in objektom dojemanja, ki sicer izhaja iz tradicionalnega kitajskega pristopa dinamičnega ravnovesja in situacijske uravnoteženosti, dopolnimo ali popravimo prav z Adornovimi pogledi. Namreč, Adornovi prispevki bi lahko prinesli celovitejše in večdimenzionalno razumevanje Lijevega pogleda na razmerje med subjektom in objektom dojemanja. Čeprav je Li še vedno najbolj znan po svojih estetskih teorijah, se zdi, da Adorno bolj upošteva razsežnosti estetike v našem osnovnem raziskovalnem vprašanju. Njegov poudarek na estetiki in njeni vlogi pri razumevanju stvarnosti bi lahko dopolnil Li Zehouov poudarek na vlogi umetnosti pri razumevanju razmerja subjekt-objekt. V tem kontekstu bi bilo mogoče tudi reči, da bi lahko Adornove teorije estetike omogočile globlje razumevanje estetske razsežnosti epistemologije v kitajski in evropski tradiciji. Poleg tega bi kljub zgoraj navedenim pomanjkljivostim njegove negativne dialektike Adornovo poudarjanje takšnega pristopa in zanikanje identitete vendarle lahko omogočila globlje razumevanje kompleksnosti, ki so vključene v razmerje subjekt-objekt. Adornov pristop lahko s kritičnim obravnavanjem protislovij in napetosti vnese v Li Zehouov okvir več dialektične globine. Lahko bi na primer osvetlil meje Li Zehouovega poudarjanja dinamičnega ravnovesja in situacijske uravnoteženosti. Dejansko bi lahko Adornova zavezanost kritičnemu raziskovanju in intelektualni strogosti dopolnila Li Zehouov pristop, saj bi spodbudila temeljitejši pregled temeljnih predpostavk in morebitnih pristranskosti v tradicionalnem kitajskem pogledu.

Kljub napačnim predstavam lahko dinamična koncepta harmonije in ravnovesja, h katerima vedno teži *du*, primerjamo z Adornovim pojmom miru, ki si ga ta želi doseči »v nemirni celoti« (2004, 153). Adorno priznava, da je

vsako prikazovanje sprave, miru ali spokojnosti podobno sliki smrti, dokler pač svet ostaja nespremenjen (ibid.).

Trenutno je svet še vedno »takšen, kot je«, in obstaja celo možnost, da se bo še poslabšal. In vendar bodo ideje obeh mislecev, ki smo ju obravnavali v tem poglavju, živele še naprej.

Oba teoretika v svojih spisih o estetiki iščeta zavetje v umetnosti, saj umetnost predstavlja izpolnitev umetniške subjektivnosti (Li, 2010, 159) in vpogled v to, kar presega okvire smrti (Adorno, 1997, 27).

Za Adorna (2004, 110) se to področje kaže kot nepojmovna praznina, ki je neposredovan izraz neizrekljivega. Za Li Zehoua (1985, 298) pa uteleša možnost raziskovanja brezmejnega prostora znotraj meja našega končnega obstoja. Sozvočje teh na videz različnih, vendar analognih idej nam ponuja upanje, da se morda lahko rešimo zadušljivega primeža identitarnega mišljenja. Odpira tudi možnost vzpostavitve pristnega dialoga med tem besedilom in njegovim bralstvom, med vami in mano ter med subjektom in objektom neizrekljivega, s čimer presega območje nezamisljivega. Le s takšno spravo lahko misel resnično najde razrešitev na področju kontemplacije.

4.3.7 Sedma faza sublacije: sublacija kot prehod

Takšne napetosti med Li Zehouovim in Adornovim pristopom k razmerju subjekt-objekt lahko spodbudijo ustvarjalni prehod v razmišljanju, kar bo vodilo v plodno sublacijo njunih idej. Da to dosežemo, bo morda treba nekatere elemente iz njunih teorij odpraviti, hkrati pa ohraniti produktivne vidike, ki se lahko, kot smo videle zgoraj, medsebojno bogatijo in dopolnjujejo.

Tako Li Zehouov tradicionalni kitajski pristop kot Adornovo negativno dialektiko je treba brati z odprto glavo. Pri proučevanju njunih stališč se bom poskušala izogniti dogmatizmu in togi pripadnosti kateremu koli od njunih okvirov. Namesto tega bom ohranila kritično oceno in pripravljenost za revizijo vsakega njunega stališča, ki bi omogočila pridobiti nova spoznanja. V tem pogledu se moramo izogniti redukcionizmu v njunih razumevanjih stvarnosti ter namesto tega sprejeti kompleksnost in večplastnost razmerja subjekt-objekt, ki se kaže v kontrastni analizi obeh pristopov.

Ohraniti je treba zavezanost obeh filozofov dialektičnemu raziskovanju, čeprav se njuni pogledi na ta spoznavni razvoj bistveno razlikujejo. Nasprotja med njunima pristopoma lahko spodbudijo globlje raziskovanje protislovij in kompleksnosti, kar bo pripomoglo k bolj dinamičnemu razumevanju razmerja subjekt-objekt. Ohraniti bi bilo treba tudi poudarek na vlogi umetnosti pri razumevanju razmerja med subjektom in objektom tako v Lijeve kot v Adornovem pogledu, saj ima lahko umetnost povezovalno vlogo med različnimi tradicijami in ponuja edinstvene vpoglede v človekovo razumevanje. Še en pomemben element, ki bi ga bilo treba ohraniti v obeh teorijah, je spoštovanje kritičnega udejstvovanja in refleksije, čeprav se njuni kritiki močno razlikujeta. Prav zaradi razlik v formulacijah, usmeritvah in končnih ciljih obeh vrst kritike je treba namreč ohraniti ta vidik, saj s tem v naši študiji spodbujamo neprekinjen, trajen dialog in ključno samorefleksijo.

Poleg pomanjkljivosti ali napak, predstavljenih v »peti fazi« procesa sublacije, je treba odpraviti tudi kulturno pristranskost in etnocentrizem, ki sta – vsaj latentno in posredno – še vedno prisotna v obeh perspektivah. Priznavanje omejitev kulturne specifičnosti lahko privede do bolj vključujoče in globalno relevantne teorije. Zato je ključnega pomena, da se njunih teorij lotimo previdno in se izognemo pretirano zaupljivemu sprejemanju, pri tem pa upoštevamo svoje predhodno spoznanje, da je razmerje med subjektom in objektom vselej inherentno dinamično ter odvisno od konteksta. Sprejemanje takšne splošne drže nas lahko pripelje do natančnejše niansiranega razumevanja stvarnosti. V tem pogledu moramo ohranjati in sprejemati epistemično ponižnost ter priznati inherentne omejitve človeškega dojemanja. Takšna miselnost spodbuja odprtost za nove perspektive in pripravljenost učiti se druga od druge.

S procesom odpravljanja pomanjkljivosti in ohranjanja konstruktivnih elementov se odpre pot k ustvarjalnemu prehodu pri vrednotenju obeh obravnavanih filozofskih teorij. Ta proces nam omogoča, da pridobimo svež vpogled v naravo razmerja subjekt-objekt, ki se pojavi v fazi sublacije, ter tako premostimo Adornovo negativno dialektiko z Lijeve komplementarnim in na ravnesju temelječim pristopom. Ta transformativni prehod ustvarja potrebne možnosti za nastanek nove ideje, kot je opisano v nadaljevanju.

4.3.8 Osmo fazo sublacije: novi uvidi, nove ideje, nova teorija

Prehod, ki ga povzroči napetost med tema dvema različnima teoretičnima pristopoma, lahko ustvari več novih pogledov na obravnavano osnovno vprašanje. Te perspektive so odvisne od naše odločitve o tem, katere elemente obeh teorij izločiti in katere ohraniti.

Iz izbrane kombinacije različnih elementov obeh teorij nastane nova in kompleksnejša perspektiva. Takšen pristop temelji na tako imenovani transformativni vzajemni kritiki, katere cilj je združiti vzajemno dopolnjevanje in kritično raziskovanje. S priznavanjem medsebojne povezanosti subjekta in objekta ta perspektiva poudarja njun vzajemni vpliv in transformativno zmožnost. Poleg tega poudarja kritično analizo ter konstruktivno soočanje s protislovji in omejitvami.

Znotraj tega okvira ostajajo zaznave vseskozi odprte, kar spodbuja nenehno interakcijo med subjektom in objektom. Oba sta v nenehnem stanju vzajemnega odpiranja in zapiranja svojih identitet, pri čemer se izmenjujeta in povzdigujejeta na spiralno strukturiran način afirmacije in negacije. V tem dinamičnem odnosu so tudi trenutki stabilnosti in negibnosti, ki omogočajo konstrukcijo identitete, refleksijo in diferenciacijo. Ta dialektični model lahko ponazorimo z neprekinjeno kontinuiteto dihanja. Vdih je dinamičen proces, ki se konča s trenutkom ohranjanja negibnega mirovanja, ki utira pot naslednjemu izdihu in nadaljevanju ritmičnega cikla dihanja.

4.4 Rezultati

Ta nova perspektiva spodbuja celovito raziskovanje razmerja med subjektom in objektom ter se izogiba ozkemu pogledu tako na komplementarnost kot na kritično analizo. Podaja se v zapleten ples med stabilnostjo in transformacijo ter priznava nenehno vzajemno delovanje konstruktivnih in rekonstrukcijskih procesov. S sprejemanjem transformativne vzajemne kritike takšen pristop odpira nove možnosti za razumevanje resničnosti kot dinamične in soodvisne celote. Zavzema se za nenehno preverjanje predpostavk, predsodkov in struktur moči, hkrati pa vključuje tudi momente skladnosti ter oblikovanja identitete.

V tem okviru sta subjekt in objekt obravnavana kot soustvarjajoči in dinamični entiteti, ki sta vključeni v neprekinjen proces vzajemne kritike. Transformativna vzajemna kritika namesto iskanja absolutnih rešitev spodbuja nenehno dialektično sodelovanje, ki odkriva ter izpodbija temeljne predpostavke, predsodke in strukture moči.

Tovrstna transformativna vzajemna kritika predstavlja ustvarjalno in vključujočo idejo, ki združuje Li Zehouov komplementarni pristop z Adornovo kritično držo. Ta ideja spodbuja dinamično, transformativno in družbeno ozaveščeno obravnavo subjektno-objektne stvarnosti ter v tem pogledu ponuja plodna tla za razvoj filozofske misli in reševanje sodobnih izzivov.

5 Čas in delovanje: sublacija pojmovanj prihodnosti pri svetem Avguštinu in v poznomoističnem kanonu

5.1 Uvod

Človeško razumevanje stvarnosti, vključno s časom, prihodnostjo in njenim odnosom do človeške zmožnosti delovanja, temelji na univerzalnem dojemanju, ki presega kulturne in zgodovinske ločnice. Ta univerzalnost se izraža skozi različne kulturno in semantično pogojene okvire (Rošker, 2021, 30), v katerih se izoblikujejo pojmovanja časa ter medsebojnih odnosov med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo, pa tudi načinov, na katere so ti povezani s človekovim delovanjem in zmožnostjo delovanja. Različni okviri izhajajo iz razlik v jezikovnih strukturah in kulturnih kontekstih, ki vplivajo na to, kako ljudje razumemo skupno izkušnjo časovnosti in na kakšen način se z njo soočamo.

Ta raznolikost v razumevanju ni zgolj vprašanje kulturnih pojavov, temveč ima pomembne posledice tudi za samo filozofsko raziskovanje, zlasti na področju metafizike časa in delovanja. Proučevanje alternativnih modelov časovnosti nam omogoča, da osvetlimo konvencije, vgrajene v prevladujoče paradigme, ter obogatimo svoje razumevanje časa in še zlasti prihodnosti kot strukturnih značilnosti stvarnosti in sfer človekove zmožnosti delovanja. Z obravnavo različnih perspektiv lahko temeljna vprašanja o naravi časa, vlogi možnosti ter o etičnih razsežnostih predvidevanja in oblikovanja prihodnosti raziščemo z novih in raznolikih zornih kotov.

Pričujoči prispevek se osredotoča na dva vplivna modela časa: poznomoistični pogled, ki je del starodavnega kitajskega mišljenja, in introspektivni okvir svetega Avgušтина, ki je postal osrednjega pomena za poznejši razvoj dojemanja časa v zahodni filozofiji, ponujata dva kontrastna pristopa, ki vsak po svoje prispevata h globljemu razumevanju narave časa. Poznomoistično razumevanje obravnava čas kot dinamično medsebojno delovanje potencialnosti in aktualnosti, pri čemer poudarja praktični ter etični pomen človekove zmožnosti delovanja pri oblikovanju prihodnosti. Tako razumevanje, globoko zakoreninjeno v pragmatičnem in utilitarističnem svetovnem nazoru, je v nasprotju s teološkim in introspektivnim pojmovanjem časa svetega Avgušтина, ki se osredotoča na psihološko izkušnjo

preteklosti, sedanjosti in prihodnosti v človekovi zavesti. Avguštinov okvir, zakoreninjen v krščanski teologiji, prikazuje čas kot Božje stvarstvo, ločeno od božanske večnosti, ter poudarja minljivo in iluzorno naravo človeške časovnosti.

Za raziskovanje teh modelov bom ponovno uporabila metodo transkulturne primerjalne sublacije: dinamičen in dialektičen pristop, ki skuša integrirati različne kulturne perspektive, ne da bi pri tem eno postavljal nad drugo. Kot omenjeno, poudarja ta metoda, ki je nastala iz dvojnega navdiha s Heglovim konceptom *Aufhebung* in tradicionalnimi kitajskimi načeli korelativne komplementarnosti, produktivno ter dinamično mešanje različnih idej. Namesto da bi le katalogizirala razlike ali vsiljevala enoten ocenjevalni standard, transkulturna sublacija ustvarja okvir za medsebojno obogatitev, ki omogoča, da vsaka perspektiva svojo dopolnitev in izpopolnitev najde v drugi. Čeprav ima vsaka perspektiva svoje pomanjkljivosti in omejitve, nam, če ju obravnavamo v komplementarnem in sublativnem okviru, obe ponujata dragocene uvide. Njuni na videz različni perspektivi je mogoče dinamično integrirati, kar nam omogoči preseganje njunih omejitev ter natančnejše razumevanje časa in človekove zmožnosti delovanja.

Za razvijanje takšnega kontrastnega stališča bom v nadaljevanju tega prispevka najprej raziskala ključna načela, na katerih temelji poznomoistični pogled na čas, nato pa bom predstavila še pojem časa, kot ga je zastavil sveti Avgustin iz Hipona. Avgustinovo mišljenje predstavlja kritično nasprotje moističnemu stališču in ponuja perspektivo, ki nam bo omogočila poglobiti razumevanje tako subjektivne kot objektivne dimenzije časa. Nato bom obe perspektivi umestila v kontekst sodobnih razprav o metafiziki časa in filozofiji delovanja, pri čemer je moj cilj priti do novih uvidov, ki bi premostili kulturne in filozofske tradicije, ter zagotovili celovitejši okvir za razumevanje narave in dojemanje časa. S primerjalno analizo obeh modelov – s pomočjo metode transkulturne primerjalne sublacije in vzpostavitvijo medsebojno dopolnjujočega odnosa med njima – bom pokazala, kako različna pojmovanja časa oblikujejo človeško dojemanje stvarnosti, ter ponudila nove uvide v medsebojno povezanost časovnosti, človekove zmožnosti delovanja in metafizičnega mišljenja.

5.2 Moistično razumevanje preteklosti, sedanjosti in prihodnosti

Poznomoistični *Kanon* (*Mo jing* 墨经),⁵⁷ starodavni kitajski tekst o logiki, se pripisuje učencem Mo Dija (墨翟 (479–390 pr. n. št.), ustanovitelja moistične šole iz obdobja vojskujočih se držav (475–221 pr. n. št.), in je del knjige *Mozi*. Cenjen je kot klasično delo in ponuja neprecenljiv vpogled v kitajske logične tradicije, ki se razlikujejo od zahodnih (glej na primer Chen in Vrhovski, 2022, 14; Cui, 2021, 7). V njem – med drugim – najdemo tudi eno najstarejših in najjasnejših opredelitev ter analiz pojma časa. Poznejši moizem razlikuje med empiričnim in transcendentnim časom, pri čemer je prvi omejen, drugi pa neomejen. V tem kontekstu se lahko spomnimo na to, da *Kanon* med drugim navaja: »Čas [trajanje] je lahko omejen[o] ali neomejen[o]«⁵⁸ (Mozi, n. d., Jingshuo xia, 162).

Ta argument je del razlage naslednje izjave, ki opisuje neobstoj in obstoj pojavov: »Možno je, da nekaj ne obstaja. Toda če obstaja, tega ni mogoče preprosto odpraviti. To nekaj lahko doživimo kot tako«⁵⁹ (ibid., Jing xia, 162). Celotno pojasnilo se glasi: »Možno je, da nekaj ne obstaja: toda če je nekaj dano, je dano na določen [primeren] način in ne more ne obstajati. Čas [trajanje] je lahko omejen[o] ali neomejen[o]«⁶⁰ (ibid.).

S tega vidika je obstoj inherentno časovno omejen – povezan je s pojmom trajanja, ki je lahko končno ali neskončno. V poznomoističnem *Kanonu* se čas razume kot dinamična kontinuiteta (ali trajanje) pojavov in se večinoma izraža z znakom *jiu* 久. Ta immanentna dinamična konotacija je povezana z njegovim osnovnim etimološkim pomenom. Številni kitajski znaki so piktogrami, ki z abstraktnim skiciranjem oblik vizualno predstavljajo resnične predmete. Eden takih znakov je tudi *jiu*, ki upodablja predmet v gibanju, hkrati pa nakazuje pojem podaljšanega trajanja – tako zajema idejo časa kot dinamičnega, a neprekinjenega toka (Yuan, 2006, 138). *Kanon* ga opisuje na naslednji način: »Čas (v smislu dinamične kontinuitete) je tisto, kar zapolnjuje vrzeli med različnimi časovnimi obdobji«⁶¹ (Mozi, n. d., 10, Jing shang, 40).

57 Včasih to delo imenujejo tudi »neomoistični *Kanon*« (glej Cheng, 1965, 1979).

58 久有窮無窮。

59 可無也，有之而不可去。說在嘗然。

60 可無也：已給則當給，不可無也。久有窮無窮。

61 久，彌異時也。

To definicijo dodatno pojasnjuje komentar k navedeni povedi, zapisan v *Razlagi Kanona* (*Jing shuo* 经说), ki ga lahko prevedemo takole: »V sedanjem času [trajanju sedanjosti] ni preteklosti, sedanjosti in prihodnosti«⁶² (ibid., 10, Jingshuo shang, 40).

Mnogi interpreti in interpretinje, ki menijo, da je izvirni prevod nesmiseln, domnevajo, da so pri prepisovanju ter kopiranju besedila nastale napake. Po njihovem mnenju sta bila namesto znakov *dan* 旦 (jutro) in *mu* 暮 (večer) po pomoti uporabljena znaka *gie* 且 (tik pred) in *mo* 莫 (ni). Na podlagi te domneve se poved najpogosteje prevaja: »Trenutni čas obsega preteklost, sedanjost, jutra in večere.« Ker pa v klasični kitajščini ni ločil, jo lahko beremo tudi takole: »Sedanjost je trajanje preteklosti, vendar v sedanjosti ni prihodnosti.«⁶³

S tega vidika sta sedanjost in preteklost prepleteni, medtem ko prihodnost predstavlja ločeno kategorijo. V vsakem primeru je po moističnem pogledu čas očitno temeljno prepleten s človeškim obstojem in našimi izkušnjami – je neločljiv in integralen del njih (Yuan, 2006, 138). Živimo med neštetimi entitetami pod nebom, ki so podvržene nenehnemu gibanju in preobrazbi. Čas je zakoreninjen v nas, zaznamovan s posebnimi obdobji in trenutki, naše lastne preobrazbe pa delujejo kot njegova mera. Mi sami poosebljamo merjenje časa. Začetek česar koli je vedno zakoreninjen v času, v posebnem časovnem trenutku. Kot so opazili poznejši moisti in moistke: »Začeti pomeni biti v skladu z določenim segmentom časa«⁶⁴ (Mozi., 10, Jing shang, 44). Pojem začetka je torej že po svoji naravi časoven. Razlaga izraza »začetek« (*sbi* 始) se glasi: »Deli časa lahko imajo trajanje ali pa so brez trajanja. Začetek pa nima trajanja«⁶⁵ (ibid., Jing shuo shang, 44). Začetek ni nič drugega kot bežen trenutek v času. Vsako časovno obdobje, ki traja, pa je seveda podvrženo spremembi (*yi* 易). Vendar ta sprememba ne vpliva na bistveno naravo entitet. Le ko se

62 今久：古今且莫。

63 今久古，今且莫。

64 始，當時也。

65 始：時或有久，或無久，始當無久。Prehodno naravo izraza *sbi* 始 (začetek), ki ga ponazarja pismenka, ki prvotno prikazuje nosečnico, lahko še dodatno pojasnimo. Mnogi starodavni teksti ga v njegovi prvotni obliki razlagajo kot prikaz nastanka pojavov, morda povezanih z motivi rojstva ali geneze, ki jih najdemo v starodavnih kitajskih kozmoloških in mitoloških pripovedih (glej na primer Xu Shen, n. d., *sbi* 始). Stanje nosečnosti, ki je po naravi začasno, odraža minljivo bistvo vsakega začetka.

spremenijo njihove temeljne lastnosti, govorimo o preobrazbi, tako kot se lahko žaba spremeni v prepelico (ibid., 45). Kljub temu poznomoistična šola priznava obstoj fiksnih točk v času in jih opisuje kot intervale ali točke, v katerih se gibanje ali sprememba ustavi. »Ustavi se zaradi trajanja (ali: kar se ustavi, traja)«⁶⁶ (ibid., Jing shang, 51).

Prenehanje ali zaustavitev vodi v stacionarno fazo, fazo brez sprememb. Vendar je samo dejanje zaustavitve pogojeno s predhodno kontinuiteto sprememb. Poznomoistični *Kanon* opisuje to dejanje na natančen in prefinjen način. »Če se nekaj, kar nima trajanja, ne ustavi, je to enako, kot da krava ni konj. Je kot puščica, ki preleti steber. Če pa se nekaj, kar ima trajanje, ne ustavi, je to enako, kot da konj ni konj ali pa kot človek, ki prečka most«⁶⁷ (ibid., Jing shuo shang, 51).

V bistvu se nič, kar nima trajanja – in zato ni podvrženo gibanju ali spremembi – ne more ustaviti. To je tako očitno kot razlika med volom in konjem. Pomislite na analogijo puščice, ki švisti mimo stebra: obstaja natančen, minljiv trenutek brez trajanja, ko se to zgodi, vendar puščica v tem trenutku ne preneha leteti. Tako se lahko ustavijo le entitete, ki imajo trajanje, to je tiste, ki se gibljejo in spreminjajo. Vendar pa v takšnih primerih konj preneha biti isti konj, saj se v vsakem zaporednem trenutku že razlikuje od prejšnjega. Konj, ki se ustavi in predstavlja statično stanje, ni več konj, ki je podvržen neprestanemu gibanju in preobrazbi. Opazujemo torej prehod iz enega stanja v drugo. Podobno je tudi oseba, ki prečka most, zapustila en breg in je na poti do nasprotnega brega, vendar tja še ni prispela. S tega vidika je proces po naravi dinamičen in presega celo pojem statične, toda trajne časovne entitete.⁶⁸

66 止，以久也。Graham prevaja ta odlomek kot »Stati/ostati nespremenjeno pomeni še naprej biti tako, kot je bilo« (*To stay/remain fixed is to endure as it was*). Vendar je ob upoštevanju temeljnega moističnega pojmovanja, kjer čas predstavlja neprekinjeno spremembo, ki jo je mogoče meriti s pomočjo predmetov, jasno, da nobeno bitje ne more »ostati nespremenjeno, tako, kot je bilo«. Kot v delu *Mozi* to predstavljajo uvodni stavki tega poglavja, čas zajema faze sprememb in preobrazb, ki jih povezuje njihovo trajanje. Z vidika takšnega neprekinjenega procesa nič ne ostane trajno »tako, kot je bilo«. Posledično takšni prevodi lahko nehoti odražajo projiciranje zahodnih idej bistvene biti na besedilo poznejših moistov.

67 止：無久之不止，當牛非馬。有久之不止，當馬非馬，若人過梁。

68 V kitajskem akademskem svetu je ta odlomek iz dela *Mozi* sprožil dve glavni interpretaciji pojmov gibanja in prenehanja gibanja. Prva raziskuje naravo gibanja ter razlikuje med hipnimi in podaljšanimi gibanji. Njena domneva je, da zaustavitev pomeni ne gibati se v času, pri čemer primerja hipno gibanje s puščico, ki preleti steber, podaljšano gibanje pa z osebo, ki prečka most. Vendar ta pogled težko pojasni metafori vol ni konj in konj ni konj, kar nekatere vodi

Kako so torej pretekli, sedanji in prihodnji čas vpeti v takšen procesni okvir časa, ki se kaže kot neprekinjen dinamičen tok? *Kanon* navaja: »Dosledna dejanja pomenijo zaporedje, ki označuje pred in po«⁶⁹ (Mozi, n. d., Jing xia, 165). To je dodatno razloženo v pojasnilu, ki se glasi: »Gibanje se mora začeti s tem, kar je blizu, in nadaljevati s tem, kar je daleč. Bližina in oddaljenost sta načeli zaporedja v času« (dobesedno »pred in po v trajanju«)⁷⁰ (ibid., Jing shuo xia, 165).

Ta časovna zaporedja se lahko nanašajo na preteklost (pred) oziroma prihodnost (po). V stari kitajščini se bližnja prihodnost večinoma izraža s pismenko *qie* 且, ki običajno pomeni »tik pred« ali »kmalu«. Njegova definicija je navedena v razlagi 33. stavka prvega dela *Kanona* (*Jing shang*): »Gledano z vidika preteklosti [prej], nekaj opišemo kot prihajajoče [*qie*], medtem ko z vidika prihodnosti [po] to opišemo, kot da se je že [*yi*] zgodilo. Tudi če je nekaj tik pred tem, da se zgodi, pa to še vedno opišemo kot prihajajoče [*qie*].«⁷¹ (ibid., Jing shuo shang, 33)

V moističnem *Kanonu* je prihodnjiška členica *qie* opisana kot »nekaj, kar obstaja ali pa se trdi predvsem v sferi jezika ali diskurza«⁷² (ibid., Jing shang, 33). Ta interpretacija predpostavlja, da je pojem neposrednosti ali pričakovanja prihodnjih dogodkov tako zgrajen kot priznan znotraj okvira jezika. To pa nakazuje, da je dejanje pričakovanja ali pojem nečesa, kar je tik pred tem, da se zgodi, v osnovi konstrukt jezikovnega izraza. Omenjena fraza zato poudarja pomembno vlogo, ki jo ima jezik pri oblikovanju našega dojetja in pričakovanja prihodnjih dogodkov. Poleg tega – in morda še pomembneje – ta pogled poudarja, da tudi entitete ali dogodki, ki se štejejo za skorajšnje, v resnici še ne obstajajo. Moisti in moistke to stališče jasneje prikazujejo s konkretnimi primeri: »Biti tik pred tem, da padeš v vodnjak,

k domnevam o možni neusklajenosti v besedilu *Mozija*. Druga interpretacija pa uvaja idejo zunanjih sil kot nujnosti za prenehanje gibanja, pri čemer trdi, da brez takih sil objekt v gibanju nadaljuje svojo pot neovirano – jasno in neposredno, kot je razlika med volom in konjem oziroma puščico, ki preleti steber. Ta pristop ponuja delno razlago za analogijo »vol ni konj«, vendar ne obravnava celovito primera »konj ni konj« oziroma osebe, ki prečka most, pri čemer ostaja tudi povezava med podaljšanim gibanjem in njegovim prenehanjem neraziskana (Cheng, 2016, I).

69 行循以久，說在先後。

70 行者必先近而後遠。遠修近修也，先後久也。

71 且：自前曰且，自後曰已。方然亦且。

72 且，言然也。

ni isto kot pasti v vodnjak⁷³ (ibid., Xiao qu, 6) in »Biti tik pred tem, da odideš, ni isto kot oditi«⁷⁴ (ibid.).

Moistična šola je napravila še en zanimiv premik, ko je v obe povedi vpe-ljala negativno obliko, ki vključuje preventivni pogojnik: »Preprečiti, da bi bil nekdo tik pred tem, da pade v vodnjak, pomeni preprečiti, da bi padel v vodnjak«⁷⁵ (ibid.) in »Preprečiti, da bi bil nekdo tik pred tem, da odide, pomeni preprečiti, da bi odšel«⁷⁶ (ibid.).

Prvi par povedi jasno opredeljuje razliko med potencialnostjo in aktual-nostjo, pri čemer slednjo neposredno povezuje s stvarnostjo, prvo pa od nje ločuje. Vendar so moistke in moisti pokazali, da sta z dodajanjem pre-ventivnega pogojnika obe stanji enako povezani s stvarnostjo, čeprav se le drugo manifestira v sedanji aktualnosti. To pa je ključna razlika v primerjavi s prvim scenarijem: medtem ko prva poved opisuje teoretično razliko med potencialnim in aktualnim stanjem, druga kaže, da preprečevanje potenci-alnega stanja po naravi preprečuje tudi aktualno stanje.

Ta zanimivi premik med povedma se nahaja na prehodu od teoretične-ga razlikovanja k praktičnemu izidu. Prva poved filozofsko razlikuje med potencialno in aktualno fazo dogodka, pri čemer poudarja neenakost med namero, da nekaj storimo, in tem, da to tudi dejansko storimo. To razliko-vanje služi kontemplativnemu namenu, saj spodbuja razmišljanje o časovni naravi dejanj in dogodkov.

Druga poved pa presega razmišljanje in prehaja k dejanjem. Kaže namreč, da intervencija v fazi potencialnosti (preprečiti to, da si »tik pred tem, da padeš«) neposredno vpliva na dejanskost (preprečiti »padec«). To dodatno kaže na pragmatični pristop k potencialnim izidom in nakazuje, da lahko ukrepanje ali posredovanje v fazi potencialnosti odločilno spremeni dejan-ski končni izid.

To stališče ne pojasnjuje samo naše sposobnosti oblikovanja prihodnosti, kar je v skladu s splošno moistično kritiko fatalizma in celovitim zavra-čanjem vnaprej določene usode, temveč izrecno prepozna tudi obstoj

73 且入井，非入井也。

74 且出門，非出門也。

75 止且入井，止入井也。

76 止且出門，止出門也。

avtonomne in svobodne subjektivnosti v klasični ter tradicionalni kitajski filozofiji. S tem prepoznanjem pa je nesporen dokaz za obstoj svobodne subjektivnosti v kitajski filozofiji in neposredno izpodbija prevladujoče predpostavke, ki trdijo nasprotno in zagovarjajo stališče, da kitajska kultura, ki naj ne bi nikoli razvila koncepta subjektivnosti, ni mogla razviti svoje, posebne filozofije. Na tej podlagi je moizem spodbujal konsekvencialistično etiko, ki temelji na utilitarističnem prepričanju, da je pravilno dejanje tisto, kar koristi (*li* 利) svetu na splošno. V svoji teoriji koristi pa so se osredotočali predvsem na področje materialnih dejstev, katerih ontološki in aksiološki status je še posebej zapleten. Ta zapletenost se dodatno poveča, kadar upoštevamo moralne, estetske oziroma normativne opise in definicije koristi. V takšnem kontekstu se veselje dejstev zdi precej napihnjeno (De Florio in Frigerio, 2022, 97). To je še posebej problematično, saj moistični pogled izhaja iz univerzalističnega in splošnega načela vključujoče skrbi (*jian'ai* 兼愛), ki temelji na pojmu enakopravnega obravnavanja vseh posameznikov in posameznikov (Kim, 2024, 219). V tem smislu je ključnega pomena tudi pojem volje (*zhi* 志), saj poudarja, da lahko naša dejanja postanejo smotrna in osmišljena le, ko sledimo lastni volji⁷⁷ (Mozi, s. d., Jing shuo shang, 81).

5.3 Pojem časa pri svetem Avguštinu in njegov pomen za zahodno filozofijo

V *Izpovedih* sveti Avguštín proučuje naravo časa ter ponuja novo perspektivo, ki je pomembno prispevala k razvoju zahodne filozofije. Pred Avguštínom so pojem časa namreč v večji meri izoblikovali filozofi in filozofinje, kot je Aristotel, vendar so ga obravnavali kot zunanjo, merljivo količino, tesno povezano s fizičnim gibanjem in spremembo. V nasprotju s temi pogledi je Avguštín čas razumel kot del človeške notranjosti in tako v filozofsko proučevanje časa vnesel bolj introspektivno in psihološko dimenzijo.

Avguštín je bil eden prvih filozofov, ki so proučevali čas kot notranjo, psihološko izkušnjo, in ne le kot zunanji, merljiv pojav. Menil je, da preteklost, sedanjost in prihodnost obstajajo v umu: preteklost v spominu, sedanjost v pozornosti in prihodnost v pričakovanju. V zgodovini zahodnega mišljenja je takšen introspektivni pogled odprl nove poti za razumevanje človekove

77 志行，為也。

zavesti in subjektivnosti. S poudarjanjem človekove izkušnje časa je Avguštín utrll pot razlikovanju med empiričnim, znanstvenim merjenjem časa ter njegovim izkustvenim, subjektivnim občutenjem. Ta razlika je vplivala na različna področja, vključno s psihologijo, fenomenologijo in eksistencialno filozofijo. Avguštinove ideje o času so postavile temeljne pojme za prihodnja filozofska raziskovanja narave bivanja, zavesti in samega časa. Z njegovimi pojmovanji časa so se ukvarjale, na njih gradile ter se nanje odzivale filozofinje in filozofi, kot so Immanuel Kant, Edmund Husserl in Martin Heidegger, s čimer so pokazali trajni vpliv, ki ga ima Avguštín na zahodno filozofijo.

Razpravo o času najdemo predvsem v *Knjigi XI Avguštinovih Izpovedi*, kjer raziskuje naravo in pojem časa s filozofskega ter teološkega vidika. Najprej postavlja pod vprašaj obstoj in bistvo časa, pri čemer priznava, da je čas sicer nekaj, s čimer smo vsi seznanjeni v vsakdanjem življenju, vendar pa se njegova temeljna narava ob natančnejšem pregledu izkaže za zapleteno in izmuzljivo.

Kaj je torej čas? Kdo lahko na to vprašanje poda kratek ali enostaven odgovor? Kdo lahko sploh izrazi svojo predstavo o njem z besedami? Ali kaj v naših pogovorih omenjamo pogosteje ali na običajnejši način kot čas? Zato moramo vedeti, o čem govorimo, ko se nanj sklicujemo ali ko to počne kdo drug. Ampak kaj točno je to? Vem, kaj je, če me nihče ne vpraša, toda če me kdo vpraša, tega ne znam pojasniti. (Saint Augustine, 2008, 240)

Po njegovem mnenju je čas nastal iz Božje volje in se na ukaz Njegove »tihe večne Besede« manifestiral iz »nič« (*creatio ex nihilo*). Čas je torej sestavni del stvarstva. »Zato ni bilo nobenega časa, preden si kar koli ustvaril, saj je tudi čas sam nekaj, kar si ustvaril. Noben čas ne bi mogel biti ob tebi večen, saj si vedno prisoten; in če bi čas bil večen, potem ne bi bil čas.« (Ibid.)

Brez Božjega stvarjenja ne bi bilo fizičnega sveta, kot ga poznamo, in ne bi bilo ničesar podobnega času, kot ga doživljamo. Bog je zunaj časa in obstaja v svoji večnosti. Toda stvarjenje empiričnega časa ne pomeni, da je Bog le zagnal njegov potek. Ob stvarjenju je namreč naenkrat postavil v svet celotno časovnost, vključno s preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo. Zato se je popolnoma nesmiselno spraševati o kakršni koli obliki časa pred Božjim stvarjenjem.

Vendar pa Avguštín v *Izpovedih* časa ne razume le kot Božje stvarstvo, temveč tudi kot konstrukt človekove zavesti (Hernandez, 2016, 37). Ta psihološka in subjektivna perspektiva postane razumljivejša, če upoštevamo njegove predpostavke o naravi preteklosti, sedanjosti in prihodnosti ter strukturi njihovih medsebojnih povezav. Avguštín razlikuje med časovnimi pojmi preteklosti, sedanjosti in prihodnosti ter med njimi na naslednji način vzpostavlja eksistencialno povezavo: »Če nič ne bi minilo, ne bi bilo preteklosti; če nič ne bi prihajalo, ne bi bilo prihodnosti; če nič ne bi minevalo, ne bi bilo sedanjosti« (Saint Augustine, 2008, 240).

Vendar so vsi ti pojmi povezani z nebivanjem:

Ampak na kakšen način lahko obstajata prva dva časa, ko pa preteklosti ni več in prihodnosti še ni? In tretji čas, sedanjost, če ne bi minil, ne bi bil sedanjost, temveč večnost. Toda če je sedanjost čas le zato, ker mineva, kako lahko rečemo, da obstaja, ko pa je razlog za njen obstoj kot čas prav to, da je kmalu ne bo več, kar pomeni, da lahko rečemo, da obstaja le zato, ker je na poti k neobstoju? (Ibid.)

Čeprav je sedanjost zaradi svoje minljivosti problematična – ker ni večna, temveč je zgolj prehodna faza med neobstoječo preteklostjo in enako neobstoječo prihodnostjo –, je edini resnični trenutek v času.

Zdaj bi moralo biti jasno in očitno, da ne moremo pravilno reči, da obstaja prihodnost ali preteklost ali da obstajajo trije časi, preteklost, sedanjost in prihodnost. Morda lahko rečemo le, da obstajajo trije časi, vendar so to sedanjost preteklosti, sedanjost sedanjosti in sedanjost prihodnosti. (Ibid., 244)

Preteklost in prihodnost pomenita trenutno neobstoje. Z drugimi besedami, preteklost ne obstaja več in nima nobenih oprijemljivih dimenzij, prihodnost pa se še ni zgodila. Zaradi teh značilnosti časa si je Avguštín zastavil več vprašanj o njegovi naravi. Na primer, kako lahko rečemo, da preteklost obstaja, če ne obstaja več? Kako lahko obstaja prihodnost, če še ni nastopila? Kako lahko merimo preteklost ali prihodnost, če nimata dejanskega obstoja? Takšna vprašanja so Avguštína spodbudila, da je izoblikoval svojo intrinzično interpretacijo časa (Hernandez, 2016, 39).

Avguštín na podlagi vsega tega trdi, da čas obstaja in se meri v umu. Preteklost in prihodnost obstajata le kot mentalna konstrukta. V naši zavesti imata preteklost in prihodnost nekakšno eksistenco, če se preteklost spominja in prihodnost anticipira. Preteklost sama po sebi ni resnična in postane resnična le s svojo prisotnostjo v umu. V bistvu preteklost obstaja le skozi naš spomin nanjo. Spomin je torej ključen v Avguštinovem psihološkem razumevanju časa (ibid.). Podobno je moj um v sedanjosti sposoben predvideti prihodnje dogodke (Saint Augustine 2008, 244). Poleg tega moja preteklost oziroma prihodnost ne obstajata v fizičnem svetu, temveč v mojem umu. Čas je v duševnem svetu posameznice oziroma posameznika (Hernandez, 2016, 40). Preteklost tako obstaja v človeškem umu, prav tako pa tudi prihodnost. Spomin na pretekle stvari in pričakovanje prihodnjih sta vsebovana v človeškem umu. To so razlogi za interpretacijo,, da je Avguštín v *Izpovedih* razvil subjektivno ali psihološko razlago časa, ki izhaja iz notranjih konstruktov uma. Toda njegova perspektiva priznava tudi povezavo s širšim, zunanjim okvirom božjega, objektivnega časa. To razkriva dvojno naravo časa, ki je hkrati transcendentna in empirična. Medtem ko čas kot Božje stvarstvo odraža svojo zunanjo, transcendentno dimenzijo, naša notranja sposobnost dojemanja časa in vključevanja vanj poudarja njegov subjektivni, imanentni vidik. Avguštín trdi, da je um ustvarjen po Božji podobi – ne le zaradi svoje sposobnosti samospoznavanja, temveč tudi zaradi potenciala za doseganje modrosti, in sicer za pomnjenje, spoznavanje ter ljubezen do Boga. Človekova zavest, ki prebiva v duši, se lahko svobodno uskladi z božanskim duhom ali pa ga zavrne, kar je edina oblika zmožnosti delovanja v Avguštinovi filozofiji časa in stvarjenja. Avguštín je prvi zahodni filozof, ki je voljo opisal kot sposobnost izbire, ki je ni mogoče zreducirati na um ali neracionalno željo, zaradi česar so nekateri trdili, da je pravzaprav »odkril« voljo⁷⁸ (Tornau, 2024, 7.4). Ker je za Avguštína resničen le sedanji trenutek, spomin in pričakovanje delujeta kot podaljška vpletenosti duše v času. Volja posreduje to vpletenost in usmerja pozornost v sedanjost, s tem pa oblikuje moralni in etični razvoj

78 Avguštín trdi, da svobodno voljo utemeljuje božja milost. To pa sproža nekaj pomembnih vprašanj: kakšna svoboda je odvisna od drugega akterja – pa čeprav je v tem primeru to Bog – in kakšno suženjstvo božja milost potem preseže? V Avguštinovi teologiji so odgovori jasni: prava svoboda pomeni ljubiti Boga pred njegovimi svetno in časovno omejenimi stvaritvami, z božjo pomočjo izpolnjevati Zakon ter doseči srečo s spravo z večnostjo prek Kristusa (Wetzel, 1987, 101).

posameznice oziroma posameznika. Z izvrševanjem volje se posamezniki in posameznice uskladijo z večno Božjo resnico ali pa jo zavrnejo, s čimer zmožnost delovanja utemeljujejo v metafizičnem okviru, kjer svoboda odraža božanski red.

5.4 Pozicioniranje obeh pogledov v sodobnih teorijah časa in zmožnosti delovanja

V luči sodobnih teorij na področju metafizike časa in zmožnosti delovanja lahko pojmovanja svetega Avguština in tista iz *Mozija* kategoriziramo znotraj specifičnih okvirov. Da bi obe filozofski perspektivi, obravnavani v prejšnjih poglavjih, ocenila v okviru sodobne metafizike časa, ju lahko razvrstim na naslednji način.

Sveti Avguštín je v svojem introspektivnem in psihološkem razumevanju časa trdil, da zares obstaja le sedanjost. Zanj preteklost obstaja v spominu, prihodnost v pričakovanju, sedanjost pa v pozornosti, zaradi česar je čas popolnoma subjektiven in zakoreninjen v človeški zavesti. Avguštín je zato nedvomno pionir tega, kar danes imenujemo prezentistično pojmovanje časa. Po prezentizmu, ki ima svoje korenine v antični filozofiji, je stvaren le sedanji trenutek. Čeprav se Aristotelovo razumevanje časa kot odvisnega od fizičnih sprememb ujema z idejo, da je stvarna le sedanjost kot kraj sprememb, pa Aristotel ni izrecno zagovarjal prezentizma. Zato lahko Avguštína obravnavamo kot pravega začetnika prezentizma in predhodnika sodobnih zagovornikov, kot je Arthur Prior⁷⁹ (glej Prior, 1967). Njegov pogled na čas, za katerega ni značilna le notranja ureditev, temveč tudi (ali celo bolj) notranji smisel (Broad, 1927, 57), je osnova za poznejši razvoj znanstvenega mišljenja v Evropi in zahodnem svetu. Avguštín poudarja razliko med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo, kar omogoča ustrezno vzpostavitev prostorske analogije (ibid., 58). Vendar pa se njegov prezentizem sooča z znatnimi izzivi. Ne le, da je v nasprotju z moderno fiziko, s težavo zagotavlja tudi koherentno razlago časovnih odnosov, kot sta »pred« in »po«. Druga težava takšnih pogledov pa se pojavi pri obravnavanju vprašanja,

79 Vendar pa je Priorjev prezentizem tesno povezan s teorijo razvejane prihodnosti, ki je v ostrem nasprotju z Avguštinovim pogledom. Strukturne in metafizične zaveze teorije razvejane prihodnosti – kot je obravnavanje možnih prihodnosti kot ontološko ločenih vej – so v osnovi nezdružljive z Avguštinovim teološkim in linearnim pojmovanjem časa (Øhrstrøm, 2024, 17).

kako – če za nas obstajajo le sedanje entitete – pojasniti pretekle resnice (Correia in Rosenkranz, 2018, 117).

Nasprotno pa poznomoistični pogled na čas poudarja dinamično kontinuiteto, pri kateri sta stvarni tako preteklost kot sedanjost, medtem ko prihodnost ostaja odprta in v dejanskem smislu ne obstaja. Zaradi tega se omejeni pogled uvršča v modificirano različico teorije rastočega bloka, kjer preteklost in sedanjost tvorita naraščajočo stvarnost, prihodnost pa ostaja nedoločena in obstaja le kot področje potencialnosti. Ta pogled sprejema stvarnost sedanjosti in preteklosti, vendar trdi, da prihodnost preprosto ni stvarna. Namesto tega ostaja odprta in nedoločena ter v čakanju vključitve v blok, ki jo prinese minevanje časa. Toda moistični pogled na odprto prihodnost je le delno zaznamovan s konceptom aletične odprtosti, ki se nanaša na idejo, da prihodnost še ni določena in vsebuje vrzeli v resnici, kar torej pomeni, da izjave o prihodnjih dogodkih še nimajo resničnosti vrednosti (Latham, Lee-Tory in Miller, 2022, 532).⁸⁰ Kot vidimo, moizem poudarja, da imajo v primeru preventivnih pogojnih stavkov lahko prihodnji dogodki določeno resničnostno vrednost. Brez takšnega preventivnega pogojnega stavka, ki bi ponujal neko sidrišče vzročnosti, pa prihodnost kljub vsemu ostaja odprta, torej zaznamovana z več možnostmi, in ne z določenimi izidi.⁸¹ Le v kontekstih, v katerih ni nobene oblike dejanja, ki bi lahko vzpostavilo vzročnost, perspektiva poznejših moistov poudarja asimetrijo v odprtosti časovnih sfer (Torre, 2011, 360), v katerih sta preteklost in sedanjost prikazani kot fiksni in določeni, medtem ko prihodnost ostaja odprta in nedoločena. Toda če preprečimo, da bi se neka situacija zgodila v prihodnosti, se ta situacija ne zgodi. Takšne preventivne pogojne trditve so v osnovi osredotočene na akterja in poudarjajo ključno vlogo človeškega

80 Moistično stališče ima tudi nekaj ključnih skupnih elementov s teorijo razvejane prihodnosti – kot je pomembnost človeškega delovanja pri ustvarjanju izidov. Vendar pa pri tem ne prevzema formalnega, strukturiranega okvira razvejanega modela, temveč se osredotoča na bolj praktično ter dinamično razumevanje časa in možnosti.

81 Drugače od kontrafaktičnih pogojnikov (Lewis, 1973), ki predpostavljajo neposredno vzročno odvisnost med preprečevanjem nekega dogodka in dogodkom samim, moistični preventivni pogojnik ne pomeni, da bi se dogodek nujno zgodil, če ne bi bilo intervencije. Namesto tega zmožnost delovanja pojmuje kot omejitev možnosti znotraj modalnega prostora prihodnosti. To pa pozornost preusmerja s tega, da spremenimo, kar bi bilo, na to, da omejimo, kar bi lahko bilo, ter moistično perspektivo približa modalnim modelom vzročnosti in zmožnosti delovanja namesto kontrafaktičnim. Namesto da bi zgolj posegala v vnaprej določeno vzročno zaporedje, moistična zmožnost delovanja torej v tem smislu operira tako, da preoblikuje strukturno odprtost prihodnosti.

delovanja, hkrati pa priznavajo vpliv zunanjih dejavnikov. Mozi pogosto poudarja nujnost usklajevanja človeških dejanj z zakoni in okoliščinami narave. To usklajevanje pa odraža moistično zavezanost praktični učinkovitosti (*gong* 功) in racionalnosti (*li* 理), ki zahtevata, da človeška prizadevanja spoštujejo vzorce narave (*tian* 天) – posebne razmere, ki hkrati oblikujejo dejanske okoliščine časa in se same oblikujejo v skladu z njimi – ter se jim prilagajajo.⁸²

Pomembna posledica te teorije je teza, da je trajanje časovnega prehoda temeljna značilnost stvarnosti (Mozi, n. d., *Jing xia*, 114). Pogosta kritika takšnih pogledov pa je tako imenovani epistemološki problem: če je preteklost enako stvarna kot sedanjost, zakaj potem doživljamo samo sedanjost? To nadalje sproža pomembna vprašanja o tem, kako sta zavest in izkušnja povezana s strukturo časa.⁸³ V moističnem pogledu izkušnja sedanjosti odraža pragmatičen in etičen poudarek, ki daje prednost praktičnemu udejstvovanju namesto obravnavanju temeljnih vprašanj o strukturi časa. Ta perspektiva je v skladu s širšo poznomoistično filozofijo, ki daje prednost praktičnim rezultatom in logični natančnosti pred spekulativno metafiziko.

Kot sem pokazala, je to le modificirana različica teorije rastočega bloka, ki ne predstavlja v celoti modela odprte prihodnosti, saj moistično stališče pravi, da odprtost in nedoločnost prihodnosti lahko omejijo preventivni pogojniki. Vendar v najosnovnejšem in najsplošnejšem smislu poznejši moisti in moistke še vedno zagovarjajo stališče, da je prihodnost odprto polje neskončnih možnosti. Takšna sfera, ki jo zasedajo in kolonizirajo akterji, ki živijo v (vedno nepopolni) sedanjosti, je po njihovem mnenju vključena v okvir sveta in stvarnosti, ki ju je mogoče in treba oblikovati z utilitarističnimi sredstvi ter instrumentalno racionalnostjo. In če prihodnost nikoli ne more biti popolnoma odprta, tudi sedanjost (ki vključuje preteklost) nikoli ne more biti popolnoma zaprta. V tem smislu preventivni pogojniki ne le oblikuje prihodnost, temveč na določeni način tudi odpira sedanjost za

82 Mozi se poglobljeno ne ukvarja s pojmovnim okvirom *shi* 勢 v smislu »prevladujočih okoliščin«, ki se je razvil v poznejših filozofskih in vojaških besedilih. Razmere, v katerih operira človekova zmožnost delovanja, so tukaj dosledno vključene v splošne zakone in načela narave.

83 Po mnenju Correie in Rosenkranza (2018, 98) ta ugovor spregleda dejstvo, da v teoriji rastočega bloka naša izkušnja sedanjosti kot najnovejšega trenutka stvarnosti neposredno izhaja iz njene strukture. Ne potrebujemo torej neodvisne potrditve, da smo na robu stvarnosti – naša izkušnja se ujema s trditvijo teoretičark in teoretikov rastočega bloka, da je sedanjost vedno najnovejši dodatek k rastočemu bloku stvarnosti.

možna dejanja. To pa znova približa moistični pogled modificirani različici prezentizma, kot jo raziskuje na primer George Herbert Mead v delu *Filozofija sedanjosti* (*The Philosophy of the Present*, 1932), kjer stvarnost obravnava kot obstajati v sedanjosti, ki po svoji naravi vključuje tako preteklost kot prihodnost – čeprav v poznomoističnem *Kanonu* prihodnost pripada drugemu področju stvarnosti. Ker za moiste in moistke prihodnost še ni resnična ter njihovi preventivni pogojniki ne izbirajo med že obstoječimi možnostmi, temveč šele oblikujejo potek dogodkov, se njihov pojem »odprte prihodnosti« bolj ujema z aktualistično odprtostjo kot z modalno.

Vendar pa cilj tega prispevka ni identificirati najprimernejšo kategorijo v zahodni metafiziki časa, s katero bi klasificirala moistični pogleda na časovnost. Poglavitni cilj je razviti novo perspektivo časa, ki je temeljno prepletena s človekovo zmožnostjo delovanja, z delovanjem in intervencijo, v tem kontekstu pa tudi z etičnimi premisleki. Moistično pojmovanje časa in delovanja je najlažje razumeti na podlagi pojma praktičnega delovanja, ki ga razvija Michael Bratman (2007). Oba namreč poudarjata, kako sedanja dejanja, strukturirano omejujejo prihodnje možnosti, namesto da bi zgolj odgovarjala na vzročnost. Podobno kot Bratman tudi poznejši moisti in moistke pojmujejo čas kot trajanje, ki ga gradijo dejanja. Njihovi preventivni pogojniki aktivno oblikujejo prihodnost z izločanjem možnosti, kar je v skladu z zmožnostjo delovanja, ki temelji na načrtovanju in pri kateri akterji gradijo svoje prihodnje delovanje z omejevanjem potencialnih izidov (ibid., 86). V tem pogledu prihodnost ostaja odprta, vendar omejena: oba okvira priznavata, da intencije vzpostavljajo okvir za prihodnja dejanja, moizem pa poudarja, da preprečevanje določa obseg možnih prihodnosti. Tako moistično mišljenje v osnovi obravnava dolgoročno izgradnjo možnosti, kar je v tesni povezavi z Bratmanovim poudarkom na načrtovanju in usklajevanju (ibid., 138).

Toda čeprav je jasno, da je za pozne moistke in moiste asimetrija odprtosti⁸⁴ v končni fazi pojem, osredotočen na akterja, moramo v tem kontekstu upoštevati tudi širše ontološke implikacije časovne strukture ter narave možnosti. Čeprav se v razpravah o svobodni volji ali moralni odgovornosti odprta prihodnost *običajno* povezuje s človeškim vplivom, pa ti dve ideji

84 Asimetrija odprtosti se nanaša na idejo, da prihodnost ostaja odprta in nedoločena, medtem ko je preteklost fiksna in nespremenljiva (Torre, 2011, 360).

nista logično odvisni druga od druge (Monroe, Dillon in Malle, 2014, 108). Odrprtost prihodnosti je strukturna značilnost časa in možnosti, ki lahko obstaja neodvisno od tega, ali imajo ljudje (oziroma kateri koli akterji) sposobnost vplivati nanjo. Ta distinkcija poudarja, da odrpta prihodnost odraža notranjo nedoločnost časovnega napredovanja in ni izključno povezana z dejanji ali odločitvami posameznic oziroma posameznikov.

Moistični pojem volje (*zhi* 志) se delno prekriva z intencijo, vendar je v nasprotju z nevtralnimi ali instrumentalnimi opisi intencije neločljivo povezan z moralnim ravnanjem in etično odgovornostjo. Moisti in moistke poudarjajo, da je treba gojiti pravo voljo, kar pomeni, da niso vse intencije enako veljavne – nekatere so v skladu z etičnimi načeli (to je koristjo), druge pa so lahko zavajajoče.⁸⁵

Za Avgušтина pa je intencija tisto, kar dejansko opredeljuje voljo, in je temeljna dejavnost, ki povezuje dušo z bitji in predmeti v svetu. Avguštin dalje povezuje intencijo z dejanjem seganja k Bogu, kar ljudem omogoča, da presegajo časovno raztezanje, tako da usmerijo svojo dušo k Božjemu (Nightingale, 2015, 185). Ker je preteklost fiksna in nespremenljiva, prihodnost pa negotova, se zmožnost moralnega delovanja dogaja le v sedanjosti. To pa ima globoke etične posledice, saj pomeni, da so posamezniki oziroma posameznice odgovorne za oblikovanje svojega moralnega značaja s sedanjjo odločitvijo, ne pa da jih določajo pretekla dejanja ali zgolj upanje na prihodnjo odrešitev. Avguštin vidi Božjo milost kot bistveno za svobodno voljo in trdi, da je prava svoboda to, da nam je dano izbrati Boga, kar je mogoče le z božjo pomočjo. To pa ga postavlja v dialog s sodobnimi razpravami o kompatibilizmu⁸⁶ in moralni odgovornosti.

85 Drugače od povsem psiholoških opisov intencije (na primer Bratman, 2007, 10–11) ima moistična volja tudi etično razsežnost: ni le usmerjajoče stanje duha, temveč tudi normativno načelo, ki določa, ali je delovanje v skladu z moralno koristjo (*li* 利). V tem smislu moistični preventivni pogojniki ne opisujejo vzročno določenih izidov, temveč namerne intervencije, namenjene oblikovanju prihodnosti. Tako moistični okvir ne predpostavlja zgolj intencije, temveč jo vključuje v širšo etično in praktično strukturo, v kateri volja (*zhi* 志) vodi delovanje v skladu z racionalnim razmišljanjem in moralno odgovornostjo. V tem kontekstu se dobro ujema s sodobnimi kitajskimi teorijami o svobodni volji in moralni odgovornosti, zlasti s perspektivo Li Zehoua, ki voljo enači s »substanco etike« (*lunli benti* 伦理本体) (Li, 2016, 9).

86 Podobno kot hierarhični model svobodne volje, ki ga zagovarja Harry Frankfurt (1969, 838) in v katerem volja drugega reda oblikuje resnično delovanje, Avguštinov pojem svobode ni absolutna neodvisnost, temveč prej nakazuje delovanje v skladu z najvišjo naravo posameznika oziroma posameznice, ki pa je seveda usklajena z Božjo voljo.

5.5 Izzivi primerjalne filozofije: uporaba sublacije kot metode

V nadaljevanju poglavja temelji kontrastivna analiza moističnega *Kanona* ter pojmovanja časa in zmožnosti delovanja pri svetem Avguštinu na metodi transkulturne sublacije.

Osrednje raziskovalno vprašanje pričujoče študije izhaja iz soočanja z nestabilnostjo današnjega sveta in vseprisotno negotovostjo našega časa. Izhaja iz naše očitne nezmožnosti vplivanja na prihodnji razvoj družbenih okoliščin, v katerih živimo, oziroma njihove preobrazbe, poleg tega pa tudi iz globokega občutka nemoči ob soočanju z ekološkimi krizami, neenako porazdelitvijo globalnega bogastva, virusnimi pandemijami in vse agresivnejšimi vojaškimi konflikti. Ta raziskava obravnava širši potencial etičnih intervencij v oblikovanje prihodnosti s človekovo zmožnostjo delovanja na področju gospodarskih in političnih sil, ki krojijo naš svet. Osrednje vprašanje proučuje, kako odnos med našim razumevanjem prihodnosti in človekovo zmožnostjo delovanja oblikuje našo sposobnost za intervencijo in transformacijo. Novo razumevanje tega odnosa je pomembno zato, ker so individualne časovne usmeritve še vedno premalo izkoriščene pri oblikovanju pojma zmožnosti delovanja (Hitlin in Elder, 2007, 170). Raziskovalno vprašanje obravnava nekavzalne normativne spremembe in proučuje, ali imajo akterji normativno moč (Laitinen, 2022, 52) – to je sposobnost, da neposredno povzročijo normativne spremembe.⁸⁷ V našem kontekstu je cilj raziskave proučiti, kako sta to razmerje pojmovala dva filozofa, ki izhajata iz različnih intelektualnih tradicij in različnih svetovnih nazorov. S takšnim primerjalnim pristopom želim doseči globlje uvide, nove perspektive oziroma nove dimenzije za obravnavanje tega temeljnega vprašanja.

5.6 Sublacija dveh pojmov časa, prihodnosti in etike

Sledi opredelitev podobnosti med obema komparatoma glede na njuni obravnavi osnovnih pojmov, na katerih temelji naše raziskovalno vprašanje. Na podlagi analiz in interpretacij obeh filozofij, predstavljenih v prejšnjih poglavjih tega eseja, lahko glavne podobnosti povzamem takole:

⁸⁷ Seveda niso vse spremembe posledica vzrokov, ki izhajajo iz zmožnosti delovanja, kakor tudi niso vse teorije delovanja osredotočene na zmožnost. Kadar pa proučujemo zmožnost delovanja, je njena obravnava povezana z njeno kapaciteto, da povzroči spremembe v svetu (Laitinen, 2022, 52).

1. Oba komparata razlikujeta med objektivnim in subjektivnim, transcendentnim in empiričnim časom, kar kaže na dvoplastno razumevanje, ki upošteva tako končne kot neskončne vidike časa (glej na primer Mozi, n. d., Jingshuo xia, 162;⁸⁸ Saint Augustine, 2008, 240⁸⁹). V tem kontekstu je pomembno opozoriti, da obe obravnavi priznavata tudi pomen subjektivne izkušnje pri razumevanju časa (glej na primer Mozi, n. d., Jing xia, 162;⁹⁰ Saint Augustine, 2008, 251⁹¹).
2. Oba pogleda čas razumeta kot kontinuum, v katerem so preteklost, sedanjost in prihodnost medsebojno prepletene (glej na primer Mozi, n. d., Jing shuo shang, 33;⁹² Saint Augustine, 2008, 240,⁹³ 241,⁹⁴ 244⁹⁵).
3. Oba pogleda razumeta prihodnost kot nekaj, kar v dejanski stvarnosti (konkretni sedanjosti) ne obstaja in česar ni mogoče povezati z stvarnimi dejanji ali dogodki. V obeh primerih človekova zmožnost delovanja operira znotraj časovnega okvira, v katerem se dejanja izvajajo le v sedanjosti (glej na primer Mozi, n. d., Xiao qu, 6,⁹⁶ Saint Augustine, 2008, 242⁹⁷).

V tretjem koraku določim razlike – ne med samima komparatoma, temveč v osnovnih strukturah, ki povzročajo očitne podobnosti, ki sem jih opazila

88 久有窮無窮。(Čas [trajanje] je lahko omejen[o] ali neomejen[o].)

89 »Zato ni bilo nobenega časa, preden si kar koli ustvaril, saj je tudi čas sam nekaj, kar si ustvaril. [...] Vendar pa o času govorimo kot o dolgem in o kratkem.«

90 »可無也，有之而不可去。說在嘗然。« (Možno je, da nekaj ne obstaja. Toda če obstaja, tega ni mogoče preprosto odpraviti. To nekaj lahko doživimo kot tako.)

91 »Toda kako se lahko prihodnost, nekaj, kar še ni, skrči ali izbriše? In kako se lahko preteklost, nekaj, kar ni več, razmakne? To je mogoče doseči le v umu, in sicer zaradi treh dejavnosti, ki tam potekajo – pričakovanja, opazovanja in spominjanja. [...] Um seže v sedanjost, da bi prenesel stvari iz prihodnosti v preteklost.«

92 »且：自前曰且，自後曰已。方然亦且。« (Gledano z vidika preteklosti [prej], nekaj opišemo kot prihajajoče [gje], medtem ko z vidika prihodnosti [po] to opišemo, kot da se je že [y] zgodilo. Tudi če je nekaj tik pred tem, da se zgodi, pa to še vedno opišemo kot prihajajoče [gje].)

93 »Če nič ne bi minilo, ne bi bilo preteklosti; če nič ne bi prihajalo, ne bi bilo prihodnosti; če nič ne bi minevalo, ne bi bilo sedanjosti.«

94 »Konec koncev je v letu dvanajst mesecev, in če je kateri koli od njih trenutno prisoten, je preostalih enajst bodisi v prihodnosti bodisi v preteklosti.«

95 »Lahko vidim in priznam, da obstajajo trije časi; in običajni način govorjenja o treh različnih časih – preteklosti, sedanjosti in prihodnosti – je sprejemljiv, kljub svoji netočnosti.«

96 »且入井，非入井也。... 且出門，非出門也。« (Biti tik pred tem, da padeš v vodnjak, ni isto kot pasti v vodnjak. [...] Biti tik pred tem, da odideš, ni isto kot oditi.)

97 »Kaj pa prihodnji čas? No, ne moremo reči, da traja dolgo, saj še ni ničesar, kar bi trajalo – moramo reči, da bo trajal dolgo. Kdaj? Ne, dokler je še v prihodnosti, saj mora najprej biti, da bi lahko dolgo trajal.«

in izrazila v prejšnji fazi. Ta korak je, kot vemo, ključnega pomena, saj razkriva načine, kako lahko iz temeljno različnih pristopov izhajajo podobni zaključki. Vgrajene v različne kontekstualne sfere, zgoraj ugotovljene podobnosti pridobijo povsem drugačne implikacije in funkcije. Posledično se pokažejo kot oblika wittgensteinovske družinske sorodnosti, kjer podobnost ne izhaja iz fiksnega niza skupnih značilnosti, temveč iz prekrivajočih se in od konteksta odvisnih značilnosti, kar pa otežuje njihovo ocenjevanje skozi enoten, standardiziran okvir. Te razlike bom posamično proučila za vsako od treh zgoraj ugotovljenih podobnosti:

Ad 1: Razlikovanje med objektivnim in subjektivnim, končnim in neskončnim časom ter odkrivanje pomena subjektivnega dojemanja časa temeljita na različnih predpostavkah vsake od obravnav, tako da so tudi funkcije ali posledice teh na videz podobnih predpostavk različne. Čeprav objektivni čas za moiste in moistke obstaja, jih njegov izvor ne zanima. Zanima jih človeški občutek za čas, saj je pomemben za našo konkretno prakso, za naše življenje in izkušnjo le-tega, vključno z našimi dejanji ali intervencijami v spreminjanje stvarnosti. Takšne intervencije lahko določajo trajanje določenega stanja ali dogodka, lahko označujejo njegov začetek (Mozi, n. d., *Jing shuo shang*, 44) ali konec (ibid., *Jing shang*, *Jingshuo shang*, 51). Po drugi strani je za Avgušтина objektivni, neskončni čas Božje stvarstvo, ki zato presega človeško razumevanje in je nedostopen omejenim telesnim čutom. Čas, ki ga lahko zaznamo ljudje, obstaja izključno v umu. Je zavajajoč in tesno povezan z našo subjektivno izkušnjo sveta, ki nas pogosto lahko zavede. Naše izkušnje, tako kot naša telesa in čas sam, so le produkt Božjega načrta. Vendar pa je naše bivanje dejanska prisotnost, ki jo lahko dojemamo skozi svojo zavest. Psihološki proces dojemanja preteklosti in prihodnosti je vključen v to zavest, vendar se nanaša le na čase, izražene z jezikom. Ta je netočen, toda resnično pomembno je razumevanje, ki sicer sega onkraj jezika (Saint Augustine, 2008, 244).

Ad 2: Obe filozofiji priznavata medsebojno povezanost preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. V moističnem *Kanonu* so preteklost, sedanjost in prihodnost obravnavane kot objektivno obstoječe, pa tudi kot del človeškega spoznanja. Vendar se dejanja in dogodki štejejo za stvarne le, če so se zgodili v preteklosti ali se dogajajo v sedanjosti. Prihodnost,

čepprav je nanjo mogoče vplivati ali jo preprečiti, pa ne velja za del stvarnih dejanj, stanj ali dogodkov (Mozi, n. d., Xiao qu, 6). Za Avguščina pa preteklost in prihodnost obstajata le v našem umu, medtem ko je sedanjost stvarna, čeprav nima razsežnosti (Saint Augustine, 2008, 244).

Ad 3: Čeprav niti moistični niti avguštinski okvir ne priznavata obstoja prihodnosti, se njuni pojmovanji te sfere znatno razlikujeta. V moizmu je samo prihodnost brez dejanskega obstoja, kar jo močno ločuje od preteklosti in sedanjosti, ki sta obe enako stvarni (na primer Mozi, n. d., Xiao qu, 6). To pa prihodnost postavlja v območje, ki se po kakovosti jasno razlikuje, čeprav je nanjo mogoče posredno vplivati v sedanjosti z uporabo preventivnih pogojnikov, ki omogočajo predvidevanje in previdnostno ukrepanje. Nasprotno Avguštin obravnava tako prihodnost kot preteklost kot dejansko neobstoječi, saj obstajata izključno kot mentalna konstrukta v zavesti sedanjosti – kot spomini na pretekle dogodke in kot pričakovanja prihodnjih dogodkov (na primer Saint Augustine, 2008, 252). Posledično je človekova zmožnost delovanja omejena na sedanjost, kjer se izvajajo dejanja, medtem ko prihodnost ostaja temeljno nedostopna za neposredno intervencijo. To razmišljanje poudarja nemožnost neposrednega vplivanja na samo prihodnost, saj ta nima neodvisne stvarnosti, torej omogoča le sedanje odločitve, ki oblikujejo tisto, kar se bo pozneje obravnavalo kot preteklost.

Pri naslednjem koraku bom poskusila povezati te razlike z referenčnima okviroma, v katera sta vpeti obe pojmovanji. Čeprav tako Avguštin kot moisti in moistke priznavajo subjektivno naravo časa ter njegov pomen v življenju človeka, je Avguštinovo raziskovanje bolj teološko in introspektivno, osredotočeno na psihološke vidike časa. Njegovo razmišljanje o človeškem dojemanju, spominu in intencah je zaznamovano z iskanjem sposobnosti človeškega uma, da premosti časovne in metafizične razlike. Avguštinov referenčni okvir za razumevanje pojmov, kot so čas, stvarnost in narava bivanja, je globoko zakoreninjen v krščanski teologiji, njegove filozofske raziskave pa so tesno povezane z njenimi osnovnimi načeli. Sveti Avguštin je ena od temeljnih osebnosti zahodnega krščanskega mišljenja, na njegove ideje pa je poleg krščanskih prepričanj vplival predvsem neoplatonizem. Zato osnovne paradigme Avguštinovega mišljenja odražajo njegova

prizadevanja za sintezo religioznih prepričanj in filozofskih raziskovanj. Njegove misli o bivanju in celotna ontologija so prepletene z njegovimi teološkimi prepričanji. Avguštín trdi, da je Bog najvišji vir vsega bivanja in bistva ter da vse, kar obstaja, obstaja zato, ker je udeleženo v Božjem bistvu. Ta ontološka odvisnost vzpostavlja hierarhijo bivanja, od materialnega do božanskega, pri čemer je Bog najbolj stvaren in nespremenljiv. Za Avguštína večna narava Boga obstaja zunaj časovnih razdelitev in ta domneva podpira njegovo trditev, da so časovne kategorije konstrukt človeškega uma. S tega vidika je celo sedanji trenutek – edina časovna sfera, ki jo šteje za stvarno – minljiv in ga je mogoče v celoti razumeti le v povezavi z Božjo večnostjo ter našo notranjo podrejenostjo transcendentni božanski naravi Boga. S tem se objektivna narava Božje večnosti lahko poveže s subjektivnim dožemanjem človeškega časa z opazovanjem sedanjega trenutka ter s tem z zavestjo o naši minljivi eksistenci v sferi imanence, ki je vedno zavajajoča in nepopolna: »Jaz pa sem razdrobljen v času, ne morem združiti časov v svojem umu, moje misli so raztrgane, moja duša je razklana – dokler se ne zlijem vate in se, očiščen, stopim v ognju tvoje ljubezni« (Saint Augustine, 2008, 252–253).

V nasprotju s takšnim pogledom je moistično razumevanje bolj empirično in praktično – po mnenju Cheng Chung-yinga so bile moistke in moisti »empirični realisti« (Cheng, 2003, 346). Tako *Kanon* poudarja ključno vlogo časa za naše dožemanje sprememb in delovanja. Na tej podlagi prikazuje tudi različne načine jezikovnega oblikovanja prihodnjih možnosti. Moizem tako izhaja iz dinamičnega in praktičnega referenčnega okvira, ki ponuja empirični pristop k razumevanju sveta ter interakcijam z njim. V takem okviru nam zavedanje preteklosti in zavest o sedanjih dogodkih pomagata sprejemati odločitve o svojih dejanjih, ki lahko vplivajo na našo prihodnost. Širši moistični okvir je trdno zakoreninjen tudi v močno utilitarističnih pristopih k etiki, politiki in družbeni organizaciji. Zanj je značilno nepopustljivo iskanje praktičnih ter učinkovitih odgovorov na družbena in politična vprašanja. Pri tem je praksa temeljna za vsa človeška prizadevanja. V skladu s svojim učiteljem Mo Dijem so moistke in moisti odločno zavračali vero v deterministično usodo in trdili, da lahko človeško delovanje vedno vpliva na izide ter jih spreminja. Ta predpostavka poudarja moistično zavezanost proaktivnemu delovanju in socialni pravičnosti. Po njihovem mnenju ljudi

ne določa neizogibna usoda, temveč lahko vedno spremenijo svoj položaj z naporom in moralnimi dosežki. Moistični *Kanon* je zato poudarjal pomen neposrednega delovanja in zavračal deterministične ideje o prihodnosti. Ta temeljni odnos pa se je odražal tudi v njihovem močno utilitarističnem pristopu k času, ki je poudarjal vpliv časa na človekova dejanja in moralne odločitve. Njihove analitične metode, ki so temeljile na načelih semantične logike in jih zaznamuje iskanje jezikovne jasnosti, so še dodatno podpirale njihovo osrednjo filozofsko zavezanost praktičnosti.

S tega vidika lažje prepoznamo pomanjkljivosti obeh interpretacij časa, zlasti v povezavi s prihodnostjo in njenim odnosom do stvarnosti. Vsak okvir ponuja dragocene uvide, vendar vsak kaže tudi svoje omejitve pri soočanju s kompleksnostjo časa in stvarnosti. Prepoznavanje teh omejitev lahko pomaga izboljšati oba pristopa, kar lahko pripelje do bolj celostnega razumevanja, ki zajema tako metafizične uvide kot praktične okoliščine.

Ko Avguštin ves obstoj in bistvo pripisuje Božji naravi, s tem potencialno spodkopava človeško delovanje. Če je vse že vnaprej določeno z Božjo voljo, se zdi obseg človeškega delovanja in etične odgovornosti omejen, kar zmanjšuje motivacijo za prizadevanja za osebno preobrazbo ali družbene spremembe. Poleg tega je Avguštinova filozofija tudi globoko zakoreninjena v tem, kar bi lahko imenovala »teološka ekskluzivnost«, kar otežuje njeno dostopnost in razumljivost z neteoloških ali nekrščanskih kulturnih in filozofskih perspektiv, s tem pa se omejuje njena univerzalna uporabnost.

Medtem ko moizem poudarja empirično razumevanje časa, ki temelji na preteklem in sedanjem znanju ter védenju, lahko ta pristop zanemarja spekulativne in domišljijske vidike, ki so prav tako ključni za predvidevanje ter oblikovanje prihodnjih možnosti, ker presegajo neposredna empirična opazovanja in racionalne izračune. Poleg tega lahko praktična in utilitaristična usmerjenost moizma – čeprav koristna za trenutno reševanje problemov in vladanje – spregleda globlja eksistencialna ter metafizična vprašanja o človeškem obstoju in širšem vesolju, ki so bistvena za koherentno razumevanje stvarnosti.

Pri naslednjem koraku metode sublacije si prizadevam vzpostaviti medsebojno dopolnjevanje med obema okviroma. S pomočjo dopolnjujočih se pristopov lahko prednosti enega okvira ponudijo rešitve za slabosti drugega,

s čimer dosežemo bolj koherentno razumevanje filozofskih in praktičnih vprašanj. Ta korelativna komplementarnost ne širi samo privlačnosti vsake perspektive, temveč lahko poglobi naše razumevanje kompleksnih medsebojnih odnosov med prihodnostjo, stvarnostjo in človekovo zmožnostjo delovanja.

Najprej bom uskladila Avguštinov pojem božanskega determinizma z moističnim prepričanjem o možnosti intervencije. Pri tem lahko izhajam iz dejstva, da moistično stališče nedeterminiranosti ni absolutno, saj zanje stvarnost vključuje tudi elemente, ki so nespremenljivi. To so okoliščine in razmere, ki opredeljujejo naša življenja, pa tudi dejanskost sedanjih ter preteklih dogodkov. Poudarek na pomembnosti človekove zmožnosti delovanja temelji na takšnem okviru. Področje zmožnosti delovanja nikakor ni popolnoma brez determinizma in nobeno delovanje ne poteka v praznem prostoru neomejene svobode. Tudi če ti vnaprej določeni elementi niso božanski, torej nimajo lastne nadnaravne intencionalnosti, jih je mogoče povezati z Avguštinovo osnovno predpostavko o svetu, ki ga urejajo zakoni in načela. Vse intervencije, ki izhajajo iz človekove zmožnosti delovanja in so usmerjene v prihodnost, potekajo znotraj mreže uveljavljenih zakonov ter načel, ki omejujejo možnosti za delovanje in oblikujejo pogoje, pod katerimi se razvijajo prihodnji izidi. Kot sem ugotovila, medsebojna komplementarnost med poznomoističnimi in Avguštinovimi pogledi ne nadomesti moističnega poudarjanja koristi z obliko Božje morale. Prej razkriva svetovni nazor, v katerem pragmatična etika deluje v normativno strukturirani stvarnosti, ki omejuje in usmerja zmožnost delovanja. Medtem ko pozni moizem poudarja družbeno korist, Avguštinovo mišljenje uvaja metafizično dimenzijo, ki dejanjem daje pomen v odnosu do nekega višjega reda. Korelacijski in komplementarni pristop tako nakazuje, da etične intervencije niso določene izključno z neposredno družbeno koristjo, temveč jih je treba razumeti tudi v skladu z globljimi, trajnimi normativnimi strukturami, ki oblikujejo možnosti delovanja. Vendar pa pri tem ne gre za zlitje osnovnih predpostavk obeh filozofij, temveč za dinamično medsebojno delovanje – delovanje, ki ga določa načelo medsebojne komplementarnosti, v katerem se elementi svobode nenehno združujejo in medsebojno učinkujejo z elementi določene, nespremenljive dejanskosti. To ravnovesje se lahko izrazi v svetovnem nazoru, v katerem metafizična kompleksnost

ustvarja razmere, v katerih lahko človeško delovanje preseže zgolj utilitarne namene in pridobi novo dimenzijo, ki znova lahko povzroči pomembne učinke. Takšna obogatena perspektiva nam omogoča, da si ne zamislimo samo bolj dinamičnega medsebojnega učinkovanja determinizma in svobodne volje, temveč tudi zelo živahno medsebojno učinkovanje, na primer, svobode ter etične odgovornosti.

V takšnem kontekstu lahko nato združimo Avguštinov koncept časa kot Božjega konstrukta z moističnim dojemanjem časa kot empirične, delujoče stvarnosti. Moistični poudarek na človekovi zmožnosti delovanja in transformativnem potencialu prihodnosti lahko uravnoteži Avguštinov teološki determinizem, medtem ko Avguštinov poudarek na globljih eksistencialnih razsežnostih časovnosti lahko obogati moistično pragmatično in utilitaristično stališče.

S integrativnim pristopom lahko čas dojamemo kot strukturno dimenzijo stvarnosti, ki je neločljivo povezana z našimi psihološkimi in duhovnimi izkušnjami. Takšno dojemanje vodi do priznavanja obstoja transcendentne večnosti, hkrati pa do razumevanja človeškega časa v smislu praktične paradigme, ki pomembno vpliva na naše vsakodnevne človeške odločitve ter prispeva k družbenim spremembam. S tem komplementarnost omogoča nov okvir, v katerem metafizični razlogi vplivajo na praktična dejanja in empirična opazovanja potekajo v širšem eksistencialnem kontekstu. Na tej podlagi pa lahko razvijemo binarni pristop k času in stvarnosti, v katerem prihodnost prevzame novo dimenzijo tega, kar je Mou Zongsan imenoval transcendenca v imanenci (*neizai chaoyue* 内在超越) (Mou, 1990, 26).

V tem okviru se naslednji korak odvije v sublacijskem prehodu, ki je posledica napetosti, nastale zaradi kontrastnega medsebojnega delovanja dveh pogledov na čas in stvarnost. S sublacijo v ožjem smislu besede sam čas pridobi metafizični pomen, ki je podoben pomenu človeškega življenja (in ga ni mogoče ločiti od njega).

5.7 Zaključek: ponovni premislek o pojmu prihodnosti

Osmi in zadnji korak metode sublacije se zaključuje z novo idejo, spoznanjem ali perspektivo, ki se nanaša na izhodiščno raziskovalno vprašanje. S pomočjo metode sublacije sem v tem poglavju proučila odnos med

prihodnostjo in človekovo zmožnostjo delovanja, pri čemer sem osvetlila način, kako predhodna kontrastna analiza dveh pogledov na časovnost lahko prispeva k sodobnim razpravam na področju metafizike časa in delovanja. Moistično poudarjanje izvedljive potencialnosti, ki je sicer dragoceno pri preizpraševanju determinističnih in fatalističnih pogledov na prihodnost, v svojem utilitarističnem pristopu razkriva kritično omejitev. S tem ko daje prednost splošnemu materialnemu blagostanju ljudi, moizmu ne uspe vzpostaviti trdnih aksioloških meril ali globljega občutka moralne odgovornosti. Njegov konsekvencialistični okvir predstavlja redukcijo etičnih premislekov na pragmatične rezultate, pri čemer spregleda pomen individualne odgovornosti in intrinzičnih vrednot, ki omogočajo človekovo dostojanstvo ter pravičnost. Po drugi strani pa introspektivna analiza časa svetega Avgušтина ponuja globoke uvide v psihologijo spomina, pričakovanja in sedanjega trenutka, vendar jo omejujejo teološka izhodišča. S tem ko podreja človeška bitja in njihovo subjektivno konstrukcijo časa Božjemu načrtu, Avguštinovo stališče zmanjšuje vlogo človekove zmožnosti delovanja in avtonomije. Njegov okvir prikazuje človeštvo kot udeležence in udeleženke v vnaprej določenem Božjem projektu, pri čemer pušča le malo prostora za individualno samoodločanje ali možnost moralno neodvisnega delovanja.

Moistična shema jasno odprte prihodnosti, ki pa jo omejujejo preventivni pogojniki, je v skladu s sodobno idejo aktualistične odprtosti, po kateri prihodnost še ni stvarna, vendar jo je mogoče oblikovati z intervencijo (Correia in Rosenkranz, 2018). Ta pristop je v skladu z moistično idejo, da preventivni pogojniki lahko vplivajo na to, kateri prihodnji izidi postanejo možni, s čimer zamejijo določene poti, ne da bi v celoti določali prihodnost. Moistični model, ki ga kljub vsemu opredeljujejo utilitaristični pristopi k takšnim možnim izidom, je precej znan tistim, ki živimo v današnjih globaliziranih družbah, povezanih z načeli gospodarskega sistema, ki temelji na pragmatičnih načelih maksimizacije dobička. Prav povezava z metafizičnimi načeli, kot jih odseva duhovna zasnova časa in stvarnosti svetega Avgušтина, pa lahko tej shemi ponudi smisel in ji omogoča, da preseže svoj osnovni utilitaristični okvir. V takšnem pogledu se potencialnost prihodnosti ne razvija samo z upoštevanjem koristnih rezultatov, temveč tudi s pomočjo normativnih načel. V združitvi moističnih in avguštinskih

predpostavk ta načela niso več izključno Božja, kar pomeni, da niso nujno večna, absolutna in nespremenljiva, zato se morajo nenehno in stalno prilagajati spreminjajoči se stvarnosti. Novo spoznanje, ki sem ga pridobila s pomočjo sublacije moističnega ter avguštinskega pogleda na čas in delovanje, je torej, da prihodnosti ne smemo razumeti niti kot popolnoma nedoločeno niti kot popolnoma vnaprej določeno, temveč jo moramo videti kot strukturirano odprtost, ki jo lahko sooblikujejo etična dejanja ter usmerja intencionalno delovanje. Ta nova perspektiva poudarja, da človeška intervencija ni samovoljna, temveč deluje v okviru omejitev in možnosti, kjer zmožnost delovanja sledi razpoznavni agendi preobrazbe, odgovornosti ter pomena.

Z združevanjem moističnega pragmatičnega realizma in avguštinske metafizične refleksije lahko zasnujemo model, v katerem prihodnost, ki jo delno oblikujejo razmere sedanjosti, kljub temu ostaja odprta za spremembe. V modelu so elementi pragmatizma, metafizike in etike združeni v strukturirano, a odprto predstavo o prihodnosti. Takšen model prihodnosti lahko opišemo kot odprtost, omejeno z zmožnostjo delovanja (*Agency-Constrained Openness* oziroma ACO). V tem okviru prihodnost ostaja ontološko odprta, vendar jo delno oblikujejo razmere sedanjosti in človekova zmožnost delovanja. Drugače od radikalne nedoločenosti model ACO predpostavlja, da prihodnje možnosti potemtakem oblikujejo metafizične kot etične omejitve, ki obenem še vedno omogočajo tudi smiselno intervencijo. Model združuje moistični pragmatični realizem, ki pri ustvarjanju rezultatov poudarja racionalno delovanje, z avguštinsko metafizično refleksijo, ki zmožnost delovanja umešča v širši eksistencialni in normativni red. ACO take zmožnosti delovanja ne pojmuje niti kot popolnoma determinirano niti kot popolnoma neomejeno, temveč kot dinamično medsebojno učinkovanje med omejitvijo in preobrazbo. Takšna perspektiva ponuja način za pojmovanje zmožnosti delovanja onkraj stroge determiniranosti ali radikalne nedeterminiranosti, pri čemer zmožnost delovanja obravnava kot medsebojno učinkovanje med omejitvijo in možnostjo. V tem okviru postane vloga svobodnega, odgovornega in kritičnega človeškega subjekta osrednjega pomena. Zmožnost prehoda skozi strukturne omejitve in odprto potencialnost ne zahteva le zmožnosti delovanja, temveč tudi etično razsodnost, refleksivno presojo in sposobnost kritičnega soočanja s stvarnostjo. Dinamična integracija moističnega pragmatizma in avguštinske metafizike

zato poudarja nujnost takih aktivnih subjektov, ki s pomočjo zavestnega odločanja aktivno sodelujejo pri razvoju prihodnosti na načine, ki so moralno odgovorni in zato pomembni. Tako bi produktiven dialog med obema modeloma časa in delovanja lahko izboljšal naše razumevanje časa, stvarnosti in, kar je najpomembneje, naše vloge v njuni medsebojni prepletenosti.

6 Dva različna modela strukturne epistemologije: Russell in Zhang Dongsun

V tem poglavju bom proučila filozofiji sodobnega kitajskega misleca Zhang Dongsuna 張東蓀 (1886–1973) in znamenitega britanskega teoretika Bertranda Russlla (1872–1970) ter se osredotočila na njuni teoriji zaznavanja in pojem strukture. Uvod v to poglavje je sestavljen iz treh delov. V prvem delu bom podala kratek pregled življenja in dela Zhang Dongsuna ter ocenila njegove pomembnejše prispevke k filozofiji, zlasti k epistemologiji. Ker je – v nasprotju z Zhangom – Russell splošno prepoznan kot svetovno uveljavljen filozof, se bom odpovedala izčrpni predstavitvi tega britanskega misleca in prešla neposredno k osrednji analizi. Nato bom v drugem in tretjem delu proučila teorije zaznavanja, ki jih zagovarjata oba filozofa, s posebnim poudarkom na pojmu strukture.

6.1 Uvod: struktura in zaznavanje

6.1.1 Zhang Dongsun, njegovo življenje in delo

Zhang Dongsun velja za enega vodilnih kitajskih filozofov 20. stoletja, vendar je bil zaradi svoje kritike siniziranih marksističnih ideologij označen za političnega disidenta, zato je bil za več desetletij obsojen na pozabo. Šele pred kratkim so njegovo delo ponovno odkrili številni mlajši kitajski teoretiki in teoretičarke, ki kažejo čedalje večje zanimanje za njegove ideje. V prvih treh desetletjih 20. stoletja je bil Zhang eden najvplivnejših mislecev v Republiki Kitajski, njegov ugled pa je deloma temeljil na njegovi izjemni sposobnosti predstavljanja zahodne misli na način, ki je bil združljiv z duhom kitajske tradicije. V prvih letih Ljudske republike Kitajske je v novi vladi deloval kot član centralnega vladnega odbora, svetovalec na ministrstvu za kulturo in na različnih drugih visokih položajih, hkrati pa je še naprej opravljal delo profesorja filozofije na univerzi v Peking. Vendar je Zhang leta 1958, kmalu po začetku protidesničarske kampanje, katere cilj je bil politični nadzor nad intelektualci, izgubil profesuro in je bil prisiljen delati kot smetar na isti univerzi. Na začetku kulturne revolucije je bil zaprt v enem najzloglasnejših taborišč za »prevzgojo«, kjer je po dolgotrajnih telesnih in duševnih težavah umrl tik pred koncem tega radikalnega političnega gibanja.

Čeprav je bil Zhang po letu 1940 intelektualno utišán, je bil do takrat izjemno dejaven pisec. Številna njegova dela iz tega obdobja so še vedno ohranjena in pričajo o njegovem položaju enega najprodnornejših in najbolj inovativnih kitajskih mislecev 20. stoletja. Med njegovimi najpomembnejšimi filozofskimi deli so: *Znanost in filozofija* (*Kexue yu zhaxue* 科学与哲学), *Filozofska abeceda* (*Zhaxue ABC* 哲学 ABC), *O kulturi in filozofiji Vzho-da in Zahoda* (*Du Dongxi wenhua jiqi zhaxue* 读中西文化与哲学), *Epistemologija* (*Renshi lun* 认识论), *Nova formulacija pluralistične epistemologije* (*Duoyuan renshi lun chongshu* 多元认识论重述), *Vednost in kultura* (*Zhishi yu wenhua* 知识与文化), *Ideal in družba* (*Lixiang yu shehui* 理想与社会) ter *Ideal in demokracija* (*Lixiang yu minzhu* 理想与民主).

Njegovo delo ne kaže samo na izjemno razumevanje zahodnih teorij, temveč tudi na dojemanje jezikovnih struktur, ki jih pogojujejo. Hkrati pa je Zhang ostal ukoreninjen v svoji kitajski miselni tradiciji. Kot mladenič je bil deležen obsežne in izčrpne klasične kitajske izobrazbe in je bil eden prvih filozofov, ki je – kot alternativo zahodni heglovski dialektiki – razvil ter izpopolnil tradicionalni sistem korelativne misli, ki je temeljil na daoistični filozofiji in na nekaterih teoretskih paradigmah *Knjige premen* (*Yi jing* 易经). Na njegovo celotno ontološko in epistemološko misel je močno vplivala tudi filozofija *chan* budizma, njegov sistem pa predstavlja eno prvih koherentnih in celovitih sintez starodavnih kitajskih ter sodobnih zahodnih idej. Po mnenju večine sodobnih raziskovalcev in raziskovalk je njegov največji prispevek dejstvo, da je kot prvi moderni kitajski filozof ustvaril svoj teoretski sistem, predvsem na področju epistemologije (Jiang, 2002, 57). V nasprotju z večino sodobnic in sodobnikov, katerih delo je zaznamoval revizionizem tradicionalne filozofije, je bila Zhangova teorija sinteza, ki je temeljila na asimilaciji zahodne misli v okviru tradicionalnih metodoloških in konceptualnih diskurzov. Nesporno je Zhang asimiliral največ zahodne misli, vzpostavil najcelovitejši in dobro usklajen sistem ter imel največji vpliv med zahodno usmerjenimi kitajskimi filozofi in filozofinjami.

Epistemologija je jedro Zhangove filozofije, ki se je začela s pluralistično epistemologijo in končala s kulturno (ibid., 66). Zhangov pluralizem je temeljil na reviziji Kantove filozofije, v njej pa je sledil svojemu sistemu tako imenovane panstrukturalistične kozmologije, ki je bila do neke mere tudi pod vplivom budistične filozofije *chan*, na kateri je temeljil Zhangov

svetovni nazor. Zhang Dongsunova kulturna epistemologija je temeljila na »pluralistični teoriji spoznanja« (*duoyuan renshi lun*) 多元认识论, ki je izhajala iz predpostavke, da je spoznanje kulturno opredeljeno in zato v bistvu kulturne narave. Ta vidik njegove filozofije je še vedno precej aktualen, zlasti na področju medkulturnih raziskav. Njegove kulturnofilozofske študije temeljijo na podrobnih primerjalnih analizah kitajske in evropske misli, pri čemer Zhang posebno pozornost namenja vplivu jezikovnih struktur na različne filozofske sisteme ter povezavi med kulturno pogojenimi razlikami in sistemi logičnega sklepanja v različnih miselnih tradicijah. Čeprav so bile njegove primerjalne študije kitajske in zahodne filozofije napisane že pred pol stoletja, imajo še danes veliko vrednost in še vedno osvetljujejo aktualne razprave o kulturnih vprašanjih ter navdihujejo delo na področju primerjalne filozofije (ibid., 58).

6.1.2 Pluralistična epistemologija (Duyuan renshi lun) in panstrukturalizem (Fanjiagouzhuyi 泛架构主义)

Zhang je za teorijo spoznanja skoval izraz pluralistična epistemologija (oziroma epistemološki pluralizem), saj je bil prepričan, da so temeljni elementi našega spoznavanja soodvisni in jih ni mogoče poenostaviti ali razčleniti oziroma zvesti ene na drugo. Po Zhangovem mnenju se spoznanje opira na dejavnike, kot so občutki, zunanji red, transcendentalne forme, logični postulati in pojmi, od katerih vsak ohranja svoj posebni izvor in ga ni mogoče reducirati na druge (Zhang, 1934, 106). To pluralistično stališče razlikuje njegovo teorijo tako od epistemološkega monizma, ki skuša združiti spoznano s spoznavajočim, kot od epistemološkega dualizma, ki priznava izključno delitev na subjekt in objekt (ibid., 45).

Pluralistična epistemologija je jedro Zhangovega filozofskega sistema. Njegov pluralizem izhaja iz revidirane različice kantovske filozofije. Za utemeljitev takšne epistemologije je Zhang predlagal novo kozmologijo, ki jo je poimenoval z izrazom panstrukturalizem (Jiang, 2002, 58).

Pomembna predpostavka njegove teorije spoznanja je neorealistično stališče, da zunanji svet obstaja neodvisno od naše zavesti in da ni natančne povezave med zunanjimi pojavi in našim razumevanjem le-teh. Pojavov zato ne moremo zaznati takšnih, kakršni so v resnici:

Vedeti moramo, da je tisto, kar običajno imenujemo »stvar«, barva, ki jo vidimo, in oblika, ki se je dotaknemo. To so »lastnosti« stvari. Če ne upoštevamo lastnosti, potem [za nas] stvari ni. Stvari imajo posebne lastnosti, kot so barve, vonji in tako naprej, ki se spreminjajo glede na človeška čutila, zato nekateri trdijo, da ne pripadajo stvarem ... Obstajajo tudi nekatere druge posebne lastnosti, kot so velikost, oglatost ali okroglost stvari. Po mnenju nekaterih ljudi pa so te lastnosti podobne prej omenjenim, zato tudi one ne morejo opredeliti prvotne stvari same.⁹⁸ (Zhang, 1929a, 23–24)

Pri razlagi svojega pogleda na kozmični red in njegov odnos do zavesti Zhang pogosto uporablja primere iz odkritij fizike z začetka 20. stoletja, kot je razlika med našim dojemanjem barve in njeno »dejansko« podstatjo ali svetlobnimi valovi. Trdi, da je barva nekaj drugega kot so svetlobni valovi: medtem ko je barva produkt interakcije med valovi in našimi čutili, so valovi del »objektivne« lastnosti biti (Zhang, 1995, 166). Zhang zato deli stvarnost na »prvotno stanje stvari« (*wude benxiang* 物的本象) in na »stvari za nas« (*women suowei wu* 我們所謂物) (Liu, 2000, 2. del, 66).

Po Zhangovem mnenju zunanji vzrok naših občutkov ni neka podstat, temveč red ali struktura zunanjega sveta. To, kar nam posredujejo naši čutni vtisi, je modifikacija tega zunanjega reda (Jiang, 2002, 59).

Kar zadeva zunanjo stvarnost, ne moremo poznati njene notranje narave (bistva), lahko pa spoznamo njene odnose. Ti odnosi tvorijo relativno fiksno strukturo. Če predpostavimo, da lastnosti stvari nimajo notranje narave (bistva) in da stvari obstajajo le kot struktura, smo zunanjo stvarnost že prepoznali.⁹⁹ (Zhang, 1929b, 32)

Pri razlagi osnovne strukture stvarnosti se Zhang sklicuje tudi na znanstvena odkritja o atomih in njihovih najbolj elementarnih strukturah, ki

98 須知，我們普通所謂物，即是我們所看見的是顏色，所觸摸的是形樣。這些都是物的「性質」。可見離了性質就沒有所謂物。物有一類的性質如顏色與味道等，是倚著感覺的人的主觀而變的，所以有人主張是不屬於物的本身 ... 還有一類的性質如大小與方圓，有人亦說與前一類差不多，不能即斷定事物的本相。

99 關於外物，我們不能知其內性，但能知其關係，而此關係卻是一種比較固定的架構。若我們暫假定物質並無內性，而只是架構，則我們已可謂知道外物了。

presega kategorialno mejo med delci snovi in nesubstancialnimi elektromagnetnimi valovi. Tu je Zhangova kritika snovi precej radikalna in zavrača stvarni obstoj ne le najmanjših delcev snovi, temveč tudi kvantov, elektronov in celo elektromagnetnih valov.

Podobno se zdi, da je odkritje teorije relativnosti pomembno le z vidika prepoznavanja strukturnih zakonov, ne pa tudi z vidika prepoznavanja novih esenc v naravi ali vesolju. »Odkritje teorije relativnosti nam daje le nekaj spoznanj o strukturnih vzorcih zunanjega sveta, ne daje pa nam nobenega spoznanja o njegovi vsebini.«¹⁰⁰ (Ibid., 170)

Zanikanje substance se nanaša tudi na področje idej. Tako kot je v *chan* budizmu vse, kar zaznavamo, ne le prazno v smislu vsebinske odsotnosti, temveč tudi iluzorno. Zhangova kozmologija zato ni niti materialistična niti idealistična: »Pluralistična epistemologija [...] zavrača ‚substanco‘ in predpostavlja, da sta dualistični teoriji idealizma in materializma popolnoma napačni.«¹⁰¹ (Zhang, 1995, 214)

V tem pogledu njegovi pristopi spominjajo na klasične kitajske kozmologije (zlasti daoistično in *chan* budistično), pa tudi na nekatere novejši zahodne ontološke sisteme, ki temeljijo na teoriji relativnosti in kvantni teoriji. »Tudi sestava časa in prostora je strukturna. Teorija relativnosti predpostavlja, da čas in prostor nista absolutna in nespremenljiva. Na tej podlagi je Zhang Dongsun razvil svoj pogled, da sta tudi čas in prostor neke vrste struktura, in ne oblika materije.«¹⁰² (Liu, 2000, 867)

Eden od razlogov, zakaj ne moremo prepoznati bistva zunanjih stvari »samih po sebi«, je torej v sami naravi njihovega obstoja. Za Zhanga, ki ne priznava obstoja substance, je stvarnost proces nenehnega spreminjanja, ki se manifestira v medsebojnih odnosih posameznih entitet. Njegova kozmologija ni metafizična. Po njegovem mnenju je to še ena razlika med kantovsko in njegovo filozofijo. Kant metafizike ne opusti, čeprav prednost, ki jo daje epistemologiji, radikalno spremeni njeno vlogo. Zhangova revizija

100 相對論出來以後只給了我們一些關於物理界的構造方式之知識，而不關於其‘內容’(content)。

101 認識的多元論...勢必根本上否認‘本質’(substance)，以為本體論上的唯心論唯物論兩元論全是不對的。

102 時空的性質也說明了架構的性質。相對論認為，時空並不是絕對不變的，張東蓀由此也得出時空也是一種架構而非物質的存在形式的看法。

Kanta je pravzaprav omejena na kantovsko teorijo spoznanja. Vendar je v njegovi ontologiji vpliv *chan* budizma veliko močnejši. V zgodnji mladosti se je Zhang zaradi branja budističnih svetih besedil začel zanimati za filozofijo. Čeprav je pozneje budizem ostro kritiziral, se zdi, da je vedno sprejemal velik del njegove kozmologije, zlasti nekatere ideje šole velikega voza (*mahajana*) (Jiang, 2002, 63). Če zavračamo obstoj substance, je jasno, da predmeti, ki jih zaznavamo, ne morejo imeti nobenega »ontološkega statusa«. Ali kot pravi Zhang: »Pluralna epistemologija zagovarja stališče, da so čutni vtisi nebit; zato so brez položaja v ontološkem smislu, nimajo ontološkega statusa«¹⁰³ (Zhang, 1995, 215).

Vse bivajoče obstaja v procesu nenehnega spreminjanja, ki se kaže v neskončnem spreminjanju strukturnih povezav ter rasti in upadanju lastnosti »bistva« posameznih entitet. Po Zhangovem mnenju lahko naša zavest prepozna le nekatere vidike teh pojavnih sprememb. Vendar se to ne nanaša le na raven našega zaznavanja in dojemanja, saj je po Zhangu strukturirani red odnosov vse, kar v kozmosu zares obstaja. Ta strukturni red lahko razdelimo na tri osnovne ravni: snov (*wu* 物), življenje (*sheng* 生) in zavest (*xin* 心).

Zhang trdi, da so vse te strukture prazne, saj ne posedujejo niti substance niti njenih lastnosti. Raven materialne biti (*wu* 物) je torej zgolj fizična substancialna fenomenalnost, ki je ne moremo enačiti z materialno substanco, temveč kvečjemu s strukturnimi odnosi in fizikalnimi zakoni, ki določajo njen obstoj. Za Zhanga je »materija« splošen pojem, ki obsega celotno področje številnih specifičnih pojmov, ki obravnavajo fizikalne lastnosti. V sami materiji ni ničesar, kar bi ustrezalo našemu pojmu materije: ni barva, vonj, zvok ali velikost, ki jih zaznavamo s čutili in so običajno subjektivni. Zato Zhang pod pojmom »materija« razume prostornino, gostoto ali hitrost predmeta. Po njegovem mnenju s tem materija postane samo niz fizikalnih formul; zato obstajajo le fizikalni zakoni, ne pa tudi materija (Jiang, 2002, 64).

Z drugimi besedami: stvari so fizikalni zakoni. Vendar moramo vedeti, da se fizikalni zakoni nanašajo na odnose (in sicer na odnose med določeno stvarjo in drugimi stvarmi); ne nanašajo se

103 認識の多元論把感相認為非存在者，勢必謂感相在本體上無地位，即沒有「本體的地位」(*ontological status*)。

neposredno na stvari same po sebi. Povedano drugače: fizikalni zakoni se nanašajo na odnose ali relacije med stvarmi, in ne na njihovo bistvo. Zato so lastnosti, kot so kakovost, hitrost, vztrajnost ali gostota, le različni načini izražanja odnosov ali relacij.¹⁰⁴ (Zhang, 1995, 215)

Za Zhanga je življenje (ali živeče) (*sheng* 生) kategorija, ki vključuje vse, tudi biološke pojave. Podobno je zavest (*xin* 心) kategorija, ki spada v splošni koncept življenja, vendar vključuje tudi psihološke pojave, ki se razlikujejo od bioloških funkcij. Izraz »materija« je zato bolje nadomestiti z izrazom »fizični zakoni«, »življenje« z izrazom »biološka načela« in »zavest« z izrazom »psihologija«. Z drugimi besedami, izraze za snov kot nosilce lastnosti je treba nadomestiti z izrazi za strukture ali rede (Jiang, 2002, 64). In kot ugotavlja Liu, Zhang »prav tako uporablja izraz ,ureditev‘, ki pri njem nadomešča izraz ,struktura‘. Tudi v tem primeru poudarja nesubstancialnost kozmosa«¹⁰⁵ (Liu, 2000, 867).

Zhangov kozmos zato ne implicira nobene substance ali esence, saj obstaja zgolj kot relacijski proces strukturnega reda. Vendar celo ta red ni povsem naraven in objektivni, temveč je odvisen tudi od naših spoznavnih dejavnosti.

Vendar strukturne oblike same po sebi ne pripadajo v celoti zunanjim stvarjem samim po sebi ... Z vidika bista ni zunanjih stvari. Toda glede strukture in oblike je večina oblik posledica procesa dojetanja. Z drugimi besedami, te oblike spadajo v domeno subjektivnosti.¹⁰⁶ (Zhang, 1995, 171)

Vse zunanje strukture se kažejo v naši zavesti, ki jih (ponovno) vzpostavlja v procesu oblikovanja strukturnih vzorcev mišljenja in razumevanja. Vendar pa Zhangova teorija ni solipsistična, saj »vsaj nekatere od teh strukturnih oblik niso le posledica zakonov našega prepoznavanja«¹⁰⁷ (ibid.).

104 或換言之，即物是物理。但須知這些物理都是由‘關係’（即一物與他物的關係）而見，并不直接關於一個物的本身。換言之，即物理只講物的關係，不講物的實質。所以質量，速率，慣性，密度等等都是表示關係的樣式之一種。

105 他還用‘配列’ (*Arrangement*) 代替‘架構’ (*Structure*)，同樣是為了強調宇宙的非實體性。

106 但這些構造方式固然不是完全屬於外物本身的 ... 以實質而言，本來就沒有外物。以構造與方式而言，大部分的方式仍是屬於認識作用本身的，換言之，即屬於主觀的。

107 這些構造方式 ... 其中至少有若干是不由於我們的認識立法所造。

Razmerje med zunanjim svetom in našo subjektivnostjo je interaktivno in korelativno.

Naš kozmos nima biti; je zgolj struktura. Njegova zgradba ni povsem naravna, temveč neločljivo povezana s funkcijo našega spoznanja. Brez spoznanja bi lahko uzrli izvirno podobo te strukture, vendar je kljub temu ne bi mogli v celoti zajeti v njeni biti. Zato lahko še vedno trdimo, da je kozmos struktura.¹⁰⁸ (Ibid., 218)

Zhang je svojo ontologijo pogosto primerjal s kozmologijo *chan* budizma. To, kar je sam imenoval »struktura«, ga je spominjalo na budistični koncept (nujne ali vzročne) povezave (*yinyuan* 因緣), v katerem je kozmos razumljen kot kompleksno omrežje, sestavljeno iz neštetihih soodvisnih odnosov, ki so med seboj povezani in ločeni na nešteto načinov ter na neštetihih ravneh. Zhang to primerja s kozmično praznino, ki je, tako kot v budističnem pogledu, ne moremo enačiti z »ničem«, temveč le z odsotnostjo substance, nespremenljive narave ali samostojnega, samozadostnega bitja. Ker je kozmos sestavljen le iz relacijskih povezav, ne predpostavlja nobene neodvisne, avtonomne entitete. To je tudi eden glavnih razlogov, zakaj je obstoj substance nemogoč: svet je niz funkcionalnih razmerij. V budistični kozmologiji je svet, ki je sam po sebi prazen, univerzalen, večni in nespremenljiv zakon vzročnih odnosov (*yinyuan*). Zhang Dongsun je ta zakon enačil z resnično objektivnostjo bivajočega (Jiang, 2002, 65).

Zhang je ta v svojem bistvu budistični pogled na svet povezal z idejo evolucije, ki predvideva pojavljanje novih vrst ter hierarhijo med nižjimi in višjimi oblikami bivajočega, pri čemer višje oblike nadzorujejo nižje. Pri tem je verjetno izhajal iz teorije o evoluciji pojavov, ki sta jo razvila C. Lloyd Morgan (1852–1936)¹⁰⁹ in Samuel Alexander (1859–1938)¹¹⁰ (ibid.). Vendar so bile nove oblike bivajočega, ki so se pojavile v tem kontekstu,

108 我們這個宇宙並無本質，只是一套架構。這個架構的構成不是完全自然的，而必須有我們的認識作用參加其中。因為我們不能拔開認識以窺這個架構的本來面目。然而亦決不十分大虧其本質。所以仍可以說宇宙是個架構。

109 Conwy Lloyd Morgan je bil eden prvih britanskih eksperimentalnih psihologov. Razvil je koncept tako imenovane duševne evolucije, meje med inteligenco in instinktom, ter vzpostavil tradicijo skrbnega opazovanja vedenja v naravnem okolju (glej Morgan, 1930, 237–264). Njegovo najvplivnejše delo nosi naslov *Introduction to Comparative Psychology* (1903).

110 Samuel Alexander je bil avstralski filozof, ki je razvil koncept »emergentne kakovosti« in idejo »emergentne evolucije«. Njegovo najpomembnejše delo ima naslov *Space, Time and Deity* (1927) (glej Emmet, 100–20).

po njegovem mnenju produkt strukturnih, in ne vsebinskih sprememb. »Z združitvijo budistične ideje o nesubstančnosti s sorodno teorijo evolucije je Zhang zagovarjal stališče, da so strukture vesolja, čeprav prazne, v procesu evolucije in da se lahko zaradi sprememb v kombinaciji različnih struktur pojavijo nove vrste struktur.« (ibid.)

Zhangova teorija tako ohranja doslednost, četudi zanika substanco, hkrati pa zagovarja idejo evolucije.

6.1.3 Russellova pozna epistemologija kot zgodnja različica strukturnega realizma

Dolga epistemološka pot Bertranda Russlla je potekala v različnih fazah, za katere so bili značilni bistveni premiki v njegovih filozofskih perspektivah. Njegov učitelj Alfred North Whitehead je nekoč Russellovo delo opisal kot »platonski dialog s samim seboj«, Charlie Dunbar Broad pa je pripomnil, da »Bertrand Russell vsakih nekaj let ustvari nov filozofski sistem« (Eames, 2013, 20).

Čeprav se take izjave zdijo nekoliko pretirane, vendarle odražajo dinamično naravo Russellovih filozofskih raziskovanj. Pri tem je pomembno poudariti, da se je v vseh teh spremembah ohranila nit kontinuitete zaradi Russellove dosledne uporabe metodičnega pristopa.

V vsej Russellovi karieri je bila njegova metoda raziskovanja vodilna sila, ki mu je omogočala, da je gradil na svojih predhodnih spoznanjih in v desetletjih dela izpopolnjeval svoje ideje. Kljub očitnim spremembam v njegovih filozofskih sistemih je njegova misel napredovala logično, vsaka faza pa je bila zgrajena na temeljih, ki jih je oblikoval v predhodnem delu.

Russellova zavezanost razumu, znanstvenim dokazom in strogi analizi je bila podlaga za njegovo intelektualno pot. Ta pristop mu je olajšal sintezo novih idej in zavrnitev tistih, ki so se po podrobnejšem pregledu izkazale za neustrezne. Čeprav so se njegovi filozofski pogledi navzven morda spremenjali, je njegova temeljna zavezanost kritičnemu mišljenju in koherentnosti ostala neomajna.

Enako velja tudi za njegovo teorijo spoznanja in zaznavanja: na Russellov epistemološki razvoj ne smemo gledati kot na niz nepovezanih odklonov,

temveč kot na neprekinjeno raziskovanje, pri katerem je vsaka stopnja prispevala h globljemu razumevanju obravnavanih filozofskih vprašanj.

Po Russellovem mnenju bi moral vsak opis zaznavanja pojasniti, kako prispeva k spoznanju. Russell se je v svojih zgodnjih letih oddaljil od neohegelianstva in sprejel filozofski realizem, na katerem je gradil vse življenje – zagovarjal je namreč stališče, da imajo neposredne izkušnje pri doseganju spoznanja osrednjo vlogo. Čeprav so nekateri njegovi nazori sčasoma postajali čedalje manj priljubljeni, se je njegov vpliv ohranil na področju konceptualnega razlikovanja med »spoznanjem na podlagi seznanitve« ter »spoznanjem na podlagi opisa«. Russell je bil sprva prepričan, da lahko spoznavamo samo tiste neposredne podatke, ki jih pridobimo na čutni ravni: razpolagamo lahko torej zgolj s trenutnimi zaznavami barv, zvokov in drugih občutkov, medtem ko je vse drugo, vključno s fizičnimi predmeti, ki ustrezajo tem čutnim podatkom, možno le izpeljevati ali utemeljevati s sklepanjem, tj. spoznati z opisom, ne pa tudi neposredno doživljati. Čeprav se je to razlikovanje uveljavilo širše, je Russell nazadnje zavrnil pojem vmesnega čutnega vtisa.

V svojem poznejšem filozofskem razvoju se je Russell zavzemal za nekakšen nevtralni monizem, saj je menil, da se ob natančnejšem pregledu kaj hitro izkaže, da je razmejitev med materialnim in mentalnim svetom samovoljna. Trdil je, da lahko obe sferi zreduciramo na nevtralno lastnost, kar je bilo stališče, ki ga je delil z ameriškim filozofom in psihologom Williomom Jamesom, prvi pa ga je oblikoval že Baruch Spinoza, ki ga je Russell globoko cenil. Vendar pa je Russell namesto Jamesovega koncepta »čiste-ga izkustva« temeljne sestavine naših začetnih zaznavnih stanj označil kot »dogodke«, kar je na zanimiv način odražalo ideje njegovega nekdanjega učitelja Whiteheada in njegove procesne filozofije.

V tem poglavju bom obravnavala Russellovo strukturno teorijo spoznanja in zaznavanja, ki je nastala predvsem po letu 1920. Russellova spreminjajoča se stališča o zaznavanju iz zgodnejših raziskovalnih obdobj od leta 1905, ko je izšel njegov prvi pomemben epistemološki članek, z angleškim naslovom *On Denoting*, do leta 1919, so ga nazadnje privedle do sprejetja nove teorije zaznavanja v skladu s prehodom k nevtralnemu monizmu.¹¹¹

111 Russellove najboljše razprave o razmerju med zaznavanjem in spoznanjem iz tega zgodnjega obdobja najdemo v široko branem delu z angleškim naslovom *Problems of Philosophy* (1912), rokopisu dela *Theory of Knowledge* (1913) ter predavanjih iz Lowlla iz leta 1914, objavljenih pod

S strukturno epistemologijo se je Russell posebej podrobno ukvarjal v svojih knjigah *The Analysis of Mind* (1921) in *The Analysis of Matter* (1927). Vendar pa je do ključnega preobrata v njegovi filozofiji prišlo že na začetku drugega desetletja 20. stoletja, ko je sprejel predlog A. N. Whiteheada, da je treba uporabo logičnih metod razširiti s področja matematike tudi na področje fizike. Vendar je fizika empirična znanost, ki temelji na opazovanju in eksperimentu; zato se v primeru teorije zaznavanja lahko opira le na raziskovanje neposrednih čutnih podatkov. Kljub temu Russell v svoji knjigi *Mysticism and Logic and Other Essays*, ki je bila prvič objavljena že leta 1910, trdi: »Domnevna vsebina fizičnega sveta je na prvi pogled zelo različna od čutnih podatkov: molekule nimajo barve, atomi ne oddajajo zvoka, elektroni nimajo okusa in elementarni delci nimajo vonja« (Russell, 1957, 115).

Kaj torej lahko opazujemo in raziskujemo na področju zaznavanja s pomočjo fizike, ki je empirična znanost? Russellov odgovor je povezan z relacijsko korelativnim pogledom na stvarnost: »Če naj bodo takšni predmeti preverljivi, mora biti to izključno v njihovem razmerju do čutnih podatkov: imeti morajo neko obliko korelacije s čutnimi podatki in biti preverljivi že samo na podlagi te korelacije« (ibid.).

Skozi prizmo fizike se naše razumevanje zunanjega sveta oblikuje na podlagi odnosov in korelacij med različnimi entitetami ter njihovimi interakcijami. Namesto da predmete zaznavamo izolirano, nam fizika omogoča, da jih razumemo v širši mreži povezav, kjer se njihovo vedenje in lastnosti prepletajo z vedenjem in lastnostmi drugih elementov v sistemu. Russell s tem odnosno korelativnim pogledom poudarja medsebojno povezanost opazovanih pojavov ter kako v odvisnosti drug od drugega tvorijo koherentno sliko tega, kar vidimo kot stvarnost.

V knjigi z naslovom *The Analysis of Mind*, ki je bila prvič objavljena leta 1921, Russell dogodkom pripisuje pojem »logičnih atomov« (Russell, 2023,

naslovom *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. Sajahan Miah v knjigi *Russell's Theory of Perception (1905–1919)* poudarja dramatični premik Russellovih stališč med deloma *Problems in Our Knowledge*. V prvem Russell trdi, da nam naše izkušnje dajejo dober razlog za sklepanje o obstoju fizičnih predmetov in nam hkrati omogočajo razbrati nekatere njihove najpomembnejše značilnosti. V *Our Knowledge* pa Russell njegova najvišja maksima, da je treba, »kjer koli je mogoče, logične konstrukcije zamenjati za izpeljane entitete« (Miah, 2006, 110), vodi do trditve, da lahko fizične predmete konstruiramo iz vrst stvari, ki jih doživljamo.

3), ki jih razume kot nevtralneje elemente, ki jih ni mogoče dokončno razvrstiti kot fizične ali mentalne. Takšna uskladitev se je odlično ujemala z Russellovo vse večjo naklonjenostjo nevtralnemu monizmu – ideji, ki jo je malo pred tem sprejel in predpostavlja, da je mogoče tako fizične kot mentalne vidike stvarnosti na koncu zreducirati na nevtralno, temeljno substanco. Poleg tega je Russell status predmetov neposrednega seznanjanja pripisal »zaznavam«, kar je označevalo dogodke, ki potekajo v človekovi zavesti, ne glede na njihovo specifično ontološko naravo. Svoj filozofski okvir je obogatil z razlikovanjem zaznav kot predmetov neposrednega seznanjanja, s čimer je postavil temelje za nadaljnje raziskovanje odnosa med fizično in mentalno sfero. Obe sta, tako kot zaznave same, subjektivni, čeprav sta za vse pripadnike in pripadnice človeške vrste relativno podobni:

Zaznave dveh različnih oseb so si – če sprejmemo njuna pričevanja – pogosto zelo podobne, čeprav niso povsem enake; to vodi k teoriji skupnega zunanjega vzroka, to je h kavzalni teoriji zaznave in k razdelitvi lastnosti zaznanega predmeta na tiste, ki pripadajo zunanjemu vzroku, in tiste, ki jih prispeva telo ali um zaznavajočega. (Russell, 2023, 182)

To je bila pomembna etapa Russellove intelektualne poti, na kateri si je prizadeval razvozlati zapletenost razmerja med zaznavanjem in stvarnostjo, pri tem pa upoštevati tako stališče nevtralnega monizma kot vlogo neposrednega izkustva pri oblikovanju našega razumevanja sveta.

Poleg tega je Russell prav v svojem delu *The Analysis of Matter* (1922 [1927]) v celoti sprejel in razvil svojo strukturno pozicijo (Votsis, 2003, 880): »Jedro teorije v *Analizi materije* je trditev, da je naše spoznanje zunanjega sveta popolnoma strukturne narave« (Demopoulos in Friedman, 1985, 622).

Russell je predlagal, da bi ustrezni tvorili svet z enako strukturo kot noumenalni svet, kar bi nam omogočilo sklepanje iz pojavov na resničnost vseh trditev, ki jih je mogoče izraziti v abstraktnih pojmi in za katere vemo, da veljajo za pojave. Poudaril je, da lahko spoznamo zgolj strukturo – tj. celoto formalnih, logično-matematičnih lastnosti zunanjega sveta, medtem ko ostajajo vse njegove lastnosti prvega reda po svoji naravi nerazpoznane. Trdil je, da je mogoče na to logično-matematično strukturo upravičeno

sklepati iz strukture pojavov (sveta zaznav). Ker je takšno sklepanje veljavno z empiričnega vidika, bo sprejemljiv tudi končni sklep, namreč da ima nezaznani (ali neopazovani) svet določeno spoznavno strukturo. (Psillos, 2001, S14)

Številni sodobni filozofi in filozofinje Russellovo filozofijo razlagajo predvsem kot obliko naturalizma, pri čemer spregledajo ali ne sprejemajo v celoti njegovega filozofskega premika po letu 1920 (King, 2023, 2). Vendar prav ta premik odpira fascinanten pogled na konvencionalne pripovedi o Russellu. V nasprotju s takrat razširjeno predstavo o »ubogem starem Berti-eju« (ibid.), ki naj ne bi mogel slediti sodobnim trendom mlajših filozofin in filozofov, lahko Russella upravičeno obravnavamo kot pionirja – vizionarja, ki je bil pred svojim časom. Namesto da bi ostal v ozadju, je bil zaradi svojega naprednega pristopa pionir filozofske misli. Njegovo odprtost za raziskovanje novih konceptov, kot so logični atomi in nevtralni monizem, je pokazala pripravljenost za izpodbijanje tradicionalnih paradig in raziskovanje neznanih terenov. Eden od takšnih terenov je bila tudi teorija strukturnega realizma.

Ideja strukturnega realizma je v svojem najširšem pomenu pritegnila pozornost in bila sprejeta pri več filozofih v prvih desetletjih 20. stoletja. Vidne osebnosti, kot so Poincaré, Duhem, Cassirer, Schlick, Carnap in Russell, so se s tem pojmom ukvarjale temeljito in ga poskušale poglobljeno pojasniti, pri čemer so obravnavale tudi najzahtevnejša vprašanja, ki jih je ta ideja razpirala. (Gower, 2010, 74)

Tudi Sangeetha Sreedevikuttyamma v novejšem članku, »Bertrand Russell and Modern Structural Realism« (2020), trdi, da je bil Russell med pionirji sistematičnega strukturnega pogleda na stvarnost v Evropi:

Zagovarjam stališče, da lahko filozofa Bertranda Russlla obravnavamo kot predhodnika sodobnega strukturnega realizma. Pri kazujem, kako Russell že skoraj pol stoletja pred pojavom izraza »strukturni realizem« v sedemdesetih letih razvija strukturno razumevanje sveta v različnih, med seboj nepovezanih fazah. Pomen njegovega pristopa je v tem, da se je metafizičnega vprašanja lotil s fizikalnega vidika. (Sreedevikuttyamma, 2010, 203)

Russell je trdil, da imamo sicer neposredno védenje o temeljnih lastnostih in odnosih med zaznavami, vendar to ne velja za dogodke v zunanjem svetu.

V tem kontekstu Russell poudarja pomen razlikovanja pojma prostora v zunanjem in notranjem svetu: »Na tej točki je pomembno jasno razločiti med ‚prostorom‘ v psihologiji in ‚prostorom‘ v fiziki. Med njima nedvomno obstaja povezava, ki jo bomo skušali razjasniti v poznejši fazi. Vendar pa je ta povezava zelo posredna in lahko o njej zgolj sklepamo« (Russell, 2022, 137).

Po Russllovem mnenju je namreč prepoznavanje zunanjega sveta, ki ga izvaja naš um, odvisno predvsem od sklepanj, ki izhajajo iz bistvenega razlikovanja med notranjo in zunanjo strukturo prostora. V tem kontekstu pridobi dejanje sklepanja osrednjo vlogo ključnega mehanizma, ki premošča vrzel med tema dvema različnima sferama. Russell poudarja, da nam naše neposredne izkušnje omogočajo razumevanje notranje strukture prostora, saj zaobjemajo lastnosti in odnose, prisotne v naših subjektivnih zaznavah. Da pa bi razumele stvarnost onkraj svojih neposrednih izkušenj, za katero je značilna edinstvena zunanja struktura, moramo uporabiti postopek sklepanja. Ta proces sklepanja nam omogoča, da prepoznamo temeljne strukture in odnose, ki urejajo zunanjo stvarnost in do katerih s svojimi čutili nimamo neposrednega dostopa. V bistvu je po Russllovem mnenju naša sposobnost sklepanja temeljni pogoj za dožemanje zunanjega sveta. Služi nam kot most, ki povezuje prepad med notranjimi in zunanjimi strukturami prostora, ter bogati naše razumevanje kompleksnih elementov, ki oblikujejo svet okoli nas.

Ko pravim, da ‚vidim‘ mizo, se v resnici zgodi to, da imam kompleksno zaznavo, ki je v določenih pogledih strukturno podobna fizični mizi. Fizična miza, sestavljena iz elektronov, pozitronov in nevtronov, je predmet sklepanja – prav tako prostor, v katerega naj bi bila umeščena. V filozofiji je že dolgo nekaj povsem samoumevnega, da fizična miza nima lastnosti zaznavne mize: nima barve, ni topla ali hladna v pomenu, v katerem izkušamo toploto in mraz, ni trda ali mehka, če ‚trdo‘ in ‚mehko‘ pomenita lastnosti, dane v taktilnih zaznavah, in tako naprej. Vse to je, kot rečeno, že dolgo samoumevno – vendar to povzroča posledico, ki še ni bila

zares prepoznana, namreč, da mora biti tudi prostor, v katerem stoji fizična miza, drugačen od prostora, kakršnega poznamo iz izkušnje. (Russell, 2009, 196)

Za razumevanje dogodkov v zunanjem svetu moramo torej sklepati na podlagi naših zaznav. Russellov argument temelji na predpostavki, da podobni vzroki (dogodki) vodijo do podobnih učinkov (zaznav), kar vzpostavlja »skoraj ena proti ena« korelacijo med dražljaji in zaznavami (Russell, 2022, 151). Po njegovem mnenju razmerja med učinki v naših zaznavah odražajo razmerja med vzroki v zunanjem svetu. S proučevanjem strukture naših zaznav lahko zato sklepamo marsikaj o organizaciji fizičnega sveta, ne pa tudi o njegovi esencialni naravi. Povedano drugače, dojemamo lahko le logično obliko ali strukturo – ki vključujeta lastnosti in odnose drugega ali višjega reda – dogodkov v zunanjem svetu (ibid.).

Z drugimi besedami, Russell meni, da imamo neposreden vpogled v primarne lastnosti zaznav, razumevanje dogodkov v zunanjem svetu pa je odvisno od sklepov, ki temeljijo na teh zaznavah. S prepoznavanjem razmerij med vzroki in posledicami lahko sklepamo o logični strukturi fizičnega sveta, ne pa tudi o njegovi esencialni naravi.

Po Russellovem mnenju je ta neločljivo povezana s pojmom substance, ki ga opredeljuje in podrobno opisuje v 23. poglavju svojega dela *The Analysis of Matter*. Po njegovem mnenju in v nasprotju s tradicionalnim zahodnim razumevanjem je pojem substance tesno povezan s pojmom razmerja:

Z vidika logike je ‚substanca‘ v preteklosti imela zelo pomembno vlogo in je morda še danes manj zastarela, kot bi utegnili misliti. Substanco lahko logično opredelimo kot »tisto, kar lahko v stavku nastopa zgolj kot osebek, nikoli kot povedek ali razmerje«. Ta definicija je v bistvu Leibnizova, le da ne omenja razmerij, saj jih je imel za neresnična. Smiselno pa jih je vključiti, saj logični položaj substance s tem ni bistveno prizadet, poleg tega pa lahko, upam, že vzamemo za samoumevno, da so razmerja prav tako ‚resnična‘ kot povedki. (Russell, 2022, 221–222)

V tem kontekstu Russell uvaja razlikovanje med »stalnimi substancami« in »substancami« v logičnem smislu, ki niso nujno neuničljive (ibid., 222).

Vzpostavlja tudi povezavo med pojmom substance in človeškim jezikom ter ji podeljuje inherentno univerzalnost, ki odmeva v različnih kontekstih.¹¹² »Pri logični obravnavi substance je izjemno težko preprečiti, da ne bi bili pretirano pod vplivom strukture jezika. Vsi jeziki, ki so civiliziranim ljudem splošno znani, so sestavljeni iz povedi, ki jih je mogoče razčleniti na osebek in povedek« (ibid.).

Poznavalci in poznavalke kitajske filozofije na splošno priznavajo, da klasična kitajščina redko uporablja subjektno-predikatno strukturo in da je ne jemlje kot bistvene za posredovanje pomembnih (tudi filozofskih) idej. Kitajska filozofija in logika zato delujeta brez pojma (ali obstoja) substance.

Vendar se zdi, da obstaja v Russellovem pogledu protislovje. Po eni strani pojmu substance pripisuje univerzalnost, saj ga obravnava kot objektivno obstoječega ter neločljivo povezanega s človeškim razumevanjem in samim človeškim umom. Po drugi strani pa priznava možnost obstoja »neciviliziranih« jezikov, ki nimajo strukturne povezave med subjektom in predikatom. To logično pomeni, da bi lahko tiste, ki uporabljajo takšne jezike, imeli za manjvredne v njihovem razumevanju in miselni organizaciji: »Ne vem, ali bi lahko enako trdili za afriške, avstralske ali druge necivilizirane jezike. A vsekakor to velja za vse jezike, ki so jih filozofi poznali« (ibid.). Da bi to stališče še dodatno utemeljil, trdi: »Težko se upremo prepričanju, da struktura povedi reproducira strukturo dejstva, na katerega se nanaša njena trditev, oziroma – v primeru napačnih povedi – dejstva, ki bi obstajalo, če bi bila trditev resnična« (ibid.).

Russell ne le predpostavlja obstoj substance v logičnih raziskavah, temveč jo izrecno dojema kot temeljni element, ki podpira njegovo celotno teorijo strukturnih ujemanj med umom in zunanjim svetom. To prepričanje izhaja iz dejstva, da struktura jezika zrcali pojem substance, kar krepi njen pomen znotraj njegovega filozofskega ustroja. »Če priznamo – kar se zdi naravno – da nekatere povedi v svojem običajnem pomenu ustrezajo dejstvom, druge pa ne, moramo predpostaviti, da je struktura povedi na neki način povezana s strukturo dejstev, saj bi bila takšna ustreznost sicer nemogoča.« (ibid., 222–223)

112 Čeprav je pozneje to povezavo relativiziral (2023, 230) in poudaril, da je potrebna previdnost pri predpostavki, da slovnica narekuje metafiziko ali natančno odraža strukturo zatrjevanih dejstev (ibid.), je ohranil prepričanje o obstoju substance in njeni povezanosti s slovnimi strukturami.

To logično implicira, da jeziki, ki nimajo močne in določujoče subjektivno-predikatne strukture, morda nimajo sposobnosti prepoznavanja substanc, ki so, kot predpostavlja Russell (ibid., 226), elementarni in vitalni temelji fizičnega sveta. Poleg tega njegovo razlikovanje med »civiliziranimi« in »ne-civiliziranimi« jeziki nakazuje elemente kulturnega rasizma. Vse to postane dokaj moteče, če upoštevamo identiteto Bertranda Russlla kot naprednega intelektualca, pacifista, radikalnega demokrata, Nobelovega nagrajenca in zagovornika enakih pravic za vse. Vendar ta prikrita in verjetno nezavedna rasna perspektiva kljub temu jasno osvetljuje prevladujoči duh časa v Evropi tistega časa. Poleg tega pa je izredno pomembna tudi kot ključna prelomnica pri kontrastni analizi Russlllove in Zhangove teorije zaznavanja, ki bo sledila v spodnjih odstavkih.

6.2 Metodični red sublacije

6.2.1 Prva faza sublacije: relacijsko raziskovalno vprašanje

V tem poglavju se bom osredotočila na raziskovanje temeljnega problema vzajemnih povezav med strukturami človeškega uma ter človekovih zaznavnih organov na eni strani ter strukturnimi omrežji relacij v zunanjem svetu oziroma zunanji resničnosti na drugi. To raziskovalno vprašanje je osrednjega pomena tako za Zhang Dongsunovo epistemologijo kot za tisto Bertranda Russlla. V obeh filozofskih okvirih se koncepta strukture in relacij pojavljata kot bistvena elementa, ki vplivata na to, kako ljudje zaznavajo in dojemajo stvarnost. Ta skupni poudarek ustvarja temelj družinskih podobnosti med obema teorijama, ki jih bom podrobneje obravnavala v nadaljevanju poglavja. Vendar bo postalo jasno, da so te podobnosti in sorodnosti le površinske, saj so zasnovane na različnih kozmoloških temeljih.

V naslednjih razdelkih bom osvetlila bistvene razlike v njunih osnovnih teoretskih okvirih in pokazala, kako se ti različni temelji odražajo v njunih teorijah zaznavanja. Z razlago teh razlik želim razvozlati vzrok, ki povezuje pojme zaznavanja in strukturnih relacijskih omrežij tako v Zhangovem kot v Russlllovem filozofskem sistemu. S takšnim raziskovanjem nameravam razkriti nove možnosti, ki lahko spodbudijo globlje razumevanje bogastva in kompleksnosti njunih idej. Upam, da bom z uporabo metode sublacije pridobila svež vpogled v to, kako sta ta dva misleca zasnovala

različne – četudi v obeh primerih strukturno pogojene – poglede na naravo človeškega spoznanja in stvarnosti. Če povzamem bistvo, bo naše potovanje zagotovo segalo globlje od površja in upam, da nam bo uspelo raziskati kompleksne značilnosti, ki so v ozadju obeh filozofij, kar bo, kot si drznem trditi, na koncu vsaj malo obogatilo naše razumevanje človeške izkušnje in načinov, kako zaznavamo ter razlagamo svet.

6.2.2 Druga faza sublacije: podobnosti

Vzporedno raziskovanje zaznavanja in strukturnih relacijskih mrež v Zhangovi in Russellovi filozofiji ponuja zanimiv vpogled v človeško spoznavno izkušnjo. Oba misleca se zavedata inherentnega pomena tega, kako vzorci in povezave oblikujejo naše razumevanje sveta okoli nas. Ta sorodna pogleda lahko razkrijeta skupne niti, za katere se sprva zdi, da gre za ujemanje njunih teorij.

Kot smo videle, v Zhangovi epistemologiji zunanji vzrok naših občutij ni substanca, temveč strukturni red zunanjega sveta. To, kar nam posredujejo naši čutni vtisi, so modifikacije tega zunanjega reda. »Kar zadeva zunanjo resničnost, ne moremo poznati njene notranje narave (bistva), lahko pa spoznamo njena razmerja. Ta razmerja tvorijo relativno fiksno strukturo.«¹¹³ (Zhang, 1929b, 32)

Russell je podobno zamisel predstavil že leta 1919, ko je objavil svoje delo *Introduction to Mathematical Philosophy*:

Na primer, pogosto se trdi, da sta prostor in čas subjektivna, vendar imata objektivne ustreznike; ali pa, da so pojavi subjektivni, četudi jih povzročajo stvari na sebi, ki morajo biti med seboj različne, torej skladne z razlikami v pojavih, ki jih povzročajo. Kadar se postavljajo takšne hipoteze, se navadno domneva, da o objektivnih ustreznikih lahko vemo zelo malo. Vendar pa bi, če bi bile te hipoteze pravilno zastavljene, objektivne ustreznosti tvorile svet z enako strukturo, kot jo ima svet pojavov, kar bi nam omogočilo izpeljevati iz pojavov resničnost vseh trditev, ki jih je mogoče izraziti v abstraktnih pojmih in za katere vemo, da veljajo

113 關於外物，我們不能知其內性，但能知其關係，而此關係卻是一種比較固定的架構。

za pojave. Če ima svet pojavov tri dimenzije, jih mora imeti tudi svet za pojavi; če je svet pojavov evklidski, mora biti tak tudi drugi; in tako naprej. (Russell, 1920, 61)

Russell v svojem delu *The Analysis of Matter* zagovarja vzročno teorijo zaznavanja in trdi, da je sicer smiselno predpostaviti obstoj vzrokov (entitet) zunaj našega uma, še vedno pa ne moremo pričakovati dokaza za domnevo, da so stvari, ki jih zaznavamo, nujno posledica zunanjih vzrokov. In čeprav lahko neposredno prepoznamo notranjo naravo ali kakovost (prvi red lastnosti in odnosov) zaznanih predmetov, to nikakor ne pomeni, da enako velja za entitete zunanje stvarnosti.¹¹⁴ Zhang Dongsun je razmišljal podobno in trdil, da vsebina našega dojemanja ne ustreza dejanskemu stanju predmetov prepoznavanja.

Oba torej priznavata pomen strukturnega reda za razumevanje zunanje stvarnosti in oba govorita o strukturi kot o sistemu relacij ali odnosov. Struktura nekega odnosa je preprosto »razred odnosov, podobnih danemu odnosu« (Russell, 2022, 9; Zhang, 1995, 218).

Kot vidimo, Zhang poudarja, da je zunanji vzrok naših občutij strukturni red zunanjega sveta. Po njegovem mnenju je to, kar zaznavamo s čutnimi vtisi, modifikacija tega zunanjega reda. To nakazuje, da ima temeljna struktura zunanjega sveta ključno vlogo pri oblikovanju naših čutnih izkušenj in razumevanja stvarnosti. Russell je pravzaprav predlagal primerljivo zamisel, ki je izhajala iz sorodne predstave o tem, da so nekateri vidiki stvarnosti, kot so prostor, čas in pojavi, v našem doživljanju morda videti subjektivni, vendar imajo objektivne ustreznike. Russell je trdil, da bi, če bi bile takšne hipoteze pravilne, objektivni ustrezniki odražali enako strukturo kot fenomenalni svet. Z drugimi besedami, strukturne značilnosti, ki jih opazimo v fenomenalnem svetu, bi se odražale v objektivnem svetu, ki stoji v ozadju.

V tem kontekstu je Zhang Dongsun vztrajal pri hipotezi o strukturni združljivosti zunanjega reda z zakoni, ki urejajo naše zaznavanje: »Zato priznavam, da je zunanji svet urejen in da tudi naša notranjost (to je naša zavest) deluje v skladu z določenimi zakoni«¹¹⁵ (Zhang, 1995, 165).

114 Russell (2022, 370) trdi, da lahko »marsikaj sklepamo o strukturi fizičnega sveta, ne pa tudi o njegovem esenčnem značaju«. Poznamo lahko kvečjemu logično obliko ali strukturo, to je lastnosti in razmerja drugega ali višjega reda, dogodkov v zunanjem svetu.

115 因此我承認外界有其條理; 內界 (即心) 亦有其立法。

Tako Zhang kot Russell priznavata, da je razumevanje strukturnih odnosov med elementi v zunanjem svetu bistveno za dojetje stvarnosti. Menita, da je strukturni red temelj za naše zaznavanje in poznavanje sveta okoli nas.

Poleg tega se strinjata z idejo, da morda ne moremo v celoti doumeti notranje narave ali bistva zunanje stvarnosti, lahko pa dojamemo in prepoznamo njene odnose. Zhang te odnose označuje kot razmeroma ustaljeno strukturo, medtem ko Russell trdi, da naj bi imeli objektivni ustrezniki enako strukturo kot fenomenalni svet.

To vzporedno poudarjanje pomena strukturnega reda v njihovi epistemologiji kaže na sorodnost njunega razmišljanja. Kot sem pokazala, tako Zhang kot Russell poudarjata, da je razumevanje strukturnih vidikov zunanjega sveta temeljni element pri oblikovanju človeškega spoznanja in vede. S prepoznavanjem teh podobnosti dobimo dragocen vpogled v to, kako sta ta dva vplivna misleca v svojih filozofskih okvirih obravnavala pojem strukture.

Oba filozofa sta se strinjala tudi v pogledu, da so sfere stvarnosti in pojavov urejene po enaki strukturi. Russell je menil, da obstaja »določena podobnost strukture med vzrokom in učinkom, kjer sta oba kompleksna«, ter sklepal, da bi objektivni ustrezniki tvorili svet z enako strukturo kot fenomenalni svet (Psillos, 2001, 14). Poleg tega je podobno kot Zhang (in kot osnovna premisa klasičnih kitajskih strukturnih epistemologij) tudi Russell opredelil strukturo kot niz odnosov: »Prva stvar je, da jasno določimo, kaj mislimo z izrazom struktura. Ta pojem ni uporaben za razrede, temveč zgolj za odnose oziroma sisteme odnosov« (ibid.).

Druga pomembna podobnost med obema mislecema, na katero sta verjetno vplivala zgodovinsko obdobje in prevladujoči duh časa, v katerem sta živela, je njuna težnja k pogostemu povezovanju svojih teorij človeškega uma s konceptom človeške evolucije. Oba filozofa sta razvoj uma namreč razumela kot neprekinjen in postopen proces, brez nenadnih ali zlahka zaznavnih premikov ali brez globokih sprememb njegovega bistva. Russell je to perspektivo prepričljivo izrazil takole:

Pri poskusu razumeti elemente, iz katerih so sestavljeni duševni pojavi, je izjemno pomembno imeti v mislih, da od prazivali do

človeka nikjer ne najdemo izrazite vrzeli niti v strukturi niti v vedenju. Iz tega dejstva lahko z veliko verjetnostjo sklepamo, da tudi na mentalni ravni ni nikjer večje vrzeli. Seveda je *mogoče*, da se v določenih fazah evolucije pojavijo elementi, ki so z vidika analize povsem novi, čeprav imajo v svoji začetni obliki le malo vpliva na vedenje in nimajo izrazitih strukturnih korelatov. Toda hipoteza o zveznem razvoju duha je očitno bolj sprejemljiva, če je nobeno psihološko dejstvo ne izključuje. Ugotovili bomo, če se ne motim, da ni dejstev, ki bi to hipotezo ovrgla, in da ta hipoteza, nasprotno, ponuja uporaben preizkus za predlagane teorije o naravi duha. (Russell, 2023, 41)

Zhangovega vidika je razvoj človeškega uma proces, ki je neločljivo povezan z njegovim pojmom miselnih struktur. Ta je vključeval nastanek novih vrst ter hierarhično razmerje med nižjimi in višjimi oblikami obstoja, pri čemer so višje oblike nadzorovale nižjimi. Kljub temu je bil Zhang mnenja, da je bila uvedba teh novih oblik predvsem posledica strukturnih, in ne bistvenih sprememb.

6.2.3 Tretja faza sublacije: razlike

Ko se bolj poglobimo v njuni teoriji, se vseeno pokažejo velike razlike v njunih temeljnih filozofskih okvirih, ki presegajo površinske podobnosti, ki so jima skupne. Temeljna razlika, ki uvaja povsem drugačen pogled na vse druge elemente njunih teorij, vključno s tistimi, ki se sprva morda zdijo zelo podobni, je v njunih nasprotujočih si pogledih na obstoj substance.

Zhang Dongsun v svoji filozofiji ne priznava koncepta substance kot sestavnega dela svojega svetovnega nazora. Namesto tega poudarja pomen strukturnega reda zunanjega sveta kot vzroka naših občutij in zaznav. Osredotoča se na razumevanje stvarnosti s pomočjo medsebojne povezanosti in ureditve elementov, ne da bi jo povezoval z obstojem substance.

Nasprotno pa Bertrand Russell v svojem filozofskem okviru pripisuje velik pomen pojmu substance. Zanj substanca praktično pogojuje stvarnost, kar pomeni, da so substance temelj za obstoj stvari in pojavov. V njegovem filozofskem okviru je pojem substance temeljni gradnik pri oblikovanju njegovega razumevanja stvarnosti. Za podporo in potrditev svojega stališča

o pomenu substance uporablja strogo analizo, vključno s proučevanjem strukture jezika.

Nasprotno pa je bila Zhangova kritika substance precej radikalna. Kot sem že omenila, ni zanikal resničnega obstoja samo najmanjših delcev snovi, temveč tudi kvantov, elektronov in celo elektromagnetnih valov:

Pravzaprav ne verjamem, da v zunanjem svetu atomi resnično obstajajo. Razumeti moramo, da je atomska teorija v fiziki enaka čutni teoriji v psihologiji. Obe teoriji temeljita na predpostavki, da je celota sestavljena iz vsote svojih delov. Zagovornike takšnih teorij imenujem predstavniki mozaične teorije partikularizma. Ta [pogled] lahko primerjamo s [pogledom] na kupček peska, v katerem je vsako zrno trdna snov in hkrati nespremenljiva entiteta. Osebnost v psihologiji ne priznavam neodvisnega obstoja tako imenovanih čutnih vtisov; zato ni razloga, da bi v fiziki priznaval obstoj atomov kot delcev snovi. Ker ni potrebe govoriti o atomih, zakaj bi se trudili, da bi jih delili na elektrone ali da bi elektrone delili na valovne delce? Po mojem mnenju vse to izraža le atomizacijo zunanje stvarnosti, ne pa dejanskega obstoja atomov kot realnih stvari. Ne samo, da ni atomov, ampak tudi ni elektronov ali valovnih delcev. Vse to pomeni zgolj, da ima struktura možnost oblikovanja določenih entitet.¹¹⁶ (Zhang, 1995, 168–169)

Ko se zavemo te bistvene razlike, bolje razumemo temeljna načela, na katerih temeljita teoriji Zhang Dongsuna in Bertranda Russlla. To spoznanje nam osvetli kompleksnost njunih filozofskih stališč in nam omogoči, da znamo ceniti tudi razlike, ki ju ločujejo, kljub površinskim podobnostim med nekaterimi osrednjimi vidiki njunih del.

V predhodnem delu tega poglavja smo govorile o Russllovemu prizadevanju, da bi svojo tezo o obstoju substance potrdil z analizo domnevno

116 其實我並不主張外界有如實存在的原子。須知之在物理學等於感覺論之在心理學。他們都以為全體是由部分而推誠的。我名此為零屑論 (*mosaic theory of particularism*) 派。好像一堆散沙，每個沙粒是硬的實體，是不變的單位。我們于心理方面即不承有所謂感相的獨立存在，則我們在物理方面當然亦用不著把原子認為散屑的實質 (*pieces of substance*)。姑不論原子尚可分為電子，電子尚可分為‘波子’ (*wave particle*)，然而這些只可視為表示外界有原子性而已。須知所謂原子性只是在構造 (*structure*) 上有‘原子的’ (*atomic*) 性質而已。並非說外界確有原子其物。不但沒有原子，並且亦沒有電子，沒有波子。所有的只是外界的構造上有分為若干單位的可能性罷了。

temeljne (ali vsaj edine logične) strukture jezikovne gramatike. Po drugi strani je bil za Zhang Dongsuna ključni dejavnik, ki je določal specifičnost »kitajske« misli, dejstvo, da kitajski jezik (zlasti starokitajski) ni jasno razlikoval med osebkom in povedkom, v morfološkem smislu pa je pomembno, da besedam ni dodajal pripon za izražanje kategorij časa, spola ali števila. Poleg tega kitajščina na splošno ne uporablja stavčnih osebkov, v nasprotju z indoevropskimi jeziki, ki stavčne osebkke izpuščajo le v izjemnih primerih. Druga pomembna razlika je, da kitajščina nima ustreznika za angleški izraz *it*:

Niti pogovorni '*zhe*' niti klasični '*ci*' v kitajskem jeziku nista enakovredna angleški besedi '*it*'. Kitajska beseda '*ci*' ima samo enak pomen kot angleška beseda '*this*'. Ta beseda ima svoje nasprotje: beseda '*ci*' [to] je nasprotna besedi '*bi*' [tisto], zato je ni mogoče uporabiti kot nedoločni zaimек.¹¹⁷ (Zhang, 1995, 363)

'*It*' je nedoločni zaimек, '*this*' pa ne. V kitajščini ni oblike '*it is*', ki izraža samo obstoj nečesa, ne pa tudi njegovih lastnosti. To ločevanje obstoja od lastnosti je osnovni pogoj za oblikovanje pojma substance. (Jiang, 2002, 73)

Najpomembnejša razlika, ki jo je Zhang opazil, je razlika med indoevropskim izrazom »biti« in kitajsko besedo »*shi*«: »Kitajski jezik nima ustreznice za zahodno besedo 'biti'. Pogovorni '*shi*' ne izraža obstoja, starokitajski '*wei*' pa pomeni isto kot '*cheng*', kot v angleški besedni zvezi '*to become*'. Vendar sta si v angleškem jeziku besedi '*becoming*' in '*being*' nasprotujoči«¹¹⁸ (Zhang, 1995, 363).

Ker kitajščina nima izraza za »biti«, ima težave pri oblikovanju subjektno-predikatnih stavkov standardne logike. Zaradi odsotnosti jezikovne (in s tem tudi spoznavne) kategorije »subjekt« (*zbuti*) 主体 ter odsotnosti izraza »biti« v klasični in tudi sodobni kitajščini tradicionalna kitajska filozofija ni nikoli vzpostavila ali razvila pojma oziroma discipline »ontologije« (*benti lun* 本体论). Klasična kitajska filozofija zato tudi nikoli ni razvila formalne

117 中國言語上無論口語的「這」與文言的「此」，都不能與「it」相當「此」只是英文的「this」。這個詞是有對待的。「此」是與「彼」相對的。不能成為一個「不定者」(*the non-definite*)。

118 中國言語中沒有和西方動詞「to be」相當的詞。如口語的「是」便不能有「存在」的意思。至於文言的「為」反有「成」的意思，有幾分似英文的「to become」。而在英文 becoming 卻與 being 正相反對。

logike, ki bi temeljila na teoremih (*mingti* 命题), in celo osnovni zakon tradicionalne evropske logike, to je zakon identitete (*tongyi lü* 同一律), je bil tradicionalni kitajski misli nepoznan. »Kitajski sistem logike ni temeljil na zakonu identitete (logika brez identitete). Ker zahodni logični sistem klasifikacij temelji na zakonu identitete, je nujno razvil dihotomije.«¹¹⁹ (Ibid.)

Vendar po Zhangovem mnenju to ne pomeni, da tradicionalna kitajska misel ni razvila logike – ki jo je Zhang definiral kot »nearistotelsko« logiko. »Kitajske misli ni mogoče stlačiti v okvir zahodne logike; pravzaprav moramo priznati, da logika, kot se je razvila na Kitajskem, predstavlja popolnoma drugačen sistem.«¹²⁰ (Ibid., 365)

Posebnosti kitajske logike torej ni mogoče najti v okviru zahodnih spoznavnih vzorcev: »Če iščemo prispevke kitajske logike v okviru aristotelske logike, bomo nujno prišli do zaključka, da v stari Kitajski ni bilo logike«¹²¹ (Zhang Dongsun, v Li Xiankun 2001, 358).

Prav to je tisto, kar je implicitno nakazovala Russellova teza o »civiliziranih« in »neciviliziranih« jeziki.

Nasprotujoča si prepričanja obeh mislecev o obstoju ali odsotnosti substance pomembno vplivajo tudi na različne konceptualizacije številnih drugih bistvenih pojmov, ki so imeli ključno vlogo pri oblikovanju njunih navidezno podobnih tez. Mednje spada pojem strukture, pa tudi pojmi, kot so relacija, korelacija ali evolucijski razvoj.

Po Zhangovem mnenju so strukture sestavljene iz relacij ali odnosov in nimajo niti substance niti nobene svoje lastnosti, zato so v bistvu prazne. To, kar vidimo kot imanentna bitja, je torej zgolj fizikalna fenomenalnost, ki se kaže kot snov, čeprav je v resnici ne moremo enačiti z materialno snovjo. V najboljšem primeru jo lahko poistovetimo s strukturnimi povezavami, ki se pojavljajo v fizikalnih zakonih, ki določajo vse oblike obstoja. V takšnem pogledu je na primer »materija« le pojem, krovni izraz, ki vključuje široko paleto nešteti predstavi o fizikalnih lastnostih.

119 中國人的名學系統不建築在同一律上的 (*logic without identity*) ... 西方名學上的分類因為基於同一律, 所以必須為「二分」(*dichotomous division*).

120 中國人的思想是根本不能套入於西方名學的格式內, 而中國人所使用的名學只好說是另外一個系統。

121 一定要按亞里士多德邏輯的「圖」去套中國邏輯之「驥」, 必然會得出中國古代無邏輯的結論。

Torej lahko rečemo, da v takšnem pogledu »obstajajo le fizikalni zakoni, ne pa tudi materija« (Jiang, 2002, 64). Takšna »materija« se precej razlikuje od našega običajnega pojma materije. To, kar zaznavamo s svojimi čutnimi organi, niso barva, vonj, velikost ali zvok zaznanih predmetov, saj so ti običajno preveč subjektivni. V tem kontekstu so »materija« le gostota, hitrost ali prostornina konkretnih stvari. To je oblika obstoja, ki jo je mogoče opredeliti le z nizom fizikalnih formul.

V takšni epistemologiji odnosov se strukture zunanjega sveta zrcalijo v našem umu, ki jih (pre)oblikuje v procesu razvoja strukturnih redov mišljenja in razumevanja. Vendar Zhang, kot bom pokazala pozneje, poudarja, da relacijski pristopi niso solipsistični, saj v njihovih okvirih zunanja stvarnost ni v celoti stvaritev našega spoznavanja (Zhang, 1995, 171). Tu je razmerje med našo subjektivnostjo in zunanjo stvarnostjo korelativno in interaktivno (ibid., 218).

Russellov model epistemičnega strukturnega omrežja je na neki ravni podoben Zhangovemu, saj oba temeljita na korelaciji med predmeti zunanje stvarnosti in racionalnimi konstrukti človeškega uma. Kot že zapisano, je Russell menil (1920, 61), da bi lahko objektivni ustrezniki naših zaznav tvorili svet, ki bi imel enako strukturo kot fenomenalni svet. Posledično bi nam to omogočilo sklepanje o resničnosti vseh proposicij, ki jih je mogoče izraziti z abstraktnimi izrazi in za katere je znano, da so veljavne za opazovane pojave.

Medtem ko je Russell na podlagi te domneve predpostavljal, da lahko s prepoznavanjem zunanjih predmetov sklepamo na resničnost vseh proposicij, ki jih je mogoče izraziti na tej abstraktni ravni, pa je Zhang opozarjal, da tega problema ni mogoče rešiti tako preprosto, saj je vse, kar nam posredujejo naši čutno pogojeni vtisi, modifikacija tega zunanjega strukturnega reda. Ker torej predmetov ne moremo prepoznati na enodimenzijsen način, ne moremo dojeti notranje narave (ali bistva) zunanje stvarnosti, temveč lahko prepoznamo le njene odnose, ki tvorijo relativno ustaljeno strukturo. In ta nezmožnost prepoznavanja bistva zunanjih predmetov ni le posledica omejitev naših čutnih organov, temveč tudi dejstva, da ti predmeti, čeprav objektivno obstajajo, nimajo nobene substance. V tem pogledu se Zhangova epistemologija precej razlikuje od Russellovega (1920) sistema, ki predpostavlja le možnost sklepanja iz strukture fenomenalnega sveta na strukturo objektivne stvarnosti.¹²²

122 Vendar pa spominja na Russellovo poznejšo, bolj izpopolnjeno tezo (1920) o objektivni naravi predstav v umu.

Temeljna razlika med teorijama se dejansko pokaže v njihovih različnih metodah prepoznavanja. Kot vidimo, Russellov pristop vodi k zaključku, da so sklepi edini možni način pridobivanja znanja o notranji naravi stvarnosti, saj meni, da ta narava ostaja zunaj našega neposrednega spoznanja. Razumevanje stvarnosti lahko zato dosežemo le s sklepanjem na podlagi naših zaznav. Russell trdi, da ob predpostavki, da podobni vzroki (to je dogodki) povzročajo podobne učinke (to je zaznave), s čimer se vzpostavi skladnost med dražljaji in zaznavami, ki v razmerju znaša »približno ena proti ena«. To pa ga vodi do trditve, da odnosi med učinki zrcalijo odnose med vzroki (Votsis, 2003, 880).

V nasprotju s takšnim pogledom Zhang Dongsun zagovarja relacijski način razumevanja, ki poudarja združljivost dveh struktur: tiste, ki predstavlja zunanji svet, ter tiste, ki opredeljuje naš um in načine razumevanja. Tako je treba enega od razlogov za našo nezmožnost prepoznavanja bistva zunanjih stvari »samih po sebi« iskat v sami naravi njihovega obstoja. Za Zhanga, ki ni priznaval obstoja substance, je bila stvarnost proces nenehnega spreminjanja, ki se kaže v medsebojnih odnosih posameznih entitet, ki pa so v vsakem sedanjem trenutku dejansko prazne.

Inherentna praznost vseh obstoječih entitet, ki izhaja iz odsotnosti substance, je očitna tudi v Zhangovem posebnem pogledu na evolucijo. Tudi v tem smislu se torej med njunimi navidezno podobnimi pogledi kažejo precejšnje razlike.

Ker so za Zhanga vse entitete prazne in so strukture relacij vse, kar obstaja, evolucije seveda ne moremo enačiti s samo spremembo. Po njegovem mnenju je evolucija spreminjanje preprostejših struktur v kompleksnejše in združevanje delnih entitet v bolj univerzalne. Čeprav te strukture po modifikaciji še vedno ostajajo strukture, se zdaj od svojih prejšnjih oblik ne razlikujejo le kvantitativno, temveč tudi kvalitativno. »Vsaka formacija sama po sebi je že nekaj novega ... Če zavrnilo ta esencializem, ki deluje na podlagi mikrodolcev, moramo seveda priznati, da vsaka sprememba ustvari nekaj novega; sicer sploh ne bi mogli govoriti o kakršnih koli spremembah.«¹²³ (Zhang, 1995, 173–174)

123 每一個組織在本身必定就是一個新東西 ... 離開了這個微粒子的實質主義, 當然使我們不能不承認凡是變化都是有所創新, 否則我們勢必根本上就不承認有變化。

Takšna sprememba je oblika nenehnega spreminjanja, ki jo lahko enačimo z neskončnim ustvarjanjem. Zato ni naključje, da Zhang v svojem teoretičnem okviru ustvarjalnosti nikoli ni obravnaval kot elementa, ki bi pripadal izključno zunanjemu redu, temveč je te strukturne lastnosti razumel kot nekakšen most, ki povezuje zunanje in notranje področje (ibid., 170–171).

Russellov pogled na evolucijo se je močno razlikoval od Zhangovega, saj so bile njegove ideje globoko zasidrane v pojmu sprememb in razvoja substanc. Kljub temu pa je bistveno poudariti, da je bil za Russlla sam koncept evolucije pomanjkljiv predvsem zaradi njegovega mešanja kvantitativne rasti s kvalitativno transformacijo. Kot se je zgovorno izrazil: »Sprememba je znanstvena; napredek je etičen. Sprememba je nesporna, medtem ko je napredek predmet razprav« (Russell, 2001, 201). Poudaril je, da nas kvantitativna rast lahko zavede, saj prinaša iluzijo napredka, medtem ko je resnična evolucija v kvalitativnih spremembah, ki na novo opredeljujejo bistvo obstoja. Tako je Russell načeloma zavzemal zelo kritično stališče do ideje evolucije kot znanstvene metode in poudarjal, da biologija, na katero se močno opira evolucionizem, ni edini ali idealni model, po katerem bi se morale ravnati vse znanosti, evolucionizem pa zaradi tega ni resnično znanstvena filozofija niti v pristopu niti v vprašanjih, ki jih obravnava. Čeprav Russell priznava, da razumejo zagovorniki evolucionizma to teorijo kot trdno utemeljeno v znanosti, ki ponuja osvoboditev, vzbuja vero v človekove sposobnosti ter se zoperstavlja avtoritativni utemeljitvi grškega in srednjeveškega sistema, pa meni, da so v naglici in navdušenju nad hitrim uspehom te teorije spregledali nekatere bistvene vidike, potrebne za resnično razumevanje vesolja. Zato meni, da bi bilo treba evolucionizem povezati z novim duhom znanosti, da bi iz mladostnega navdušenja dozorel v modrost (Russell, 2022, 8).

6.2.4 Četrta faza sublacije: povezovanje razlik z referenčnimi okviri in paradigmi

Ko se spustimo podrobneje v raziskovanje Zhangovega in Russellovega pogleda, postane jasna temeljna ter odločilna razlika med njima, katere središče sta njuna različna pogleda na stvarnost in na pristop človeškega uma k razumevanju tega, kar je zunaj njega. Ta različna pogleda sta globoko zakoreninjena v specifičnem odnosu obeh mislecev do pojma substance ter do konstrukcije odnosa med notranjim in zunanjim svetom.

Filozofski tradiciji, v katerih sta bila Zhang in Russell socializirana in izobrazena, sta imeli ključno vlogo pri oblikovanju njunih tez. Zhangova kitajska filozofska tradicija zavzema procesni pogled in se izogiba pojmu statične, nespremenljive substance. Po drugi strani se zahodna filozofska tradicija, ki je močno vplivala na Russell – in ji je mogoče slediti do pred-sokratske Parmenidove tradicije, ki poudarja identiteto statičnega bitja ter nemožnost spremembe –, pomembno opira na pojem nespremenljive substance. Oba različna pogleda na možne načine kontinuuma temeljita na različnih paradigmah – dinamike oziroma statike. Ti paradigmi sta ključna gradnika v ustreznih referenčnih okvirih, ki jima vsaka od njiju pripada. Z drugimi besedami, vsaka od obeh paradigem (dinamike in statike) ima ključno vlogo gradnika v ustreznem referenčnem okviru.

Vprašanje odnosa med človeškim umom in zunanjim svetom prav tako kaže na njuna razhajanja. Russellova perspektiva upošteva teorijo dveh svetov in korenini v platonski delitvi vidnega sveta spreminjajočih se materialnih predmetov, ki jih zaznavajo čutila ter nespremenljivega in nevidnega sveta oblik ali idej, ki jih zajema razum. Ta dualistični pristop je močno vplival na poznejši razvoj zahodne filozofije, vključno s kartezijanskim dualizmom *res extensa* (materialna substanca) proti *res cogitans* (miselna substanca).

Nasprotno pa je Zhangova teorija zaznavanja skladna s strukturno in relacijsko urejenim holizmom, ki prevladuje v tradicionalni kitajski epistemološki misli (Rošker, 2012a, 9; glej tudi Rošker, 2018) ter se odraža v temeljnih paradigmah tradicionalnih kitajskih referenčnih okvirov.

Russell (2022, 211, 236) in Zhang (1995, 171) se strinjata, da je edini zaznavni vidik zunanjega sveta njegova struktura. Vendar Zhang naredi še korak dlje, ko trdi, da zaradi temeljne praznine vseh predmetov struktura ni samo tisto, kar lahko zaznavamo, temveč nastopa tudi kot edini obstoj (ibid., 215). Ta koncept praznine izhaja iz Zhangovega poznavanja budizma, vendar je zanimivo, da je v njegovih delih najti tudi vpliv daoizma, kar nakazuje, da na Zhangove ideje morda ni vplivala le njegova budistična izobrazba, temveč tudi njegova klasična vzgoja.

Vpliv teh temeljnih paradigem je precejšen, saj ne oblikuje le načinov, kako Zhang in Russell razmišljata, temveč tudi same strukture njunih referenčnih okvirov. Zahodne filozofske paradigme so s poudarjanjem substance in

dualizma močno vplivale na Russellovo filozofsko sklepanje. Nasprotno pa Zhangov specifični pristop k zaznavanju in razumevanju stvarnosti temelji na holistični perspektivi, ki izhaja iz kitajske epistemološke tradicije.

Zgornje analize v splošnem razkrivajo pomembne razlike v navidezno podobnih filozofskih pogledih obeh filozofov in učinkovito pokažejo, zakaj in kako so te razlike globoko zakoreninjene v tradicionalnih referenčnih okvirih, ki so oblikovali njuno mišljenje. Z uporabo sublacije lahko poudarimo pomen kulturnega in filozofskega ozadja pri oblikovanju specifičnih filozofskih perspektiv ter se tako izognemo esencialističnim posploševanjem.

6.2.5 Peta faza sublacije: določanje pomanjkljivosti (izločanje)

Ena glavnih slabosti Zhangove teorije je njegovo nekritično sprejemanje zahodnega evolucionizma in z njim močno povezane ideje o napredku. Leta 1917 je Zhang Dongsun v kitajščino prevedel knjigo *L'Évolution créatrice* (*Ustvarjalna evolucija*) Henrija Bergsona, ki je v nadaljevanjih izšla v šanghajskem časopisu *Shishi xinbao* 时事新报. Leta 1922 je nato prevedel Bergsonovo delo *Matière et mémoire* (*Materija in spomin*) ter ga izdal v knjižni obliki (Fung, 2020, 399).

Kot sem že omenila, Zhangova perspektiva združuje tradicionalne kitajske in budistične pojme o nesustanci s teorijo evolucije. Zato je zagovarjal tezo, da so strukture vesolja, četudi po svojem bistvu prazne, podvržene evoluciji, pri čemer lahko s spremembami v njihovih kombinacijah nastanejo nove oblike struktur.

V tem okviru se pojavi zanimiv element – z vključitvijo hierarhičnega reda med različnimi oblikami bivanja naj bi višje oblike izvajale nadzor nad nižjimi. Zdi se, da ta hierarhična razlaga korenini v Zhangovem konfucijanski in v še večji meri budistični izobrazbi. Ti filozofski tradiciji pogosto poudarjata hierarhične strukture in prevlado nekaterih entitet nad drugimi.

Toda hierarhični vidik je v nasprotju z Zhangovimi splošnimi in temeljnimi prepričanji o pluralističnem in nesustancialnem pojmovanju stvarnosti. Njegov splošni pogled na svet poudarja raznolikost obstoja brez fiksnih temeljnih substanc ali aksioloških vrednotenj. Poleg tega Zhangov širši

filozofski pogled spodbuja egalitarna načela, pri čemer se zavzema za enakost in pravičnost med vsemi posamezniki oziroma posamezniki in entitetami.

Notranje protislovje med hierarhičnim elementom in nesubstancialnimi, egalitarnimi vidiki v Zhangovem razmišljanju sproža vprašanja o koherentnosti njegove teorije. To protislovje je mogoče razumeti kot bistveno neustreznost njegovega filozofskega okvira, ki vzbuja dvom o združljivosti teh različnih idej v njegovi splošni perspektivi. V luči tega pomanjkanja koherentnosti je lahko trdnost njegove teorije vprašljiva, kar nas spodbuja k podrobnejšemu raziskovanju njene notranje doslednosti in logičnih temeljev.

Njegova teorija ostaja nezadovoljiva tudi z vidika sistematičnosti, saj Zhang zadnjih petindvajset let svojega življenja ni smel pisati, kaj šele objavljati filozofskih del, zato so na voljo le njegova zgodnja dela. V zgodnjih razpravah lahko opazujemo zgolj genezo in obrise njegove nove pluralistične epistemologije, ki je Zhang ni imel nikoli priložnosti izpopolniti ali sistematizirati. Zato ni presenetljivo, da v njegovih različnih delih najdemo različne trditve celo glede števila osnovnih elementov dojemanja, kot ugotavlja Zhang Yaonan:

Pravzaprav Zhang Dongsun niti sam ni imel enotnega mnenja o številu osnovnih elementov, ki sestavljajo spoznanje. V svojem traktatu ‚Zunanji red, kategorije in logični postulati‘ je trdil, da obstajajo trije taki elementi, to je zunanji red, kategorije ter postulati. V članku ‚Pluralizem v teoriji spoznanja‘ in v knjigi *Epistemologija* je zapisal, da obstaja pet takih elementov: danosti, zunanji red, kategorije, postulati in pojmi; v članku ‚Nova formulacija pluralistične epistemologije‘ je opisal teorijo sedmih elementov (čutne podobe, zunanji razlogi, transcendentalne forme, logični postulati, odnos med subjektom in objektom, osnovni logični zakoni ter pojmi). V knjigi *Spoznanje in kultura* je predlagal teorijo štirih takšnih elementov: znanje, dojemanje in pojmi.^{124, 125} (Zhang, 1994, 24–25)

124 Četrti element očitno manjka in ironično se zdi, da je Zhang Yaonan, predani privrženec Zhang Dongsuna in avtor tega citata, ni podedoval samo naukov, temveč tudi napake svojega mentorja. Medtem ko Yaonan kritizira Dongsuna zaradi logične nedoslednosti in površnosti, se je sam nehote zapletel v enake napake prav v tem citatu. Zdi se, da je predanost učitelju dosegla takšne višave, da je podedoval celo njegove posebnosti!

125 知識究竟由幾‘元’混而成，張東蓀說法不一。在‘條理範疇與設準’一文裏，他認為有三元，即條理 (order)，範疇 (category) 與設準 (postulate)。在‘認識論的多元論’一文以及‘認識論’一

Zdaj si oglejmo nekaj težav, ki jih lahko odkrijemo v Russllovi teoriji spoznanja. Matematična izobrazba je pomembno vplivala na njegov pristop k epistemologiji in nekateri kritiki (glej na primer Connelly, 2021, 183, 187; Peregrin, 2014, 196, 209–210) trdijo, da je njegovo zanašanje na logiko ter formalni jezik morda zasenčilo druge vidike človeškega spoznavanja in razumevanja, kot so čustva, intuicija in praktično znanje. Enako velja za vplive različnih kultur, družbenih kategorij in jezikov, saj Russllova teorija spoznanja namenja družbenim in kulturnim vidikom, ki vplivajo na oblikovanje in potrjevanje prepričanj, precej malo pozornosti. Družbeni kontekst in kulturno ozadje osebe lahko pomembno oblikujeta njeno vednost ter poglede, česar Russllova teorija ne upošteva dovolj.

To je morda povezano tudi z njegovim (verjetno nezavednim) normativnim vrednotenjem različnih jezikov glede na njihovo stopnjo »civiliziranosti« (ali neciviliziranosti), kar je v ostrem nasprotju z njegovim splošnim pogledom na evolucijo in s kritiko njenih problematičnih aksioloških posledic. Ta razlaga temelji na domnevi, da lahko samo slovnica, ki ustrezno odraža subjektno-predikatno strukturo, zajame, reflektira in izrazi stvarnost, ki temelji na substancah. To domnevo sprejema kot samoumevno, in ker si Russell sveta – ali katere koli ravni stvarnosti – ne more predstavljati brez substanc, sklepa, da so jeziki, ki te ravni ne odražajo, nerazviti. Glavna pomanjkljivost tega načina razmišljanja je – povedano z drugimi besedami –, da izhaja iz nedokazane hipoteze in nato rezultate sklepanja, ki temelji na njej, obravnava kot absolutno veljavne.

Kot vidimo, je Russell zagovarjal teorijo čutnih podatkov, po kateri neposredno zaznavamo zgolj čutne podatke (»mentalne reprezentacije«), in ne zunanjih predmetov samih. Ta teorija je deležna kritik zaradi subjektivnosti ter težav pri premoščanju vrzeli med čutnimi podatki in zunanjim svetom (Hatfield, 2022, 225; Hushagen, 2022, 315). Odpira namreč vprašanja o tem, kako lahko vemo kar koli o zunanjem svetu onkraj svojih subjektivnih izkušenj.

Eden najpomembnejših problemov Russllove strukturne epistemologije in verjetno tudi najbolj ključno vprašanje za to študijo je izziv sklepanja

書裏，他認為有五元，即當前 (*the given*)，條理 (*order*)，範疇 (*category*)，設準 (*postulate*) 及概念 (*concept*)。‘多元認識論重述’一文 ... 成七元之說 (感相，外在根由，格式，設準，主客，名理基本律，概念) ... 在‘知識與文化’一書中又有一個四元說 (外在者，知覺，概念)。

s strukture fenomenalnega sveta na strukturo objektivne stvarnosti. Russellov pristop temelji na metafizični predpostavki, da so razlike v zaznavah (perceptih) posledica ustreznih razlik v njihovih osnovnih dražljajih. To temelji na načelu superveniranja, ki pravi, da če sta dva dražljaja enaka, bosta enaki tudi posledični zaznavi. Vendar kljub temu strukturnemu izomorfizmu med zaznavami in dražljaji notranja narava ali narava njihovih vzrokov ostaja neznana ter izmuzljiva (Psillos, 2001, S14).

Po Russellovem mnenju pomanjkanje védenja o notranjem značaju dražljajev ni problematično, saj fizikalna znanost ni odvisna od dejanskih lastnosti dražljajev (Russell, 2022, 211). Kljub temu pa Russell trdi, da lahko še vedno do neke mere razumemo strukturo sveta (ibid., 255). Toda samo načelo superveniranja ne zadostuje za vzpostavitev zahtevanega izomorfizma. Diktira le enosmerno določitev: enaki dražljaji vodijo do enakih zaznav. Za doseganje izomorfizma pa je potrebno tudi obratno načelo (Psillos, 2001, S15).

Zaradi odsotnosti obratnega načela Russell to razmerje označuje kot razmerje, ki je približno ena na ena »*a nearly one-one relation*« (Russell, 2022, 151). To pomeni, da čeprav obstaja povezava med zaznavami in dražljaji, pa ne gre za popolno korespondenco v razmerju ena proti ena. Russellova teorija nima dodatnega načela, ki bi v celoti premostilo vrzel med zaznavami in njihovimi vzroki, kar omejuje obseg, v katerem lahko vzpostavimo celovit strukturni izomorfizem med fenomenalnim svetom in objektivno stvarnostjo. V zvezi s tem piše naslednje:

Tisto, kar predpostavljamo, je formalno nekaj takega: obstaja približno ena-na-ena razmerje med dražilom in zaznavo – to je med dogodki, ki se dogajajo zunaj čutnega organa, in dogodkom, ki ga imenujemo zaznava. To nam omogoča, da iz zaznave sklepamo na določene matematične lastnosti stimulansa in obratno, da iz teh matematičnih lastnosti stimulansa sklepamo na zaznavo. (Russell, 2022, 211)

Ta domneva je precej kočljiva, ne le zaradi zgoraj omenjenih težav »nepopolnega izomorfizma«, temveč tudi zaradi drugih razlogov, ki kažejo, da je v tej strukturni mreži znanstveno problematična že sama metoda sklepanja. Kant je to problematičnost sklepanja opisal v kritiki idealizma:

Idealizem je predpostavljal, da je edina neposredna izkušnja notranja, na zunanje stvari pa naj bi bilo mogoče zgolj iz nje sklepati – tako kot v vsakem primeru, ko iz danih učinkov sklepamo na določene vzroke; ampak takšno sklepanje je nezanesljivo, saj je lahko vzrok predstav, ki jih morda napačno pripisujemo zunanjim stvarim, prav tako v nas samih. Tukaj pa je dokazano, da je zunanja izkušnja dejansko neposredna. (Kant, 1998, 327, B 277)

Tudi številni sodobni teoretiki in teoretičarke dvomijo v zanesljivost takšnih predlogov. Grški filozof Stathis Psillos v študiji o Russellovih epistemoloških pristopih ugotavlja:

Prav zato ker Russell nima obratnega načela, govori o razmerju, ki je »približno ena-na-ena«. Vendar mu ni uspelo utemeljiti, zakaj naj bi bilo tako. (Zakaj na primer isti dražljaji ne bi mogli ob različnih časih povzročiti različnih zaznav?) Nadalje: ali ima sploh smisel govoriti o razmerju, ki je »približno ena-na-ena«? Razmerje je bodisi ena-na-ena bodisi ni. Če je, imamo prenos strukture. Če ni, ga nimamo. (Psillos, 2001, S15)

Zhang se v svoji teoriji ne zanaša na izomorfizem kot sredstvo za povezovanje zunanjih predmetov s pojavi našega uma. Posledično mu ni treba vzpostavljati sklepanja kot povezave med notranjimi in zunanjimi stvarnostmi. Namesto tega predpostavlja obstoj skupnega zakona, ki povezuje ti dve področji dojetja: zunanji red vstopa v naš umski svet prek čutil; osnovni elementi za dojetje stvarnosti in njenega zunanjega reda (*tiaoli* 条理), ki se z umom povezuje prek čutnega zaznavanja (*zhiguan* 直观, *ganjue* 感觉) ter občutkov (*ganxiang* 感想), so apriorne transcendentalne forme (*geshi* 格式) in logični postulati (*shezhun* 设准); ti pa se dalje delijo na kategorije (*fanchou* 范畴), odnose s semantično logičnimi implikacijami (*xianghande guanxi* 相涵的关系)¹²⁶ ter pojme ali ideje (*gainian* 概念). Žal pa Zhang ne pojasnjuje natančno, kako ta zakon deluje in kakšne bi bili lahko njegovi konkretni rezultati. Njegove razlage v zvezi s tem so še vedno zelo nejasne, čeprav to nedoslednost do neke mere prekriva njegov izjemno podroben opis različnih apriornih form, ki sestavljajo njegovo pojmovanje človeških zaznavnih mehanizmov.

126 Logične apriorne oblike ali logični postulati so temeljna načela, ki omogočajo logiko. Vključujejo postulate ali kategorije v kantovskem smislu in odnose logične implikacije (Zhang, 1934, 84–85). Ta razmerja omogočajo oblikovanje pomena.

Vendar je v tem pogledu pomembna Zhangova domneva, po kateri zunanji vzrok naših čutenj ni substanca, temveč red ali struktura zunaj nas, kar bi lahko spodbudilo oblikovanje novega modela zaznavanja in dojemanja. Tisto, kar se odraža v našem čutenju, je (neodvisno obstoječi) zunanji red (Zhang, 1934, 47–49). Toda čeprav je Zhangovo prepričanje o obstoju zunanjega reda zelo pomembno za njegovo epistemologijo, zanj ni zagotovil trdne podlage:

Po Zhangovem razumevanju je Kant menil, da red predmetov izkustva obstaja zgolj znotraj naše zavesti ... Toda Zhangova kritika Kanta je na tej točki zelo šibka, saj ni pokazal, kako vemo, da zunanji red sploh obstaja, in niti ni poskušal pojasniti, kako smo lahko tako prepričani, da so atomskost, kontinuiteta ter ustvarjalnost zunaj nas. (Jiang, 2002, 60)

6.2.6 Šesta faza sublacije: vzajemno dopolnjevanje (ohranjanje)

Filozofa, ki sta v središču našega zanimanja v tem poglavju, nista samo vedela drug za drugega, temveč sta dejansko preživela nekaj časa skupaj, saj je Zhang kot prevajalec, pomočnik in tolmač v letih 1920 in 1921 več mesecev spremljal Russellja na predavateljski turneji po Kitajski (Vrhovski in Rošker, 2021, 33). Vprašanje, ali je med tema dvema mislecema, ki sta zagovarjala različna modela epistemološke misli, prišlo tudi do dejanskih razprav, pa je še vedno odprto. Iz mojih preteklih analiz Zhangovega modela se zdi povsem očitno, da Zhang ni prevzel Russellovega modela strukturalizma, temveč je nanj v tem pogledu vplivala kitajska filozofska tradicija. Kljub temu je bil zelo verjetno seznanjen z Russellovim modelom, saj bi zanj lahko slišal med predavanji na turneji. Ob vsem tem se poraja vprašanje, ali je Zhang Russellu predstavil tudi svoj pogled na dinamično, raznoliko in kvalitativno določeno zaznavanje. Po mojem mnenju se to ni zgodilo, ali pa Russell ni mogel razumeti Zhangovega modela, saj se ni zavedal obstoja različnih referenčnih okvirov. Če bi med teoretikoma stekla vsebinska razprava na vzajemno razumljiv način, pa bi verjetno vplivala na Russellove modifikacije njegove strukturne teorije zaznavanja.

Po drugi strani pa je bilo Zhangovo glavno epistemološko delo, *Renshi lun* (*Epistemologija*), objavljeno šele leta 1934, torej sedem let po Russellovi

knjigi *The Analysis of Matter*. Zato je mogoče, da je Zhang začetni navdih za vzpostavitev strukturne epistemologije dobil iz zahodnih virov (zlasti od Russlla, ki je bil med njenimi pionirji) in se je v procesu poznejših reminiscenc in spominov na njegovo intelektualno tradicijo razvijal naprej. V zvezi s tezo o zunanjem redu, ki deluje kot spodbuda za naše čutenje in zaznavanje, je na primer zapisal:

Čeprav narave zunanjih stvari, ki nas stimulirajo, še ne poznamo, mora med njimi obstajati neka vrsta korelacije, saj določene spremembe pod določenimi pogoji vplivajo na našo čutno zaznavo, medtem ko se je njihov objekt že spremenil ... V tej povezavi je torej, če ga prav razumem, Russllova kavzalna teorija zaznave v določenem smislu temu podobna. (Zhang, cf. Jiang, 2002, 59)

Če govorimo o morebitnem medsebojnem dopolnjevanju tez, predstavljenih v tem poglavju, je očitno, da bi lahko Russllov kritični pogled na aksiologijo evolucije obogatil Zhangovo nereflektirano sprejemanje te teorije, ki je bila v tistem obdobju njegovega življenja na Kitajskem precej priljubljena. To je še posebej pomembno, saj bi se lahko takšen Zhangov uvid jasno razlikoval od pogledov večine njegovih rojakov in rojakinj, ki so bolj ali manj nekritično sprejemale normativni in strogo hierarhični pristop k vrednotenju različnih oblik življenja. Žal so zaradi takšnega nekritičnega pristopa pogosto sprejele in celo občudovale socialni darvinizem, ki pa je nevaren diskurz. V nasprotju z Russllovim poudarjanjem kontinuirane narave sprememb in izrecno izjavo, da »nikjer ni zelo velike razlike niti v strukturi niti v vedenju« (2023, 41), je Zhang neomajno zagovarjal prepričanje (1929a, 41), da evolucija, utemeljena na napredovanju struktur, ne vključuje le sprememb, temveč tudi ločene faze, za katere so značilne kvalitativne razlike.

Po drugi strani pa bi Zhangova teza o pluralistični epistemologiji, ki implicira zanikanje substance in ostro kritizira vsako razlikovanje med materialističnim in idealističnim pogledom na svet (Zhang, 1995, 214), v nekaterih vidikih lahko okrepila Russllov pogled na strukturni red stvarnosti. Čeprav je Russell svoj pogled pozneje obogatil, ko je podobo stalnih predmetov dopolnil s pojmom dogodkov – kar je po tendencioznosti vsekakor bližje procesnemu pogledu na stvarnost (in s tem zanikanju substance) –, pa je

še vedno »previden in poudarja, da to ne dokazuje, da snov ali ‚substanca‘, kot jo tudi imenuje, ne obstaja« (Slater, 2022, XIV). Vendar te substance ne moremo zajeti z materializmom ali idealizmom, saj je v svojem bistvu nevtralna. Russell je zato v predgovoru k knjigi *The Analysis of Matter* zapisal naslednje:

Eden od namenov tega dela bo pokazati, da tradicionalne ločnice med fiziko in psihologijo, med umom in materijo, ni mogoče metafizično zagovarjati; vendar ti dve področji ne bosta povezani tako, da bi bilo eno podrejeno drugemu, temveč tako, da bosta prikazani kot logični strukturi, sestavljeni iz tega, kar bomo imenovali ‚nevtralna snov‘. (Russell, 2022, 10)

Vendar pa v širšem smislu dogodki še vedno veljajo za nekoliko manj pomembne od predmetov, ki jih dojemamo kot trajne entitete; obstajajo v času in vztrajajo v poteku časa ter so v celoti prisotni v vsakem trenutku svojega obstoja. V nasprotju s tem pa dogodki veljajo predvsem za minljive pojavnosti: zasedajo čas in vztrajajo, ker imajo v različnih časovnih točkah ločene dele ali »faze« (Casati in Varzi, 2023, 2). Stalna in neprekinjena narava predmetov zunanjega sveta je ključna za Russellovo vzpostavitev inferenčnega opisa zaznavanja, ki temelji na izomorfizmu. Ta zmožnost mu omogoča, da iz znanega percepta sklepa o specifičnih matematičnih lastnostih dražljaja in obratno, kar omogoča povezavo med subjektivnim in objektivnim vidikom prepoznavanja (Russell, 2022, 211).

Zanimivo je, da ima Zhang podobne predpostavke kot Russell, saj prav tako meni, da ne moremo poznati absolutne in objektivne narave fizičnega sveta. Toda po Russllu lahko njegove materialne lastnosti razberemo le z matematičnimi in logičnimi sklepanji, ki so formalne narave in ne vključujejo vsebine obstoječega sveta. Za Zhanga pa ta omejitev pomeni, da lahko razumemo le odnose med zunanjimi predmeti, ne pa tudi njihove notranje narave. Ta prelomnica v Zhangovem okviru dejansko pomeni točko, na kateri se oddalji od Russellove perspektive. Pred to fazo so med njunima pogledoma precejšnje podobnosti, z zamenjavo substanc z odnosi ter posledično dekonstrukcijo substanc na odnose in strukture v Zhangovi metafiziki pa njegov pristop ubere jasno pot, ki se razhaja z Russellovimi razmisleki (Wu, 2012, 286).

V nasprotju z Russllovim izomorfizmom, ki temelji na sklepanju in ima, kot smo jasno videle, določene pomanjkljivosti, Zhangov model predlaga drugačen pogled na relacije ali odnose. Po Zhangovem mnenju razmerja predstavljajo strukturni red zunanjega sveta in se ne nanašajo zgolj na povezavo med bistvenimi dražljaji (predmeti ali dogodki) in zaznavami. Ta alternativni pogled zagotavlja možnost za reševanje težav, na katere smo naleteli v Russllovem pristopu, in omogoča celovitejše razumevanje odnosov v zunanjem svetu. S sprejetjem teh vidikov Zhangovega modela lahko logično nadgradimo tudi Russllve razčlenbe tradicionalnih epistemologij, ki so se prej osredotočale na predmete in zaznave kot izolirane entitete.

Russllova močna navezanost na koncept substance¹²⁷ je očitna v različnih ozirih, vključno z njegovimi jezikovnimi analizami. Kot zapisano zgoraj, je trdil, da lahko obstoj substance ugotovimo z opazovanjem slovničnih struktur vseh »civiliziranih« jezikov. To perspektivo pa lahko dopolnimo in popravimo z Zhangovimi analizami klasičnih in predmodernih kitajskih jezikov. Ti jeziki v svojih lingvističnih strukturah delujejo povsem drugače od tistih, na katere se je opiral Russell, kljub temu pa lahko izjemno niansirano izražajo kompleksne pojme, racionalne strukture ter zgodovinsko pomembne teoretske, literarne in umetniške vsebine. Zhangova raziskava klasičnih in predmodernih kitajskih jezikov namreč razkriva, da imajo ti jeziki svojevrstne in izjemno kompleksne jezikovne sisteme, ki kljubujejo strukturam, povezanim s substanc, kakršno je poudarjal Russell. Kljub razlikam ti jeziki kažejo prefinjenost, intelektualno globino in kulturno bogastvo, zaradi česar še zdaleč niso »necivilizirani«. Prepoznavanje raznolikih in zapletenih jezikovnih sistemov bogati naše razumevanje kulturne raznolikosti ter kompleksnosti človeškega mišljenja in sporazumevanja v različnih družbah. Ta vidik Zhangovega dela je tesno povezan tudi z njegovimi natančnimi študijami o vplivu različnih kultur na različne sisteme zaznavanja in komunikacije. Po drugi strani pa bi lahko Zhang svoje študije jezika precej izboljšal, če bi v njih upošteval Russllve teorije deskripcij,

127 Ta navezanost je vsekakor razumljiva, če upoštevamo, da se je koncept substance, zlasti njegova vloga pri zagotavljanju trdnega temelja za identiteto in stabilnost, izkazal za ključni element pri razvoju formalne logike in celo matematike prvega reda. Te discipline so močno odvisne od fiksnega, stabilnega področja predmetov, natančnega jezika in jasnih sklicevanj na te predmete. To velja kljub dejstvu, da so se sodobni logiki in logikinja ter matematičarke in matematiki lotili tudi raziskovanja neklasičnih logik in alternativnih temeljnih sistemov, ki se lahko prilagodijo spremembam in procesom ter se oddaljijo od običajnega zanašanja na koncept substance.

zlasti pri obravnavi povezav med jezikom, pomenom in referenco. Z vključitvijo vpogledov v subtilnosti odnosa med referenco in deskripcijo, ki tvorijo pomemben del Russellove epistemologije, bi lahko Zhang Dongsunov teoretski okvir precej učinkoviteje obravnaval in reševal z jezikom povezane epistemološke uganke, ki so v njegovi analizi žal ostale zgolj na ravni površne obravnave.

Diskurzi kitajskih in zahodnih filozofov temeljijo na različnih vzorcih logičnega mišljenja, ki izvirajo iz strukturnih razlik v jezikih, v katerih so se ti diskurzi razvijali. Aristotelska logika tako izhaja iz strukture zahodnih jezikov – zato težko rečemo, da temelji na splošno veljavnih načelih človeškega sklepanja. Po Zhangovem mnenju se logika nanaša na pravila sklepanja v določenem jezikovnem okviru. Ker sklepanje zahteva jezikovno izražanje, pravila sklepanja ne morejo obstajati neodvisno od jezika, na izražanje sklepanja pa neizogibno vpliva struktura jezika, ki ga pri tem uporabljamo. Različni jeziki so tako vplivali na razvoj različnih oblik logike. To nasprotje postane še posebej očitno, ko primerjamo kitajski jezik in kitajska načela racionalnega mišljenja z zahodnimi jeziki in aristotelsko logiko (Zhang, 1946, 178). Tradicionalna kitajska miselnost se je razvijala v skladu s strukturo kitajske slovnice, zato nikoli ni razvila formalne logike. Namesto tega kitajsko mišljenje sledi specifičnim oblikam logike, ki se kažejo v posebnih vrstah analogij, pomenskih vrednotenjih, procesualni semantiki, dialektiki korelativnega dopolnjevanja in tako naprej.

Obsežne študije in njihovi rezultati lahko prispevajo tudi k dopolnitvi Russellovega modela, ki se v veliki meri opira na logiko in formalni jezik. Kot omenjeno, mu številni kritiki in kritičarke očitajo, da je zanemaril druge ključne elemente človeškega spoznavanja in dojetanja, kot so čustva, intuicija in praktično znanje. Poleg tega trdijo, da Russellova spoznavna teorija ni ustrezno upoštevala vpliva različnih kultur, družbenih kategorij in jezikov, ki imajo ključno vlogo pri oblikovanju ter potrjevanju prepričanj.

In kot sem predstavila zgoraj, je bila tudi Zhangova teorija pomanjkljiva in včasih nekoliko površna; poleg tega mu nikoli ni uspelo pripraviti skladne in dokončne različice svoje pluralne epistemologije. Kot že omenjeno, je ta pomanjkljivost skoraj zagotovo povezana z dejstvom, da mu je bilo zaradi političnih razlogov razmeroma zgodaj v karieri prepovedano nadaljevati

raziskave. Kakor koli že, z vključitvijo Russillovega poudarka na logični strogosti in jasnosti bi lahko tudi epistemologija Zhang Dongsuna postala natančnejša v argumentih in opredelitvah, s čimer bi se izognila dvoumnostim in okrepila splošni okvir njegovih idej.

6.2.7 Sedma faza sublacije: sublacija kot prehod

Nedvomno sta si strukturni epistemologiji Zhanga in Russlla v določenih temeljnih pristopih k dojemanju v marsičem presenetljivo podobni; vendar pa je pomembno, da prepoznamo in raziščemo tudi razlike med njunima pogledoma. Ob soočenju in obravnavi teh razlik se nam hkrati odprejo duri za odkrivanje novih spoznanj ter alternativnih stališč na področju epistemologije in teorije zaznavanja.

Napetost med njunima pogledoma lahko privede do produktivne izmenjave idej in sproži intelektualni diskurz, ki utegne obogatiti in poglobiti naše razumevanje določenih vprašanj, povezanih z epistemologijo in teorijo zaznavanja. Ko bom raziskala njuna nasprotujoča si pojmovanja in skupne točke, bom morda odkrila nove poti razmišljanja ter osvetlila zapletenost človeškega spoznavanja in njegovo interakcijo s temeljno strukturno naravo stvarnosti. Na ta način bom morda lahko spodbudila celovitejše in bolj niansirano razumevanje zapletenega delovanja uma in njegove povezanosti s svetom.

Na tej ključni stopnji metode sublacije bom raziskala potencialne nove poti za epistemološko raziskovanje, ki izhajajo iz transformativnega prehoda, ki je posledica medsebojne napetosti med obema komparatoma, predmetoma primerjave. Pri tem se bom morala skrbno odločiti, katere elemente obeh teorij želim ohraniti in katere izločiti.

Kot sem že poudarila, je pri metodi transkulturne sublacije izredno pomemben subjektivni element svobodnih odločitev raziskovalke oziroma raziskovalca, ki izvaja raziskavo. Ta vidik našo metodo razlikuje od mehanično progresivnega heglovskega modela, kjer je napredovanje samodejno vnaprej določeno z dialektičnim razvojem idej.

Če sprejemem to subjektivno posredovanje, imam priložnost, da se podam na potencialno neraziskana ozemlja na področju epistemologije. S pomočjo

predhodno vzpostavljene imaginarne izmenjave idej in perspektiv med Zhang Dongsunom in Bertrandom Russlom lahko izkoristim bogastvo njunih teorij in ga uporabim kot temelj, na katerem lahko gradim. Proces ugotavljanja, katere vidike njunih teorij vključiti ali zavreči, postane ključni korak v mojem prizadevanju za jasnejše ter celovitejše razumevanje obravnavanih epistemoloških konceptov in idej. Ta diferencirani pristop mi omogoča, da od obeh komparatov pridobim nekaj dragocenih spoznanj, ki jih ločeno morda ne bi bilo mogoče razbrati.

V tej fazi sublacije bom vsekakor ohranila temeljni strukturni pogled na konstitucijo stvarnosti in percepcije, saj je ta temeljni element, ki je skupen obema komparatoma. Ključno je ohraniti tudi njun skupni pogled na omejenost našega zaznavanja in na strukturni red zunanjega sveta. Iz nove propozicije, ki bo nastala, pa bom skušala izločiti pojem substance. V skladu s predlogom Zhang Dongsuna želim namesto tega razviti sistem strukturnih odnosov med predmeti oziroma dogodki, ne da bi jim pripisala ontološki status. Poleg tega bom opustila pojem in pozitivno oceno napredka, ki temelji na teoriji evolucije, kot jo zagovarja Zhang. V zvezi s tem bom sprejela Russllovo zamisel o kontinuiteti v spremembi. Vzdržala se bom tudi sprejemanja predlogov obeh filozofov glede osrednjega vprašanja te raziskave – narave in delovanja razmerja med zaznavami ter strukturo zunanjega sveta. Z opustitvijo njunih vnaprejšnjih predstav o tej temi, ki se na eni strani kažejo v pojmu sklepanja, na drugi pa v navidezni povezavi med redom in zakonom, bom skušala ustvariti prostor za raziskovanje nekaterih novih načinov obravnave tega ključnega problema.

Eno od temeljnih področij, ki jih je treba raziskati, je tudi vloga praznine, ki jo poudarja Zhang Dongsun. Takšna raziskava ni zanimiva le z vidika človeškega razumevanja, temveč tudi z vidika splošnih temeljev človekovega obstoja. Odpira namreč zanimiva vprašanja o tem, kako se praznina razlikuje od pojmov nič ali neobstoja. Poleg tega je tesno povezana s širšim vprašanjem razmerja med substanco in nesubstanco, bitjo in nebitjo, ki se pojavlja v kontekstu zgoraj omenjenega zavračanja substance.

Faza sublacije te raziskave bo osredotočena na raziskovanje povezave med zunanjo stvarnostjo in notranjim svetom človeka, saj menim, da je to področje bogato in zanimivo za nadaljnje raziskovanje. Tako Zhang Dongsun

kot Bertrand Russell ponujata dragocen vpogled v razmerje med zunanjim in notranjim svetom ter strukturami, ki ga opredeljujejo. Vendar nobeden ne ponuja dokončnega in celovitega pogleda na to zapleteno razmerje. Če pa se te raziskave lotimo skozi prizmo strukturnega načina razumevanja, nas ta vsekakor vabi, da proučimo interakcijo med strukturo zunanjega sveta (naše zaznavne stvarnosti) in konstitucijo človeškega uma z različnih zornih kotov. Russell na to razmerje gleda kot na nekaj, čemur se lahko približamo skozi niz sklepanj. Kot sem pokazala v prejšnjih delih tega poglavja, nas tako stališče nujno sooča z vrsto nerešenih problemov. Po drugi strani Zhang nejasno nakazuje, da mora biti red v zunanjem svetu na neki način prepleten s strukturnimi načeli našega zaznavanja. Ne pojasnjuje pa posebne narave ali delovanja te povezave. Ker tega specifičnega vprašanja, ki je po svoje tudi zelo temeljno za nadaljnji razvoj epistemoloških raziskav zaznave, nobenemu od obeh mislecev pravzaprav ni uspelo razrešiti, njunih pogledov na ta problem nisem upoštevala in sem poskušala predlagati druge, drugačne načine njegovega reševanja.

Prehod, do katerega je privedla sublacija v mojem razmišljanju o tem vprašanju, izhaja iz ideje strukture kot zunanjega reda, sestavljenega iz odnosov, pri čemer gre torej za idejo, ki je v ozadju obeh komparatov (na primer Russell, 2022, 347, 352; 2023, 212; Zhang, 1995, 202, 213). Ker sem sinologinja, sem tukaj izhajala iz pomenske sestave besede *tiaoli* 条理, ki jo je Zhang uporabil za izražanje tega pojma.

Besedi je mogoče slediti do obdobja vojskujočih se držav (na primer *Mengzi*, n. d. Wang Zhan II, 10), sestavljena pa je iz pismenke *tiao* 条, ki pomeni drobne veje drevesne krošnje, v prenesenem pomenu pa tudi red ali urejanje. Pismenka *li* 理 se je tradicionalno prevajala z besedami, kot sta vzrok ali načelo, vendar sama menim, da ga je najprimerneje razumeti kot (dinamično) strukturo (relacij).¹²⁸

Ta koncept je imel pomembno vlogo pri oblikovanju klasičnih in tradicionalnih kitajskih teorij zaznavanja, ki so v bistvu strukturne teorije spoznanja:

Specifični kitajski modeli teorij spoznanja so tako temeljili na strukturno urejeni zunanji resničnosti; ker je naravni (ali

128 Filološki, zgodovinski in semantični razlogi za takšen prevod so pravzaprav osrednja tema moje knjige *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure (Li)* (glej Rošker, 2012a).

kozmični) red organski, naravno sledi »tokovom« strukturnih vzorcev in deluje v skladu s strukturnimi načeli, ki urejajo vsa-ko bivanje. V tem svetovnem nazoru je tudi človeški um strukturiran v skladu s tem vseobsegajočim, toda odprtim organskim sistemom. Aksiomi našega prepoznavanja in mišljenja zato niso naključni ali arbitrarni, temveč sledijo tej racionalno oblikovani strukturi. Skladnost oziroma ustreznost kozmične in mentalne strukture je temeljni pogoj, ki omogoča človeku zaznavanje in prepoznavanje zunanje realnosti. Kot bomo videli, lahko ta paradigmatični model strukturne epistemologije zasledimo že v najzgodnejših kitajskih teorijah spoznanja. (Rošker, 2012a, 9)

Zgornji citat je iz moje knjige z naslovom *Tradicionalna kitajska filozofija in pojem strukture (Li)* (*Traditional Chinese Philosophy and the Concept of Structure (Li)*), glej Rošker, 2012a). V njej podajam temeljito besedilno analizo pomembnih filozofskih del, ki so imela ključno vlogo pri oblikovanju kitajske intelektualne tradicije. Z analizo utemeljujem in podpiram tezo, povzeto v tem odlomku, pri čemer se opiram na številne dokaze iz obravnavanih besedil.

Ta zamisel je zelo podobna razmišljanju Zhang Dongsuna o integraciji zunanjega reda z ustrojem in pravilnim delovanjem človeškega uma. Kljub temu pa, kot sem že zapisala, Zhang, podobno kot Bertrand Russell, ne ponuja konkretne razlage mehanizma, ki omogoča to zlitje. Tudi Russellov pojem sklepanja se, kot je očitno, pri obravnavi tega vidika izkaže za nezadostnega. Vzročno razmerje med dražljaji in zaznavami, iz katerega izhajata oba komparata, ne implicira neposredno samega procesa zlitja, temveč zgolj vzpostavlja temeljni okvir zaznavanja.

Prehod v tej sublaciji je posledično usmeril naše misli k iskanju zadovoljive razlage, ki pa je žal ne Russell ne Zhang nista mogla podati. Kljub temu so me teoretske podlage, ki so me vodile pri odločitvah za ohranitev nekaterih elementov iz obravnavanih tez in zavrnitev drugih, spodbudile k raziskovanju obstoječih hipotez, zamisli in domnev ter iskanju dodatnih spoznanj. In kot sinologinja sem se pri iskanju teh odgovorov seveda odločila raziskati bogato gradivo v kitajskem filozofskem izročilu.

6.2.8 Osmo faza sublacije: novi uvidi, nove ideje, nova teorija

Kot sem pokazala, tradicionalni kitajski pogled na svet predpostavlja strukturne interference med mentalnim in dejanskim svetom. Ta osnovna predpostavka je podobna Zhang Dongsunovi teoriji zaznavanja. Vendar pa je uporaba metode sublacije, ki temelji na kontrastni analizi njegove teorije ter Russlllove strukturne epistemologije, pokazala, da je konkretni proces konstituiranja te interference še vedno v veliki meri neraziskan. To je spodbudilo mojo radovednost in me pripeljalo do domneve, da so v kitajski tradiciji takšne interference pogojene s pojmom *tong* 通, ki označuje prosto kroženje ali prost pretok (v smislu kanala proste interakcije). Ta pojem v sodobnih raziskavah še ni bil temeljito in sistematično raziskan, zlasti kar zadeva njegovo funkcijo v klasičnih kitajskih epistemologijah in teorijah zaznavanja.¹²⁹

Motivacija za raziskovanje koncepta *tong* izhaja iz namernega ohranjanja več elementov, opredeljenih v obeh obravnavanih epistemologijah. V svojem bistvu to raziskovanje temelji na prepoznavanju skupnega in temeljnega strukturnega reda, ki obstaja v obeh epistemoloških okvirih. Kitajski pojem *tiaoli*, ki ga je Zhang uporabil v tem kontekstu, je tradicionalno povezan s pojmom *tong*. Poleg tega je *tong* tesno prepleten s pojmom praznine, zlasti v povezavi s pojmom *xu* 虚. V daoističnih diskurzih je *xu* binarno nasprotje konceptu polnosti (*shi* 实). Vendar drugače od posameznih strukturnih vzorcev, ki so v kitajski tradiciji pogosto podvrženi aksiološkim omejitvam, *tong* ostaja ločen od takšnih vrednostnih sodb in ne omejuje pojma prostega kroženja. Njegova vloga je, da omogoča napredovanje majhnih vzorcev v večje, kompleksnejše strukture, ne da

129 Ta ugotovitev velja predvsem za sodobno zahodno in mednarodno akademsko okolje, vendar je treba priznati, da so ta koncept pogosto uporabljali različni kitajski predmoderni in sodobni misleci oziroma mislice. Koncept je bil, na primer, osrednji del epistemološkega sistema modernega kitajskega teoretika Tan Sitonga 譚嗣同 (1865–1929). V skladu z njegovim mehanističnim razumevanjem konkretne dejanskosti je prav možnost tega pretoka tista, ki vzpostavlja notranje in tudi zunanje možnosti za zaznavanje, razumevanje in posredovanje pomenov resničnosti. Na ravni subjektivnosti ta pretok omogoča medsebojno prilagojeno in usklajeno delovanje čutnih organov (*wu guan* 五官), možganov (*nao* 腦) in živčnega sistema (*naoqi jin* 腦氣勁). Hkrati temu sistemu omogoča, da se poveže s strukturo (zunanje) stvarnosti. Zanimivo je, da je Tan koncept pretoka enačil tudi z možnostjo vzpostavitve družbene etike (glej Rošker, 2012a, 68). Poleg Tana, ki je ta koncept zelo podrobno razvil, so koncept prostega pretoka v svojih epistemoloških delih uporabljali ali vsaj omenjali tudi številni drugi predmoderni in moderni kitajski teoretiki in teoretičarke, kot so Feng Qi, Feng Youlan in Xiong Shili.

bi ocenjeval, kateri vzorci veljajo za »vredne« takšnega napredovanja. V bistvu je *tong* konkretizacija same združljivosti.

Vendar to še ni vse. Tradicionalni kitajski učenjaki in učenjakinje so običajno sprejemale idejo, da lahko različni strukturni vzorci harmonično sobivajo, kar omogoča prosto kroženje (*tong*) med njimi. Kot sem že pokazala (Rošker, 2012a, 146), je imel koncept prostega kroženja ključno vlogo pri vzpostavljanju bistvenih povezav med različnimi strukturnimi vzorci, kar je omogočalo konstruktivno delovanje celotnega sistema. Združil je različne strukturne vzorce v enotno strukturo, ki je vključevala tako vzorce zunanjega sveta kot tudi vzorce zavesti. V tradicionalnih kitajskih teorijah spoznanja je imel ta pojem temeljni pomen za dojemanje resničnosti in je bil zato pogosto uporabljen kot sinonim za razumevanje.

Številne predmoderne mislice in misleci, ki so ta koncept vključile v svoje epistemologije, so ga povezale tudi z etičnimi ali aksiološkimi predispozicijami, kot je konfucijanski koncept (so)človečnosti (*ren* 仁), ki odraža notranjo povezavo s tradicionalno etiko odnosnosti.¹³⁰ Dodatno je prosti pretok predstavljal vzrok in orodje, hkrati pa je bil tudi učinek integracije. Poleg tega je deloval kot predpogoj za sestavljanje večjih, kompleksnejših struktur iz manjših medsebojno združljivih vzorcev, s čimer je omogočal, da so strukturne interference nenehno asimilirale različne delne vzorce (*yili* 义理, ki nastajajo z njihovim združevanjem in razprševanjem).

Ta zanimiva domneva nakazuje, da je prosti pretok, ki omogoča takšne interakcije, temelj za združljivost korelacij, ki vključujejo človeško intuicijo in kognicijo ter ju hkrati tudi presegajo. Te korelacije lahko zaobjemajo različne sfere oblik in načinov bivanja. Nadaljnje, bolj poglobljene in sistematične raziskave pojma *tong* – katerega pomeni in funkcije so v veliki meri še neraziskane – v kontekstu epistemologije in teorije zaznave ter njunih povezav z ontologijo bi lahko bile zato vsekakor zelo plodne za analizo konkretne sestave razmerja med zunanjo in notranjo resničnostjo.

130 Vzorci ustaljenega življenja, ki niso bili usklajeni s konfucijansko etično normativnostjo, so bili razumljeni kot blokirani oziroma ločeni od prostega kroženja (*tong*), ki je bilo temelj za vsakršno strukturno združljivost. Na družbeni ravni se je ta prosta cirkulacija kazala med strukturami in strukturnimi vzorci (*tong li* 通理) družbe. V primeru prekinitve tega prostega kroženja so bile strukture teh vzorcev opisane kot »blokirane« (*sai li* 塞理), »izgubljene« (*shi li* 失理) ali »zlomljene« (*jian li* 剪理).

6.3 Nova obzorja

Napetost, ki se je nakopičila v procesu interakcije med dvema strukturnima epistemologijama, ki sta bila v tej študiji osrednja komparata, je povzročila prehod, ki nam je nato odprl možnost, da najdemo novečasne odgovore na postavljeno raziskovalno vprašanje ter hkrati začnemo razpirati tudi nova, drugačna vprašanja o premostitvi vrzeli med zunanjo stvarnostjo in notranjim svetom človeškega spoznavanja.

Menim, da lahko temeljita in sistematična raziskava pojma *tong* v smislu prostega kroženja prispeva k celovitejšemu razumevanju človeške zavesti in načinov, kako se naše mentalne strukture povezujejo z zunanjim okoljem. Ta koncept ne ponuja le možnosti za poglobljen vpogled v procese zaznavanja, spoznavanja in oblikovanja vednosti, saj presega meje zaznavanja ter združljivosti med zunanjim in notranjim svetom. Vsekakor bi imela poglobljena raziskava koncepta *tong* potencial za pridobitev novih konceptualnih in idejnih orodij za raziskovanje odnosov med teorijo človeškega zaznavanja, epistemologijo ter etiko, pri čemer ne gre spregledati njenega možnega vpliva na konsolidacijo drugačnih ontologij in kozmologij.

7 Sublacija literature in filozofije v *Zhuangziju*: novi modus transkulturne hermenevtike

Primer uporabe metode sublacije v tem poglavju je nekoliko drugačen od prejšnjih, saj podaja uporabo metode skozi prizmo dialektičnega odnosa med dvema komparatoma, ki nista različni filozofski ideji ali sistema, temveč izvirata iz dveh različnih, četudi v določenih pogledih sorodnih disciplin, namreč iz filozofije in literarne teorije. S tem primerom želim pokazati, da lahko metodo sublacije uporabimo tudi v drugih disciplinah, ne zgolj v filozofiji. Pomembno je zgolj, da teoretska disciplina vsaj delno uporablja kvantitativno metodologijo.

Ker gre pri tem primeru za nekakšen spoj dveh različnih disciplin, sem v njem poskušala metodo uporabiti na bolj pregleden in strnjen način, zato se nisem pretirano dolgo mudila pri iskanju in identifikaciji zelo konkretnih podobnosti in razlik med tema diskurzoma. Menim namreč, da so v obravnavanem primeru te razlike in skupne točke že same po sebi dovolj jasne. Metodika je zato nekoliko bolj zgoščena in jedrnata kot pri prejšnjih primerih, ki so zaradi kompleksnejše konceptualne narave komparatov zahtevali podrobnejšo obravnavo.

7.1 Kitajska hermenevtika in neproduktivno navduševanje nad Gadamerjem

V literaturi se pogosto raziskujejo filozofske teme, ki uvajajo nove metode poglobljenega prikaza problemov obstoja, moralnih dilem in kompleksnosti človeške narave. Avtorji in avtorice uporabljajo strukture, like in simboliko, s katerimi posredujejo ter raziskujejo filozofske ideje, pri čemer neredko ustvarijo bogato interakcijo med obema vedama. Sama filozofija se lahko v literarni obliki izrazi v dialogih, esejih in filozofski fikciji. Takšna literarna izrazna oblika filozofije lahko izboljša razumevanje, s čimer lahko postanejo abstraktni koncepti razumljivejši.

Prepletanje filozofije ter književnosti, poetike in analize je dobro opazno pri starokitajskem mislecju *Zhuangziju*. Ta študija poskuša z dialektično interakcijo in konstruktivno medsebojno sublacijo literarno-filozofskih elementov v njegovem istoimenskem delu predstaviti novo obliko transkulturne hermenevtike, ki izhaja iz ideje zlitja obzorij Hansa-Georga Gadamerja,

ki jo tukaj poskušam nadgraditi oziroma transformirati v nekonceptualno metodo razumevanja in interpretacije, kakršna se izraža v procesu združevanja estetskih sfer (ali *jingjie ronghe* 境界融合).

Pričujoča študija, ki se ukvarja z združevanjem literarnih in filozofskih vidikov v Zhuangzijevem istoimenskem delu, temelji na uporabi hermenevtičnih metod. Po mojem mnenju je poseben izziv pri interpretaciji besedil, ki pripadajo obema žanroma, prav tvorjenje mostu, ki ju povezuje. Namen tega prispevka je razviti inovativni hermenevtični postopek, ki je osnovan na modifikaciji koncepta, vzetega iz tradicionalne kitajske estetike. Uporabiti ga je mogoče tako v literarni vedi kot tudi v filozofiji, specifičen pa je zlasti po tem, da spodbuja in pogloblja intersubjektivne ter medkulturne povezave.

Za dosego takih ciljev se zdi na prvi pogled še posebej primeren Gadamerjev koncept zlitja obzorij; zato morda ni naključje, da postaja v zadnjih letih ta teoretik vse popularnejši med proučevalci in proučevalkami hermenevtike v Ljudski republiki Kitajski (Sernelj, 2017, 271; Pfister, 2006, 4).

Kot je znano, Gadamerjev koncept zlitja horizontov temelji na elaboriranju različici koncepta hermenevtičnega kroga Friedricha Schleiermacherja, torej na ideji, da se razumevanje teksta kot celote vzpostavlja s sklicevanjem na posamezne dele in obratno: razumevanje vsakega posameznega dela se vzpostavlja s sklicevanjem na celoto. Tako celotnega besedila kakor tudi katerega koli posameznega dela ni možno razumeti brez medsebojnega sklicevanja, kar je mogoče ponazoriti s krožnim modelom razumevanja. Potemtakem pride do »zlitja obzorij« v dialektičnem procesu prenosa pomenov med pisateljico in bralkami, govorcem in poslušalci, slikarko in ogledovalkami. V tem smislu pojem obzorje označuje posebno situacijo, v katero je vpeta vsaka posameznica oziroma posameznik, pri čemer situacija ni omejena na vizijo ali dojemanje tistega, kar je v bližini (Sigurðsson, 2023, 321). Kot tako obzorje implicira odprtost eksistence in možnost preseganja lastnih predsodkov. Zlitje obzorij vedno znova ustvarja nove pomene, saj v tem dialektičnem procesu posredovanja in dojemanja integrira obe obzorji ter obenem presega njune omejitve.

Značilnost krožnega razumevanja je, da je treba pomen besedila najti znotraj njegovega konteksta; vendar je problem ravno v tem, da koncept

konteksta ni bil nikoli dovolj pojasnjen in definiran, še zlasti glede na različne plasti resničnosti ter različne načine njenega dojetanja in kategoriziranja. Po mojem mnenju lahko pojem kontekstualizacije in njene vsakokratne vsebine razdelimo vsaj na zunanjo in notranjo kontekstualizacijo. Prva se nanaša na kulturni, zgodovinski in literarni kontekst besedila, druga pa na inherentne konceptualne razsežnosti in njene semantične ter filozofske implikacije in tendence. Tako Gadamerjeva metoda še vedno nima neke povezujoče, inherentne konsistence.

Po eni strani so teoretikarke in teoretiki na Kitajskem in Tajvanu razvili briljantne teorije, ki nam pomagajo razumeti zgodovinski pomen časa in prostora ter političnih, ideoloških in kulturno pogojenih dejavnikov za interpretacijo katerega koli pomembnega klasičnega teksta. Tovrstne teorije o zunanji kontekstualizaciji so povečini spisane na področju intelektualne zgodovine. Sodobni tajvanski učenjak Huang Chun-chieh je napisal več ključnih del s tega področja, ki razjasnjujejo številne pomembne elemente zgodovinskega razvoja razlag Mencija (glej Huang, 1997; 2015). Prav tako je na jasn in koherenten način prikazal, kako in zakaj so bila določena klasična dela kitajske tradicije – iz različnih kulturnih, političnih in ideoloških vzgibov – v procesu sprejemanja v korejsko in japonsko kulturo dekontekstualizirana ter rekontekstualizirana.

Po drugi strani se lahko na tej točki na kratko posvetimo tudi Cheng Chung-yingu in njegovi metodi tako imenovane ontohermenevtike (*benti quanshixue* 本体诠释学), ki izhaja iz gadamerjanske hermenevtike, vendar jo je Cheng raziskal in nadgradil s pomočjo konfucijanskega svetovnega nazora. Cheng verjame, da je tradicionalna kitajska hermenevtika ontološka; njegov model izhaja iz predpostavke, po kateri »je razumevanje realnosti in resnice hkrati vir pomena ter gonilna sila iskanja razumevanja« (Cheng, 2003, 290). Po Chengu kitajskih besedil brez zavedanja o tej povezavi ne moremo niti resnično razumeti niti pravilno interpretirati.

Ne glede na vprašljivo naravo ideje resnice v kitajskem svetovnem nazoru je ontohermenevtika na splošno nedvomno zanimiv in inovativen pristop k raziskovanju tradicionalnega kitajskega načina razlaganja, vendar je problem, ki ga moramo obravnavati v tem okviru, povezan z vprašanjem različnih kontekstualnosti, iz katerih izvirajo vsi ti teoretski pristopi. Čeprav

sta tako Huang kot Cheng pisala o tradicionalni kitajski hermenevtiki, se obe zgoraj omenjeni vrsti hermenevtike (prva, ki je osnovana na zunanji kontekstualizaciji, in druga, ki izhaja iz notranje) očitno nanašata na dve popolnoma različni stvari.

To pa še zdaleč ni edini problem, povezan s to metodo. Po mojem mnenju je celo še bolj vprašljiva njena premisa, ki predpostavlja normativno razumljiv pomen. Gadamer izhaja iz pozitivne reevalvacije funkcije pred-sodka v smislu heideggerjanske predstrukture razumevanja in poudarja, da razumevanje zmeraj vključuje to, kar imenuje »slutnja popolnosti«. Z drugimi besedami, ta metoda vsebuje zmeraj preverljivo predpostavko, po kateri »je tisto, kar je treba razumeti, nekaj razumljivega, to pomeni nekaj, kar je konstruirano kot koherentna in zato smiselna celota« (Malpas, 2018, 3). Povedano z Gadamerjevimi besedami, koncept obzorja in zlitje obzorij sta lahko sredstvo za dojemanje »lastnega pomena« nekega besedila:

Tisto, kar nam je najbližje, nas vedno navdaja z upanjem in strahom, tako da k pričevanju preteklosti pristopamo pod tem vplivom. Zato je zmeraj potrebna previdnost, da prehitro ne prilagajamo preteklosti lastnim pričakovanjem glede smisla. Šele tako lahko prisluhnemo tradiciji na način, ki ji omogoča posredovanje njenega pomena. (Gadamer, 1989, 305)

Očitno je to še zmeraj konceptualni pogled na hermenevtično razumevanje. Kot vidimo, še vedno predpostavlja »lastni pomen« določene tradicije (ali diskurza).

Na tej ravni postane prav tako problematična ideja hermenevtičnega kroga, zato ne preseneča, da je tudi Lacan poudaril, da je takšen krog brez semantične podpore, saj je pomen rezultat neskončnega drsenja referenčne površine. Na tej podlagi Slavoj Žižek (1976, 75) zavrača hermenevtični krog, ki v specifičnih izjavah implicira prednost celotnega semantičnega horizonta. Po njegovem mnenju »gre hermenevtika do roba interpretacije, a tik preden ga doseže, zapre oči pred spoznanjem dejstva, da ni prvotnega pomena, ki bi lahko bil podlaga za drugo referenčno mrežo za prenos referenc, ker je pomen vedno relacijski« (ibid.).

Tudi sama menim, da je pomen v osnovi relacijsko določen, zato je Gadamerjev model hermenevitičnega kroga, ki temelji na konceptualnem pogledu na obzorja, dejansko problematičen. Toda namesto da se večno pritožujemo nad tem modelom, se lahko podamo v iskanje nekonceptualnega temelja, ki bi lahko v procesu interpretacije ustvaril semantično enotnost.

Gadamerjevo paradigmo zlitja horizontov bi lahko zamenjali z nekonceptualnim pristopom, ki je posebej pomemben v transkulturnih študijah, saj so koncepti kulturno globoko ukoreninjeni (Jin, 2023, 354). V nadaljevanju bom prikazala tak pristop v klasičnih kitajskih besedilih, pri čemer bom z uporabo metode sublacije proučila dve znani besedili iz knjige *Zhuangzi*.

Kot sem prikazala v prejšnjih poglavjih, gre pri metodi sublacije, ki jo bom tukaj uporabila pri Zhuangzijeve delu, za dialektično primerjano analizo, ki ne išče ene same »prave« interpretacije, temveč je prej osrediščena na iskanje aktualne relevance obravnavanih tekstov. Čeprav poimenovanje metode spominja na Heglove dialektične modele, ne temelji na identitetni logiki ali na formalnologično utemeljeni sintezi protislovij. Prej bi lahko trdila, da temelji na tradicionalnih kitajskih načelih korelativne komplementarnosti.

Naj tukaj zelo na kratko povzamem osem faz te metode, ki sem jih podrobneje že predstavila v prejšnjih poglavjih: sledijo si od razvijanja relacijskega raziskovalnega vprašanja prek proučitve podobnosti in razlik,¹³¹ povezovanja teh ugotovitev z referenčnim okvirom proučevanih komparatov¹³² do izločitev pomanjkljivosti in medsebojnega dopolnjevanja konstruktivnih elementov, ki odpirajo nove perspektive. Ta pristop presega evrocentrične omejitve konvencionalnih primerjalnih metod z uporabo transkulturne perspektive, katere cilj je vzpostavitev dialoga med komparatoma, kar pri naša inovativna spoznanja. Uporaba te metode v analizi Zhuangzijeve besedil odpira večplastno raziskovano pot, ki združuje literarne in filozofske dimenzije ter ustvarja nov hermenevitični postopek.

131 Tu moramo imeti v mislih, da pri tem, kot je razvidno iz prejšnjih poglavij, nikakor ne gre za razlike med obema komparatoma, temveč za razlike, ki jih lahko najdemo znotraj predhodno ugotovljenih podobnosti.

132 Kot že omenjeno, izvira termin komparat iz latinske besede *comparatum*. Gre za pojem, ki ga uporabljamo v primerjalnem raziskovanju, kjer z njim označujemo predmete, koncepte, dela ali fenomene, ki jih medsebojno primerjamo. V tej študiji primera pojem obsega filozofske in literarnoteoretske interpretacije besedil iz *Zhuangzija*, ki ga uporabljamo za primerjalno raziskavo.

7.2 Dva eseja iz *Zhuangzija*: ptič, riba in krožna narava intersubjektivnosti

Takšno celostno kontekstualno interpretacijo bom poskušala ponazoriti na primeru dveh *Zhuangzije*evih esejev. Najprej si podrobneje oglejmo njegovo znano metaforo o morski ptici, ki jo najdemo v eseju »O najvišji radosti« (*Zhi le* 至樂):

Še niste slišali za to? Nekoč se je na robu dežele Lu pojavila rajska ptica. Kralj dežele Lu jo je sprejel z najvišjimi častmi in ji izrekel pristrčno dobrodošlico. Da bi jo razveselil, jo je dal odpeljati v najpomembnejši tempelj, jo pogostil z najboljšimi vini in ji ponudil najbolj čarobno glasbo. Zaklati je dal veliko govedi in ovac ter priredil veličastno gostijo. Toda ptica je ostala žalostna in potrta, pojedla ni niti grizljaja in spila niti enega požirka. Po treh dneh je preprosto umrla. To se zgodi, ko hranimo ptice s hrano za ljudi namesto s hrano za ptice. Tisti, ki vedo, kako je treba hraniti ptice, bi jo pustili odleteti globoko v gozdove, kjer bi lahko počivala na drevesih. Pustili bi jo, da veselo leta nad peščenimi tlemi ter nad rekami in jezeri. Pustili bi jo loviti, da bi lahko jedla svoje najljubše ribice. Sledila bi lahko svoji jati in počivala, kjer koli bi želela. Popolnoma svobodno bi se lahko gibala. Ptice najbolj motijo človeški glasovi. Če bi v divjini igrali simfonije največjih človeških glasbenikov, bi ptice takoj odletele, vse divje živali bi zbežale in ribe bi se umaknile v najgloblje vode. Toda ko ljudje slišijo takšno glasbo, se zberejo ob njej in uživajo. Ribe lahko živijo samo v vodi, ljudje pa v njej umrejo. Ker imata človek in riba različne lastnosti, se razlikujeta tudi po tem, kaj sovražita in kaj ljubita. Stari modreci niso presojali posameznih sposobnosti in vedenja po enakih merilih. Ime je ustvarjeno pred realnostjo. Pomen nastane z ustreznostjo. Upoštevanje teh načel prinese srečo in zadovoljstvo. (*Zhuangzi*, n. d., *Zhi le*, 5)

Torej to, kar ni ptica, preprosto ne more soditi in sklepati, da je tisto, kar je najboljše zanj, najboljše tudi za ptice. To je daoistična kritika zlatega pravila, ki so ga zagovarjali konfucijanci in konfucijanke ter je izraženo v najbolj

znanem priporočilu: »Drugemu ne vsiljuj tistega, česar si sam ne želiš«¹³³ (*Lunyu*, n. d., Yan Yuan, 2). Zavedati se moramo, da smo del različnih svetov in da živimo v različnih realnostih.

Toda vrnimo se k osnovnemu sporočilu zgodbe. Ker nisem ptica, sama po sebi ne morem vedeti, kaj imajo ptice rade ali česa ne. To je seveda samo načelna predpostavka Zhuangzijeve metode dojemanja in komunikacije. Nikakor ne gre za predpostavko, ki bi jo lahko uporabila znotraj sistema logične sistematizacije. V Zhuangzijevega temeljnem delu njegov prijatelj Huizi vedno predstavlja osnovni tip argumentacije, ki poskuša iz predpostavk izpeljati logične, splošno veljavne zaključke. In seveda pri teh poskusih najpogosteje izpade precej neumno. Poskušajmo slediti logiki njegovega razmišljanja.

Če ljudje ne morejo poznati ptic, ker niso ptice, ali ne bi moralo potem veljati tudi, da ne moremo poznati rib, ker nismo ribe? Ali prevedeno v formalnologične sklepe:

P1: Ljudje ne morejo poznati ptic.

P2: Zhuangzi je človek.

C: Zhuangzi ne more poznati ptic.

P1: Ljudje ne morejo poznati rib.

P2: Zhuangzi je človek.

C: Zhuangzi ne more poznati rib.

Vendar je Zhuangzi do te poenostavitve skeptičen. Razmislimo zdaj o drugi anekdoti, poznani kot »Ribje veselje« (*Yu le* 鱼乐), ki jo najdemo v razdelku *Jesenske vode* v Zunanjih poglavjih knjige *Zhuangzi*.

Zhuangzi in Huizi se sprehajata po mostu čez reko Hao. Zhuangzi reče: 'Kako lahkotno plavajo bele ribe sem in tja – to je veselje rib!'

Huizi reče: 'Ampak ti nisi riba, kako lahko veš, kaj je ribam v veselje?'

133 己所不欲，勿施於人。

Zhuangzi odgovori: 'Toda ti nisi jaz, torej kako lahko veš, da ne vem, kaj je ribam v veselje?'

Huizi reče: 'Jaz nisem ti, zato te ne morem razumeti; ampak tudi ti nisi riba in zato ne moreš razumeti rib. To je vse.'

Zhuangzi reče: 'Dobro, potem se vrniva na začetek. Vprašal si me: Kako lahko veš, kaj je ribam v veselje? Torej, ko si me to vprašal, si moral vedeti, da vem, kaj je ribam v veselje. No, to vem na mostu čez reko Hao.' (*Zhuangzi*, n. d., Qiu shui, 13)

Ali se je Zhuangzi tukaj poigraval s sofizmi? Nedvomno se je igral z besedami: izkoristil je večplastnost jezika, saj lahko s kitajsko vprašalnico *an* 安 v različnih kontekstih sprašujemo po različnih vsebinah: sprašujemo lahko, »kaj«, »kako«, »kdaj« ali »kje« se je nekaj zgodilo. Če jo razumemo v zadnjem pomenu, je Zhuangzi podal povsem primeren odgovor. Če pa upoštevamo družbeno-kulturni kontekst tradicionalne Kitajske v času nastanka tega dela, hitro spoznamo, da je hotel Zhuangzi s to zgodbo posredovati globlja spoznanja. Da bi to razumele ter prišle do sveže interpretacije obeh esejev in njunega medsebojnega prepleta, je pomembno, da se najprej ozremo na literarnoteoretske in filozofske elemente obeh.

7.3 Literarna in filozofska elementa ter njuna sublacija

Obe zgodbi vsebujeta tako literarne kot tudi filozofske vidike, ki posredujejo globok vpogled v naravo človeškega obstoja, medčloveških odnosov, relativnosti znanja in človekovega odnosa z naravnim svetom. Literarno navdušujeta s svojo pripovedno umetnostjo in simboliko, filozofsko pa odpirata globoka vprašanja o znanju, izkušnjah ter odnosu med človekom in naravo.

Literarni vidiki obeh esejev se kažejo v pripovedni strukturi in slogu zgodb. Z uporabo anekdot posredujejo kompleksne ideje na splošno dostopen način. Pripovedni slog je bogat s prisposodobami in simboliko, kar je značilno za klasično kitajsko literaturo. Z uporabo parabol in metafor postanejo abstraktni koncepti oprijemljivi. Literarnoteoretsko je bogata tudi karakterizacija glavnih likov: tako rajska ptica in kralj države Lu kakor tudi razpravljavca Zhuangzi in Huizi predstavljajo domiselna sredstva za proučevanje

filozofskih idej. Njihova interakcija in usoda ptice ponazarjata globlje nauke ter se dotikata elementarnih moralnih vprašanj. Literarno zanimivo je tudi razvijanje tem: obe zgodbi se ukvarjata z intersubjektivnostjo, človekovo svobodo, omejitvami človekovega dožemanja, sposobnostjo življenja, pa tudi z neprimernostjo človekovih konvencij pri ravnanju z naravo. Literarna upodobitev teh tem spodbuja bralce in bralke k razmisleku, ki presega omejitve njihovih lastnih čutnih vtisov.

S filozofskega vidika oba esej obravnavata več ključnih daoističnih načel, kot so *wuwei* 无为 (»nedelovanje« ali odsotnost delovanja, ki bi bilo usmerjeno proti naravnemu ravnovesju), relativnost konceptov in iskanje preprostosti v kompleksnosti. Oba esej postavljata vprašanja, povezana z dobrim življenjem, ter temeljita na predpostavki, da je mogoče srečo in zadovoljstvo doseči z življenjem v harmoniji z naravnim potekom stvari. Oba obravnavata problem relativnosti znanja in perspektive. Prva zgodba ponuja ostro daoistično kritiko konfucijanskega zlatega pravila, ki pravi, da ne stori drugim tistega, česar si ne želiš, da bi ti storili drugi. Ta kritika vsebuje še dodatno razsežnost, ki je tesno povezana z daoističnim pogledom na odnos med naravo in človekom ter relativnostjo znanja in perspektive. V tem kontekstu je pomemben pogovor med Zhuangzijem in Huizijem, saj osvetljuje meje človekovega razumevanja ter subjektivnost izkušnje in znanja. Zhuangzijev odgovor na Huizijevo skepso pojasnjuje daoistično razumevanje, po katerem pravo razumevanje sega onkraj objektivnih dokazov in ga je pogostokrat mogoče najti v intuitivni harmoniji z *Daotom*. Z etičnega vidika lahko opozorimo tudi na osrednji pomen perspektive in konteksta: obe zgodbi poudarjata pomembnost razumevanja in spoštovanja edinstvene narave ter potreb vsakega bitja. V nasprotju s konfucijansko etiko, ki podarja univerzalna moralna načela in medčloveško vedenje, je glavni poudarek daoizma na prilagajanju specifičnim okoliščinam in posebnostim vsakega posameznika oziroma posameznice ali vsake vrste. Kot že omenjeno, lahko vidimo v tem implicitno kritiko predpostavke o univerzalni uporabnosti moralnih pravil, kot jih predlaga zlato pravilo.

Ta kritika konfucianizma v *Zhuangziju* prek daoističnih načel razkriva kompleksne literarno-filozofske diskurze v klasičnih kitajskih delih o etiki, naravi razumevanja ter odnosu med človekom in naravo. Poziva k preseganju meja rigidnih moralnih dogem in prepoznavanju raznolikosti bivanja,

pomena kontekstualnosti ter potrebe po globoki povezanosti in harmoniji z naravnim svetom.

Literarna in filozofska perspektiva, ki tvorita jedro obeh diskurzov, sta komparata. Na tej osnovi bom uporabila našo primerjalno dialektično metodo sublacije, s pomočjo katere bom raziskala doslej nepoznane vidike kitajske hermenevtike, ki nedvomno lahko veliko prispevajo tudi v transkulturnih primerjavah. Raziskava se bo zato osredotočila na osrednje vprašanje, ki lahko osvetli interakcijo med obema komparatoma glede na njune literarnoteoretske in filozofske vidike. Njeno izhodišče se manifestira v relacijsko strukturiranem raziskovalnem vprašanju,¹³⁴ ki raziskuje možnosti konstruktivnega povezovanja literarnih in filozofskih elementov pri interpretaciji besedila.

Tukaj bom s pomočjo metode sublacije najprej proučila podobnosti v obeh zgodbah, in sicer z uporabo pripovednih tehnik, kot so anekdote, parabole in metafore, s čimer postanejo kompleksne ideje dostopnejše. V obeh besedilnih odlomkih se z uporabo teh tehnik osvetljujejo določena vprašanja, ki so povezana z dojemanjem in etiko medčloveških odnosov. Obe zgodbi prinašata domišljijsko polno karakteriziranje in simboliko ter obravnavata teme, kot sta svoboda in kritika konvencij.

Kljub na prvi pogled opaznim podobnostim v uporabi pripovednih sredstev pa podrobnejša analiza obeh komparatov – literarnih in filozofskih vidikov obeh odlomkov – razkriva pomembne razlike glede intencije in reševanja večpomenskosti med umetniško zasnovo ter filozofsko vsebino.

V naslednjem koraku metoda postavlja te razlike nazaj v referenčni okvir obeh komparatov, pri čemer je literarni diskurz usmerjen na estetsko in emocionalno resonanco, medtem ko filozofski okvir razjasnjuje teoretske koncepte. Kontrastna analiza zatem ugotavlja pomanjkljivosti obeh pristopov: pokaže se, da literarni diskurz zanemarja splošno veljavna spoznanja, medtem ko filozofski pristop pogostokrat spregleda čustveno razsežnost človeške izkušnje.

134 Kot sem pokazala že prej, metoda sublacije temelji na relacijsko zastavljenih raziskovalnih vprašanjih, saj se ne opira na primerjavo izoliranih konceptov. Ker so ti močno odvisni od konteksta, pogosto niso primerni za celovito razumevanje njihovih pomenskih plasti. Namesto tega metoda uporablja konceptualne primerjave, ki se osredotočajo na odnose oziroma relacije med koncepti. V tem pristopu je relacija temeljna kategorija, ker zagotavlja trdnjšo osnovo za analizo.

Metoda sublacije kompenzira te omejitve z medsebojnim dopolnjevanjem obeh komparatov, pri čemer literarne interpretacije poudarjajo čustvene in estetske izkušnje, filozofske pa poglobljajo konceptualna spoznanja. Ta holistični pristop omogoča, da v celoti zajamemo večplastnost in kompleksnost tematik v *Zhuangziju*.

V fazi sublacije se napetosti med ohranjenimi in izločenimi elementi uporabijo za razmislek na višji ravni ter razvijanje novih spoznanj. V naslednji, zadnji fazi tega procesa postane jasno, da bi bilo z vrnitvijo k tradicionalnim kitajskim holističnim metodam lažje integrirati literarne in filozofske dimenzije tega dela kot pa s tradicionalnimi zahodnimi interpretacijskimi pristopi, ki temeljijo na strogem ločevanju med različnimi vedami in diskurzi. Dodatna ovira klasične evropske hermenevtike, zaradi katere se zdijo njene metode pri proučevanju takšne integracije neustrezne, je že omenjena konceptualna narava njenih interpretativnih mehanizmov. V povezavi s tem se znova razkrije, da se zdi prej omenjena Gadamerjeva metoda zlitja obzorij kljub na prvi pogled integrativnemu pristopu neprimerna za naše cilje, ker temelji na ideji o konceptualno zamejenem in statičnem pomenu.

Na tem mestu velja opozoriti na tradicionalni estetski koncept *jingjie* 境界 (sfera, atmosfera, estetsko področje). V nadaljevanju bom na kratko raziskala, ali in kako ga lahko uporabimo za doseg zdužitve literarnih in filozofskih vidikov *Zhuangzija*. *Jingjie* je hermenevtično sredstvo, ki izhaja iz budizma; osvetlila ga bom z vidika njegovega razvoja in funkcij. Razpravljala bom o tem, v kolikšni meri lahko to orodje omogoči koherentno razumevanje literarnih in filozofskih elementov v njihovi živi raznolikosti ter tako ponudila paradigmo, ki lahko predstavlja alternativo zlitju obzorij.

7.4 Onkraj hermenevtičnega kroga: zlitje estetskih sfer?

Toda kaj pravzaprav je *jingjie*? Sprva so ta pojem uporabljali v geopolitičnih razpravah. Kot izraz za neko območje, določeno z mejami, se je uporabljal za kartiranje geopolitičnega sveta stare Kitajske. Razvil se je v filozofsko-religiozni diskurz mentalne ali psihološke »teritorialnosti«, potem ko se je začel uporabljati za posredovanje budističnih idej duhovne realnosti in razsvetljenja v smislu transcendentnega »prehoda na drugo obalo« (Han, 2014, 86). Povedano drugače, koncepcija estetskih sfer je prvotno zajemala

»objektivne« lastnosti zunanje resničnosti. Ponotranjenje psihološko preoblikovanih formacij te osnovne ravni *jingjie* je torej povezano z njeno budistično razlago. Zaradi tega se je omejeno področje zunanje resničnosti integriralo v človekovo notranjost, kar je povzročilo združitev zunanjih in notranjih elementov zaznavanja s transformacijo zunanjih oblik ter podob v specifično obliko zavesti.

V tem kontekstu je ključnega pomena spoznanje, da so meje med notranjim in zunanjim področjem fluidne ter se spreminjajo, saj se oblikujejo kot del kontinuiranega in dinamičnega izmenjavanja med človekovo zavestjo in zunanjo resničnostjo. Kot pravi Christina Han, je dobil pojem v neokonfucijanskih diskurzih iz časa dinastij Song in Ming številne nove pomene ter razvil kompleksnejše semantične dimenzije. V predmoderni kitajski filozofiji je bila predstava o *jingjie* osrednji pojem Wang Guoweie (1877–1927) estetike. Sam Wang je koncept definiral takole: »‘Sfera’ [*jingjie*] se ne nanaša samo na krajino ali prizor. Čustva veselja ali žalosti, jeze ali radosti tvorijo v človekovi srčni zavesti tudi neke vrste estetsko sfero»¹³⁵ (Wang, 2013, 18),

V tem citatu Wang obravnava objektivacijo psihološkega stanja, v katerem subjektivna čutnost popolnoma poveže zunanji svet z notranjim svetom. Tako lahko *jingjie* razumemo kot paradigmo znotraj estetskega *noumenona*, s pomočjo katere se razkriva raznoliki pomen človeškega obstoja in posredujejo specifična spoznanja (Li, 2010, 210). To razkritje pomenov izhaja iz izkušnje *noumenalne* ter poteka v združevanju imanentnih in transcendentnih vidikov človeške zaznave.

Čeprav Wangov teoretski pristop kaže jasne vplive zahodne filozofije, zlasti Arthurja Schopenhauerja in Friedricha Nietzscheja, lahko *jingjie* še vedno razumemo kot »razkritje življenja v medsebojni igri čustev in zunanje resničnosti, pa tudi kot objektivacijo umetniškega subjekta« (Li, v Samei, 2010, xvi). Vendar te estetske razsežnosti ni mogoče zreducirati na preprosto združitev čustev in podob zunanjega sveta, kajti prav tako vsebuje odpravo meja med jazom in Drugim ter presega vsako utilitarno funkcionalnost, ne da bi bilo treba pri tem zanikati voljo, željo in življenje samo. *Jingjie* lahko torej razumemo tudi kot sredstvo, ki omogoča subtilne povezave med

135 境非獨謂景物也。喜怒哀樂，亦人心中之一境界。

tradicionalnimi kitajskimi hermenevtičnimi koncepti, tehnikami in metodami na eni strani ter zahodnimi hermenevtičnimi teorijami na drugi.

Estetska sfera posreduje pomene, ki imajo difuzne, stalno razpršene okvire in jih ni mogoče primerjati s tistimi, ki so zamejeni na ozke semantične prostore s trdno postavljenimi mejami konceptualnih definicij.

Wang nadaljuje: »Posledično lahko rečemo, da besedilo, ki nadene besede resnični sceni ali avtentičnim čustvom, posreduje estetsko sfero (*jingjie*)«¹³⁶ (Wang, 2013, 18).

Posebna sporočilna moč, ki nastane iz zlitja estetskih sfer in območij, presega meje literarnih zvrsti, kot so poezija, novela in roman. Prav tako je ni mogoče omejiti izključno na druge umetnostne forme, kot sta slikarstvo ali glasba. Ob upoštevanju *noumenalne* razsežnosti *jingjie* jo je mogoče najti tudi v številnih, čeprav ne vseh, filozofskih besedilih. *Jingjie*, ki jo razumemo kot estetsko razsežnost, zajema filozofske ideje, ki niso posredovane zgolj s pojmovnimi strukturami. Bolj se kaže predvsem v tistem, kar je zasidrano med vrsticami in ustvarja specifično vzdušje, ki posreduje določene vpoglede in spoznanja. To vzdušje sestavljajo podobe, asociacije, občutenja in čustva, ki jih doživlja in izraža avtor oziroma avtorica, bralka ali bralec pa jih intuitivno dojame ter podoživlja čustveno in kognitivno.

Tako ni presenetljivo, da je filozofija zlasti na Kitajskem, in še posebej v daoizmu, zaradi značilne miselne ter jezikovno posredovane integracije notranjega in zunanjega izkustva pogostokrat tesno povezana z literaturo. Ugledni sodobni kitajski filozof Li Zehou je, na primer, definiral filozofijo kot »znanost, prežeto s poezijo« (Li, 2016, 4):

Kot znanost nam ponuja sistematično pot raziskovanja in razumevanja resničnosti; kot poezija nas spremlja skozi nepregledno džunglo naših življenj na dolgem in intimnem potovanju, ki nam ne ponuja le lepote in užitka, temveč nas tudi sili v soočenje s strahom in melanholijo. Filozofija lahko postane način življenja, ki je hkrati racionalen in umetniški; ne spodbuja nas le k iskanju odgovorov na večna vprašanja bivanja, temveč tudi k nenehnemu postavljanju novih vprašanj. Ne omejuje se samo na odkrivanje

136 故能寫真景物，真感情著，謂之有境界。

sveta, ampak omogoča tudi njegovo neprestano ustvarjalno spreminjanje. (Ibid.)

Jingjie ali estetska sfera bi lahko veljala za eno najbolj prepoznavnih hermenevtičnih orodij v filozofiji, ki so ga v tradicionalni Kitajski razvili krogi tako imenovanih literatov in literatinj. V tem specifičnem kulturnem kontekstu sta se pojavili izjemna afiniteta in tankočutna povezava med racionalnostjo ter senzibilnostjo, ki ustvarjata avtentični referenčni prostor – in to celo pri soočenju z najglobljimi eksistencialnimi vprašanji:

Jingjie, ki se razkrije pri literarnem priznavanju, pomeni neposredni vpogled v ultimativno resničnost, ki združuje načela resnice, dobrote in lepote, ter njeno razumevanje. Izkušnja, ki jo prinaša *jingjie*, ni samo estetske, temveč tudi eksistencialne in religiozne narave. Poglobljeno ukvarjanje z Wang Guoweievimi študijami *jingjie* lahko razkrije globok duhovni pomen tega pojma. (Wu, 2002, 450)

V določenih pogledih lahko *jingjie* primerjamo s Heideggerjevim konceptom razpoloženj (*Befindlichkeiten*) ali vzdušja, ki po njegovem prepričanju razkriva bitnost tubiti (*das Sein des Daseins*). Heidegger trdi, da je tubit zmeraj ujeta v razpoloženje in skozi to razpoloženje se odpira svet (Heidegger, 1967, 134ff). Ta razpoloženja tvorijo temelj, na katerem je osnovan naš biti-v-svetu. Povedano drugače, naša razpoloženja oblikujejo naše dožemanje in pozicioniranje v svetu. Na podoben način tudi estetske sfere ali *jingjie* ponujajo predbesedilno in predobjektivno perspektivo biti-v-svetu.

Estetska sfera oziroma *jingjie* torej ni paradigma, povezana s trdnimi koncepti. Omogoča situacijske in s kontekstom povezane interpretacije, ki razkrivajo globoko razumevanje povezanosti med formo in vsebino. Taka razumevanja so, podobno kot kitajski jezik in filozofija, zmeraj relacijska in tesno povezana s konkretnimi izkušnjami.

V zaključnem delu te študije bom paradigmo estetske sfere uporabila za interpretacijo prej obravnavanih besedil iz *Zhuangzija*.

Seveda gre v nadaljevanju samo za mojo osebno interpretacijo obeh zgodb, ki je ena od mnogih možnih.¹³⁷ Glede na mojo zavrnitev absolutnega be-

137 Zaradi subtilnosti in bogastva jezika ter njegove uporabe, pa tudi zaradi same narave klasične kitajščine, ki je zapisana v pismenkah in ne potrebuje fiksnih besednih vrst, je v Zhuangzijevih

sedila ali absolutnega pomena se zdi ustrezno preizprašati tudi idejo o absolutni interpretaciji. V nadaljevanju želim ponazoriti, kako je mogoče z združitvijo estetskih sfer (*jingjie*) iz obravnavanih zgodb izluščiti nove perspektive in globlje vpoglede, ne da bi se morala pri interpretaciji opirati samo na točno določene konceptualne pomene.

Analiza pripovedi razkriva, da sta obe tesno prepleteni z medčloveškimi odnosi (ali nasploh z odnosi med živimi bitji), zato je verjetno povezovalni element raziskovanje narave intersubjektivnosti. Glavna tema obeh pogoovorov je nedvomno povezana s to tematiko. Kot poudarja Ram Adhar Mall (2000, 6), je naše prizadevanje za medsebojno razumevanje neprekinjen cikel srečevanja z namenom prepoznanja naših medsebojnih razlik in ločevanja zaradi teh razlik, da bi se na različne načine ponovno srečali.

Prva zgodba poudarja različnost živih bitij. Kot je zapisano v *Zhuangziju*, se je treba za spodbujanje dobrega vseh obstoječih stvari najprej navaditi na to, da smo vsi različni. Šele s priznavanjem dejstva, da vsak živi v svojem svetu, je mogoče stkati globoke medčloveške vezi.

Toda kot prikazuje druga zgodba, ustvarjanje takšnih stikov in komunikacij znova potrjuje, da vse živimo v enem samem, enotnem svetu. Zhuangzi je lahko razumel veselje rib, ker je z njimi delil isti eksistencialni okvir: živo celoto okoliščin, v katerih je opazoval ribe. Med tem veselim sprehodom v naravi v spremstvu svojega najboljšega prijatelja je Zhuangzi zaznal celoto te situacije, vključno z ribami. Njegova sreča je bila neločljivo povezana s srečo rib in obratno. Ta enotnost v veselju – združitev vesele *jingjie* – je Zhuangziju omogočila trenutno, popolno in globoko razumevanje rib.

Spretni preplet takšnih estetskih področij – vzajemna igra distance in bližine, divergence in konvergence svetov, ki se odpira v zgodbah – z izjemno jasnostjo razkriva, da na koncu individualni človeški svet izkušenj določa to, kar lahko razumemo kot resnično povezanost, ki presega meje lastne

besedilih možna neskončna vrsta različnih interpretacij, ki so lahko vse pravilne in smiselne. V sinologiji ga zato uporabljamo predvsem kot inspiracijo za nove uvide v naravo sveta in človeka; vsakršno diskutiranje o tem, katera interpretacija je pravilna in katera napačna, je namreč iz zgoraj navedenih razlogov brezplodno. Vsako leto smo tako priča mnogoterim novim publikacijam, katerih predmet so nove interpretacije različnih poglavij tega dela. Kot primer si lahko ogledate zbirko esejev, ki se ukvarjajo samo z interpretacijo zgoraj omenjene kratke zgodbe »Ribje veselje« (glej Ames in Nakajima, 2015).

individualne subjektivnosti. To spoznanje lahko odpre večplastno in niansirano razumevanje intersubjektivnosti. Pri tem gre za obliko prepletanja, ki je ne smemo zamenjati s preprosto združitvijo dveh enodimenzionalnih entitet. Zgodba o rajski ptici nas uči, da prav prepoznanje razlike in ločenosti ustvarja osnovo za vsako združevanje estetskih področij. Neskaljeno veselje rib iz druge zgodbe skozi njihov goli obstoj poudarja, da so razlike in ločnice bistvene za vsako obliko pristne, vitalne in ustvarjalne skupnosti – prav zato, ker lahko zlitje estetskih področij vedno izvira zgolj iz absolutne raznolikosti.

V tem kontekstu paradigma zlitja *jingjie* združuje literaturo in filozofijo obravnavanih odlomkov na različne načine. Zhuangzijeva spretno pripovedno tehniko povezuje z njegovim globokim filozofskim razmišljanjem in pri tem združuje estetiko zunanjih svetov z globlinami človekovega notranjega doživljanja. S tem omogoča najintimnejše srečanje kljub največji distanci in spodbuja razumevanje, ki presega golo zaznavo, pri čemer premošča vrzel med neizrečenim in izrečenim, med subtilnim in očitnim.

7.5 Zaključek

Intersubjektivno razumevanje ne nastane iz togega okvira vnaprej definiranih pojmov, temveč vzklije iz samega bistva stvari – to je rezultat poglobljenega spoznavanja in doživljanja estetskih dimenzij, v katerih subjekti ne samo obstajajo, temveč je v njih ontološko ukoreninjen njihov način bivanja. Domnevna objektivnost in avtonomija človeškega razuma se redno izkazuje za nič drugega kot himero – za zapeljivo meglo, ki ponuja lažno tolažbo, da je mogoče z racionalnimi razlagami in objektivnimi spoznanji v celoti razumeti večplastnost človekovega bivanja. Toda ta domneva na koncu vodi samo v slepe ulice samoprevare. V tej luči postane jasno, da pravo razumevanje zahteva obliko srečanja, ki presega golo kognitivnost ter se poda v globoke, pogostokrat nedoumljive vode estetske in eksistencialne izkušnje.

To vzajemno učinkovanje omejitve na osebno sfero posameznika oziroma posameznice in nenehnega združevanja vseh individualnih sfer v skupni univerzum oblikuje naš obstoj ter nas umešča v sistem, ki ga razumemo kot »čas-prostor«. Iz takšnega sotočja različnih estetskih področij se vije nit,

tanka, toda močna, ki Zhuangzija povezuje z njegovim bralstvom, kitajske miselne tradicije z zahodnimi, tebe in mene v enotni proces vzajemnega spoznanja ter razmišljanja.

Združitev estetskih sfer, kot se izraža v Zhuangzijeve delu, med drugim temelji na uravnoteženem združevanju literarnih in filozofskih elementov, tako vsebinskih kot oblikovnih. Starodavna kitajska interpretativna paradigma *jingjie* je na eni strani most v preteklost in na drugi inovativno orodje nove transkulturne hermenevtike. Ta dvojna funkcija učinkovito poudarja, kako je mogoče posredovati globoke vpoglede v resničnost človeških izkušenj čez kulturne in časovne meje ter jih tako na novo interpretirati

8 Nishida Kitarō in Mou Zongsan: dva tipa dialektičnega sklepanja

8.1 Ozadje: dvojna ontologija in nič

Nishida Kitarō (西田幾多郎, 1870–1945) in Mou Zongsan (牟宗三, 1909–1995) sta bila pomembna sodobna vzhodnoazijska filozofa. Gre torej za prvi primer uporabe sublacijske metode v tej knjigi, kjer nimamo opravka z evropsko in kitajsko filozofijo, temveč z dvema filozofijama, ki sta si bližje druga drugi, saj obe pripadata vzhodnoazijskemu oziroma siniškemu kulturnemu prostoru. Siniški prostor se tukaj nanaša na geopolitično območje, ki je bilo v preteklosti pod močnim vplivom kitajske pisave in nekaterih delov izvornih kitajskih kultur, kot sta konfucijanstvo in *chan* (zen) budizem ter do neke mere tudi daoizem, pri filozofijah s tega območja pa zato pogosto najdemo določene podobnosti v zgodovinskih in idejnih ozadjih.

Nishidove in Mouove študije predstavljajo pomemben mejnik v vzhodnoazijski filozofiji in so zgled, kako pristopiti k edinstveni filozofski dediščini v siniškem prostoru ter njeni vrednosti. Ne samo, da njuno delo bogati naše razumevanja vzhodnoazijske misli, temveč služi tudi kot most za medkulturni dialog in intelektualno izmenjavo ter spodbuja globlje spoštovanje različnih svetovnih filozofskih tradicij.

Ker bo to poglavje obravnavalo podobnosti in razlike med njunima modeloma dialektične misli, ga bom najprej predstavila oba modela, pred tem pa bom na kratko orisala življenjepisne podatke in splošni pomen obeh mislecev.

8.1.1 Mou in njegova dvojna ontologija

Izhodiščni biografski podatki, ki jih tukaj navajam, izhajajo iz moje knjige *The Rebirth of the Moral Self* (Rošker, 2016), s posebnim poudarkom na bistvenih delih in njihovih vsebinah, ki se nanašajo na temo tega poglavja, namreč na Mouov dialektični model.

Mou je bil najpomembnejši tajvanski filozof. Kot inovativen teoretik je bil najbolj znan predstavnik druge generacije sodobnih novih konfucijancev in

konfucijank, pisal pa je predvsem o logiki in metafiziki ter občasno tudi o politični teoriji. Bil je odkrit in radikalen nasprotnik marksizma in marksistične teorije ter s tem prevladujoče ideologije v Ljudski republiki Kitajski.

Rojen je bil v provinci Shandong in diplomiral na univerzi v Pekingu. Leta 1949 je emigriral na Tajvan in pozneje v Hongkong, kar pomeni, da je večji del svojega življenja preživel zunaj celinske Kitajske.

Kot izjemno ustvarjalen teoretik spada Mou med redke sodobne kitajske filozofe, ki jim je uspelo razviti lastne filozofske sisteme in teorije. Sledil je svojemu učitelju Xiong Shiliju (熊十力, 1885–1968), ki je kitajsko filozofsko tradicijo ponovno ovrednotil skozi prizmo sodobne evropske, zlasti kantovske filozofije. Med drugim je razvil in hkrati nadgradil tudi tradicionalne budistične teoretske pristope. Na Mouove filozofske ideje je močno vplival Kant, bil pa je tudi prvi, ki je njegove tri *Kritike* iz angleščine prevedel v kitajščino. Vendar je na njegovo misel najbolj vplivala budistična filozofija tiantai.

Sprva so Moua zanimali misleci in mislice, kot so Henri Bergson, John Dewey ter Charles Darwin, ki so bili takrat »v modi« med mladimi intelektualci in intelektualkami. Čeprav nobeden od njih ni imel trajnega vpliva nanj, je Mou obdržal sistematično in strukturirano misel, s katero se je srečal ob branju njihovih besedil. Nekoliko pozneje so ga začeli zanimati filozofija Bertranda Russlla, matematična logika in neoempirizem. V tem obdobju je proučeval tudi dela Alfreda Northa Whiteheada in Ludwiga Wittgensteina ter *Knjigo premen* (*Yi jing* 易经) (Mou, 1989, 42). Na podlagi študij tega besedila je Mou kmalu po končanju študija objavil prvo knjigo z naslovom *Raziskave metafizične in moralne filozofije Kitajske z vidika Knjige premen* (*Cong Zhouyi fangmian yanjiu Zhongguo zhi xuanxue yu daode zhexue* 從周易方面研究中國之玄學與道德哲學), ki je izšla v Tianjinu leta 1935. Njegovo zanimanje za *Knjigo premen* se je porodilo iz raziskovanja Whiteheadove filozofije (Mou, 1988, 4), ko je ugotovil, da se njegovi pogledi močno razlikujejo od pogledov tega sodobnega britanskega matematičnega filozofa, katerega dela so bila v tistem času priljubljena na Kitajskem.

Leta 1971 je izdal knjigo z naslovom *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 (*Zor in kitajska filozofija*), ki na splošno velja za njegovo najpomembnejše delo. V njem je proučeval specifično kitajsko razumevanje

strukture obstoja. Znotraj tega okvira je načrtal določene vzporednice s Heideggerjevo ontologijo in opozoril na nekatere nedoslednosti v Kantovih teorijah. Kljub temu je Kant vse do konca njegove filozofske poti ostal temeljni vir njegovega navdiha in obenem predmet ostrih kritik. Zaradi eksistencialnega pomena, ki ga je Kant pripisoval morali, ga je Mou dojemal kot vrhunec evropske in zahodne filozofije. Hkrati pa je bil prepričan, da je Kantov teoretični sistem logično nedosleden in pomanjkljiv.¹³⁸ Zato nika-
kor ni naključje, da je velik del njegovega dela posvečen »nadgradnjam« in »popravkom« Kantove filozofije. Mou je bil prepričan, da lahko na podlagi tega zgradi veljavno moralno metafiziko, čeprav Kantu to ni uspelo in je s svojimi uvidi ostal zgolj na ravni metafizike morale (Mou, 1975, 37). Po Mou Zongsanovem mnenju se moralna metafizika nanaša na obstoj stvari z moralno substanco, ki se odražajo v moralni zavesti. Tako meni, da je ta jasna zavest »moralna in hkrati ontološka substanca« (ibid., 40). Sodobni poznavalci in poznavalke na splošno menijo, da sta *Pojav in stvar na sebi* (*Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身) ter *O summum bonum* (*Yuan shan lun* 圓善論) Mouovi drugi najpomembnejši deli. V delu *Pojav in stvar na sebi* je s pomočjo tradicionalne kitajske filozofije na novo opredelil pojma *noumen* in fenomen ter njun medsebojni odnos. Med pisanjem tega dela je Mou, kot že omenjeno, v kitajščino prevedel tudi Kantove tri *Kritike* in tako utemeljil svojo idejo o »dvojni ontologiji« na tem novo odkritem razlikovanju med pojavi in »stvarmi na sebi«.

V Mouovih poznejših letih je postajalo vse jasneje, da njegov filozofski pristop predpostavlja moralno metafiziko. Kot dokazuje v svojem delu *Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije* (*Zhongguo zhaxue shijiu jiang* 中國哲學十九講), je ta pristop tudi glavno izhodišče klasične konfucijanske filozofije (Mou, 1983, 71–76).

Na področju kulture in politike je Mou Zongsan znan tudi po svoji neomajni zavezanosti kulturnemu tradicionalizmu. Predvsem je odločno zagovarjal demokracijo ter si prizadeval za sintezo liberalne demokracije in demokratičnih elementov znotraj tradicionalnih konfucijanskih vrednot kitajske družbe.

138 Dejansko se nam včasih zdi, da je Mou Kantovo največjo pomanjkljivost videl v pomanjkanju trdne klasične konfucijanske izobrazbe, ki bi mu pomagala zapolniti vrzeli v njegovem svetovnem nazoru.

Obrnimo se zdaj od Mouove biografije k njegovi dialektiki. Kot vidimo, si je Mou Zongsan prizadeval razložiti, kako sta svet empiričnih predmetov in sfera transcendentnih *noumenov* povezana med seboj v budistično navdihnjenosti »ontologiji dveh ravni« (liang ceng cunyou lun 兩層存有論). Prva raven se nanaša na empirični svet, druga pa na transcendentalno sfero. Obe ravni sta del ene in iste stvarnosti, ki je sestavljena iz dveh vidikov. Pri opredeljevanju temeljnih značilnosti tega modela sta Moua navdihnili mahajansko budistično besedilo »Prebujenje vere« (Da cheng qixin lun 大乘起信論)¹³⁹ in njegova osrednja predpostavka, po kateri »ena srčna zavest odpre dvoje vrat« (Yi xin kai er men 一心開二門). To pomeni, da ima subjekt spoznavanja možnost dveh pristopov k tej stvarnosti. »Če izhajamo iz predpostavke, da je ‚človek tako končen kot neskončen‘, moramo ontologijo uporabiti na dveh ravneh. Prva je ontologija *noumenalne* sfere ali ‚ontologija neoprijemljivosti‘. Druga je ontologija pojavne sfere ali ‚ontologija oprijemljivosti‘.«¹⁴⁰ (Mou, 1975, 30)

Kot že omenjeno, se dvojna ontologija tako deli na *noumenalno* in pojavno ali na ontologijo oprijemljivosti in neoprijemljivosti (zhide cunyou lun, wu-zhide cunyou lun 執的存有論, 無執的存有論). V okviru teh dveh ontologij Mou opredeljuje neoprijemljivost in oprijemljivost takole: »‘Neoprijemljivo‘ ustreza ‚svobodni in neomejeni srčni zavesti‘ (v smislu Wang Yangmingove jasne srčne zavesti spoznavnega subjekta) ... ‚Oprijemljivo‘ ustreza ‚oprijemljivosti spoznavnega subjekta‘«¹⁴¹ (ibid., 39).

Konfucijanska metafizika, vključena v Mouovo noumenalno ontologijo, ni opisana le kot neoprijemljiva, temveč tudi kot »transcendentalna« (ibid.). Možnost takšne metafizične perspektive izhaja iz koncepta intelektualne intuicije oziroma zora (zhide zhijue 智的直覺), ki omogoča poglobljeno razumevanje stvarnosti. Zaradi tega ločena ontologija ustreza osvobojeni in brezmejni srčni zavesti (ziyoude wuxian xin 自由的无限心), hkrati pa imamo vzporedno z njo tudi ontologijo oprijemljivosti. Tako ontologija neoprijemljivosti kot oprijemljivosti sta torej tesno povezani s spoznavnim subjektom ali zaznavanjem (Rošker, 2016, 56).

139 Glej Ma Ming Pusa, n. d.

140 我們以“人雖有限而可無線,”需要兩層存有論,本體界的存有論,此亦曰“無執的存有論,”以及現象界的存有論,此亦曰“執的存有論”

141 “無執”是相應“自由的無線心”(依陽明曰知體明覺)而言 ... “執”是相應“識心之執”而言

Mouov pogled na nasprotje med končnim in neskončnim ne pomeni popolne izključitve enega ali drugega. Mou poudarja, da predstavljata končnost in neskončnost zgolj dva različna pogleda, usmerjena k isti stvarnosti. Ti perspektivi zato zahtevata dve različni, vendar ne medsebojno nasprotujoči si obliki spoznanja. Za končno sfero sta značilna empirično spoznavanje in kognitivno razumevanje. Drugo obliko spoznanja, ki zajema neskončno sfero *noumenov*, pa Mou imenuje »intelektualna intuicija« oziroma zor.

Mouova interpretacija prinaša pozitivno razumevanje stvari na sebi in intelektualne intuicije, čeprav je v Kantovi kritiki čistega uma obema dodeljen status »negativnih pojmov«. Po Mouovem mnenju ti sferi končnega in neskončnega izhajata iz subjekta ter ju je zato mogoče razvijati na pozitiven način. V nasprotju s tem Kant ljudem odreka sposobnost posedovanja in uporabe intelektualne intuicije ter jo pridržuje izključno za Boga. V kitajski filozofiji pa vsi trije osrednji nauki (torej konfucijanstvo, budizem in daoizem) priznavajo, da imajo ljudje intelektualno intuicijo, saj veljajo za neskončne subjekte (*wuxiande xin* 无限的心).

Mou je verjel, da imajo ljudje sposobnost intelektualne intuicije, zaradi česar so »končni, a hkrati neskončni« (*youxian er wuxian* 有限而無限). Čeprav je Kantov sistem videl kot hvalevredno analizo naše končne narave, ki zajema naše izkušnje, omejene na prostor, čas in razumevanje, je Mou prav tako trdil, da nam prizadevanje za intelektualno intuicijo omogoča te omejitve preseči. Z drugimi besedami, menil je, da nam sposobnost intelektualne intuicije omogoča preseči naše prirojene meje in se dotakniti sfere, ki sega onkraj zgolj končnega obstoja.

Mou je podal kritičen argument glede Kantove opustitve intelektualne intuicije in trdil, da ima takšna opustitev pomembne posledice. Brez vključitve intelektualne intuicije v njegovo epistemologijo je celoten Kantov okvir avtonomnega subjekta v nevarnosti, da se sesuje, metafizična konstrukcija sveta in človeškega obstoja pa prav tako stoji na negotovih temeljih. Podobno bi tudi tradicionalna kitajska filozofija izgubila svoje idejne temelje, če ne bi upoštevala tega koncepta. Koncept človeške intelektualne intuicije ima zato v Moujevi filozofiji osrednje mesto – je osnova za razlago kitajske filozofije ter hkrati tvori temelj njegove kritike Kantovih idej, pa tudi osnovo njegovega lastnega raziskovanja, ki sega onkraj teh idej:

Če ne priznavamo, da imajo človeška bitja v svojem omejenem obstoju možnost intelektualne intuicije, potem je glede na Kantovo razlago pomena in funkcije takšne intuicije vsa kitajska filozofija nemogoča. In ne samo to: tudi celotna Kantova moralna filozofija bi v tem primeru postala prazen diskurz. Vendar se s takšnim stališčem nikakor ne morem strinjati. Tako moramo s pomočjo kitajskega filozofskega izročila vzpostaviti pogoje za možnost človeške intelektualne intuicije.¹⁴² (Mou, 1971, Predgovor, 2)

Človek je sposoben preseči svojo notranjo končnost in z intelektualno intuicijo vstopiti v domeno ontologije neoprijemljivosti. Ta sposobnost človeku omogoča, da preseže omejitve ontologije oprijemljivosti.

Vendar pa zaradi specifičnih gospodarskih in političnih dejavnikov, ki so določali tradicionalno kitajsko kulturo, tradicionalni kitajski koncept moralnega sebstva ni mogel zagotoviti (ali vsaj oblikovati) možnosti za pridobivanje »objektivnega« znanja (to je znanja, ki ni nujno povezano z moralno) in za raziskovanje »naravnih« pojavov. Za Mou Zongsana je bil to ključni ideološki dejavnik, ki pojasni, zakaj tradicionalna kitajska kultura ni razvila diskurzov znanosti in demokracije. Zato je trdil, da bi moralo tradicionalno konfucijansko moralno sebstvo (začasno) zanikati samo sebe (*ziwo kanxian* 自我坎陷), da bi omogočilo razvoj teh diskurzov:

Gre za premik od dinamičnega moralnega uma, ki ustvarja vrline. Lahko rečemo, da gre za samozanikanje (transcendentne ravni) subjekta. S takšnim samozanikanjem postane dinamično statično, nedualnost se prevede v dualnost in subjekt se premakne z območja moralno-praktične, notranje usmerjene poti k teoretskemu, pojmovnemu, diskurzivnemu urejanju razumevanja – to je od žive moralne prakse k sistematični, toda odtujeni reprezentaciji. Oblika uma, ki se vzpostavi v tem premiku, je pragmatična, njena notranja narava pa nima nobene zveze z npravnostjo. Predstavitev tega uma je konstruktivna; zato niti ta predstavitev kot taka niti njeni produkti (to je védenje)

142 如果吾人不承認人類這有限存在可有智的直覺，則依康德所說的這種直覺之意義與作用，不但全部中國哲學不可能，既康德本人所講的全部道德哲學亦全成空話。這非吾人之所能安。智的直覺之所以可能，須依中國哲學的傳統建立。

nimajo nobene zveze z nrvnostjo. Tu lahko potrdimo, da sta tako pragmatični um kot tudi rezultati njegove dejavnosti amoralna (v smislu, da ne nasprotujeta nrvnosti, vendar je tudi ne presegata).¹⁴³ (Mou, v Han in Zhao, 1994, 176)

Zelo pomembno je, da sebstvo ta premik opravi popolnoma zavestno, saj gre za premik s področja neoprijemljivosti na področje oprijemljivosti, ki je nujen za vzpostavitev spoznavnega subjekta (*renshi zhuti* 認識主體) kot temelja znanosti in demokracije ter s tem tudi »modernizacije« (Mou, 1995, 452).

Dialektični proces človekovega udejanjanja je zato kljub doseganju višje ravni ontoepistemološke stvarnosti še vedno nepopoln. Subjekt se prostovoljno podredi formam in kategorijam skozi pojav, imenovan »samonegacija« (*ziwo kanxian*) transcendentalnega subjekta, kot ga opisuje Mou.

Na nižji ravni dojemanja, imenovani »kognitivna zavest« (*ren zhi xin* 認知心), se zavest zanaša na empirično intuicijo in z njo povezane kognitivne procese, da bi predmete zaznala kot ločene entitete, ki jih urejajo vzročni zakoni. Na tej ravni se predmeti zdijo ločeni drug od drugega in od zavesti, zavzemajo določene časovne in prostorske položaje ter imajo numerične identitete.

Mouov pristop, ki se zgleduje po budistični in kantovski filozofiji, predstavlja dialektični model, ki je svoje bistvo našel v klasičnem kitajskem referenčnem okviru procesne filozofije, za katero so značilne dinamične korelacije. V tej luči je mogoče najbolje razumeti in pojasniti kompleksnost Mouovega pogleda.

8.1.2 Nishida in »samoidentiteta absolutnih protislovij«

Nishida velja za duhovnega očeta kjotske šole, njegovo delo pa pomeni začetek sodobne japonske filozofije. Rodil se je v kraju Mori blizu Kanazawe (zdaj Kahoku, prefektura Ishikawa) v staro samurajsko družino. Leta 1891

143 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）。

je začel študirati filozofijo na cesarski univerzi v Tokiu. Ker ni imel srednješolske izobrazbe, so ga uvrstili v »posebni tečaj«, zaradi česar je bil deležen diskriminatorne obravnave in se je zaprl vase. To se je spremenilo, ko je leta 1893 na univerzo prišel Raphael von Koeber. Koeber je Nishido spodbudil k študiju grške in srednjeveške evropske filozofije ter mu predstavil Schopenhauerjeva dela. Poleg tega je skupaj z Natsumejem Sōsekijem študiral nemško književnost pri Karlu Florenzu (Schinzinger, 1943, 12). Nishida je študij končal tik pred izbruhom prve kitajsko-japonske vojne z diplomsko nalogo o Davidu Humu (Maraldo, 2019).

Leta 1896 je postal učitelj na svoji nekdanji šoli v Kanazawi, ki je bila preurejena v srednjo šolo. Naslednje leto se je začel učiti zenovske meditacije, verjetno po navdihu svojega sošolca in prijatelja D. T. Suzukija. Med zenovskim meditacijskim umikom v templju Taizō-in v Kjotu avgusta 1897 mu je učitelj Hōjō Tokiyoshi ponudil mesto na srednji šoli v Yamaguchiju (Schinzinger, 1943, 21), ki ga je brez oklevanja sprejel.

Delo *Zen no kenkyū* 善の研究 (*Raziskava o dobrem*) mu je leta 1910 prineslo ponudbo za mesto na cesarski univerzi v Kjotu, kjer je leta 1914 postal profesor filozofije (Maraldo, 2019). Na tej univerzi je Nishida razvijal svojo filozofijo in v dvajsetih letih 20. stoletja pritegnil jedro tistih, ki so pozneje postali znani pionirji in pionirke kjotske šole. Leta 1928 se je upokojil in se preselil v Kamakuro, kjer je do smrti še naprej razvijal svojo teorijo logike kraja.

Nishida Kitarō je imel močan in trajen vpliv na sodobno filozofijo na Japonskem. Njegov poskus združitve zahodne metodologije in terminologije z vzhodno mislijo še naprej kroji prizadevanja japonskih filozofov. Nishidova vprašanja in besednjak določajo tudi slog tako imenovane kjotske šole, v kateri poleg svojega naslednika Tanabeja Hajimeja velja za duhovnega očeta (ibid.).

Prepričan je bil, da je bistvo filozofije v iskanju »ene resnice«. Menil je, da je treba za dosego tega cilja filozofijo in religijo obravnavati skupaj, pri čemer je opozarjal na indijsko ter zgodnjo grško filozofijo, ki sta bili po njegovem mnenju enotni v svojem pristopu. Njegova filozofija je zato poskus sinteze filozofije in religije.

Nishidovo razmišljanje lahko razdelimo na pet ustvarjalnih faz: začel je s konceptom proučevanja zavesti, potem je iz njega izpeljal konceptom čiste- ga izkustva, nato pa je raziskal problem samozavedanja in volje. V tretji fazi je razvil svojo logiko kraja (*basbo no ronri* 場所の論理), ki ga je na koncu pripeljala do izgradnje koncepta absolutnega nič (Zettai mu 絶対無). Oba koncepta še danes močno vplivata na japonsko filozofijo. Za četrto fazo je značilno dialektično mišljenje, v katerem je razvil stališče dialektične uni- verzalije (*benshōhōteki ippansha* 弁証法的一般者) in samoidentiteto ab- solutnih protislovij (*Zettai mujunteki jiko dōitsu* 絶対矛盾的自己同).

V zadnjem ustvarjalnem obdobju se je Nishida v celoti osredotočil na filo- zofijo religije ter raziskoval vprašanja o najvišji resnici in izvoru religije, ki ga je videl v trpljenju zaradi želje po spoznavanju samega sebe. Dialektika Nishide Kitarōja, osrednji koncept njegove filozofije, poudarja dinamično razmerje med protislovnimi elementi (ibid.). Trdil je, da je realnost ne- prekinjen proces samoodpovedi in samopotrjevanja, v katerem se naspro- tja harmonično združujejo v višje sinteze. Ta enotnost protislovij vodi do uresničitve absolutnega ali *bashoja*, temeljnega pojma v Nishidovi misli, ki presega konvencionalno dualistično mišljenje.

Zdaj pa se posvetimo dialektičnemu modelu Nishide Kitarōja. Nishido- va filozofija temelji na poskusih preseganja dihotomije subjekt-objekt in vračanju k čisti zavesti, ki obstaja pred takšno delitvijo. V tem kontekstu je Nishida razvil svojo dialektiko »samoidentitete absolutnih protislovij« (*Zettai mujunteki jiko dōitsu*), ki jo je njegov prvi prevajalec, Robert Schin- zinger, prevedel z veliko lažje razumljivim in preprostejšim izrazom »eno- tnost nasprotij«. Vendar je ta prevod prav zaradi (pre)poenostavljene narave preveč splošen in nenatančen. Čeprav ga je lažje razumeti, lahko povzroči nesporazume. Prvič, Nishida v svoji izvirni opredelitvi izrecno uporablja izraz »protislovje« (*Zettai* 矛盾), in ne nasprotje (*Tairitsu* 対立). Pri tem se moramo zavedati dejstva, da predstavlja sleherno »protislovje« seveda hkrati tudi »nasprotje«, vendar obratno ne drži. Čeprav torej prevajanje ter- mina *Zettai* kot »nasprotje« dejansko ni napačno, je v Nishidovem sistemu pomembno upoštevati, da imamo opraviti s pojmi, ki niso le nasprotni, temveč tudi v medsebojnem protislovju. Podobno je vsaka »samoidentite- ta« neke vrste »enotnost«, vendar je tukaj pomembno poudariti specifično naravo Nishidove »enotnosti«, saj se ta izrecno nanaša na »diskontinuirano

kontinuiteto« (Maraldo, 2019) ali »kontinuiteto diskontinuitete« (*Hirenzoku no renzoku* 非連続の連続) (Krummel, 2012, 30), kot totaliteto, ki drži skupaj razlike, ne da bi jih sublirala v višjo enotnost.

Nishido sta zanimali dialektična narava zgodovinskega sveta in naša vpetost v ta svet z delovanjem-intuicijo. To vključuje dialektiko (*Benshōhō* 弁証法) samoprotislovja (*Jiko mujun* 自己矛盾) v naši interakciji s svetom, ki se dodatno pojasnjuje v smislu »samoodpovedi« (*Jiko hitei* 自己否定) (ibid.). Zadnji koncept je izrednega pomena za razumevanje Nishidovega dialektičnega modela in hkrati za naše osrednje raziskovalno vprašanje, ki temelji na primerjavi med Nishido in Mou Zongsanom. Kot sem prikazala zgoraj, je pri tem pomembno, da dialektika po Nishidovem mnenju deluje kot »kontinuiteta diskontinuitete«.

Dialektika zanikanja, ki jo raziskuje, vključuje *kiazmo* medsebojne povezanosti tako v vertikalni kot v horizontalni razsežnosti, ki se kaže v različnih odnosih, kot so posameznica-okolje, oseba-oseba in subjekt-objekt. Ti medsebojni odnosi potekajo v dimenzijah prostora in časa. Da bi pojasnil takšno dialektiko, Nishida uporablja več konceptov, med drugim dialektično univerzalijo, inverzno determinacijo, samoodpoved, kontinuiteto diskontinuitete in protislovno identiteto (ibid., 35).

Osrednji pojem v tem sistemu je *basho* 場所 ali *topos*, »kraj«, v katerem se subjekt in objekt lahko povežeta v medsebojni interakciji kot celota ter je kot tak enakovreden biti in hkrati nič.

Basho ni niti subjektivni niti objektivni obstoj. Ker je kraj, ki zaobjema oba svetova, in ker so v njem »lokalizirane« vse eksistence – objektivna, pa tudi subjektivna eksistenca, ki je nikoli ni mogoče objektivizirati, *basho* sam po sebi ni neka oblika obstoja. Je nič. Vendar ni nič v nasprotju z bitjo oziroma ni »relativni nič«, saj je tisto, v čemer se vsaka eksistenca kaže kot nekaj določenega. Je torej absolutni nič (*Zettai mu* 絶対無). Vse obstoječe bitnosti so samodoločenosti tega absolutnega nič. Na ta način je Nishida želel doseči najvišje načelo, v katerem se subjektivno lahko združi z objektivnim. *Basho* je kraj, kjer so vsa nasprotja sublirana: je enotnost enega in več, afirmacije in negacije, imanence in transcendence. To je tisto, kar Nishida označuje z besedno zvezo »samoidentiteta absolutnih protislovij« (*Zettai mujunteki jiko dōitsu*).

Ta dialektična metoda temelji na stališču dialektičnih univerzalij (*Benshōhōteki ippan-sha*). Nishida razlikuje tri možne svetove takšnih univerzalij:

- *Naravni svet* je raven predmetov, o katerih razmišljamo in govorimo. Ti predmeti obstajajo, ker imajo svoje mesto v naravnem svetu. Vendar pa njihovo logično mesto samo po sebi ni dostopno sodbam, saj je le ozadje, na katerem se predmeti pojavljajo. Da bi naravni svet lahko zaznal samega sebe, se mora zavedati samega sebe kot univerzalija samozavedanja. Iz tega izhajajoča samoodnosnost ima svoje mesto v svetu zavesti.
- Enak pogoj velja za *svet zavesti*, saj je njegovo logično mesto onkraj sveta, ki ga določa. Ta razlika pa sili sebstvo, da preide skozi svet zavesti in vstopi v inteligibilni svet, da bi tako pridobilo samozavedanje. Zavest se ne zaznava in sama zase ne vé na podlagi zaznavanja, temveč tako, da je intelektualno določena kot »zavest z vsebino«. Logično mesto te določitve je torej v inteligibilnem svetu.
- *Inteligibilni svet* je svet idej resničnega (真 *shin*), lepega (美 *bi*) in dobrega (善 *zen*). Tu je transcendentalno sebstvo opredeljeno z intelektualno intuicijo (inteligibilna univerzalija) kot duhovno bitje. Ideje so v skladu z estetsko, moralno in religiozno zavestjo. Te tri ideje sledijo določeni hierarhiji – ker estetska zavest še vedno vidi eno samo sebstvo in ne svobodnega sebstva, jo mora absorbirati moralna zavest. Moralna zavest nima konkretnega predmeta v svetu, ampak teži k ideji dobrega. Tu je vse, kar je, tisto, kar bi moralo biti v enotnosti dejstev in vrednot. Idejo dobrega pa je mogoče doseči le z religiozno zavestjo, ki v religioznomistični izkušnji s samoodpovedjo¹⁴⁴ premaga in preseže samo sebe. Njeno končno mesto je absolutni nič, ki ga ni mogoče filozofsko ali konceptualno opisati, saj bi vsaka izjava o njem z ločitvijo in izolacijo uničila njegovo nediferencirano enotnost.

Epistemološki temelji te dialektike temeljijo na Nishidovi predpostavki, da je vsako spoznanje pridobljeno s sodbami. Izhaja iz Heglove predpostavke,

¹⁴⁴ Nishida ta proces pojasnjuje takole: »Da bi zavestno Sebstvo lahko preseglo samega sebe in vstopilo v svet inteligibilnega bivanja, mora preseči svojo lastno voljo. V skrajni globini naše volje obstaja nekaj, kar presega in razrešuje celo protislovje volje. To nekaj ima svoje mesto v 'inteligibilnem svetu'« (Nishida, 1966, 81).

da je partikularno določeno univerzalno (Nishida, 1966, 86). V tej paradigmi so sodbe samodoločitve univerzalij, saj partikularno (presojevalno individualno sebstvo) ni relevantno za pomen resničnosti sodbe. V tej splošni sodbi imajo svoje mesto logične kategorije naravnega sveta. Pri tem Nishida razume bivanje kot »imeti svoje mesto« in s tem kot »biti določen« (ibid., 90). Protislovna samoidentiteta je razmerje med bitjo in svetom, v katerem so protislovja absolutna, bit pa je enotnost samoidentitete.

V pozitivni ontologiji biti je zdaj jasno, da razlike med svetom in krajem ni mogoče odpraviti, saj kraj ostaja ozadje univerzalij, ki jih ni mogoče diskurzivno dojeti. To je Nishido pripeljalo do sklepa, da mora imeti univerzalno pomen kraja. Medtem ko so neodvisne stvari v medsebojni interakciji, kraj določa samega sebe. Dokler nekaj določa samo sebe, ne more vplivati na druge stvari. Ker kraj določa samega sebe, stvari medsebojno delujejo in vplivajo druga na drugo.

Partikularnosti pa se kažejo same po sebi. Da bi premagal to subjektivno dialektiko, Nishida opredeljuje kraj kot nepredstavljen in s tem kot nič. Religiozni jaz ne kaže na drug kraj, temveč je sam kraj, ki ga ni mogoče dojeti. Ta kraj je torej nič in hkrati omogoča vse, kar obstaja. Nishida (1966, 130) to razmerje označuje kot absolutni nič (*Zettai mu*).

8.2 Raziskovanje dveh ravni sublacije: od širšega procesa do ožje faze

8.2.1 Prva faza sublacije: relacijsko raziskovalno vprašanje

Ta posebni primer sublacije dveh filozofij (ali filozofskih metod) se razlikuje od zgornjih analiz, ki so se osredotočale pretežno na evropske in kitajske mislece in mislice. V tej postprimerjalni študiji želim raziskati ideje, ki sta jih razvijala Mou Zongsan in Nishida Kitarō, dva filozofa s skupnim zgodovinskim ozadjem, katerih intelektualna rast je potekala v podobnem geografskem in kulturnem okolju. Oba misleca so namreč močno zaznamovale kulture siniške regije, območja, ki ga zaznamuje pestra skupna kulturna dediščina, vključno z uporabo kitajskih pismenk in razširjenostjo ideologij, kot sta konfucijanstvo in budizem *chan* (*zen*).

Na prvi pogled ali po prvem razmisleku se morda zdi, da bi bilo ugotavljanje družinske podobnosti med tema dvema predmetoma primerjave lažje

kot v prejšnjih primerih. Vendar, kot bom prikazala v nadaljevanju, dialektična modela, ki sta ju razvila omenjena misleca, pripadata referenčnima okviroma, ki se razlikujeta bolj, kot bi logično predpostavljali. To vprašanje je podobno izzivu učenja različnih jezikov: pogosto domnevamo, da bi bilo usvajanje jezika, ki je tesno povezan z našim maternim jezikom, lažje. Večkrat pa se izkaže, da je ravno obratno. Medtem ko lahko veliko stvari dojamemo brez formalnega pouka, je doseganje relativno popolne ravni znanja precej težje. Težave so lahko celo večje od težav pri doseganju relativno popolne ravni obvladovanja pri učenju jezika, ki je strukturno, slovnično in terminološko oddaljen od našega. Včasih se namreč bližina lahko spremeni v veliko oddaljenost in navidezne podobnosti so lahko zavajajoče.

Kljub temu pa na podlagi skupnih točk v delu obeh obravnavanih filozofov ne bi smelo biti pretežno določiti ustreznega raziskovalnega vprašanja. Kot sem povedala, sta oba filozofa v svojih teorijah razvila različne načine dialektičnega procesa, kar je vsekakor pomembna stična točka. Glavni poudarek moje kontrastne analize, ki uporablja metodo sublacije, se torej osredotoča na ta dva modela. Cilj je podrobno raziskati njune podobnosti in razlike ter hkrati skrbno analizirati specifične elemente, ki ju sestavljajo, ob upoštevanju njunih diskurzivnih ozadij. V okviru te splošne raziskave bom s pomočjo kontrastne analize podrobno proučila njuno obravnavo ključnih pojmov, kot so intelektualna intuicija, sebstvo in identiteta, nič, odsotnost ter praznina in še mnogi drugi. Tako osredotočena raziskava bo še posebej poudarila značilne pristope obeh mislecev k temeljnim elementom, ki so neločljivo povezani z dialektično progresijo, med drugim predvsem k pojmom protislovja (ali opozicije), negacije (s posebnim poudarkom na samonegaciji) in sinteze.

Za dosego cilja, ki se bo uresničil v produktivni sublaciji obeh modelov, kar bo na koncu privedlo do nastanka novih in inovativnih pristopov, bom uporabila kategorijo družinskih podobnosti. Z uporabo tega analitičnega okvira bom opravila celovito raziskavo, pri čemer bom na dano temo gledala z večplastnih perspektiv glavnih disciplin, ki so imele pomemben vpliv na oba filozofska opusa. Te discipline zajemajo metafiziko, ontologijo, epistemologijo in etiko. Medtem ko do vseh zgoraj omenjenih elementov razumevanja zavzemam relativistično in odnosno stališče, se bo moje opazovanje osredotočilo predvsem na vzajemno razmerje med samima dialektičnima modeloma.

Z natančnim ovrednotenjem Mouovih in Nishidovih idej v okviru omenjenih disciplin in s proučevanjem referenčnih okvirov, ki podpirata njune teorije, želim osvetliti njuna posamezna prispevka in razlike med njunimi filozofskimi stališči. Takšen celoviti pristop je namenjen obogatitvi našega razumevanja njunih filozofskih perspektiv in pripravi plodnih tal za nastanek novih filozofskih spoznanj.

Prizadevanje za globlje razumevanje kompleksnosti in nians v delih obeh filozofov pa nikakor ni edino vodilo pričujoče študije. Njen namen je tudi prispevati k napredku spoznanja na širšem področju filozofije. Ta raziskava si torej prizadeva za to, da bi s sublacijo omenjenih teorij na specifičen način prispevala k obogatitvi in razširitvi našega skupnega razumevanja postprimerjalnega in transkulturnega mišljenja. Z natančnim proučevanjem in preiščlenim povezovanjem filozofskih idej obeh mislecev si ta raziskava prizadeva razvijati globlje razumevanje kompleksnosti in medsebojne povezanosti raznolikih kulturnih perspektiv. S tem procesom želim odpreti nove poti za oblikovanje inovativnih filozofskih konceptov ter pridobivanje svežih spoznanj o našem svetu in stvarnosti.

8.2.2 Druga faza sublacije: podobnosti

Že ob prvem pogledu je razvidna množica vzporednic med obema filozofskima paradigama in njunima ustvarjalcema. Tako Mou Zongsan kot Nishida Kitarō v svojih filozofskih pogledih nosita neizbrisen pečat budistične misli in filozofij, ki so jih zagovarjali različni predmoderni in moderni evropski misleci. Oba sta ključni osebnosti, ki sta imeli dejavno in vplivno vlogo pri razvoju sodobnih vzhodnoazijskih filozofij. Njuna sistema se nista oblikovala samo pod vplivom tradicionalnih azijskih pristopov, temveč tudi z nenehnim dialogom z zahodno filozofijo. Budistični elementi pri tem predstavljajo skupno nit, ki povezuje ti dve teoriji, in predstavljajo temeljni kamen, na katerem sta oba filozofa zgradila svojo dvojno ontologijo, ki razlikuje med pojavi in *noumeni*. Hkrati in glede na to, da sta se oba misleca pojavila v času oblikovanja vzhodnoazijske modernosti, ni presenetljivo, da sta se njuna okvira prepletala v razpravah z modernimi zahodnimi filozofskimi paradigmami ali pa sta iz njih črpala navdih.

Nekatere vidike Nishidove konstrukcije tako lahko okvirno primerjamo s Heideggerjevo fenomenologijo,¹⁴⁵ medtem ko določene poteze Mou Zongsanovih teorij rezonirajo s kantovsko epistemologijo. V okviru svojih dialektičnih modelov pa se oba filozofa deloma opirata na heglovska načela. Vendar je bistveno opozoriti, da niti Nishidovega niti Mouovega modela ni mogoče neposredno enačiti s teoretskimi konstrukti katerega koli od teh zahodnih filozofov. Kot bom pokazala v nadaljevanju, njuni so temelji postavljeni na povsem specifičnih referenčnih okvirih, zato sta Kantov sistem na eni strani in Heideggerjev na drugi zgolj vir kontrasta, prej vir navdiha kot primeren material za neposredno primerjavo.

Poleg tega sta bila oba filozofa naklonjena dialektičnemu razvoju misli in stvarnosti. Prav tako velja omeniti podobnost njunih dialektičnih okvirov, pri čemer nobeden od njiju ne ustreza običajnemu heglovskemu modelu, ki izpostavlja pojem sinteze. Pojem intelektualne intuicije ima pomembno vlogo v okviru obeh obravnavanih filozofskih sistemov. To še bolj velja za pojem samoodpovedi, ki zavzema ključno mesto v arhitekturi obeh dialektičnih modelov.

8.2.3 Tretja faza sublacije: razlike

Kot je razvidno iz večine primerov, ki sem jih doslej predstavila, se podobnosti med dvema obravnavanima pogledoma običajno izkažejo kot zgolj površinske. Natančnejša in podrobnejša analiza hitro pokaže, da te podobnosti ne le nimajo prave vsebine, temveč se celo v njihovih okvirih pojavijo globoke razlike, ki jih je treba temeljito raziskati.

Kot sem že omenila, oba sistema izhajata iz teoretskih dognanj in podobnih reinterpretacij budistične filozofije. Treba pa se je zavedati, da je splošni izraz »budistična filozofija« po naravi nenatančen in preširok. Nishidov temeljni okvir na primer črpa iz izvira zen budizma, Mouova dialektika pa korenini v bogatih tleh »prebujenja vere«, ki je očitno močno

¹⁴⁵ Seveda moramo te podobnosti obravnavati nadvse previdno: »Čeprav to še vedno ostaja v veliki meri prezrto, med Heideggerjevim političnim in metafizičnim stališčem ter stališči njegovih domnevnih vzhodnoazijskih somišljenikov vsekakor obstajajo pomembne razlike. Ena najizrazitejših diskontinuitet med vzhodnoazijsko mislijo in Heideggerjem se razkrije skozi raziskavo Nishide Kitarōja, ki je Heideggerja ostro kritiziral. Ironično pa več kot ena študija o Heideggerju in vzhodnoazijski misli trdi, da je prav Nishida tisti predstavnik vzhodnoazijske filozofije, katere misel naj bi bila najbolj sorodna Heideggerjevi.« (Rigsby, 2010, 511)

vplivalo na huayansko šolo.¹⁴⁶ Omeniti velja, da sta na Mouov zgodnji razvoj pomembno vplivali budistični tradiciji *chan* (zen) in *tiantai*. Dosledno je poudarjal, da slednja pooseblja vrhunec kitajske budistične misli (na primer Mou, 2003, 5).

Pogosto spregledano razliko med obema filozofskima okviroma pa je najti tudi v njunih različnih pogledih na moralo. Čeprav je splošno priznано, da je okvir filozofije Mou Zongsana strukturiran kot oblika moralne metafizike, ki temelji na primatu moralnega uma, pa filozofi kjotske šole – vključno z Nishido – jasno razmejujejo moralnost od religioznosti in pojasnjujejo posledice slednje na način, ki globoko korenini v eksistencializmu. Prav tako dobro znano je dejstvo, da so se filozofinje in filozofi kjotske šole, začenši z Nishido, odločili za religiozno perspektivo kot absolutno obliko samokritike, ki izhaja iz transcendence moralnega protislovja. To religiozno stališče ima v njihovem okviru večji pomen kot moralno stališče (Asakura, 2013, 6).

Če se posvetimo Nishidovi meontologiji, zlasti v njegovem poglobljenem razmišljanju o *bashoju*, lahko opazimo subtilne harmonije, ki spominjajo na Nagarjuno in njegovo zapleteno mrežo logike dvojnega zanikanja.

Čeprav sta oba s pomočjo budistične filozofije zgradila teorije na temelju posebne dvojne ontologije, ki je razlikovala med pojavi in *noumeni*, sta si njuna pristopa k temu razlikovanju precej različna, kar seveda pomeni, da so bile tudi metafizične implikacije njunih modelov povsem različne. Nishida razmejuje področje pojavov, ki zaobjema tako naravni svet kot sfero zavesti, od inteligibilne sfere, v kateri domujejo transcendentni *noumeni*. V nasprotju s tem pa je Mou Zongsanov okvir zasnovan na delitvi med dvema stanjema zavesti – pojavnim in *noumenalnim* – pri čemer oba izhajata iz mahajanskega budističnega koncepta »ene zavesti, ki odpira dvojne vrat«.

¹⁴⁶ Vendar so nekateri sodobni raziskovalci in raziskovalke budizma podvomile v to splošno predpostavko in jo kritizirale. Tomomi Asakura (2011) na primer poudarja, da se je Mou od tiantaiske šole obrnil k temeljnim huayanskim besedilom preprosto zato, ker (še) ni bil pripravljen opustiti celotnega konstrukta moralne metafizike. Mou je pravilno razumel, da afirmacija biti, dosežena v budistični praksi, praktično razrešuje kantovsko antinomijo in predstavlja najvišje dobro. Pomembno pa je tudi poudariti, da čeprav »Mou sam te ideje ni mogel razviti naprej, ta budistična ideja vsebuje možnost samoodpovedi Mouovega prejšnjega moralnega stališča. Shema dvojne ontologije (ena zavest odpira dvojne vrat) metafizike je v tem avtentično ontološkem pogledu nevzdržna in ta razlika med metafiziko in ontologijo je zgodovinsko izražena v tem, kako »Popolni nauk' tiantaia kritizira huayanski budizem« (Asakura, 2011, 673).

Čeprav oba filozofa transcendentno in *noumenalno* sfero dojemata skozi prizmo morale, se njuni obravnavi deontološke normativnosti močno razlikujeta. V Nishidovem okviru deontološko moralo preseže in povzdigne religiozna zavest, ki doseže vrhunec v svoji integraciji z absolutnim ničem. Nasprotno pa v Mouovem dialektičnem okviru ta moralnost zaokroži nazaj in se skrči na področje oprijemljive ontologije, kar se doseže s samoodpovedjo transcendentnega subjekta.

Oba filozofa uporabljata tudi pojem intelektualne intuicije. Mou v svoji teoriji odpravlja Kantovo epistemologijo tako, da človeku priznava transcendentalno metodo spoznavanja stvari same na sebi. Pri Nishidi pa intelektualni pogled najdemo le na ravni inteligibilnega sveta. Svet zavesti in naravni svet sta presežena in zaznana z dejavno intuicijo. Toda v končni doseženi točki *toposa*, to je absolutnega nič, je intelektualna intuicija prav tako premagana, saj se v samoidentiteti absolutne protislovnosti razpusti tudi sebstvo kot določujoča univerzalija. Na tem mestu »mistične intuicije« spoznanje ne pride več s spoznavanjem in ga ni več mogoče pojmovno razumeti ali posredovati.

Z drugimi besedami: z napredovanjem proti vrhuncu razumevanja, ki ga imenujemo absolutni nič, se tudi intelektualna intuicija sama razkroji. V enotnosti absolutnega protislovja se razpusti samo sebstvo, ki se odpove svoji identiteti določene univerzalije. Ta skrivnostni prag »mistične intuicije« presega konvencionalno spoznanje ter se izmika pojmovnemu razumevanju in izražanju.

Nobeden od teh dveh sistemov ne ustvarja zunanje sinteze. Medtem ko se v Nishidovi teoriji subjekt in objekt oziroma bit in svet raztopita v absolutnem nič, Mou vidi dve nasprotji (empirični in transcendentni subjekt) kot nenehno izmenjavo v neprekinjeni interakciji. Oboje je v nenehni transformaciji ter sistem kot tak nenehno proizvaja nove entitete in lastnosti.

Te podobnosti in razlike postanejo še očitnejše, če poskušamo ta dva filozofa in tradiciji, iz katerih izhajata, postaviti v neposreden medsebojni dialog. V tem smislu je med drugim pomembno razjasniti nekatere nesporazume v zvezi s temeljnimi referenčnimi okviri njunega specifičnega filozofskega dela.

8.2.4 Četrta faza sublacije: povezovanje razlik z referenčnimi okviri in paradigmi

Pri pregledu Nishidovega in Mouovega dialektičnega modela naletimo na opazne razlike, ki izhajajo iz temeljnih in bistvenih podobnosti. Vendar pa je nekaj, kar je v osnovi preprosto, pogosto težko razumeti. To težavo lahko pripišemo zapleteni interakciji med skupnim izvorom njunih teoretskih modelov na eni strani in njihovimi različnimi razvejitevami na drugi. Zato sem se odločila, da bom to, četrto fazo sublacije začela s predstavitvijo širše splošne primerjave med obema modeloma. Namen tega pristopa je racionalizirati oziroma poenostaviti kontrastno analizo ustreznih okvirov, ki jim pripada vsak od teh modelov.

V Mou Zongsanovem modelu dvojne ontologije raven »ontologije oprijemljivosti« ustreza empiričnemu subjektu, raven »ontologije neoprijemljivosti« pa je vzporedna s transcendentnim subjektom. V Mouovem sistemu ta dva subjekta nista v protislovju, saj sistem omogoča prehod iz enega v drugega. Empirični, spoznavni subjekt lahko s samokultivacijo preseže svoje omejitve in preide na področje neskončnega, torej na raven »ontologije neoprijemljivosti«. Da bi deloval v fenomenalnem svetu ter bi ga bil zmožen prepoznati, se lahko transcendentni subjekt s svojo samoodpovedjo spusti na omejeno raven »ontologije oprijemljivosti«. Kar se s to vzajemno interakcijo ustvarja in nenehno krepi, je napredek na družbenopolitični in znanstveni ravni. Kljub dejstvu torej, da ne ustvarja nobene zunanje sinteze v teleološkem smislu, ta model nikakor ni zgolj enodimenzionalna, neskončno izmenjujoča se vzajemnost brez pravega učinka.

Na strukturni ravni je dialektika Nishide Kitarōja bolj teleološka, saj se nujno izteka v absolutnem niču, ki je hkrati izvor vsega bivajočega. Nishidova tridelna ontologija je organizirana tako, da sta dve nižji ravni (raven naravnega sveta in raven sveta zavesti) povezani s fenomenalno, medtem ko je raven inteligibilnega sveta povezana s transcendentalno sfero. (Samo)zaznavanje in zavedanje najnižje ravni naravnega sveta je omogočeno z doseganjem njegovega logičnega mesta, ki je na ravni sveta zavesti. Vendar pa je samoprepoznavanje zavesti mogoče le z doseganjem transcendentne ravni inteligibilnega sveta (Nishida, 1966, 71). Prehod z ene ravni na drugo spodbujajo ustrezne oblike protislovja med

bitjo (krajem) in svetom. V tem sistemu absolutni nič ni zunanja sinteza, temveč se nanaša na kraj, v katerem se ta protislovja raztopijo in resnična stvarnost – rečeno s Heideggerjem – »niči«.

V nadaljevanju je predstavljen (zelo poenostavljen) diagram, ki ponazarja dinamiko delovanja obeh modelov in ponuja vizualno pomoč pri konceptualizaciji njihovih posameznih praktičnih implementacij:

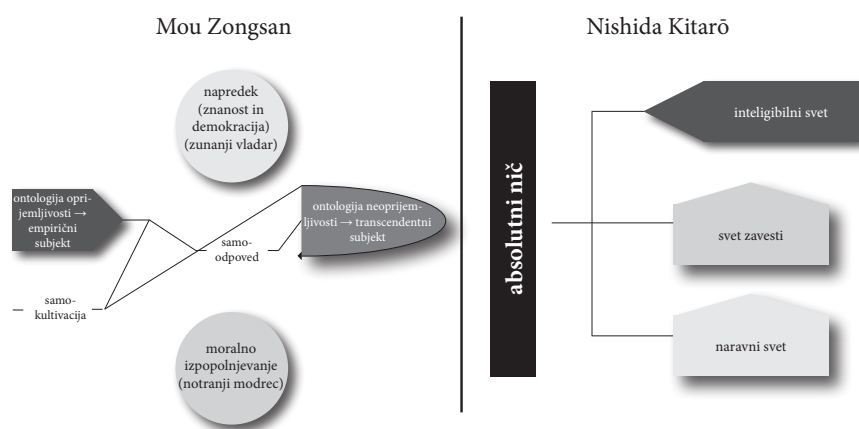


Diagram 1: *Dva modela dialektike.*

Zdaj pa si na kratko oglejmo referenčna okvira obeh modelov.

Dialektični model, ki ga je postavil Mou Zongsan, v osnovi izhaja iz tradicionalne kitajske dialektične teorije korelacij. V tem okviru temeljita moralno (transcendentno) sebstvo in empirični subjekt v klasični kitajski binarni kategoriji notranjega modreca in zunanjega vladarja (*neisheng waiwang* 内圣外王; Mou, 1991, 220). Prvi vidik se nanaša na moralno, področje, ki doživlja nenehno izpopolnjevanje v procesih samokultivacije in sočlovečnosti. Drugi vidik je usmerjen k politiki, empiričnemu znanju in družbenemu udejstvovanju, kar omogoča razvoj znanosti in uveljavljanje demokratičnih načel. Ta dva kontrastna vidika si ne nasprotujeta, temveč se prepletata kot korelativna elementa ter skupaj tvorita mozaik konfucijanske osebnosti. Interpretirati prevod *ziwo kanxian* zgolj kot »samozanikanje« zato morda ni

optimalno niti primerno, saj fraza izraža začasen umik iz ospredja posamezničinega oziroma posameznikovega obstoja.¹⁴⁷

Za Moua je to nakazovalo dva poglobitna zaključka: prvič, če je kitajska družba želela napredovati na poti modernizacije v okviru svoje tradicije in če je tako želela vključiti elemente, potrebne za razvoj demokracije in znanosti, jo je bilo treba preoblikovati tako, da si bo zmožna prisvojiti specifične miselne modele, potrebne za tak razvoj. Drugič, če Kitajska ni želela postati duhovna kolonija, je morala znotraj svoje intelektualne tradicije razviti tiste koncepte, ki so imeli potencial za razvoj takšnih modelov. To pa je zahtevalo preobrazbo neokonfucijanskega koncepta »absolutnega moralnega subjekta« (*liangzhi* 良知, kar pomeni vrojena vednost), ki je običajno deloval v okviru funkcionalne (to je moralne in etične) paradigme uma. Ta je bil začasno prisiljen v samozanikanje (ali samoomejevanje), pri čemer se je zapletel v dinamično interakcijo med subjektom in objektom. V smislu celovitega razvoja je bila ta faza le začasna: absolutni moralni subjekt se je k njej zatekel le prehodno, ne da bi ob tem izgubil lastno Sebstvo. Lee Ming-huei (2001a, 68) poudarja, da se je kitajska kultura v tem procesu sicer preoblikovala, vendar je še vedno lahko ohranila svojo prvotno naravo. Tu lahko ponovno opazimo novo uporabo (tipične) kitajske tradicionalne binarne kategorije »substance« (*ti* 體) in »funkcije« (*yong* 用).¹⁴⁸

Drugače od teleološkega modela, kjer obstaja končni cilj, ki vodi do kakovostno drugačne in nove sinteze, je dialektični model Mou Zongsana dinamičen in usmerjen v proces. Kot takšen ne stremlji k zunanji manifestaciji končnega stanja, temveč temelji na nenehnem gibanju in interakciji med obema poloma.

147 David Elstein se zavzema za uporabo izraza »samoomejevanje« (*self-restriction*) in z uporabo Mouovega konceptualnega okvira pojasnjuje, zakaj. Natančneje, Mou je vpeljal dva ključna pojma: funkcionalni um, ki posega v vprašanja etike in morale, ter konstruktivni um, ki se nanaša na instrumentalno racionalnost. Skozi to prizmo Elstein osvetljuje prednost izraza »samoomejevanje« pred alternativnimi izrazi in pojasnjuje interakcijo med tema pojmomoma na naslednji način: »Mou meni, da je funkcionalni um sicer boljši od konstruktivnega, vendar se mora kljub temu omejiti, da bi omogočil konstruktivni um. Čeprav Kitajska ni razvila demokracije in znanosti, je to zato, ker ju je presegla, in ne zato, ker ju ne bi mogla doseči. Funkcionalni um se mora torej omejiti na nižji ravni – kar je eden od razlogov, zakaj sem naklonjen izrazu 'samoomejevanje'.« (Elstein, 2012, 198) Ker pa je Mouova glosa »samozanikanje« (*ziwo fouding*; Mou, 1991, 63) in ker se je ta pojem najpogosteje prevajal s s tem izrazom, se ga bom držala tudi jaz.

148 To je skladno tudi z znanim sloganom Zhang Zhidonga 張之洞: »Ohraniti bistvo kitajskih nauk, hkrati pa uporabiti zahodno tehnologijo« (*Zhongxue wei ti, xixue wei yong* 中學為體, 西學為用).

V osnovi ta dialektični model predstavlja zapleten odnos med moralnim bistvom in empirično stvarnostjo, njegov cilj pa je spodbujati skladen razvoj konfucijanskega sebstva, ki se nenehno giblje v smeri samouresničevanja ter globljega razumevanja sveta in pravičnosti. Mouov model korelativne, torej takšne dialektike, ki ne temelji na vzajemnem izključevanju obeh protipolov, je mogoče uporabiti pri razlikovanju in vzpostavljanju kontrastnega razmerja med *noumeni* in pojavi, ki predstavlja ključno razlikovanje, ki obstaja tako v kantovski filozofiji kot v nekaterih tokovih budistične misli. Glede na to lahko domnevamo, da je Mouova teorija temeljila na okviru, ki je bil zmožen kohezivno povezati konfucijansko (zlasti neokonfucijansko), budistično in sodobno zahodno filozofijo.

Vendar pa je tukaj nujno treba priznati, da se mahajansko pojmovanje združene srčne zavesti, ki odpira dvojna vrata (ta se nanašajo na *noumenalno* oziroma fenomenalno področje), bistveno razlikuje od dialektične perspektive razmišljanja, ki se je oblikovala v modernih in sodobnih evropskih filozofijah. Ta dialektični okvir je odnos med omenjenima sferama omejil na stanje medsebojno izključujočega se protislovja.

Medtem ko budistični okvir mahajane, kot je razložen v »Prebujenju vere«, prav tako poudarja razmejitve med tema dvema področjema, pa to hkrati ne pomeni nujno tudi njunega vzajemnega izključevanja. Pravzaprav deluje ta model v skladu z nasprotnim načelom, saj izhaja iz temeljne enotnosti, ki se nato manifestira kot dva vzajemno nasprotujoča si koncepta – podobno kot dve strani istega kovanca. Nasprotno pa heglovski sistem deluje iz ločenega, izoliranega segmenta evolucijskega »toka«, ki ga nato zanika nov, naslednji segment. V tem heglovskem sistemu je enotnost globoko zakoreninjena v inherentni naravi samega »toka« (Hegel, 1998, 5). Kljub temu ta bistveni vidik ostaja dosledno in povsem nerealiziran, saj se celo sinteza med stopnjami medsebojne izključitve neizogibno manifestira kot še neka naslednja faza.

S tega vidika postane očitno, da se Mouova teorija v zvezi s samozanimanjem moralnega sebstva bolj ujema z budističnim kot s heglovskim modelom dialektične misli. Treba pa je omeniti tudi, da bi vir navdih za delitev med *noumeni* in pojavi v Mouovem okviru lahko izviral iz Kanta, in ne iz mahajanskega spisa »Prebujenje vere«.

Tudi dialektika Nishide Kitarōja je delno zasidrana v budističnem in zahodnem referenčnem okviru. Nishida ne velja le za pionirja na področju sodobne japonske filozofije, temveč celo za začetnika in utemeljitelja same japonske filozofije. To razlikovanje izhaja iz splošno razširjenega mnenja, da na Japonskem pred ustanovitvijo uradnih univerzitetnih oddelkov, specializiranih za zahodno filozofijo, ni bilo pravega filozofskega diskurza, čeprav ta trditev seveda sproža obsežne razprave. Tradicionalni japonski konfucijanski učenjaki in učenjakinje so na primer pokazale svojo iznajdljivost s spretno razširitvijo osnovnih načel klasične in srednjeveške konfucijanske filozofije – to je dejavnik, ki temu diskurzu dodaja nianse. Enako velja za številne odlične japonske učenjakinje in učenjake na področju budistične, zlasti zenbudistične filozofije.

Vendar pa ta dvom presega okvire japonske idejne zgodovine in zajema širše vprašanje o legitimnosti nezahodnih filozofij. Številni raziskovalci in raziskovalke azijske miselnosti, vključno z mano (kot je razvidno iz Rošker, 2021), smo prav temu vprašanju posvetile obsežne analize, ki jih tukaj ne bom ponovno obravnavala. Namesto tega vztrajam pri mnenju, ki sem ga predstavila v svojem dosedanjem delu, namreč da filozofija kot poseben diskurz ni cvetela le v zahodnih tradicijah, temveč se je sistematično razvijala tudi v številnih azijskih kulturah. Mnogi teh »nezahodnih« filozofskih sistemov podrobno raziskujejo temeljna filozofska vprašanja, čeprav to počnejo z metodami, ki se razlikujejo od tistih, ki so osnovane na domnevno univerzalnih normah in standardih, značilnih za zahodno tradicijo. Žal so zaradi drugačnih pristopov pogosto umeščeni zunaj področja, ki ga zahodni svet priznava kot filozofijo.¹⁴⁹

Pričujoča knjiga temelji na osnovnem prepričanju, ki zatrjuje, da so kitajske in vzhodnoazijske filozofije obstajale tudi pred njihovim stikom s tako imenovano zahodno miselnostjo. Kot taka lahko bolj kritično obravnava običajni pogled na referenčni okvir, na katerem temeljita Nishidova filozofija na splošno, pa tudi njegov dialektični model v ožjem smislu. Običajno pojmovanje teh ozadij trdi, da je Nishidovo delo po eni strani zakoreninjeno v zahodni, zlasti klasični in moderni nemški filozofiji, po drugi pa v metodologiji zen budizma (Schinzing, 1943, 24). Medtem ko je vpliv evropske

149 Za podrobne utemeljitve te problematike glej na primer Rošker, 2021, 1–8.

filozofije na Nishidovo delo nedvomno dobro potrjeno dejstvo, se pri tej trditvi soočamo tudi z vprašanjem o naravi zenbudistične »metodologije« ter njeni povezanosti z budistično teorijo. Predvsem je splošno znano, da je zen budizem zavestno sprejemal stanje namerne nepismenosti, kar pomeni, da se ni v ničemer zanašal na sistematične metodologije, ki se odražajo v pisnih besedilih (Suzuki, 2014, 150). Bistvo njegove metodologije je tako zajeto v praksi dialogov in meditacij (Hu, 1953, 21). Drugič, v okviru Nishidove filozofske recepcije pogosto opazimo pomembno opustitev, ki se nanaša na vsebinsko podlago izvora zen budizma. Njegove korenine so namreč globoko zasidrane v veji budizma *chan*, tradicije, ki se je izoblikovala in razcvetela na Kitajskem; prav zato lahko trdimo, da koreninijo ključni sestavni deli njune skupne dediščine v siniški tradiciji.

Gibanje Ch'an (Zen) je sestavni del zgodovine kitajskega budizma, zgodovina kitajskega budizma pa je sestavni del splošne zgodovine kitajske misli. Ch'an je mogoče pravilno razumeti le v njegovem zgodovinskem okviru, tako kot je treba vsako drugo kitajsko filozofsko šolo proučevati in razumeti v njenem zgodovinskem okviru. (Hu, 1953, 3)

Razmerje med kitajsko in japonsko filozofijo (ali filozofijami) bom ponovno obravnavala v naslednjem delu tega podpoglavja, za zdaj pa se bom osredotočila na razčlenitev temeljnih načel Nishidovega dialektičnega modela in razvozlanje okvira, ki ureja njegove teoretične paradigme. Ta model, ki temelji na protislovjih, značilnih za različne razvojne faze sebstev (pojmovanih kot entitete), vodi do vedno višjih stanj obstoja in je na prvi pogled nekoliko podoben dialektičnemu napredovanju, ki ga je mogoče opaziti v sodobnih evropskih teoretskih kontekstih. Vendar v Nishidovem sistemu pride do opaznega odmika. Omenjeni sistem se namreč ne zaključí z diskretno in statično stopnjo izolirane sinteze, ki bi lahko bila nova temeljna platforma ali nova »teza«.

Namesto tega se vse faze razvijajo procesno in se na koncu združijo v najvišji resničnosti, ki je hkrati izvor same sebe in svoja lastna izpolnitev. *Basho* kot *topos* te končne in najvišje stopnje zato nujno ostaja zunaj (fenomenalnega) obstoja in predstavlja nič, ki je hkrati absolutna praznina in absolutna polnost, saj kot vitalni potencial in večni izvor vsega zaobjema ves obstoj.

V tej vlogi ima nenehen jasno izražen vpliv, ki prežema vsako specifično obliko, stopnjo in fazo razvoja entitet v sferi pojavov. V tem smislu zajema tako pojave kot tudi *noumene* in sega prek meja *noumenalne* sfere.

S tega vidika je očitno, da Nishidov sistem presega omejitve zahodnega referenčnega okvira, čeprav vključuje nekatere njegove temeljne elemente. Njegov sistem nedvomno pomeni nadvse inovativno nadgradnjo takih konstrukcij, pri čemer je ta preobrazba neizpodbitno zakoreninjena v temeljnih teoretskih okvirih budistične filozofije.

8.2.5 Peta faza sublacije: določanje pomanjkljivosti (izločanje)

Neustreznost Mou Zongsanovega okvira, ki se kaže v samozanikanju moralnega subjekta, je tesno povezana s širšo in prevladujočo pomanjkljivostjo, ki jo zaznavam v mnogih konfucijanskih in zlasti neokonfucijanskih doktrinah. Po eni strani je Mou ta dialektični konstrukt zasnoval zaradi svojega prepričanja, da kitajska tradicija preveč poudarja in goji koncept moralnega sebstva, medtem ko premalo pozornosti namenja razvoju tistih individualnih in družbenih elementov, ki spodbujajo napredek znanosti in demokracije (Mou, 1991, 29).

Vendar pa Mou v svoji propoziciji določa, da mora moralno sebstvo (ali moralni um) sodelovati v samozanikanju ali vsaj samoomejitvi, da bi se lahko prilagodilo dejavnostim svojega nasprotja – kar Mou imenuje »konstruktivna reprezentacija uma« (ibid., 65). To dejanje »zanikanja« ne pomeni razkroja ali izkoreninjenja in tudi v tej fazi začasnega zanikanja moralno sebstvo zgolj spremeni svoje stanje obstoja, preide iz aktivnega v pasivno stanje, iz gibanja v mirovanje.

Toda tudi v tem pasivnem, inertnem stanju bivanja moralni jaz še naprej vodi konstruktivno reprezentacijo (instrumentalnega) uma. Instrumentalni um, ki je po samozanikanju moralnega sebstva prevzel prednost, je amoralen. Njegova amoralnost ne pomeni zavračanja morale ali njene transcendence, temveč zgolj moralno nevtralnost (ibid., 64). Zato tudi v aktivni fazi instrumentalnega uma njegova dejanja in odločitve ostajajo pod nadzorom sicer pasivnega in statičnega moralnega sebstva (ibid., 68).

To pa kaže na neizpodbitno dejstvo, da je Mou v tem pogledu želel preseči oziroma izpopolniti neokonfucijansko obsedenost s transcendenčnim

subjektom: ne glede na notranjo soodvisnost in vzajemno dopolnjevanje, ki ju je Mou v klasičnem konfucijanstvu pronicljivo prepoznal in pohvalil, so namreč neokonfucijanski filozofi in filozofinje vidik konstruktivnega ali instrumentalnega uma večinoma zanemarile (ibid., 13–14). Svojo pozornost so večinoma posvečali negi in utrjevanju prvega, to je moralnega sebstva.

Kljub kritiki neokonfucijanskega modela pa tudi Mouov dialektični okvir ni povsem zadovoljiv. Mou Zongsan namreč še naprej deluje v okviru absolutnega primata morale. Zavestno dejanje samozanikanja, ki ga opravi moralno sebstvo, je zavestna in precej »permisivna« odločitev, ki jo izpelje izključno ta moralni agent. Ta proces nekoliko olajša njegova začasna narava. Tudi v tej prehodni fazi, ko se prostovoljno umakne v ozadje, moralno sebstvo ohranja možnost (in celo odgovornost) nadzora nad drugim vidikom – časno dejavnim in v ospredje postavljenim konstruktivnim umom (oziroma njegovo reprezentacijo).

V tej dinamiki se izraža provokativen paradoks, ki je del že omenjene zapletene interakcije med moralnim in konstruktivnim umom. Čeprav je zadnji pojmovan kot instrumentalen, prvi pa kot nesebičen, brez neposrednega lastnega interesa, je na koncu konstruktivni um vendarle instrumentaliziran. Gledano s te perspektive se moralni um paradoksalno spremeni v instrumentalni um. Takšen model pa bistveno odstopa od pojma čiste komplementarnosti. Ta odmik nakazuje razliko, in sicer ne zgolj razliko z relativistično dialektiko *you-wu* v *Laoziju*, temveč tudi z dialektiko *yin-yang* 阴阳 v *Knjigi premen* (*Yi jing* 易经), kanoničnem delu konfucijanstva.

V takem okviru neomajnega prvenstva moralnega sebstva in njemu posvečene nenehne kulture se pogled Mou Zongsana bolj sklada z zahodnimi idealističnimi filozofijami kot s temeljnimi načeli konfucijanskih nauk, kar je hkrati podobno diskurzu neokonfucijanstva. Ta podobnost pa velja tudi za budistične temelje Mouove teorije. Koncept ene srčne zavesti, ki omogoča prehod do dvojnih vrat, izhaja iz sfere duha. Tako imanentna sfera pojavov kot transcendentna sfera *noumena* imata v tem idealističnem temelju enakovredno oporo. Mouove dialektike zato ni mogoče enačiti z dialektiko komplementarnosti. Kljub temu pa je treba priznati, da to samo po sebi še ne predstavlja pomanjkljivosti njegovega modela. Moj namen namreč nikakor ni soditi o dialektiki komplementarnosti ali celo zagovarjati njeno superiornost nad vsemi drugimi oblikami dialektičnega sklepanja.

V resnici se srž problema skriva v prej omenjenem paradoksalnem scenariju, v katerem instrumentalni um postane instrumentaliziran s strani svojega domnevno neinstrumentalnega protipola.

Eden ciljev tega poglavja je tudi raziskava morebitnih pomanjkljivosti Nishidovega kompleksnega teoretskega okvira, ki je konstruiran okrog koncepta samoidentitete. V tem pogledu bom proučila podrobnosti samorefleksije njega samega, s posebnim poudarkom na njegovi kulturni identiteti in na transkulturnih razsežnostih njegovega dela. Glede na to, da sem sinologinja, se v zvezi s tem seveda osredotočam predvsem na odkrivanje slednjih vidikov in na ugotavljanje njihovih morebitnih povezav s področjem kitajske filozofije. Nishida je odkrito priznal le dva poglobitna vira, ki naj bi vplivala na njegove teorije: sodobno zahodno filozofijo in budizem zen (ali *chan*, v kitajskem kontekstu). Presenetljivo je, da je odločno zavračal kakršno koli domnevo o vplivu kitajske filozofije na svoj intelektualni razvoj.

Izvor in razvoj zen budizma nedvomno segata v kitajsko tradicijo, kar je splošno priznано, zato se ne bom podrobneje ukvarjala s tem vprašanjem, ki jasno kaže, da je že vpliv zen budizma na Nishidovo filozofijo hkrati inherentni vpliv kitajske miselnosti. Poleg tega pa je zanimivo opazovati tudi vzporednice med Nishidovo teorijo *bashōja* in posebnimi diskurzi o praznini v tradicionalni daoistični misli. Proučevanje Nishidove filozofske drže skozi sinološko prizmo razkriva izjemno sozvočje s številnimi vidiki tega pojma, ki jih najdemo v tradicionalnih daoističnih naukih. Kljub temu pa je Nishida vneto in odločno zavračal kakršno koli pomembno povezavo med svojimi filozofskimi konstrukcijami in kitajskim izročilom, pri čemer je vztrajal ves čas svoje kariere. To vztrajanje, milo rečeno, kaže na miselnost, ki je morda manj dovzetna za sprejemanje kulturne raznolikosti, kot bi morala biti. V nadaljnji razpravi bom predstavila razloge za svoje prepričanje, da to ni le pomanjkljivost Nishidovega dela, temveč tudi pomembna vrzel v običajni recepciji in interpretaciji njegovih del. V tem okviru bom raziskala nekatere temelje daoistične misli in proučila načine, po katerih lahko ti temelji izpodbijajo Nishidov redukcionistični pogled na kulturno dediščino in identiteto njegovega dela.

Ko je Nishida poskušal pojasniti svoj koncept »absolutnega nič« in ga opredeliti v nasprotju s vzhodnoazijskimi filozofskimi tradicijami, je med

drugim zapisal: »Tudi če daoistično kulturo imenujemo kultura nebivanja, pa ta ostaja ujeta v nebivanju [*mu*], ki je omejeno na formo nebivanja. Sedanjost te forme nebivanja ni dinamična, temveč je le preprosta neskončna sedanjost«¹⁵⁰ (Nishida, 1970, 252).

Nishida v nadaljevanju istega besedila poudarja, da njegov pojem »večnega zdaj« (永遠の今 *Eien no ima*) pomeni nekaj povsem drugega kot daoistična »preprosta neskončna sedanjost« (ただ無限の今 *tada mugen no ima*), ki je po njegovem mnenju le nekakšno vzajemno utripanje, ki vedno ostaja na istem mestu. Nasprotno naj bi njegov »večni zdaj« deloval kot »dinamična sedanjost« (動の今 *dō no ima*), saj se čas v njej sam širi iz intimnega »premeščanja« stvarnosti.

Nishida je na nekoliko drugačen način napisal enako, ko je poudaril, da kitajska kultura »nima duha, ki bi neskončno iskal resnico«, ter da je njen duh »statičen in fiksiran v sebi« (Dalissier, 2010, 144).

Mimogrede, to domnevno »vzajemno utripanje« je bilo vedno tudi glavni očitek kitajskih marksistov kitajski tradicionalni dialektiki: ker ne vodi do novih, vedno višjih stopenj razvoja, je v bistvu konservativna in ne more privedi do nikakršnega napredka. Pa vendar je bila tovrstna kritika zavedno ali nezavedno uporabljena tudi kot model, znotraj katerega je bilo mogoče zgraditi in utemeljiti koncept permanentne revolucije. V nasprotju z marksistično ali hegllovsko dialektiko je bil ta model dialektičnega mišljenja vse prej kot teleološko zasnovan. Prav zaradi odsotnosti sinteze ta razvoj nikoli ni težil h končnemu cilju, saj so v njegovem okviru nasprotja vztrajala v vsaki fazi družbenega razvoja.

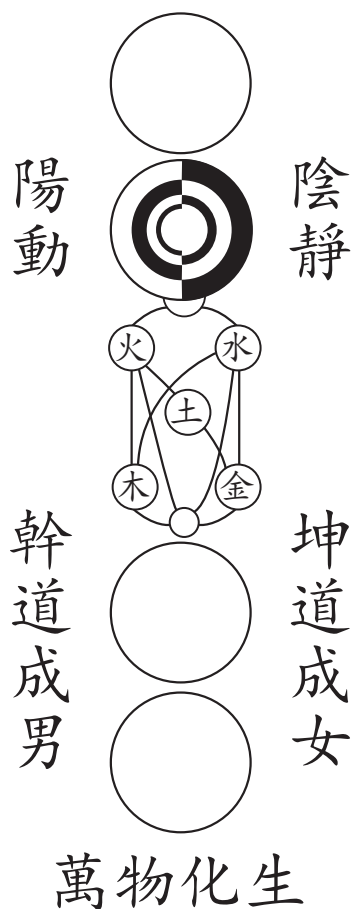
Pri tem ostaja povsem odprto še vprašanje, ali je daoistično razumevanje komplementarnega načela dejansko mogoče zreducirati na netvorno enodimenzionalno pulziranje, zlasti če upoštevamo, da izhaja iz načela neskončne ustvarjalnosti *Knjige premen* (*shengsheng bu xi* 生生不息), ki se odraža tudi v Laozijevi ustvarjalni kozmogoniji (glej na primer Laozi, n. d., 42).¹⁵¹ V Laozijevi kozmogoniji *Dao* kot najvišje načelo ustvarja enost, ta

150 無に囚はられて居る、無の形に囚へられて居るものである。その現在は動く現在ではない、唯無限の現在である。

151 »道生 一 二 二 生 三 三生 萬物。「(*Dao* poraja Enost, Enost poraja Dvoje, Dvoje poraja Troje in Troje rodi vse, kar obstaja.) Odlomek lahko razložimo kot kozmogonični proces, ki se začne s končnim načelom (Niča), ki ustvarja binarne dihotomije (razumljive z metodo binarnih kategorij).

pa ustvarja binarna nasprotja, skozi katera se rodi dialektična triada, ki na koncu ustvari vse, kar obstaja.

Dejstvo, da je ta dinamična in nenehno spreminjajoča se razsežnost tradicionalnega kitajskega modela tudi ustvarjalna – to je, da lahko obstaja le z nenehnim ustvarjanjem novih lastnosti, entitet in predmetov –, postane zelo jasno, če si ogledamo neokonfucijansko shemo kozmogonije, tako imenovano shemo *Taiji* 太极 ali shemo najvišje stvarnosti, ki jo je v 11. stoletju sestavil Zhou Dunyi 周敦颐 (1017–1073).



Slika 1: Shema stvarstva

V naslednjem koraku te dihotomije oblikujejo dialektično triado, ki poraja vse, kar obstaja.

V tem diagramu najvišja stvarnost ustvarja pet faz z gibanjem in mirovanjem (ali *yin* 阴 in *yang* 阳). To vzajemno pulziranje pa ne ostane na ravni preprostega statičnega (to je enodimenzijskega) pulziranja, saj izhaja iz enotne, vitalne in nenehno produktivne gonilne sile. Dinamična interakcija med temi petimi fazami se nato razdeli na dva nasprotna pola, ki sta metaforično označena kot moški in ženski protipol, saj ustvarjata in dajeta življenje vsemu, kar obstaja.¹⁵²

Toliko o očitku o večnem vzajemnem utripanju, ki je – po Nishidovem mnenju – vedno vrženo nazaj samo vase in bi zato lahko (če že) tvorilo zgolj krog. Kot sem prikazala, sistem komplementarnosti ne ostaja v krogu, temveč tvori dinamično spiralo, ki nenehno vodi do kakovostno novih ravni obstoja.

Zdaj pa se posvetimo drugemu vidiku Nishidove kritike, ki je tesno povezan s prvim, o katerem sem pisala zgoraj. Po tej kritiki kitajski (ali daoistični) koncept nebiti predstavlja preprosto nasprotje biti. Vendar je klasična kitajska kozmologija nekoliko bolj zapletena, kot se zdi na prvi pogled.

Kot sem že omenila, Laozi v drugem poglavju svojega dela *Daode jing* 道德经 vzpostavlja korelativno komplementarnost nasprotij. Najosnovnejša dihotomija oziroma najosnovnejša binarna kategorija v tej kozmologiji je dihotomija *you* in *wu*, ki sta bili običajno prevedeni kot bit in nebit oziroma nič. Zaradi dvojne ontološke narave klasičnih kitajskih diskurzov, ki jo je mogoče izraziti s prej opisanim konceptom imanentne transcendence, zaradi korelativne in dinamične narave starodavnih kitajskih filozofskih diskurzov ter zlasti zaradi odsotnosti kopule »biti« in s tem ontologije zahodnega tipa se tak prevod zdi problematičen. Pojma, ki sestavljata to binarno kategorijo, zato raje prevajam z izrazoma prisotnost in odsotnost.

Kot vidimo, Nishida ni zgolj menil, da klasična kitajska kozmologija temelji na komplementarni interakciji med odsotnostjo in prisotnostjo, temveč tudi, da je nanjo omejena. Vendar ne smemo pozabiti, da binarne kategorije predstavljajo zgolj metodo razvoja fenomenalnega sveta oziroma metodo razumevanja tega razvoja. Sinteza obeh nasprotij, ki, kot že omenjeno, ne

152 V knjigi *Substanca srčne zavesti ter vrojena moralna substanca* (*Xinti yu xingti* 心體與性體) Mou Zongsan (1969) obravnava filozofski pomen te sheme za razumevanje dinamike med deli in celoto ter razloge za njen dolgotrajni vpliv na oblikovanje specifične kitajske metafizike morale.

tvori kvalitativno drugačne, ločene faze razvoja, je neizrekljiva, nepoimenzljiva in diskurzivno nezaznavna. To je *Dao* 道 ali Pot, ki je hkrati najvišje načelo vsakega obstoja. *Dao* poraja vse stvari, jih vodi in usklajuje z *Li* 理, vseobsegajočo in skladno, relacijsko in vzorčno strukturo vesolja. Ker je torej nepoimenzljiv, ga lahko predstavimo le posredno, kot latentno manifestacijo interakcije med prisotnostjo in odsotnostjo.¹⁵³

Te metode pa ne smemo razumeti v smislu *creatio ex nihilo*, temveč prej v smislu *creatio ex nihilo continuum*. To osnovno shemo so v 3. stoletju dodatno razvili metafiziki šole skrivnostnega nauka (*Xuanxue* 玄学). Wang Bi 王弼 (226–249), ki je spadal med najvidnejše pripadnike tega miselnega toka, je izrecno trdil, da pojma *wu* ni mogoče omejiti na funkcijo kontrastno nasprotujočega pojma pojmu *you*, saj na metaravni implicira tudi ontološko podlago stvarnosti. Kot je zapisal Wang Bi: »Kljub veliki širini neba in zemlje je njuno jedro odsotnost« (Wang, v Lou, 1980, 93).¹⁵⁴

Po drugi strani je ostal zvest načelu komplementarnosti, ki opredeljuje vse medsebojno nasprotujoče si protipole, in poudaril, da je komplementarna interakcija med katerima koli dvema protipoloma (katere koli binarne kategorije) vedno utemeljena v istem izvoru: »Lepo in grdo sta kot ljubezen in sovraštvo. Dobro in zlo sta kot prav in narobe. Ljubezen in sovraštvo sta zrasla iz iste korenine, prav in narobe sta prišla skozi ista vrata«¹⁵⁵ (ibid., 6). To končno načelo komplementarnosti je vedno nepoimenzljivo, prazno in negibno, kajti vsaka prisotnost oziroma vsaka oblika prisotnosti se je začela iz praznine (*xu* 虛) in vsako gibanje oziroma vsaka oblika gibanja se je začela v tišini (*jing* 靜). Četudi torej vse, kar obstaja, deluje binarno, se ravno zaradi tega na koncu koncev vselej vrne v to prazno tišino, ki je končna prisotnost.

Temeljni okvir dvojne ali binarno strukturirane dialektike, ki ima enoten izvor, je ponavljajoči se motiv v različnih azijskih filozofijah. Ta vzorec je zlasti očiten v že omenjenem besedilu mahajane »Prebujenje vere«, nato pa najde mesto tudi v idealističnem dialektičnem okviru Mou Zongsana.

153 Glej na primer Laozi, n. d., 40: »天下萬物生於有，有生於無。« (Vse stvari pod nebom so vzniknile iz prisotnosti, prisotnost pa je vzniknila iz odsotnosti.)

154 天地雖廣，以無為心。Včasih Wang to odsotnost opisuje z (nekako konkretnjšo) besedno zvezo *xuwu* 虛無 (praznina), včasih pa jo celo nadomesti z izrazom *xu* 虛 (votlost).

155 美惡，猶喜怒也；善不善，猶是非也。喜怒同根，是非同門。

Vendar pa se koncept *wu*, kot ga je ubesedil Wang Bi, v tem kontekstu bistveno razlikuje; podobno kot Nishidov model *basho*, temelji na metafizični osnovi, ki presega področje materije in ideje, subjekta in objekta ter številne implikacije, ki izhajajo iz teh dihotomij. V nasprotju s paradigmami budistične misli ali konstrukcijami Mou Zongsana teh okvirov ne moremo uvrstiti med idealistične, prav tako pa ne morejo biti zakoreninjeni v materializmu.

Z Wang Bijevimi komentarji se Laozijeve prvotna komplementarna korelativnost prisotnosti in odsotnosti razvije v primat odsotnosti, ki postane končno načelo obstoja in pridobi ontološko prednost. Prvič v kitajski intelektualni zgodovini naletimo na aksiološko razlikovanje znotraj binarnih kategorij, ki so dotlej delovale povsem uravnoteženo in komplementarno. Na ta način je Wang Bi temeljito preoblikoval tradicionalne modele korelativnega dialektičnega mišljenja ter postavil temelje za poznejši razvoj protodualizmov, kakršne so ustvarili neokonfucijanski filozofi in filozofinje dinastij Song in Ming. Wang to osnovno načelo, ki ga je mogoče opisati le negativno, imenuje temeljna odsotnost (*benwu* 本无). Istoveti ga s čistim, izvornim substancialnim¹⁵⁶ korenem (*benti* 本体), ki je en sam, vseobsegajoč, vseprisoten ter vedno v skladu z vsemi kozmičnimi in eksistenčnimi zakoni. Na tej metaravni ga zato ne moremo več prevajati z izrazom odsotnost, temveč kvečjemu z nič. V tem okviru lahko Wangov *benwu* upravičeno primerjamo z Nishidovim absolutnim ničem (*zettai mu*).

V Wang Bijevem filozofskem okviru je pri njegovem pojmovanju enotnosti ali univerzalne celovitosti obstoja razviden odmik od predhodnih stališč. Drugače od preteklih pojmovanj Wang Bi trdi, da ta enotnost ni neločljivo povezana s samim obstojem, za katerega pravi, da je očiten, raznolik in poimenljiv. Namesto tega vir vsega fenomenalnega obstoja opredeljuje v *wu*, ki zajema pojem nič ne le kot odsotnost, temveč kot temeljno metafizično načelo. Ta *wu* prebiva v transcendentnem območju, ki presega omejitve razlikovanja in jezikovnega izražanja ter presega meje tega, kar je mogoče kategorizirati ali opisati. Ta perspektiva povezuje Wang Bijevo meontologijo z Nishidovo in ponuja vzporednico med njunima sistemoma. Oba sistema sta skladna tudi z izbranimi budističnimi paradigmami. Pojem »nič«

156 Povezava s pojmom substance tukaj morda ni povsem na mestu oziroma je lahko zavajajoča, saj je »substancialni koren« sicer osnova vsega obstoja, vendar je kljub tej poziciji še vedno nekaj dinamičnega, torej nekaj, kar obstaja v večni premeni.

(*benwu*) v Wang Bijevi filozofiji je soroden budističnemu pojmu »praznine« (*kong* 空), ki je sestavni del budizma, zlasti zen ali *chan* budizma, pri čemer je treba omeniti, da je zen (*chan*) budizem na Kitajskem nastal kot sinteza konfucijanske, budistične in daoistične filozofije.

Daoistična načela biti v harmoniji z naravo, medsebojnega delovanja nasprotij in iskanja enotnosti sredi raznolikosti so nedvomno vtkana v tkivo Nishidove misli. Subtilnosti daoističnih pojmov, kot je izmuzljivost stalnih opredelitev, je mogoče razbrati v Nishidovem raziskovanju sebstva, stvarnosti in narave obstoja. Ker Nishida te podpore ne priznava oziroma jo celo izrecno zanika, je v samorefleksiji svojega dela nehote zameglil rodovno linijo svojih idej, kar bi lahko omejilo celovitejše razumevanje filozofske tradicije, katere del je. V tej luči odsotnost priznanja ni zgolj vprašanje (ne) vljudnosti in se, zlasti v kontekstu njegove dobe, dotika odgovornosti filozofa, da izsledi korenine svojih konceptov in prispeva k celovitejšemu razumevanju razvoja misli.

Zato ni presenetljivo, da ta pomanjkljivost ne presega zgolj meje Nishidove filozofije; njene sledi je mogoče zaznati tudi v spisih njegovih sodobnih interpretov in interpretinj.¹⁵⁷ Za primer lahko omenimo Asakuro Tomomija, ki v svoji primerjalni analizi Moua in Nishide predstavlja naslednje stališče:

Svoje filozofske razprave sta oba razvijala – tako bi se dalo trditi – v intelektualnem ozadju tradicionalnih vzhodnoazijskih nazorskih sistemov, kot sta budizem in konfucijanstvo. Zato se zdi smiselno, da bi ju uvrstili pod skupni naslov vzhodnoazijske filozofije. Vendar podobnosti vseeno ne morejo biti trdna podlaga za primerjalno filozofijo; raziskovalci so le redko našli kakšne posebne filozofske argumente, ki bi jima bili resnično skupni in na podlagi katerih bi primerjalne študije postale resnično učinkovite. Zato se zdi, da temelj za primerjalno vzhodnoazijsko filozofijo še vedno umanjka. (Asakura, 2013, 4)

Zgornja analiza in kritična predstavitev Wang Bijevega pojma niča nedvomno razkrivata obstoj skupnih niti, kar kaže, da je v zgodnjesrednjeveški

157 Asakura Tomomi je v članku o primerjavi med Mou Zongsanom in Nishido Kitarōjem izrecno zapisal, da je filozofski argument o pojmu *basbo* nepomemben za vzhodnoazijsko tradicionalno misel (Asakura, 2013, 8).

kitajski filozofiji kljub vsemu mogoče prepoznati potencialno »podlago za primerjalno vzhodnoazijsko filozofijo«. Vendar je obžalovanja vredno, da je bil ta bogati vir spregledan celo v razpravah, ki so bile izrecno namenjene raziskovanju začetkov zenbudistične meontologije v japonski kjotski šoli.

8.2.6 Šesta faza sublacije: vzajemno dopolnjevanje (ohranjanje)

Raziskava morebitnega vzajemnega dopolnjevanja obeh obravnavanih modelov dialektične misli zahteva vzpostavitev skupnega temelja. Ta temelj bi moral presegati zgolj površinske podobnosti in vključevati paradigmo, ki omogoča oblikovanje kohezivnega in enotnega diskurza. Prizadevanje za takšno skupno podlago je bistvenega pomena, saj lahko tlakuje pot prihodnji evoluciji tega, kar bo potem lahko upravičeno imenovano vzhodnoazijske filozofije.

Ali je mogoče najti osrednji filozofski argument, ki bi bil skupen obema [...] filozofoma, Nishidi Kitarōju in Mou Zongsanu? To vprašanje je tesno povezano z veliko večjim problemom, in sicer: Ali je mogoče s sintezo teh dveh šol zasnovati nekaj, kar bi se lahko imenovalo vzhodnoazijska filozofija? (Asakura, 2013, 8)

Če se ponovno posvetimo vzajemnemu dopolnjevanju obeh obravnavanih dialektičnih modelov, se pri tem nikakor ne moremo izogniti raziskovanju večplastnih implikacij, ki se s tem pokažejo na področju postprimerjalne transkulturne filozofije. Ta na novo poganjajoča veja dialoškega mišljenja lahko močno okrepi razvoj porajajoče se globalne filozofije. Na tej osnovi lahko sovpadajoče vidike, ki so razvidni iz obeh dialektičnih okvirov, vidimo kot inovativen prispevek k tovrstnemu transkulturnemu dialogu.

Pomanjkljivosti, ki sem jih odkrila v obeh modelih in predstavila v prejšnjem razdelku, lahko ponovno uporabimo kot katalizator za vzajemno izboljšanje. Mouovo močno fokusirano ukvarjanje z vprašanji morale bi se lahko ublažilo in radikalno preobrazilo z Nishidovo ekspanzivno religiozno perspektivo, ki elegantno presega ozke meje utilitarističnih skrbi ter pragmatičnih vrednotenj. Za izboljšavo Mouovega modela dvojne ontologije, ki vključuje tako empirično kot transcendentno sebstvo, bi bilo mogoče oblikovati bolj niansirano razširitev, ki bi lahko vključevala tudi takšne širše, večdimenzionalne poglede.

Kot pravi Nishida: »Z zgolj filozofskega stališča moramo prestopiti na področje religiozne kontemplacije in se od samozavedanja kot predmeta namernega raziskovanja premakniti k skrivnostnemu kozmosu, ki se nahaja onkraj njega« (Nishida, 1987, 135–136). Čeprav se oba filozofa strinjata, da naj bi »moralna svoboda predstavljala temelj sveta« (ibid., 142), je Nishida naredil še korak dlje in poudaril, da »obstaja svet izkustva, ki je še bolj temeljno, podobno kot Plotinovo Eno presega Platonove Ideje«¹⁵⁸ (ibid., 142–43).

Podobno kot filozofija kjotske šole na splošno tudi Nishidova teorija vsebuje globok občutek amoralnosti (Asakura, 2013, 15). Vendar se to pojmovanje amoralnosti precej razlikuje od pojmovanja empiričnega subjekta Mou Zongsana, ki mu je vstop na prizorišče dovoljen šele po zavestnem samozanikanju moralnega sebstva. Medtem ko zadnji predstavlja neizogibno, toda začasno in prostorsko omejeno fazo individualnega in družbenega napredka – fazo, ki, kot sem že prikazala, moralnosti ne zanika, niti je ne presega –, Nishidov sistem dejansko sega onkraj moralnih razmislekov v širšem in veliko bolj univerzalnem okviru:

Takšno pripoznanje mej moralnega je značilno za filozofijo kjotske šole na splošno. Naša bleščeča moralna življenja ne morejo rešiti problemov, s katerimi se soočamo. Priznati bi torej morali, da morala ni končna stopnja filozofije. V nasprotju s kantovskim stališčem (in Mouovo idejo moralne metafizike) moralnost nima zadostne moči, da bi zagotovila temelje metafizičnim raziskavam nadčutnega. Takšno razumevanje pristne antinomije moralnega razuma nas nujno pripelje do druge stopnje filozofije, ki ni več niti teoretična niti praktična. (Asakura, 2011, 665)

S tega vidika je jasno, da če bi se Mou Zongsan oddaljil od ukvarjanja z moralno, ki je dediščina neokonfucijanskega diskurza, ne bi svojemu dialektičnemu modelu odprl samo nove razsežnosti, temveč bi hkrati svojo filozofijo poglobil v splošnejšem smislu. S samozanikanjem praktičnega uma

158 Pri tem velja pojasniti, da Nishidova pot k transcendenci sicer kaže v enako »smer« kot (neo) platonistična pot, torej proti nekakšnemu mejnemu kraju. In vendar je ta »končna meja«, ki zakoliči razširitev predikatne ravni, pri Nishidi precej drugače zastavljena kot pri Platonu ali Plotinu. Medtem ko gre pri Nishidi za *basho* kot izraz »resničnega nič«, je pri Platonu in Plotinu ta meja ločnica, ki zakoličuje in hkrati razpira območje vzpona k transcendenci (Uršič, 2023, 88).

v tem antinomističnem procesu in posledičnim razkrojem prevladujočega položaja morale bi se lahko razvilo povsem novo področje univerzalnega filozofskega raziskovanja. Morala je po svoji naravi nezadostna za oblikovanje prave ontologije; le če jo presežemo skozi veliko globljo religiozno optiko, se lahko podamo na pot k razumevanju absolutne stvarnosti. Poudarek se odmakne od sijočega moralnega bivanja in se namesto tega preusmeri k senčnim vidikom življenja ali, natančneje, k »naši duhovni smrti« (ibid.).

Z vidika optimistične in življenjsko afirmativne konfucijanske misli (ter pravzaprav večine klasičnega kitajskega diskurza) se je zdelo nesmiselno podpirati in poudarjati negativne vidike obstoja (ibid., 670). Vendar je tudi Mou Zongsanova perspektiva v poznejših letih njegovega življenja doživela preobrazbo. Začel je prepoznavati vrednost obravnave koncepta bivanja z budistične perspektive. Brezhibno vključevanje konfucijanske moralne metafizike v kompleksni okvir budistične ontologije se je izkazalo za izziv. Konfucijanski program je sprejemal ontološki pristop, ki je odstopal od metafizičnih konceptov, se osredotočal na bistvo obstoja in utelešal pragmatično afirmacijo obstoja samega.

Medtem ko se metafizika omejuje na moralno metafiziko, v kateri entitete proučujemo skozi prizmo morale ali etičnega ravnanja, ki temelji na prvenstvu praktičnega mišljenja, se budistična ontologija pojavlja kot temeljita kritika tega kantovskega pojmovanja metafizike. Mouova raziskava Kantove antinomije praktičnega uma dodatno pojasnjuje posledice tega pogleda. Praksa budizma učinkovito razrešuje Kantovo antinomijo in razkriva pojem najvišjega dobrega. Čeprav Mou tega koncepta ni v celoti razvil, ima budistični pristop potencial, da postavi njegovo predhodno moralno stališče pred izziv (ibid.). Dvostopenjska ontologija okvira »ena srčna zavest odpira dvojne vrat« postane znotraj tega povsem metafizičnega stališča nevzdržna. Posledično lahko Mouove modele bistveno obogatimo, če sprejmemo temeljno ontološko stališče, ki je osnova Nishidove dialektike ali njegove logike *bashōja*.¹⁵⁹

159 Pravzaprav bi lahko Mouova filozofija dosegla podoben napredek in še globlje spoznanje, če bi še naprej raziskoval podrobnosti tiantaiske budistične interpretacije »popolnega nauka«. Vendar se je Mou vzdržal raziskovanja večplastnih posledic tega koncepta, saj mu je neomajna zavezanost konfucijanstvu in njegovemu moralnemu metafizičnemu okviru takšno nadaljnje raziskovanje preprečila.

Po drugi strani pa bi Nishidova dialektika *basho* lahko našla dopolnilno in okrepljeno razsežnost v dvojni ontologiji Mou Zongsana. Nishidov *basho* poudarja dinamično razmerje med sebstvom in svetom, nenehno postajanje in samorealizacijo v kontekstu večne samopodobe absolutnih nasprotij. Širše gledano se to ujema z dvojno ontologijo Mou Zongsana, ki vključuje tako empirično kot transcendentno sebstvo, hkrati pa zagotavlja jasno in nedvoumno razmejitveno črto med *noumeni* in pojavi, ne da bi jih omejlila na vseobsegajočo sfero iluzije. V tem kontekstu lahko rečemo, da dvojna ontologija Mou Zongsana bogati Nishidovo dialektiko z bolj strukturiranim okvirom za razumevanje elementarne narave odnosa med sebstvom in svetom. Nishidov *basho* lahko nadalje raziskujemo v okviru Mouovega dvojnega ontološkega konteksta, kjer se empirično sebstvo ukvarja s svetom pojavov, medtem ko transcendentno sebstvo sega k višji, univerzalni stvarnosti.

V tem specifičnem kontekstu lahko pojasnim različne konceptualizacije intelektualne intuicije in opozorim, da Mouova nadgradnja Kantove interpretacije lahko učinkovito dopolni in razširi Nishidovo temeljno razumevanje tega koncepta.

Mouova perspektiva osvetljuje pripoznanje intelektualne intuicije kot skupne lastnosti različnih šol kitajske filozofije (Yeung, 2022, 107). To priznanje poudarja idejo, da imajo ljudje tudi v mejah svojega omejenega obstoja zmožnost preseganja omejitev in lahko s pomočjo intelektualne intuicije dostopajo do sfere neskončnega. Ta globoki vpogled ljudi opolnomoči za utelešenje in aktualizacijo njihove subjektivnosti, kar jim omogoča, da avtentično predstavljajo in manifestirajo svoje notranje bistvo. Nishida pa meni, da med intelektualno intuicijo in zaznavanjem ni jasne razlike. Čeprav transcendentno sebstvo sprva opredeljuje kot obstoječe v sferi skozi intelektualno intuicijo inteligibilnih idej, pa meni, da se mora, ko doseže zenit tega transcendentalnega področja, znanega kot resnično, sebstvo temu stanju odpovedati in preiti na področje religiozno-mističnega izkustva. To potovanje pa na koncu vodi do absolutnega nič, stanja, ki ga ni mogoče filozofsko ali pojmovno opisati. Nishida trdi, da je intelektualna intuicija epistemološko orodje, ki je še vedno ukoreninjeno v metodi konceptualizacije stvarnosti in se še ni odpovedalo elementu intencionalnosti, zato mora v vrhuncu dialektičnega procesa popustiti temu, kar sam imenuje »mistična intuicija« (Yeung, 2022, 117).

Kot ugotavlja Asakura (2013), japonski filozofi in filozofinje Moua dojemajo zgolj kot kantovsko figuro, saj ga preprosto enačijo s konfucijanstvom in Kantovo filozofijo. Reinterpretacija kitajskih filozofskih konceptov s pomočjo kantovske terminologije in metodologije po njihovem mnenju ne prispeva veliko k razvoju sodobnih filozofskih diskurzov. Japonske filozofinje in filozofi Mouovo filozofijo zato običajno ocenjujejo negativno, pri čemer se sklicujejo na njeno domnevno pomanjkanje izvirnosti. Asakura je v tem kontekstu pokazal, da si po njihovem mnenju filozofi in filozofinje kjotske šole prizadevajo s svojimi raziskavami prispevati k filozofski misli, medtem ko Mouov predvideni metafizični temelj ni nič drugega kot ponovitev Kantovega poudarka na praktičnem umu (ibid., 118; glej tudi Asakura, 2013, 6–7).

Vendar pa opisi iz prejšnjih delov tega poglavja nedvoumno osvetljujejo Mouov odmik od Kanta, ki se kaže v njegovi trditvi o otipljivem obstoju intelektualne intuicije v sferi človeškega izkustva.¹⁶⁰ Glede na to perspektivo je primerno, da Moua ne uvrščamo zgolj med Kantove privrženec oziroma privrženke ali njegove interpretke in interprete, temveč med filozofe ter filozofinje, ki so spretno povzdignile in bistveno razširile teorijo o interakciji med človeško zavestjo in subjektivnostjo na eni strani ter transcendentno sfero *noumena* na drugi. Mou je takšno razširitev dosegel z edinstvenim združevanjem kantovske in konfucijanske filozofije, s čimer je ustvaril unikatno sintezo, ki odlikuje njegov filozofski sistem. V Mouovi teoriji predstavlja koncept intelektualne intuicije ključno razsežnost neposredne zavesti, ki posameznicam in posameznikom omogoča razumevanje *noumenov*. Pri tem pa je odločilnega pomena razumevanje, da intelektualna intuicija presega meje zgolj pojmovnega razumevanja in intencionalnosti.

V kontekstu tega inovativnega pristopa se zdi Nishidova uvedba pojma »mistične intuicije«¹⁶¹ nekoliko odveč. Mouovo ohranjanje človeške zavesti

¹⁶⁰ Mouov odmik od Kantovih teorij in njihova bistvena nadgradnja sta že bila predmet obširnih raziskav ter sta natančno utemeljena v številnih virih, posvečenih filozofiji Mou Zongsana. Med drugimi so pomembna dela Sebastiena Billiouda (2012), Nicholasa Bunnina (1996), Serine Chan (2003; 2011), Jazona Clowerja (2014), Davida Elsteina (2012), Lee Ming-hueia (2009), Liu Shu-hsiena (2003), Jane S. Rošker (2016), Tang Junyija (1985), Wu Xingwena (2010) in Yang Zeboja (2007). Vsi ti akademiki in akademičarke osvetlujejo Mouovo niansirano prevrednotenje in postavljajo trdne temelje za razumevanje močnega vpliva njegovih idej na kantovski okvir.

kot integralnega mostu, ki povezuje dvojni ontološki področji oprijemljivosti in neoprijemljivosti, ima nedvomno potencial, da povzdigne koncept človeške subjektivnosti na višjo raven. Ta zavest v njegovem sistemu namreč nastopa kot namerna sila, ki poganja dialektično napredovanje, ne glede na to, ali nas vodi »le« k »boljšemu svetu« ali pa nas usmerja proti bolj vzvišeni sferi, za katero je značilen absolutni, vseobsegajoči nič.

8.2.7 Sedma faza sublacije: sublacija kot prehod

Z izpopolnitvijo Nishidove predstavitve intelektualne intuicije na eni in upoštevanjem Moujevih moralnih ciljev na drugi strani nam obe dialektični paradigmi, ki sem ju obravnavala v tem poglavju, pomagata vzpostaviti trdnejšo podlago za izvedbo izčrpane primerjalne analize. Ta analitični pristop obeta odkrivanje pristno inovativnih sestavin sodobnih vzhodnoazijskih filozofij, ki jih lahko primerjamo s tapiserijo zahodne misli.

S tem podvigom bomo pridobili novo razumevanje ontologije in metafizike. Posledično bo osvetlil značilne elemente, vtakane v tkivo azijskega filozofskega razmisleka, gledano skozi široko prizmo svetovnih filozofskih perspektiv.

Ta pristop bi dejansko lahko zagotovil nova orodja za odkrivanje skupnih niti v vzhodnoazijski filozofiji kot koherentnem diskurzu ter hkrati ponudil alternativo analizam dosedanjih primerjalnih študij filozofij Mou Zongsana in Nishide Kitarōja. Namreč, te analize njune teorije večinoma obravnavajo kot vzhodnoazijsko asimilacijo moderne evropske filozofije v kantovski, neokantovski ali fenomenološki tradiciji ali pa kot tradicionalne doktrine pod krinko filozofske spekulacije (Asakura, 2013, 1), zaradi česar doslej v njih ni bilo mogoče pojasniti, na kakšen način in kaj te teorije prispevajo k filozofiji.

Zelo obetaven in pomemben napredek pri iskanju določujoče paradigme vzhodnoazijskih filozofij je dosegel Asakura Tomomi, ki je s svojimi analizami del Moua in Nishide pokazal, da »tako logika *basho* kot teorija popolnega nauka postavljata enako vrsto teorije, ontološki ali topološki – ontotopološki obrat od dejanja zavesti k njenemu *bashoju* oziroma njenemu navpičnemu uokvirjanju, ki je temelj vzhodnoazijske filozofije (ibid., 1–2).«

Po Asakurovem mnenju (ibid., 21) nas ta ontološko-topološki pogled vodi v sfero, ki je onkraj meja rigidne racionalnosti ali paradoksalne

fundamentalnosti, torej v sfero, ki bi jo bilo morda primerneje opisati kot netemelj ali *basho* absolutnega nič. To eksistencialno stališče je v ostrem nasprotju z načeli transcendentnega idealizma. Pomembno je videti, da je ta razsežnost enako pomembna in cenjena tako v logiki *bashoja* kot v teoriji popolnega nauka, ki jo je Mou ustvaril v svojih zrelih letih. V teh kontekstih lahko opazimo enako sklicevanje na budistično pojmovanje kozmosa, ki dojema nastanek vseh bitij kot nekaj, kar izhaja iz netemelja.

V zgornji raziskavi sem se lotila podobnega načina raziskovanja, čeprav z drugačnim poudarkom. Nisem se ukvarjala z Mouovo paradigmo *Sum-mum bonum*, temveč sem se osredotočila na njegovo dialektiko, ki temelji na teoriji ene srčne zavesti, ki odpira dvoje vrat. V tem kontekstu moja osrednja skrb ni razkrivati morebitnih novih skupnih paradigem v moderni in sodobni vzhodnoazijski filozofski misli, čeprav je tudi to pomembno vprašanje. Namesto tega se ukvarjam z osvetlitvijo njenih skritih skupnih izvorov.

Če povzamem, je bil cilj te raziskave odkriti osnovne niti, ki povezujejo različne filozofije, ki jih v tem primeru opazujemo, in osvetliti skrite povezave, ki morda niso takoj očitne. Z osredotočanjem na skupne korenine, iz katerih te filozofije izhajajo, sem želela odkriti še bolj temeljno in globljo raven enotnosti, ki bi sicer ostala neopažena.

Ta premaknjena perspektiva izhaja iz zaporednih stopenj metode sublacije. Predvsem segment, ki obravnava nezadostno priznavanje daoističnih in neodaoističnih temeljev v okviru načel kitajskega (ali vzhodnoazijskega) budizma med sodobnimi filozofi in filozofinjami, je imel ključno vlogo pri razkrivanju teh povezav različnih elementov vzhodnoazijske intelektualne ter filozofske zapuščine, ki so bile v prejšnjih študijah večinoma neopažene.

Če povzamem, je ta komponenta omogočila transformativni prehod v pristopu k razumevanju vzhodnoazijskih filozofij ter hkrati nakazala potencialno možnost za razvoj celovitejšega in bolj diferenciranega razumevanja. Ta prehod lahko s priznavanjem skritih vplivov in prepletenih dinamik med temi tradicijami izboljša našo sposobnost odkrivanja kompleksnosti in interakcij vzhodnoazijskih filozofij ter nam na koncu utre pot za bogatejši in celovitejši prikaz njihovega prispevka k širšemu filozofskemu diskurzu.

8.2.8 Osmo fazo sublacije: novi uvidi, nove ideje, nova teorija

Nova perspektiva, ki se je postopoma izkristalizirala v zgornji analizi in ki se je izrazila v transformativnem prehodu, opisanem v prejšnjem razdelku, ima korenine v okviru kozmogonične ali eksistencialne geneze, ki temelji na prej omenjenem ontološkem netemelju ali konceptu absolutnega ničā. V segmentu, ki obravnava pomanjkljivosti, ki izhajajo iz nepriznavanja teh skupnih (ne)temeljev, sem odkrila pogosto zanemarjen vidik kitajske idejne tradicije.

Seveda je že dolgo znano, da je bil daoizem glavni idejni člen, ki je omogočil vključitev budizma v kitajsko intelektualno in versko tradicijo ter pripomogel k temu, da so Kitajke in Kitajci, ki so se tradicionalno nagibali k pozitivni potrditvi imanentnega sveta človeškega življenja, budizem sprejeli za svojega. Daoistični koncepti nedelovanja oziroma delovanja brez napa (*wu wei*), sedenja v pozabi (*zuo wang* 坐忘) in drugih meditacijskih tehnik, pojmi praznine (*xu*), odsotnosti (*wu*), izvornega ničā (*ben wu*) ter številne druge sorodne ideje so se v teh študijah uveljavile kot posebna orodja za lažje sprejemanje budističnih filozofij in praks; vendar so se nekateri raziskovalci in raziskovalke šele pred kratkim začele ukvarjati tudi z metafizičnimi in kozmogonskimi temelji teh pomembnih konceptov. V zadnjih letih je bilo v zvezi s tem opravljenih veliko sijajnih študij in razvilo se je več obetavnih novih pristopov.

Srž tega, kar vodi moje zanimanje v tem kontekstu, pa je dejstvo, da so te povezave, ki, kot se je pokazalo šele pred kratkim, niso bile zgolj metodološke, temveč so vključevale tudi globoke metafizične razsežnosti, namerno ali nenamerno spregledali ne le vzhodnoazijski budistični filozofi in filozofinje, temveč tudi velika večina konfucijanskih učenjakov in mislic. To dejstvo je seveda v veliki meri povezano z družbenim, političnim in ideološkim ozadjem neokonfucijanske filozofije, ki si je prizadevala vključiti tako budistični kot daoistični nauk v metaokvir novega, reformiranega konfucijanstva ter tako omejiti potencialno zastrašujoče izzive, ki so te filozofije ogrožali zlasti zaradi dejstva, da je vpliv konfucijanske državne doktrine, ki je nekoč tvorila njihovo institucionalno osnovo, postopoma slabel oziroma usahnil.

Nesporna in splošno znana – čeprav pogosto prikrita – sta naklonjenost številnih sodobnih konfucijank in konfucijancev budistični filozofiji ter

njihov skupni cilj, da jo čim bolj vključijo v svoja ontološka in metafizična razmišljanja. Skoraj popolno nepoznavanje daoističnih izvorov kitajskega budizma je zato še toliko bolj presenetljivo.

To pomanjkanje ozaveščenosti o daoističnih temeljih kitajskega budizma meče nekoliko neprijetno senco na zgodovinski odnos med tema dvema pomembnima filozofskima tradicijama Vzhodne Azije. Posledično so sodobni novi konfucijanci in konfucijanke, ki jih je gnala iskrena želja po obogatitvi svojih filozofskih okvirov, težile k vabljeni globini budistične misli. V iskanju razširjenega ontološkega in metafizičnega obzorja pa so pogosto, čeprav nevede, obšle daoistične izvire, ki so pomembno prispevali k oblikovanju in razvoju kitajskih budističnih konceptov.

Budistične filozofske paradigme ne pomenijo zgolj prioritete in preference raziskovanja sodobnih novih konfucijancev in konfucijank, temveč so hkrati pomemben del povezav med različnimi najvplivnejšimi tokovi tradicionalne kitajske idejne dediščine, pri čemer je bil, kot omenjeno zgoraj, ravno daoistični segment najpogostejše popolnoma prezrt, četudi je bil ravno filozofski daoizem najpomembnejši idejni most med izvorno indijskimi budističnimi nauki in kitajskimi oziroma siniškimi miselnostmi.

V bistvu so spregledane daoistične korenine kitajskega budizma skrita nit, ki ob razpletanju razkriva bolj pretanjeno razumevanje medsebojnega delovanja konfucijanstva, budizma in daoizma ter posledičnega vpliva na sodobno intelektualno pokrajino celotne siniške regije.

Vsekakor sodobne konfucijanke in konfucijanci pri proučevanju daoistične filozofije ne zanikajo popolno njenega pomena. Dejansko lahko ob bežnem pregledu ugotovimo ravno nasprotno. Pomembne osebnosti, na primer Mou Zongsan, so priznavale daoistične in neodaoistične nauke, poudarjale njihov pomen ter izražale globoko spoštovanje do njihovih snovalk in snovalcev. Ta očitna odprtost se kaže v Mou Zongsanovem znamenitem delu *Devetnajst predavanj o kitajski filozofiji* (*Zhongguo zhaxue shijiu jiang* 中國哲學十九講, 1983), v katerem s svojo značilno pronicljivostjo obravnava daoistični koncept praznine oziroma izpraznjenja, *wu* 无: »*Wu* nima ontološke narave. Ko je njegova modrost temeljito razvita, lahko implicira tudi neko ontologijo; ta pa ne more biti ontologija zahodnega tipa,

temveč se nanaša na območje prakse, zato jo lahko poimenujemo praktična ontologija¹⁶¹ (Mou, 1983, 93).

Po Mouovem mnenju zato »nič« ni ontološki, temveč prej praktični koncept, ki v končni fazi pomeni pustiti stvar, da so takšne, kot so. Mou je zaključil, da je za to, »da se stvar pustiti biti takšne, kot so«, potrebna velika modrost, saj je mogoče to doseči le v stanju praznine, ki presega vse otipljive vidike, ki bi se jih lahko oklepale. V tem smislu je daoistično filozofijo, ki temelji na konceptu nič, obravnaval kot praktično ontologijo ali praktično metafiziko, kar sta mimogrede natanko tista izraza, ki se pogosto uporabljata za opis ali opredelitev Nishidove filozofije oziroma za opis splošne usmeritve kjotske šole.

Po drugi strani pa se Mouova dialektika področja nič sploh ne dotakne. Še vedno je globoko zakoreninjena v konfucijanski afirmaciji življenja. »Velika modrost« je zato v njegovem sistemu tesno in nujno povezana s takšno aksiološko določenostjo, ki ne ostaja zgolj pri dobrohotnih nasvetih, češ da moramo »stvar pustiti, da so take, kakršne so«. Namesto tega implicira dolžnost poseganja v potek življenja, v moralno vodenem programu nenehne interakcije med transcendentnim in empiričnim jazom, ki proizvaja sinizirano pojmovanje deontološko delujočega avtonomnega človeškega subjekta.

Kot izhaja iz njegovih razprav o daoizmu, pa je tisto, zaradi česar je Mouova ocena neodaoizma še dodatno zanimiva, prav paradoks, ki se pri tem pojavi. Kljub očitnemu spoštovanju do daoističnih filozofov in filozofinj ter nespornemu priznavanju njihove inherentne filozofske vrednosti je Mou ostal zadržan do misli, da bi ta specifična filozofska smer lahko imela pomemben vpliv tudi na diskurz kitajskega budizma. Ta zadržanost se je dodatno razširila na morebitni vpliv, ki bi ga ta diskurz lahko imel na splošni neokonfucijanski filozofski okvir, ki je pozneje podpiral sodobno novo konfucijanstvo in ki mu je pripadal tudi sam.

To očitno pomanjkanje ozaveščenosti pa ni omejeno le na okvire sodobnega novega konfucijanstva, ki pogosto ne priznava, da so daoistični nauki merodajno vplivali na oblikovanje predmoderne in moderne kitajske filozofije.

161 無沒有存有論的意味，但當‘無’之智慧徹底發展出來時，也可以函有一個存有論，那就不是西方為標準的存有論，而是屬於實踐的 (practical)，叫實踐的存有論

Ta pogled, ki ga zaznamuje odpor do obravnavanja daoizma kot instrumentalne idejne dediščine, odmeva tudi zunaj meja konfucijanske misli.

Kot je razvidno iz Nishidove perspektive, je tudi on podpiral idejo, da je treba daoizem sicer priznati, vendar zgolj kot vrsto primitivnega, protofilozofskega nauka. To prepričanje nikakor ni omejeno zgolj na Nishido, saj so ga zagovarjali tudi v najširših krogih pripadnikov in pripadnic kjotske šole. Poleg tega lahko mirne duše trdimo, da je tak odnos do daoistične filozofije značilen za znaten del modernih in sodobnih vzhodnoazijskih učenjakov in učenjakinj, ki so specializirane za novokonfucijanske ter budistične študije.

Če sledimo tej skupni niti, postane jasno, da pri tem izziv ni le v prepoznavanju filozofskega pomena daoističnih nauk, temveč tudi v premagovanju globoko zakoreninjenih zgodovinskih predsodkov, ki so morda sooblikovali dojemanje njihove vloge v širšem kontekstu kitajske idejne zgodovine. Za odpravo te pomanjkljivosti pa so potrebne natančna ponovna ocenitev in rekontekstualizacija vloge daoizma pri oblikovanju filozofske tapiserije Vzhodne Azije ter analiza razmerja med njegovo specifično vsebino in zahtevami nosilcev in nosilk politične moči.¹⁶²

Kot že omenjeno, obstaja v sodobnem sinofonem prostoru, pa tudi med zahodnimi raziskovalkami in proučevalci daoizma nekaj miselnih tokov, ki so v zadnjem času začeli obravnavati pomen daoističnih elementov, ki niso zgolj del daoizma, temveč se kažejo tudi v budizmu. Pri tem izstopajo predvsem pomembna dela tajvanskih znanstvenikov Yang Rubina (glej Yang 2016; 2019a; 2019b; 2020) in Chen Guyinga (2015; 2016; 2018; 2020). Zlasti prvi je izrecno obravnaval vprašanja, povezana z osrednjo problematiko tega poglavja, čeprav je bil v zahodni znanosti za zdaj deležen le malo pozornosti. To tudi pomeni, da njegova pomembna dela – drugače od Chenovih – še vedno niso prevedena v zahodne jezike, kar je že samo po sebi zgovorno dejstvo.

Tudi številni drugi učenjaki in učenjakinje, ki so našle skupno točko v teorijah in praksah tega, kar lahko imenujemo sodobni novi daoizem, so pomembno prispevale k širši reinterpretaciji kitajske (in vzhodnoazijske ali siniške) intelektualne zgodovine. Med najpomembnejšimi avtoricami in avtorji, ki

162 Za podrobno historično analizo daoističnih osnov *chan* budizma glej Rošker, 2022a.

utirajo te nove smeri ter področja raziskovanja, so Paul D'Ambrosio, Jean-François Billeter, David Chai, Fabian Heubel, Lai Hsi-san, François Julien, Livia Kohn, Hans-Georg Moeller, Eric Nelson, Robin Wang, David Wong in Brook Zyporin, pa tudi mnogi drugi.

Vendar se večina njihovih prizadevanj v zvezi s tem osredotoča na vprašanje sodobnega pomena daoizma in njegovih možnih stičišč s celinsko evropsko filozofijo. Ta poudarek pa zopet pomeni, da ostajajo pomembni temelji daoizma, na katerih je osnovan velik del siniziranega budizma, ter njegove povezave s srednjeveškim, predmodernim in sodobnim konfucijanstvom še vedno premalo raziskane.

Zlasti s priznavanjem in temeljitim raziskovanjem poglobljenih spoznanj zgodnj srednjeveške kitajske filozofije, ki jo ponazarjajo osebnosti, kot je Wang Bi, imajo strokovnjaki in strokovnjakinje priložnost bistveno izboljšati svoje razumevanje vzhodnoazijskih filozofskih sistemov ter njihovih neprecenljivih prispevkov k filozofskemu diskurzu. Z vzpostavitvijo povezav in vzporednic med temi temeljnimi koncepti ter ideologijami kjotske šole oziroma sodobnega novega konfucijanstva lahko razkrijemo panoramsko razumevanje obsežnejše filozofske dediščine. To intelektualno prizadevanje vsebuje potencial vzpostavitve kohezivne povezave med japonsko in kitajsko intelektualno tradicijo – dvema ključnima stebroma, ki skupaj tvorita in soustvarjata to, kar lahko ustrezno imenujemo vzhodnoazijska ali siniška intelektualna zgodovina.

8.3 Paradigme vzhodnoazijske filozofije

Zanemarjanje tega pomembnega temelja ovira sodobne akademske kroge, ki se ukvarjajo z vzhodnoazijsko filozofijo in idejno zgodovino, pri iskanju bolj celostne in vseobsegajoče metodologije proučevanja teh filozofskih diskurzov. Ta spregled raziskovalcem in raziskovalkam onemogoča dostop do dragocenih spoznanj, ki bi lahko bistveno obogatila naše razumevanje filozofske podlage, na kateri temelji idejna dediščina tega območja. Za prihodnje študije je tako ključnega pomena, da sprejmejo bolj ekspanzivno perspektivo ter prepoznajo in asimilirajo omembe vredne prispevke zgodnj srednjeveške kitajske filozofije, s posebnim poudarkom na širšem področju daoistične metafizike. To prepoznavanje je nujno za izboljšanje

našega razumevanja razvoja filozofske misli v Vzhodni Aziji, ki vključuje tudi razvoj zenbudistične meontologije.

Iskanje skupne rdeče niti vzhodnoazijske filozofije kot posebne filozofske poddiscipline je še posebej pomembno, če želimo bolje razumeti različne imaginarije specifične vzhodnoazijske modernosti. Brez ustreznega poznavanja njihovih filozofskih tradicij, to je njihovih epistemoloških, metafizičnih in ontoloških temeljev, je namreč težko razumeti tiste idejne značilnosti sodobnih vzhodnoazijskih družb, ki se skrivajo pod standardi univerzalne (beri: zahodne) modernosti in prikrivajo ključ do razumevanja specifik njihovih tradicionalnih temeljev. V tem pogledu se zdi najpomembneje povezati in primerjati dve sodobni ter na prvi pogled zelo različni šoli, ki pa ju tesno povezuje skupno prizadevanje za modernizacijo svojih miselnih tradicij, in sicer kitajsko sodobno novo konfucijanstvo na eni strani in japonsko kjotsko šolo na drugi.

V zadnjem času se raziskovalci vse bolj zavedajo potrebe po primerjalnih in sintetičnih pristopih k vprašanju vzhodnoazijske filozofije. Misleci v tej regiji dejansko izražajo številne podobnosti, ne da bi se jih zavedali; na primer, načel kritičnega budizma ni mogoče v celoti razumeti brez upoštevanja vprašanj, ki jih je desetletja prej zastavila kitajska šola notranjih študij, čeprav se »prva tega ne zaveda«. Obstaja precej splošno soglasje, da imamo tudi številne druge primere. Vendar nobeno intelektualno gibanje ne potrebuje sintetičnega pristopa bolj nujno kot dve filozofski šoli v tej regiji, ki sta se doslej komajda cenili – kjotska šola in sodobno novo konfucijanstvo. (Asakura, 2013, 4)

V tem prikazu uporabe metode sublacije sem se lotila postprimerjalne transkulturne analize dveh najvidnejših predstavnikov teh sodobnih vzhodnoazijskih filozofskih tokov. S tem ko sem izpostavila njune različne pristope k dialektični misli, sem skušala nakazati spekter obetavnih poti za prihodnje raziskovanje. Menim, da lahko to prizadevanje poglobi naše razumevanje obeh vzhodnoazijskih tradicij in njunih stičišč s sodobnostjo.

Razumevanje posebnih značilnosti obeh dialektičnih sistemov in možnosti njunih vzajemnih interakcij nam lahko pomaga pri proučevanju in bolj koherentnem interpretiranju najrazličnejših filozofskih tokov na

kompleksnem obzorju sodobnih miselnosti. Menim, da lahko ta prizadevanja veliko pripomorejo k bistvenemu izboljšanju našega razumevanja večplastnosti različnih idejnih tradicij, saj osvetljujejo točke, kjer se te tradicije združujejo, razhajajo in vstopajo v plodne dialoge z drugimi, drugačnimi idejnimi tokovi naše skupne, globalizirane sodobnosti.

9 Sublacija kot orodje poučevanja kitajske idejne tradicije: politični konfucianizem in filozofsko konfucijanstvo

9.1 Uvod: dva stebra konfucijanske tradicije

Uporaba metode sublacije ni omejena zgolj na dialektične interakcije in primerjave med različnimi teoretskimi diskurzi, temveč se lahko izkaže tudi za koristno orodje najrazličnejših praks, vključno s pedagoško.

Poučevanje kitajske filozofije, denimo, pogosto zahteva podajanje diferenciranih vsebin, ki so del specifične kitajske idejne tradicije in se v laični javnosti vse prepogosto obravnavajo kot monolitne in enoznačne idejne struje. Najpomembnejši tak primer je konfucianizem, ki je bil domala dve tisočletji institucionalni in ideološki steber kitajskih oziroma siniških družb.

V akademskem študiju kitajske filozofije in idejne zgodovine je treba to enoumno dojemanje te tradicionalne idejne struje preseči, in kot bom pokazala v nadaljevanju tega poglavja, se lahko metoda sublacije pri tem izkaže kot nadvse uporabna.

Nazorno je torej treba prikazati, da konfucianizem ni enotna idejna oziroma ideološka identiteta. Študente in študentke moramo usmerjati k razumevanju dvojnosti tega diskurza, ki se kaže v dveh nadvse različnih tokovih, ki ju v slovenščini imenujemo z izrazoma konfucianizem in konfucijanstvo. Pri prvem gre za politične, državotvorne diskurze, pri drugem pa za filozofsko preizpraševanje resničnosti in za etiko tako imenovane odnosnosti (*guanxizhuyi* 关系主义).

Samo s poglobljenim ponotranjenjem teh razlik lahko ustrezno ovrednotimo tisto, kar številni sociologi in mnoge sociologinje prenatgljeno označujejo kot »metakonfucijanski vzorec«. Ta izraz pogosto spregleda zgodovinsko kompleksnost, ki opredeljuje razvoj političnih in filozofskih tokov znotraj konfucianizma. Pričujoče poglavje bo pokazalo, kako lahko natančna razmejitev med političnim in filozofskim konfucianizmom s pomočjo metode sublacije razkrije nove poglede tako na starodavne kot tudi sodobne kitajske družbene kontekste. Z uporabo transkulturne dialektike sublacije torej lahko študentkam in študentom sinologije ali kitajske filozofije ponudimo bolj

informiran in celosten pristop k tema dvema vidikoma izvornih Konfucijevih nauk, ki sta v kitajski zgodovini odločilno opredelila konfucianizem oziroma konfucijanstvo. Kot bom prikazala, omogoča uporaba metode sublacije v tem pogledu novo ovrednotenje tradicionalne kitajske dihotomije med transcendentnim in empiričnim jazom oziroma »notranjega modreca in zunanjega vladarja« (*neisheng waiwang* 内圣外王) ter tako po eni strani spodbuja kulturno občutljivejše soočanje s kitajsko zgodovinsko dediščino, po drugi pa prispeva k vzpostavitvi globalnega filozofskega dialoga.

9.2 Zgodovinski razvoj in tri reforme

Prepoznavanje razlik med politično in filozofsko strujo konfucijanskih oziroma konfucianističnih diskurzov je pomembno za razumevanje vpliva konfucianizma in konfucijanske miselnosti na kitajsko filozofijo ter vzhodnoazijsko etiko. Ta diferenciacija je ključna za preprečevanje napačnih interpretacij kitajske kulture in filozofije – zato predstavlja osrednji del mojih uvodnih predavanj o kitajski filozofiji in metodologiji transkulturnih raziskav.

V nadaljevanju bom najprej predstavila oba idejna diskurza in njune glavne, zgodovinsko opredeljene razlike. V drugem delu poglavja pa bom na osnovi tega razlikovanja uporabila metodo sublacije na primeru, ki tokrat izhaja iz transkulturnosti znotraj iste, v tem primeru kitajske idejne tradicije. Kot je razvidno iz prejšnjih delov te knjige, metoda sublacije temelji na transkulturni dialektični analizi različnih filozofskih tokov, idej ali paradigem in si prizadeva razkriti nove možnosti za uporabo znanja, diferenciranega na ta način.

Temeljna načela konfucijanskih tradicij so omogočila osnovo za moderne transformacije, vendar je pomembno vedeti, da njihov prenos iz tradicionalnih družb v moderne ni potekal na enoten način, kot da bi pri teh načelih šlo za del nekega monolitnega diskurza (Dessein, 2014, 40). Za razjasnitev temeljne strukture prepletanja univerzalnih in partikularnih prvin v teh idejnih premikih bom podala poglobljeno analizo pogosto napačno razumljenega konfucijanskega »prepleta hierarhije in mobilnosti« (Arnason, 2003, 30), in sicer z uporabo dialektičnega pristopa transkulturne primerjalne sublacije.

Začela bom s kritično obravnavo tradicionalne pragmatične etike, pri čemer bo glavni cilj osvetliti preplet filozofske etike in politične teorije v okviru konfucijanske intelektualne tradicije. Nato bom analizirala ključno vlogo treh večjih reform v konfucijanstvu in njihov izjemno močan vpliv na razvoj kitajske idejne zgodovine. Na tej osnovi bom s pomočjo dialektične metode transkulturne filozofske sublacije kritično proučila njihove značilnosti, kar bo omogočilo globlji vpogled v edinstveno dinamiko med tema dvema vidikoma konfucijanstva ter njune posledice za sodobno kitajsko državo in družbo.

Za razumevanje zapletenih prepletov različnih idejnih tokov v konfucijanstvu oziroma konfucianizmu in njegovega pomembnega vpliva na prevladujoči etos kitajske kulture ter posledično tudi širših vzhodnoazijskih regij je nujno razčleniti njegovo dvojno naravo, ki v združuje tako filozofsko globino kot politični pragmatizem. Ta razcep ni zgolj akademske narave, temveč je bistven za diferencirano interpretacijo kitajskih kulturnih in filozofskih paradigem. Konfucijanski in konfucianistični diskurzi, ki so oblikovali etične, družbene ter politične okvire vzhodnoazijskih družb tekom stoletij, zahtevajo poglobljeno proučitev dveh glavnih tokov: filozofskega, ki se osredotoča na etiko, osebno izpopolnjevanje in moralno vladanje, ter političnega, ki poudarja družbeno hierarhijo, strukture upravljanja in upoštevane legalistične načela.

Razlikovanje med tema dvema tokovoma je ključno za preprečevanje poenostavljenih ali monolitnih interpretacij konfucijanske misli, ki lahko vodijo do napačnih predstav o njeni vlogi pri oblikovanju kitajske družbe. Filozofska veja, ki temelji na pragmatični etiki, utemeljeni na osebni avtonomiji, je poudarjala pomembno vlogo vrlin, kot so človečnost (*ren* 仁), pravičnost (*yi* 义) in obrednost (*li* 礼). Njen cilj je bila kultura lastnega sebstva in vzpostavljanje harmoničnih družbenih odnosov. Politična razsežnost konfucijanstva pa je, pogosto v prepletu z legalističnimi (*fa jia* 法家)¹⁶³ strategijami, osredotočena na ustvarjanje in ohranjanje

163 Legalizem je kitajska filozofska šola, ki je prevladala kot temelj poenotene državne doktrine v času prve združitve Kitajske pod oblastjo dinastije Qin (221–206 pr. n. št.). Poudarjal je centraliziran nadzor, uporabo strogih zakonov ter dosledno izvrševanje ostrih kazni za ohranjanje družbenega reda in prevlade državne institucije. Zavzemal se je za močno centralizirano in hierarhično državno ureditev, v kateri je bila oblast v rokah absolutnega vladarja. Legalistke in legalisti so trdili, da je človeška narava sama po sebi sebična, zato so strogi zakoni in ostre kazni nujne za preprečevanje

družbenega reda prek strogo strukturirane hierarhije, na kateri je temeljila tudi državna uprava.

Zgodovinski razvoj konfucijanstva je potekal v različnih dinastičnih obdobjih, v katerih se je prilagajal spremembam družbenih potreb, političnega ozračja in intelektualnih razprav. To poglavje proučuje konfucijansko misel od njenega nastanka v t.i. obdobju Pomladi in jeseni prek politične preobrazbe v času dinastije Han pa vse do pojava neokonfucijanstva v dinastiji Song ter premodernih, modernih in sodobnih reinterpretacij.

Sprva je bilo konfucijanstvo ena od številnih filozofskih šol, ki so si prizadevale za vpliv v burnih obdobjih pomladi in jeseni ter vojskujočih se držav. Konfucijevi nauki, ki so se osredotočali na obnovo družbene harmonije z moralno pokončnostjo in spoštovanjem obredja, so oblikovali temelje filozofski tradiciji, ki se je podrobno ukvarjala z vprašanji etičnega ravnanja in s kultivacijo voditeljev za krepitev njihovih vrlin. Splošno znano je dejstvo, da je Konfucij, ki je sledil naukom vojvode Zhoua, dosegel pomemben preboj okoli leta 500 pr. n. št., v tako imenovanem osnem obdobju (Li, 1999, 39). S tem je vzpostavil temeljne elemente kitajske filozofske misli. Kot že omenjeno, je Konfucij poudarjal pojma »človečnost« (*ren*) in »obredje« (*li* 禮), pri tem pa je na novo ovrednotil ter oživil starodavne šamanistične prakse in mistične izkušnje. Ta klasični konfucijanski pristop k pragmatični racionalnosti je bil revolucionaren, saj je skušal uskladiti praktične vidike življenja s filozofskim iskanjem resnice in morale. Posameznike in posameznice je spodbujal k uporabi razuma in etičnih načel v vsakdanjem življenju ter nakazoval, da lahko dosežemo resnično modrost in krepost samo z moralnim delovanjem, ki naj ga vodi intencionalni razmislek, ne pa z navezovanjem na mistična ali nadnaravna verovanja (Xu, 1995, 650). Takšen pragmatično naravnani koncept je ponujal obliko duhovnosti, ki je bila globoko zakoreninjena v človeških izkušnjah in v realnostih družbenih interakcij. Kot tak je zagotavljal bolj dostopno in stvarno pot k razumevanju človeške pogojenosti ter k uresničevanju pravične in uspešne družbe.

prestopkov ter zagotavljanje skladnosti z interesi države. Tak pristop je dajal prednost moči in stabilnosti države pred individualnimi svoboščinami ter si prizadeval doseči urejeno družbo z neomajno poslušnostjo vladarju. Podobno kot makiavelizem je izpostavljal pomen absolutne avtoritete in pragmatične uporabe oblasti za stabilnost države.

Z uvedbo pragmatične racionalnosti je ta pristop močno razširil obseg filozofskega raziskovanja ter spodbudil kritično raziskovanje metod, s pomočjo katerih naj bi ljudje bolje razumeli svoj položaj v svetu in medsebojne odnose, v katere so vpeti (Chen, 1996, 4). S prizadevanjem za moralno odličnost je poudarjal dinamično prepletanje posameznikove oziroma posameznikine avtonomije, etične odgovornosti in skupnega dobrega, kar je pomenilo pomemben odmik od drugih, bolj dogmatičnih ali doktrinarnih pristopov k razumevanju človeškega obstoja.

Najpomembnejši predstavniki te starodavne kitajske miselne struje so bili Konfucij ter njegova najbolj znana naslednika Mencij (孟子, 372–289 pr. n. št.) in Xunzi (荀子, 310–po 238 pr. n. št.).¹⁶⁴ V začetni fazi izvirnega konfucijanstva so se oblikovale temeljne značilnosti klasične konfucijanske filozofije, ki se je odlikovala po pragmatični deontološki etiki in po razvoju avtonomne človeške subjektivnosti (Roetz, 1993, 145). To obdobje se je zaključilo z nastopom dinastije Qin (221–206 pr. n. št.), ko je cesar Qin Shi Huangdi prvič združil Kitajsko.

Okoli leta 100 pr. n. št., v času dinastije Han, je konfucijanstvo doživelo pomembno preobrazbo, ki označuje začetek njegove druge faze. V tem obdobju je namreč prišlo do obsežne reforme konfucijanstva. Z njo so bili postavljeni temelji vseobsežne kozmologije, ki je tvorila ontološko osnovo

¹⁶⁴ Za tiste bralce in bralke, ki niso seznanjene s podrobnostmi kitajske idejne zgodovine, naj pojasnim, da sta bila Mengzi (Mencij) in Xunzi dve osrednji osebnosti konfucijanske filozofije, ki sta v svojih naukih ponujali različne poglede na temeljne konfucijanske pojme, zlasti na pojem *renxing* 人性 (človeškost). Mengzi, ki je živel med letoma 372 in 289 pr. n. št., je znan predvsem po svojem optimističnem pogledu na *renxing*, trdil je namreč, da ta sama po sebi vsebuje dobroto in potencial za moralni razvoj. Menil je, da imajo vsi ljudje v sebi semena vrlin, kot sta dobrohotnost in pravičnost, ki lahko zacvetijo ob ustrezni vzgoji ter v spodbudnem okolju. Njegova filozofija poudarja pomen meritokratskega vladanja in družbenih vplivov pri negovanju človekovih prirojenih vrlin.

Xunzi, ki je živel približno med letoma 310 in 235 pr. n. št., pa je imel bolj skeptičen pogled na *renxing*, trdil je namreč, da je človek nagnjen k sebičnosti in da ga je treba z dosledno vzgojo ter moralnim izobraževanjem usmerjati k vrlini. Drugače od Mengzija je Xunzi poudarjal ključno vlogo družbenih institucij, zakonov in obredov (*li* 禮) pri oblikovanju ter prečiščevanju človeških želja in ravnanj, da bi dosegli moralno odličnost. Zavzemal se je za močno državo in pravni sistem kot temelja družbenega reda ter verjel, da se lahko ljudje izboljšajo z zavestnim prizadevanjem in spoštovanjem družbenih norm. Razen v razumevanju človeškosti (*renxing*) sta se Mencij in Xunzi razlikovala tudi v pristopih h kaznovanju, etiki in vzgoji. Mencijev pristop je bil bolj osredotočen na ljudi, zagovarjal je moralno odgovornost vladarjev ter njihovo dolžnost, da skrbijo za svoje podložnike in podložnice; verjel je v moč notranjega moralnega izpopolnjevanja. Xunzijev poudarek na zunanjih strukturah in normah pa odraža njegovo prepričanje o nujnosti dobro urejene družbe, ki temelji na izobraževanju ter redu; zato ga pogosto obravnavajo kot most med konfucijanstvom in legalizmom.

političnih ideologij, v katere je bil poslej umeščen konfucianizem kot osrednja državna politična doktrina. V tem okviru so se holistično povezovali pojmi telesa in duha, materije in ideje, subjekta in objekta ter tako združili naravni svet z družbenim, vključno s področjema politike in etike.

Dong Zhongshu 董仲舒 (179–104 pr. n. št.) je v tem obdobju postal osrednja osebnost, ki je konfucijanske nauke razlagal skozi prizmo Xunzijeve¹⁶⁵ misli in jih na ta način prefinjeno povezal z legalističnimi načeli. Ta reinterpretacija je ustvarila osnove za pomemben premik od filozofskega konfucijanstva k političnemu, pri čemer se je težišče preusmerilo od deontološke etike in avtonomije posameznika k sistemu, ki je poudarjal vertikalno hierarhijo ter normativno predpisano, statično družbeno moralo. Ta preobrazba iz filozofskega v politični diskurz je pomenila temeljni premik, ki je na novo opredelil vlogo Konfucijevih nauk pri oblikovanju družbenopolitične krajine cesarske Kitajske. Na ta način se je filozofija preoblikovala v državno doktrino in iz konfucijanstva je nastal konfucianizem.

Ko se je namreč dinastija Han soočila s potrebo po centraliziranem upravljanju obsežnega in enotnega ozemlja, je njena vladajoča elita iskala enotno ter strukturirano ideologijo, ki bi služila kot temeljna doktrina nove države. Na novo opredeljeno in preoblikovano konfucijanstvo, ki je sedaj nastopilo kot konfucianizem, je to potrebo izpolnilo ter si zagotovilo trajni položaj osrednje ideologije tradicionalne politične ureditve Kitajske. Vladni ideologi so jo pozneje okrepili in utrdili z uvedbo državnega izpitnega sistema, ki je zagotavljal institucionalno oporo za trajen vpliv ter uveljavitev konfucianizma. Ta sistem je uspešnim kandidatom omogočal vzpon na politične položaje in s tem krepil institucionalni vpliv konfucijanstva.

Sistem cesarskih izpitov v cesarski Kitajski je deloval kot ključen mehanizem za rekrutacijo uradnic in uradnikov, namenjen prepoznavanju ter izbiri najustreznejših posameznic in posameznikov za upravne položaje v sistemu državne birokracije. Uspešno opravljen izpit jim je torej zagotavljal dostop do finančne stabilnosti in političnega vpliva. Izpiti so zahtevali obvladovanje formalnih elementov petih konfucijanskih klasikov, kar naj bi poudarjalo pomen učenosti in moralne integritete. Ta sistem je ostal temeljna prвина

165 Kot najbolj racionalen in utilitarističen naslednik Konfucija ter kot učitelj vrste osrednjih predstavnikov legalizma je bil Xunzi pogosto dojet kot neke vrste most med konfucijanstvom in legalizmom.

tradicionalne kitajske politične ureditve vse do ukinitve leta 1905, ko se je končala več stoletij stara praksa, ki je oblikovala upravno in kulturno krajino cesarske Kitajske.

Tretja faza konfucijanstva se je začela z drugo reformo okoli leta 1200, torej v času dinastije Song. Ta faza je pomembno preobrazila izvirne Konfucijeve nauke, saj je v filozofske nadgradnje teh diskurzov vključila tudi elemente daoizma in budizma. Pri tem je šlo ponovno za razvoj konfucijanstva in hkrati za oblikovanje značilne konfucijanske metafizike. Teoretik, ki je razvil ta kompleksni moralno-metafizični sistem, je bil Zhu Xi 朱熹 (1130–1200). Zhu Xi je najpomembnejši predstavnik tako imenovane neokonfucijanske šole, ki je poslej dobrih sedem stoletij izjemno močno vplivala na družbene norme srednjeveške in predmoderne Kitajske. V tem obdobju so konfucijanske nauke pretežno razlagali skozi Mencijevo bolj idealistično in manj racionalistično prizmo.

Potreba po drugi reformi je izhajala iz toge in nepopustljive narave obstoječe konfucijanistične državne ideologije, ki je bila globoko zakoreninjena v sistem državnih izpitov. Ta sistem je od kandidatov zahteval ne le razumevanje formalne strukture besedil, temveč tudi pomnjenje njegove vsebine, pri čemer je aktivno odvrčal od kritičnega proučevanja njegovih načel. Posledično so intelektualke in intelektualci začeli konfucijansko politično filozofijo dojemati kot enolično, a neizogibno breme, zato so se za izpolnitev intelektualnih potreb obračali k budističnim in daoističnim učenjem. Ta premik je bil izziv za ideološko prevlado države in ravno to je spodbudilo to pomembno drugo reformo vpliva in položaja starodavnih Konfucijevih nauk. Z vključitvijo ključnih vidikov budistične in daoistične misli v konfucijanski okvir¹⁶⁶ je ta reforma – četudi je bila v svojem jedru bolj filozofska kot politična – skušala oživiti ter ohraniti aktualnost konfucianistične ideologije z metafizično-filozofskimi problemi, ki so predstavljali tudi del intelektualnih in duhovnih potreb konfucijanskih učenjakov in učenjakinj.

Začetek 20. stoletja je prinesel tretjo reformo in s tem nastanek četrte faze v zgodovini konfucijanstva, do katere je prišlo v okviru tako imenovanega modernega novega konfucijanstva (*Xiandai xin ruxue* 现代新儒学). Za to

166 Ta proces vključevanja je potekal postopno in latentno, saj sta z vidika prevladujočih ideologij daoistična in zlasti budistična filozofija veljali kot vrsti heterodoksije. Pogosto sta bili tarča kritik, včasih pa tudi ostrega nasprotovanja ter napadov konfucijanskih intelektualk in intelektualcev.

obdobje je značilno soočanje konfucijanstva z dotlej neznanimi izzivi in priložnostmi, ki so se porajali v dialogu z zahodnimi filozofskimi ter političnimi ideologijami, kar je v diskurzu konfucijanstva sprožilo tako iskanje kot tudi preizpraševanje lastne identitete ter raziskovanje možnosti razvoja takšnih temeljnih konfucijanskih paradigem, ki bi ustrezale potrebam moderne dobe.

Predvsem spisi gibanja četrtega maja, pa tudi poznejše intelektualne razprave so kritično ovrednotile sposobnost konfucijanstva, da se prilagodi modernosti, demokraciji in znanstvenemu napredku. Vodilne osebnosti struje modernega novega konfucijanstva¹⁶⁷ pa so si prizadevale za prenovo in prilagoditev filozofskih uvidov ter metodologij neokonfucijanstva. Njihov cilj je bil uskladiti in povezati koncepte iz kitajske intelektualne dediščine s ključnimi zahodnimi filozofskimi pojmi, ki so bili bistveni za oblikovanje idejnih osnov modernizacije, zlasti s tistimi, ki se nanašajo na razum in subjektivnost. Misleci in mislice modernega novega konfucijanstva so si prizadevale te koncepte posodobiti in tako vzpostaviti filozofsko osnovo, ki bi podpirala edinstveno kitajsko pot k modernizaciji.

Do ponovnega povečanega zanimanja za konfucijanstvo (tako na Kitajskem kot tudi po svetu) je prišlo konec 20. in na začetku 21. stoletja. Mnogi teoretiki in teoretičarke ter vrsta raziskovalk in raziskovalcev tradicionalnih idejnih praks v sinofonih regijah ponovno išče rešitve za sodobna etična, družbena ter okolijska vprašanja prav v diskurzih tradicionalnega konfucijanstva in konfucianizma.

9.3 Dve vrsti razvoja Konfucijevih nauk in metoda sublacije

Kratki pregled je osvetlil ključne razvojne faze in prelomne reforme v zgodovini teh nauk ter izpostavil dva različna, pogosto vzajemno nasprotujoča si in včasih celo vzajemno protislovna tokova v konfucijanski tradiciji. Ta dvojna razsežnost, ki jo v slovenščini opredeljujemo kot konfucijanstvo

¹⁶⁷ Najvidnejši pionirji prve generacije modernega novega konfucijanstva so bili Xiong Shili 熊十力 (1885–1968), Feng Youlan 馮友蘭 (1895–1990), Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988) in drugi. Ta skupina je tlakovala pot drugi generaciji, ki so jo zaznamovali prispevki Mou Zongsana 牟宗三 (1909–1995), Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978), Xu Fuguan 徐復觀 (1902/03–1982) in drugih vidnih osebnosti.

in konfucianizem, je razvidna v dveh različnih pristopih k razlagi izvornih Konfucijevih nauk, predstavljenih v dveh različnih komentarjih na klasično Konfucijevo delo *Spomladansko-jesenski letopisi* (*Chunqiu* 春秋), in sicer v razlagah *Gongyang* (公羊) in *Guliang* (谷梁). Ti razlagi odsevata različna pogleda Xunzija in Mencija na politiko ter družbo, katerih vpliv je v sinofonem svetu še danes prisoten.

Prav zaradi tega je ključno razlikovati specifični usmeritvi teh okvirov, saj ponujata različne poglede na konfucijanstvo oziroma na institucionalizirano konfucianistično doktrino in etiko, pri čemer predvsem zadnja še danes vpliva na vse segmente socialnih interakcij, od družbene hierarhije in diskriminacije drugačnosti do zatiranja individualnosti. Nasprotno pa bolj dinamičen in prilagodljiv pristop konfucijanskih diskurzov spodbuja filozofsko raznolikost ter zavrača dogmatizem in avtoritarizem. V tem okviru vselej poudarjam potrebo po ponovni presoji vloge konfucijanske dediščine v njenih številnih preobrazbah z analizo različnih tradicionalnih kitajskih interpretacij, izhajajočih iz konfucijanske idejne zgodovine. Takšni uvidi omogočajo jasnejše razlikovanje med razpršenim pojmom »konfucijanska misel« na eni strani in dvema različnima diskurzoma znotraj nje na drugi. Bolje utemeljen in diferenciran pristop lahko razkrije pomen razlikovanja med njenimi teoretskimi temelji ter institucionalnimi manifestacijami. Preden se podrobneje posvetim tem razlikovanjem, pa želim poudariti, da te razlike presegajo zgolj razumevanje konfucijanskih tradicij; so tudi ključno orodje za razumevanje sodobnega konfucijanstva in različnih sodobnih ideologij. Le s pomočjo ponotranjenega zavedanja teh razlik lahko ovrednotimo tisto, kar številni sociologi in sociologinje prenačljivo označujejo kot »metakonfucijanski vzorec« (Arnason, 2003, 31), pri čemer ta kategorija ne upošteva celostne obravnave zgodovinskih razsežnosti, ki so podpirale konfucijanske politične ter filozofske teorije.¹⁶⁸

V zadnjih desetletjih smo na Kitajskem priča precejšnjemu porastu ideološke zlorabe in številnim spornim reinterpretacijam izvornih konfucijanskih

168 Ta pristop skuša omiliti tveganja, povezana z neomajno vztrajnostjo pri poudarjanju notranje odprtosti in dvoumnosti zapletenih družbenih struktur (Adams, 2019, 102). Vztrajanje pri njem pa pogosto vodi do vrste vzajemno nasprotujočih si interpretativnih vzorcev. Ti pojmi izhajajo iz temeljne zamisli, da je vsak družbeni kontekst neizogibno prepleten z večjim metadružbenim kontekstom (Arnason, 1993, 89). Nekateri opazovalci in opazovalke te utirjene vzorce opisujejo kot »metakonfucijanske« (Weggel in Menzel, 1990, 156).

naukov. Razlog za dejstvo, da so te manipulacije, ki temeljijo na izkrivljenih razlagah konfucijanske filozofije, izvedljive s takšno lahkoto, tiči v njegovi notranji kompleksnosti in dvojni naravi konfucijanskih diskurzov. Kot je razvidno iz prejšnjih odstavkov, ti diskurzi zaobjemajo tako filozofska besedila kot normativno-ideološke dekrete. Razlikovanje med tema dvema vidikoma na različnih ravneh konfucijanskih naukov in njunih družbenih vlog lahko pojasni pogosto zastavljena vprašanja o prepletu hierarhije in mobilnosti, avtokracije in svobode, togosti in prožnosti ter drugih dinamik znotraj konfucijanske tradicije.

Izzivi, s kakršnimi nas sooča takšna »konfucijanska kombinacija« prepletanja avtokracije in svobode, okostenelosti in prožnosti, dogmatizma in odprtosti, izhajajo iz spoznanja, da konfucianizem ni monolitna in statična ideološka struktura. Videti moramo, da je ta struktura po svoji notranji naravi raznolik diskurz, ki zajema različne, včasih celo vzajemno protislovne paradigme. Te se pojavljajo v etičnem okviru, za katerega so po eni strani značilne deontološka etika, avtonomija človeškega subjekta, dinamični in večplastni odnosi ter filozofija, ki poudarja pomen raznolikosti. Po drugi strani pa najdemo v tem okviru tudi paradigme državne doktrine oziroma hierarhično strukturiranega, strogo predpisanega etičnega sistema. Kot sem pokazala, je mogoče ti dve usmeritvi zaslediti že v različnih klasičnih miselnih tokovih, zato lahko neselektivno in poenoteno razumevanje konfucijanstva kot institucionalne osnove domnevno monolitne civilizacije zamagli tudi naše razumevanje posebnih značilnosti kitajske modernizacije.

To nas privede k vprašanju o tem, ali morda obstaja vseobsežni metakontekst pomena, ki bi lahko povezal oba tokova konfucijanske misli, ki sem ju zgoraj na kratko analizirala, namreč filozofskega in državnega oziroma političnega. Čeprav je bil zadnji, ki je bil temelj tradicionalne državne ureditve in njenega institucionalnega okvira, v procesu modernizacije uradno odpravljen, prvi še vedno vztraja – ne le v globoko zakoreninjenih segmentih družbene etike, značilne za sinofonski in širši siniški prostor, temveč tudi v sodobnem vzhodnoazijskem filozofskem diskurzu. Po drugi strani pa nekatere vidike tradicionalne konfucijanske državne ideologije znova opazujemo v sedanjí kombinaciji kapitalizma in avtokracije, zlasti v specifičnem kontekstu kitajske modernizacije.

Osrednji problem, ki stopi v ospredje, ko začnemo na konfucijanstvo gledati s te skupne perspektive, je narava razmerja med obema tokovoma. Globinsko strukturo tega razmerja bi bilo mogoče raziskati z uporabo transkulturne dialektične metode sublacije, ki omogoča teoretsko odpravo vzajemnih protislovij obeh tokov.

Kot kažejo prejšnja poglavja, ta metoda odprave protislovij uporablja dialektično primerjalno strategijo, pri čemer ne stremljeva k eni sami »pravilni interpretaciji« obeh komparatov. Njen glavni cilj je poudariti njuno sodobno relevantnost ter raziskati, kako bi nam sublacija obeh tokov lahko pomagala spoprijeti se s sedanjimi izzivi, odgovoriti na vznemirljiva vprašanja ali preprosto zadovoljiti našo intelektualno radovednost.

Tak postopek odprave protislovij pogosto spodbudi nujnost soočenja z evrocentričnimi pristranskostmi, ki so lastne tradicionalnim primerjalnim pristopom. Ti običajno temeljijo na zahodnih ontoloških, metafizičnih in logičnih merilih za vrednotenje ter uporabljajo enoten filozofski jezik in metodologijo. Pomemben element metode sublacije je torej odpravljanje protislovij, ki je del transkulturnih metodologij, zasnovanih kot orodje preseganja esencialističnih pogledov na kulturo kot nosilko nekakšne substance. V prejšnjih poglavjih je prikazano tudi, da tak pristop nikakor ni enak filozofiji sinteze protislovij, saj daje prednost načelom, ki delujejo s pomočjo tradicionalnih kitajskih načel korelativne komplementarnosti. Kljub temu ohranja trojno konotacijo odprave protislovij, ki so vidna v Heglovem pojmu *Aufhebung* in izražajo negacijo, ohranitev in povzdignjenje na višjo raven. V procesu odprave protislovij so torej odstranjeni tisti elementi, ki so prepoznani kot nezadostni ali neproduktivni. Ohranjeni so bistveni elementi, ki lahko dopolnijo pomanjkljivosti nasprotnega komparata. Povzdigovanje na višjo raven poteka prav v fazi odprave protislovij, ki naše mišljenje usmerja k novi ideji ali uvidu.

Bistveno je, da cilj te transkulturne (post)primerjalne metode ni zgolj prepoznati ali oceniti podobnosti in razlike med filozofijami ali idejami, ki jih primerjamo. Namesto tega si prizadeva komparate vključiti v dialog, ki spodbuja produktivno napetost ter dviguje razpravo na novo raven. Ta proces si prizadeva ustvariti sveže uvide, sintetizirati novo znanje in potencialno zasnovati nove ideje ali teze.

Pri tem gre za poudarek na fluidni izmenjavi in dinamični sintezi idej, pri čemer ti postopki dajejo prednost ustvarjanju novih idej pred statično primerjavo. Uporaba te metodologije pri proučevanju konfucijanskih nauk, zlasti skozi prizmo njegovih dveh osrednjih vidikov, torej filozofije in državne doktrine, nam tudi v tem primeru ponuja plodna tla za raziskovanje in pridobivanje kompleksnejših uvidov v njihovo notranjo naravo ter v razloge za njihov specifični vpliv na področju kitajske etike in politike.

9.4 Dialektična interakcija med konfucijanstvom in konfucianizmom

Podobno kot v prejšnjih poglavjih bom tudi tukaj metodo sublacije uporabila kot postopek, ki se izvaja v osmih vzajemno nadgrajujočih se fazah. Po tem, ko bom opredelila raziskovalno vprašanje, ki bo pripomoglo k boljšemu in bolj diferenciranemu razumevanju kitajske idejne tradicije ter vloge konfucianizma oziroma konfucijanstva v njej, se bom v drugi fazi torej lotila iskanja podobnosti med obema zgoraj opisanimi tokovoma. V fazi nadaljnjega raziskovanja, torej v sklopu tretje faze, v kateri bom poiskala razlike znotraj teh podobnosti, se bo izkazalo, da gre pri teh navidezno skupnih točkah za »družinske podobnosti« v smislu Wittgensteinove teorije. Ta nakazuje, da je treba kategorije podobnosti razumeti kot zbirke povezanih značilnosti in vzporednosti, ki jih ni mogoče opredeljevati z eno samo bistveno lastnostjo, ki bi lahko bila skupni kriterij analize. Načelo družinske podobnosti priznava zapletenost in raznolikost znotraj takih kategorij ter spodbuja bolj prilagodljivo in celovitejše razumevanje vsebin, na katere se nanašajo. Kot temeljna metodologija družinska podobnost omogoča prepoznavanje ne-konceptualnih podobnosti med dvema predmetoma primerjave, s tem pa pripravi tudi teren za odkrivanje razlik znotraj teh zaznanih podobnosti. V četrti fazi bom, kot običajno, te razlike povezala z referenčnima okviroma, v katera sta oba obravnavana tokova umeščena. Takšna analiza bo v peti fazi postala osnova za določitev njunih specifičnih pomanjkljivosti, torej tistih elementov, ki za razčiščenje raziskovalnega vprašanja niso posebej konstruktivni, temveč prej narobe. Te elemente bom izvzela iz naslednjih stopenj naše dialektike, ki bo v šesti fazi vzpostavila vzajemno komplementarno razmerje med obema komparatoma, pri čemer bom poskušala s pomočjo elementov, ki so pri obeh pozitivni in konstruktivni, vzajemno

zapolniti vrzeli, ki so pri drugem nastale zaradi odstranitve njegovih pomanjkljivosti. Kot običajno, bosta temu postopku sledili sedma in osma faza, to sta faza sublacije v ožjem smislu ter končna faza, ki nas bo privedla do novega uvida oziroma celovitejšega razumevanja notranje narave konfucijanske »kombinacije med avtonomijo in avtokracijo«.

Za dosego plodne sublacije političnega in filozofskega konfucijanstva ter vzpostavitev zgodovinsko in konceptualno zanesljivejšega »metakonfucijanskega vzorca« bom nadaljevala analizo v skladu z zgoraj načrtanimi osmimi fazami. Moje raziskovalno vprašanje se osredotoča na proučitev razmerja med posameznikom oziroma posameznico in družbo. Tako bo po eni strani proučevalo položaj in odgovornosti posameznice oziroma posameznika v širšem kontekstu družbene strukture, po drugi pa značilnosti ustroja vlade oziroma vladavine, pri čemer bo izpostavilo specifično podrobnejših vidikov v različnih tokovih konfucijanstva. Izhodišče raziskovalnega vprašanja je torej iskanje takšnih paradig, ki so hkrati pragmatično izvedljive in se nanašajo na osnove realne politike, po drugi strani pa temeljijo na čim večji avtonomiji odločanja in možnosti kritičnih intervencij subjekta kot človeka in kot državljana oziroma državljanke. Ta vrednostna tendenca bo tudi osnova za presojo, kateri elementi obeh komparatov so pozitivni in bodo ohranjeni ter kateri so po drugi strani negativni in bodo zato po peti fazi izločeni iz nadaljnjega dialektičnega razvoja, ki nas bo, kot lahko upamo, v zadnjih dveh fazah privedel do novih spoznanj glede uporabnosti konfucijanstva in konfucianizma v kontekstu sodobnih vzhodnoazijskih in globalnih družb.

S to analizo si prizadevam pridobiti vpogled, ki bo omogočil jasnejše razlikovanje med raznolikimi pojavnimi oblikami konfucijanske misli. To želim doseči zlasti s kontrastno proučitvijo kulturnih in zgodovinskih temeljev filozofskega konfucijanstva, ki poudarja osebno moralno in etično rast, ter idejnih osnov državotvornega političnega konfucianizma, ki je bolj pragmatično in realistično usmerjen, vendar so ga pogosto uporabili tudi za legitimacijo in ohranjanje avtokratskih vladnih struktur. S podrobnejšo raziskavo različnih interpretacij, ki izhajajo iz obeh tokov, želim osvetliti zapleteno prepletenost med individualno avtonomijo in družbenimi obveznostmi, ki je prisotna v splošnem konfucijanskem okviru, pri čemer upoštevam različne metode, s katerimi je ta starodavni filozofsko-politični

diskurz vplival na razvoj družbenih in političnih norm v različnih obdobjih kitajske ter vzhodnoazijske zgodovine.

V drugi fazi analize je moj cilj opredeliti ključne podobnosti med obema oblikama konfucijanstva. Kmalu postane jasno, da tako filozofsko kot politično konfucijanstvo pripisujeta velik pomen ohranjanju družbene harmonije in ključni vlogi hierarhičnih odnosov v družbi. Poleg tega oba spodbujata razvoj in kultivacijo posameznikovih oziroma posamezničnih vrlin kot poti k zagotavljanju stabilnosti ter kohezije skupnosti. Ta skupni poudarek opozori na temeljno prepričanje o medsebojni odvisnosti osebne moralne rasti in urejenega delovanja družbe.

V naslednji fazi je bistveno prepoznati odtenke, ki razlikujejo te podobnosti. Pojem harmonije, denimo, se v vsakem od obeh komparatov dojema precej različno. Etično-filozofsko konfucijanstvo na harmonijo gleda skozi prizmo raznolikosti, v skladu z mislimi iz Konfucijevih *Razprav* (*Lunyu* 论语) in Mencijevimi nauki. V nasprotju s tem pa se državno usmerjeno konfucijansko mišljenje nagiba k Xunzijevemu pogledu, ki harmonijo razume predvsem kot obliko enotnega reda in kolektivnega izboljšanja države (glej Rošker, 2013).

Očitne razlike med obema komparatoma se pokažejo tudi v njunem vsakokratnem razumevanju skupnostne oziroma družbene hierarhije. Xunzi, čigar ideje so postavile temelje državnemu konfucianizmu, je zagovarjal ohranjanje navpično strukturiranega hierarhičnega reda, ki temelji na strogih razlikah med posameznimi družbenimi vlogami in položaji (Xunzi, n. d., Wang Zhi, 19). Po drugi strani pa klasični konfucijanski nauki poudarjajo pet kardinalnih odnosov (*Wu lun* 五轮), ki niso povezani s strogo določenim redom. Ti odnosi so zaznamovani s situacijsko kontekstualnostjo, določenimi vrlinami ali vzajemnimi čustvenimi vezmi, pri čemer je navpično strukturirana hierarhija izrecno uveljavljena le v odnosu med starejšo in mlajšo generacijo (Mengzi, n. d., Teng Wen Gong I, 4).

Poleg tega se pri obeh pristopih jasno razlikuje tudi konceptualizacija vrlin. Po Mencijevi temeljni moralni filozofiji vrline izhajajo iz prirojenih človeških lastnosti. Pot do vrline pomeni negovanje in razvijanje naravnih teženj v smeri sočutja, empatije in pravičnosti, pri čemer vrline veljajo za notranje lastnosti, ki se razvijajo s kultivacijo, izobraževanjem in osebnim trudom.

V izrazitem nasprotju s tem pa v filozofiji, ki jo je uveljavljala tradicionalna kitajska državna ideologija in ki izhaja iz Xunzija, prevladuje mnenje, da je vrlina pridobljena, in ne prirojena. To izhodišče temelji na nazoru, ki zagovarja zatiranje naravnih nagonov v prid ravnanju v skladu z uveljavljenim moralnim kodeksom in družbenimi pričakovanji, pri čemer pri oblikovanju krepostnega vedenja poudarja pomen obredov in socialnih norm.

Z drugimi besedami, medtem ko filozofsko konfucijanstvo močno poudarja razvoj vrlin posameznika ali posameznice s pomočjo samorefleksije in osebnega izpopolnjevanja, pa državni konfucianizem vrline pogosto uporablja bolj instrumentalno, torej z namenom ohranjanja družbene stabilnosti in upravičevanja obstoječih hierarhij.

V naslednji fazi bom razlike med komparatoma, ki sem jih ravnokar postavila, umestila v temeljna referenčna okvira, ki jima pripadata, in jih povežala s paradigami, na katerih sta osnovana.

Filozofsko konfucijanstvo je zasidrano v okvir, ki daje prednost osebni moralni rasti, s pomembnim poudarkom na pragmatični deontološki etiki in medosebnih odnosih. Ta pogled poudarja vlogo dolžnosti in moralnih obveznosti pri usmerjanju ravnanja posameznice oziroma posameznika. Državna doktrina konfucianizma pa se po drugi strani bolje sklada s paradigami, ki poudarjajo dinamiko moči in mehanizme družbenega nadzora. Tak pristop k upravljanju države in družbenega reda temelji na pomenu upoštevanja avtoritete in temu ustrezajočega urejanja družbenih odnosov, pri čemer poudarja strateško rabo moralnih in etičnih načel za ohranjanje stabilnosti in hierarhije v državi.

Takšno stališče omogoča bolj večplastno razumevanje specifičnih omejitev, ki so značilne za oba pristopa. Filozofsko konfucijanstvo ljudem sicer ponuja obilico moralnih in etičnih napotkov, vendar je lahko njegova pomanjkljivost nezadostno soočanje s politično dinamiko moči in izzivi družbene nepravčnosti. Zato je pogosto apolitično, saj v prvi vrsti poudarja zgolj osebne razsežnosti življenja v skupnosti ter moralno vzgojo posameznikov in posameznic v škodo širših družbenih in političnih vprašanj.

V nasprotju s tem lahko državno doktrino konfucianizma z njenim poudarjanjem družbene harmonije in stabilnosti kritiziramo zaradi v tem okviru

latentno prisotnih možnosti zatiranja svobode posameznika oziroma posameznice in legitimiranja avtoritarnih oblik vladanja. Te kritike izpostavljajo negativne vidike, ki jih je treba v procesu dialektične sinteze oziroma sublacije upoštevati in po potrebi preseči, pri čemer je cilj te pomanjkljivosti premagati, hkrati ohraniti dragocene prispevke obeh pogledov in jih vključiti v naš dialog.

Elementi, ki se izkažejo za konstruktivne, se ohranijo in nato postavijo v medsebojno komplementaren odnos. Poudarek na etiki v filozofskem konfucijanstvu lahko dopolni na upravljanje in hierarhični družbeni red osredotočeni pristop državne doktrine konfucianizma ter predlaga alternativni model političnega vodstva, ki temelji na moralni integriteti. Takšna integracija nakazuje, da lahko etično ozaveščena vlada usmerja in izpopolnjuje prakse vladanja. Po drugi strani pa lahko pragmatični poudarek konfucianistične državne doktrine v večini abstraktna etična načela filozofskega konfucijanstva vnaša konkretne in racionalne vsebine ter s tem zagotovi, da so moralni ideali izvedljivi in relevantni tudi v okviru vladanja in urejanja družbe. Takšna vzajemna krepitev razvija možnosti celovitejšega pristopa do vprašanj posameznikov in posameznic ter družbe, saj izhaja iz potenciala harmoničnega prepletanja moralne globine ter praktičnega vladanja, pri čemer izkorišča prednosti obeh komparatov.

Naslednji korak je uporaba sublacije v ožjem smislu. Ta preobrat, ki vodi k novemu vpogledu v naravo razmerja, po katerem sprašuje raziskovalno vprašanje, se zgodi iz dinamičnega prepleta med elementi, ki so bili zavrženi, in tistimi, ki so bili ohranjeni. Do preobrazbe pride, kot je razvidno iz mnogih prejšnjih primerov, zaradi napetosti, ki se je v procesu dialektične interakcije nakopičila med obema komparatoma.

V tem prehodu lahko zaslutimo možnost prenovljene oblike konfucijanstva, ki v sebi združuje moralno in etično introspekcijo, značilno za filozofsko tradicijo, s pragmatičnimi metodologijami vladanja, ki so bile značilne za državno doktrino. Ta dinamična sinteza spodbuja model vladanja, ki je hkrati etično utemeljen in pragmatično učinkovit. Na ta način predstavlja razgibano, nenehno spreminjajoče se ravnanje med obema protipoloma oziroma med konstruktivnimi elementi, ki so značilni za vsakega od njiju.

Ta inovativna kombinacija dveh v bistvu zelo različnih tokov kitajske tradicije ne bogati le etične osnove vladanja, temveč hkrati zagotavlja tudi pragmatično rabo teh etičnih načel, kar omogoča bolj celosten pristop k organizaciji družbe in vodenju države.

Osma, torej zadnja faza dialektičnega procesa sublacije nas lahko privede do uvida, v katerem pridobi naše razumevanje narave in možnosti odnosa med posameznikom oziroma posameznico in družbo novo razsežnost. Metaforično gledano lahko zato rečemo, da se povzdigne na novo, »višjo« raven. Ta nam seveda omogoča vznik novih spoznanj. Pri tem gre za spoznavanje možnosti vzpostavitve inovativne oblike konfucijanstva, ki je lahko opredeljeno popolnoma na novo, saj predlaga nov model vladanja, v katerem so etični imperativi v ospredju, vendar harmonično povezani s praktičnimi nujnostmi družbene strukture. Tako zamišljeni model vladanja bi utelešal moralno voditeljstvo in hkrati učinkovitost, pri čemer bi posebno pozornost namenjal individualni moralni izgradnji kot etično-psihološkemu dejavniku, ki omogoča največje možno skupno dobro. Pri tem seveda ne gre za vprašanje strukturiranja same oblike vlade, temveč prej za osnove njenega delovanja, ki naj bi bile opredeljene z ravnotežjem med upoštevanjem moralnih maksim na eni strani in učinkovitega, pragmatičnega delovanja na drugi.

Metoda sublacije nam v tem primeru odpira nove možnosti kulturno bolj rahločutnega raziskovanja konfucijanske oziroma konfucianistične idejne dediščine, pri čemer sprejemamo njune bogate zgodovinske in kulturne podlage, hkrati pa nam je v oporo pri iskanju novih možnosti za njegovo inovativno in sedanjim razmeram prilagojeno uporabo v sodobnih okoljih. Kombinirana perspektiva, ki nastane s tem, bi lahko bila most, ki povezuje spoštovanje osebne etične rasti in upoštevanje pragmatičnih zahtev odgovorne družbene uprave. Tak pristop lahko potencialno obogati aktualne razprave o prenovi demokracije in etičnem vodstvu ter ponuditi uravnotežen model, ki spodbuja posamezničino oziroma posameznikovo krepost in hkrati zadovoljuje skupne družbene potrebe.

Lahko rečemo, da gre pri tem za dobro znani koncept meritokratskega sistema, ki naj bi združeval etične in praktične vidike vladanja in ki je v resnici že davno postal sestavni del različnih kitajskih ideologij, propagand

in političnih teorij ter je prisoten tako v zgodovinskih kot tudi v sodobnih razpravah o kitajskem političnem sistemu. Poseben prispevek metode sublacije pa je v jasni diferenciaciji med obema protipoloma, ki sestavljata nujni del tako zastavljene strukture vladanja, torej med aksiološkim in pragmatičnim vidikom državnega oziroma družbenega upravljanja, in ki sta se v okviru tega dialektičnega procesa izkristalizirala med dvema tokovima konfucijanske misli.

Kontrastna analiza obeh komparatov, ki sem jo izvedla z uporabo metode sublacije, pa je med drugim privedla tudi do spoznanja, da obstaja pomembna vzporednica med tema različnima perspektivama Konfucijeve dediščine na eni strani ter tradicionalno binarno kategorijo notranjega modreca in zunanjega vladarja (*neisheng waiwang*) na drugi.

Ta tradicionalna dvojna kategorija namreč ponazarja prav tak okvir političnega delovanja, ki je kombinacija empiričnega in transcendentalnega subjekta ter naj bi odnos med osebno moralno izgradnjo in učinkovitim vladanjem postavil v vzajemno dopolnjujoče se razmerje.

V moderni in sodobni sinofoni akademski sferi namreč ta tradicionalna kategorija vseskozi odpira prostore za temeljitejše in hkrati bolj avtohtono raziskavo teoretskih okvirov, ki to dihotomijo uporabljajo za iskanje uravnotežene integracije individualnih, družbenih in političnih faktorjev.¹⁶⁹ Tak pristop ne omogoča zgolj ponovnega proučevanja obstoječih modelov v novi luči, temveč jih tudi nadgrajuje z inovativnimi metodami, ki naj bi nam bile v pomoč pri iskanju harmoničnega ravnovesja med moralnimi imperativi civilne družbe in praktičnimi zahtevami vladanja.

9.5 Zaključek

Za različne nove teorije alternativnih pristopov do transkulturnih raziskav, ki so nastale v zadnjih letih, je značilna skupna težnja po možnosti bolj koherentnega raziskovanja zgodovinskih ter jezikovnih kontekstov, vzorcev, norm in modelov, ki so nastali v raznolikih kulturnih in institucionalnih okvirih v različnih kulturah in družbah. Gonilna sila teh prizadevanj je med drugim želja po poglobljenem razumevanju miselnosti, ki so se oblikovale v okviru različnih družbenopolitičnih in zgodovinskih razvojev.

169 Glej na primer Mou, 1991; Tang, 1985; Lee, 2001a.

Samo na tak način se lahko lotimo tudi iskanja oziroma raziskovanja tako imenovanega metakonfucijanskega vzorca, ki naj bi bil sinteza tako eksplisicnih kot implicitnih, formalnih in neformalnih elementov, nastalih znotraj temeljnih okvirov konfucijanstva oziroma konfucianizma.

Prizadevanja za prepoznanje takega vzorca stremijo k oblikovanju novih perspektiv, ki ponujajo nove možnosti reševanja problemov, s katerimi so raziskovalke in raziskovalci srečujejo pri iskanju novih interpretacij tradicije na eni strani in upoštevanju novih elementov, ki so vzniknili v procesu kitajske modernizacije, na drugi. Vendar pa spoznanja, pridobljena z uporabo metode sublacije, kažejo na to, da v razvoju in vplivu Konfucijeve idejne dediščine ne obstaja nikakršen popolnoma enoten jedrni vzorec, ki bi vseboval nekakšna skupna razvojna načela. V heterogenih zgodovinskih razvojih te skupne dediščine se kažejo razcveti različnih idejnih tokov, ki temeljijo na kombinacijah različnih elementov, ki imajo pogosto enako ime, kar zopet vodi v zavajajoče in pogosto napačne razlage enih in istih pojavov. S prepoznavanjem različnih paradigem, ki oblikujejo okvire, znotraj katerih ti elementi delujejo, pa vendarle lahko osvetlimo zapleteno prepletanje etičnih in političnih filozofij.

Tradicionalna kategorija *neisheng waiwang* kot osrednje izhodišče te analize ni izbrana naključno, temveč nam prinaša pomembno spoznanje. Poudarja ključno potrebo po vključevanju izvirnih, avtohtonih pogledov in metodologij v raziskovanje metacivilizacijskih vzorcev. Tak pristop poudarja nujnost poglobljenega ukvarjanja z viri, ki izhajajo iz kulturnih tradicij, ki jih raziskujemo, torej, v našem primeru iz avtohtonih kitajskih družbenih, idejnih in zgodovinskih kontekstov. Razumevanje prefinjenih razmerij med togo hierarhijo in fleksibilno mobilnostjo v konfucijanskih diskurzih postane zahtevna naloga, kadar se analize preveč opirajo zgolj na razlage zahodnih strokovnjakinj in strokovnjakov, ob tem pa zanemarjajo kitajska znanstvena dela ter njihove kulturno pogojene teoretske okvire.

Poleg tega takšno, na avtohtonih metodologijah temelječe razumevanje na novo osvetljuje tudi širše razprave, ki jih je spodbudil pojav kulturno občutljivejših transkulturnih študij. Ti pristopi se zavzemajo za bolj vključujoče in poglobljeno raziskovanje kulturnih razsežnosti v analizah in poudarjajo potrebo po podrobnejšem pristopu k razumevanju zapletenih

prepletov kultur v globalnem kontekstu (Angle, 2024). Zagovarjajo nujnost vključevanja širšega nabora kulturnih spoznanj v proučevanje človeškega družbenega razvoja, kar lahko obogati naše razprave in obenem razširi naše razumevanje pomembne vloge transkulturnih dialogov v sodobnem svetu.

Takšna spoznanja poudarjajo, da se morajo raziskovalci in raziskovalke kitajske filozofije na zapletene razsežnosti konfucijanstva odzivati bolj rahločutno, kar pomeni, da morajo upoštevati ter se naučiti prepoznavati subtilne, toda jasne meje, ki ločujejo posamične smeri oziroma idejne tokove, ki so nastale znotraj njega. Razumevanje raznolikosti, ki je lastna njegovemu domnevno enotnemu okviru, je ključno za vzpostavitev, razvoj in uporabo kakršnih koli kategorialnih orodij za proučevanje in interpretacijo konfucijanske dediščine pri analizi tradicionalne ter sodobne kitajske družbe in kulture. Poleg tega je tovrstna osveščenost nujna tudi za vsako metodološko korektno strukturirano raziskovanje filozofskih temeljev, na katerih slonijo filozofski, kulturni in družbenozgodovinski razvoji Kitajske ter Vzhodne Azije.

Vse to je osnovno znanje, s katerimi bi morali razpolagati študenti in študentke sinologije oziroma vzhodnoazijskih študij, še posebej zato, ker je konfucijanska tradicija idejna paradigma, na kateri temeljijo specifični razvoji vseh sinofonih in tudi širših siniških regij. Zato sem v zadnjem poglavju te knjige predstavila postopek uporabe metode sublacije, ki pokaže, da je lahko nadvse koristna tudi kot pedagoško orodje v študijih, ki so povezani s transkulturnimi metodologijami in pristopi.

Povzetek

Knjiga obravnava teoretski model postprimerjalne transkulturne analize z uporabo nove metode sublacije, ki jo je avtorica razvila v zadnjih letih. Teoretski model te metode je bil podrobno razložen že v avtoričini prvi slovenski knjigi na to temo, ki je pod naslovom *Transkulturna primerjalna filozofija in metoda sublacije* izšla pri Znanstveni založbi FF leta. Tako kot prva knjiga je tudi ta razdeljena na dva dela, na teoretski del, ki obravnava strukturo, razčlenitev in postopke te metode, ter na praktični del s prikazom različnih primerov. Toda medtem ko je bila v prvem delu v ospredju podrobna teoretska razlaga, ki je zajela kar dve tretjini prve monografije, je v tej knjigi razmerje ravno obratno. V njej je poudarek na konkretnih aplikacijah metode sublacije, medtem ko je prvi, teoretski del obravnavan samo v osnovnih potezah, ki zadoščajo zgolj za razumevanje primerov uporabe, ki sledijo. Medtem ko prva monografija v konkretno prikazuje zgolj tri primere uporabe, jih ta, druga monografija, ki je pred vami, vsebuje sedem.

Prvi del pričujoče knjige obravnava zgolj osnove teoretskega modela metode sublacije, ki jo lahko na kratko opišemo takole: sublacijski pristop temelji na tradicionalni kitajski dialektiki korelativne komplementarnosti. Četudi ta metoda ni povezana s hegeljansko dialektično shemo, je poimenovana po angleškem prevodu Heglovega termina *Aufhebung*. Takšno poimenovanje je avtorica izbrala zato, ker je njena nova metoda osnovana na treh ključnih pomenskih konotacijah tega Heglovega koncepta, namreč na eliminaciji, ohranjanju in dvigu (na višjo raven). Etimološki pomen latinskega termina *sublatio* vsebuje vse tri konotacije in je bil ravno zaradi tega uporabljen kot osnova za neologizem, s katerim so Heglov originalno nemški pojem prevedli v angleščino (*sublation*). Metoda transkulturne sublacije je nastala na osnovi kritike tradicionalnih metodoloških pristopov k medkulturnim primerjavam, ki so vsebovali še veliko zastarelih evrocentričnih elementov in so večinoma izhajali iz napačnega razumevanja pojma kulture kot statične entitete, ki je nosilka določene substance. Nova metoda ne izhaja iz esencialističnega pojma kulture in ne temelji več na ontologiji statične biti, temveč je prej osnovana na metafiziki dinamičnih in spremenljivih odnosov. Njen osnovni pristop zato spada k paradigmam procesne filozofije. Postopek uporabe te metode je sestavljen iz osmih faz, ki so v prvem delu monografije opisane v teoriji, v drugem pa praktično prikazane na primeru

vrste modelov njene konkretne uporabe. Knjiga prinaša v slovenski prostor novo metodologijo medkulturnih raziskav, ki je uporabna za raziskovalce in raziskovalke primerjalne filozofije, antropologije ter sociologije kulture, pa tudi za teoretike in teoretičarke primerjalne književnosti in sorodnih humanističnih disciplin.

V drugem delu, ki je precej obsežnejši, pa knjiga podrobno obravnava sedem primerov uporabe metode sublacije. Prvi štirje primeri obravnavajo uporabo metode sublacije pri primerjavi konkretnih filozofskih sistemov ali idej, ki so nastale v kitajskih oziroma evropskih diskurzih. Zadnja dva primera opisujeta aplikacijo te metode v primerjavah vzhodnoazijskih oziroma celo samo kitajskih idejnih sistemov. Pri zadnjem velja poudariti, da gre za dialektiko dveh osrednjih modusov konfucijanskih tradicij, katerih nepoznavanje ali pomanjkljiva diferenciacija lahko vodi do napačnega razumevanja konfucianizma in konfucijanstva v tradicionalni ter sodobni Kitajski. Ta primer zato jasno kaže, da je metoda sublacije nadvse uporabna tudi v pedagoški praksi tistih študijskih disciplin, ki se ukvarjajo z medkulturnimi študijami.

Primer, ki je opisan v sedmem poglavju, ne obravnava različnih filozofij ali filozofskih idej, temveč med seboj primerja dve teoretski disciplini s področja humanistike, namreč literaturo in filozofijo oziroma njun možni vzajemni dialog.

Z raznolikimi primeri je avtorica želela izpostaviti širino možnega spektra uporabe metode sublacije, zato je lahko ta knjiga zanimiva in uporabna za raziskovalke ter raziskovalce, pa tudi za podiplomske študente in študentke vseh disciplin, ki se ukvarjajo z medkulturnimi raziskavami, predvsem pa za tiste, ki delajo oziroma študirajo na področju azijskih študij, primerjalne filozofije in antropologije. Ker prinaša zanimive pristope na področju izmenjave znanja in idej prek meja posamičnih kultur ter tradicij in ker je napisana v razumljivem jeziku, bo lahko zanimiva tudi za širšo zainteresirano javnost.

Summary

The book discusses a theoretical model of post-comparative transcultural analysis through the application of a new method of sublation, which the author has developed in recent years. The theoretical framework of this method was already elaborated in detail in the author's first Slovenian book on the topic, titled *Transcultural Comparative Philosophy and the Method of Sublation*, published by the University of Ljubljana Press last year. Like the first book, this one is also divided into two parts: a theoretical section, which deals with the structure, differentiation, and procedures of the method, and a practical section, which presents its application through various case studies. However, whereas the previous volume primarily focused on theoretical explanation—covering nearly two-thirds of the text—this book inverts that ratio. Here, the emphasis is on concrete applications of the method of sublation, while the theoretical part only outlines the basic elements sufficient for understanding the practical examples that follow. While the first volume presented only three applications of the method, this second volume includes no fewer than seven.

The first part of the present book therefore outlines only the fundamental features of the sublation method, which can be briefly described as follows: the sublative approach is based on the traditional Chinese dialectics of correlative complementarity. Although the method is not directly connected to the Hegelian dialectical scheme, it is named after the English translation of Hegel's term *Aufhebung*. The author chose this designation because the new method is founded on three key semantic connotations of that Hegelian concept—namely, elimination, preservation, and elevation (to a higher level). All three are contained in the etymological meaning of the Latin term *sublatio*, which was used as the basis for the neologism “sublation,” adopted in the English translation of Hegel's original German term. The method of transcultural sublation emerged as a critique of traditional methodological approaches to intercultural comparison, which retained many outdated Eurocentric elements and were largely based on a flawed understanding of culture as a static substance-bearing entity. This new method rejects such essentialist conceptions of culture and is no longer grounded in an ontology of static being, but rather in a metaphysics of dynamic and changeable relations. Accordingly, its fundamental orientation

belongs to the paradigms of process philosophy. The method involves eight phases, which are described theoretically in the first part of the book and then demonstrated through seven practical applications in the second. The book thus introduces into Slovenian academic discourse a new methodology of intercultural research, relevant for scholars of comparative philosophy, anthropology, and the sociology of culture, as well as for researchers of comparative literature and related fields in the humanities.

The second and more extensive part of the book, as noted, presents seven detailed case studies of the method's application. The first four explore how the method of sublation can be employed in comparing specific philosophical systems or ideas developed within Chinese and European discourses respectively. The final two chapters focus on comparisons within East Asian or even exclusively Chinese intellectual traditions. In the latter case, the comparison addresses the dialectic between two central modes of Confucian traditions, whose insufficient differentiation can lead to serious misinterpretations of Confucianism in both traditional and contemporary China. This example clearly demonstrates that the method of sublation is also highly applicable in pedagogical contexts within disciplines concerned with intercultural studies.

One of the examples—discussed in the seventh chapter—does not deal with different philosophical traditions or ideas but instead dialectically compares two theoretical disciplines within the humanities: literature and philosophy, and their potential for mutual dialogue.

Through this diversity of examples, the author aims to illustrate the broad applicability of the method of sublation. The book is thus of interest and practical use not only for researchers but also for graduate students working in intercultural studies, especially in the fields of Asian studies, comparative philosophy, and anthropology. Because it offers innovative approaches to the exchange of knowledge and ideas across cultural and traditional boundaries—and because it is written in accessible language—it may also appeal to a broader audience beyond the academic community.

Literatura in viri

- Adams, Suzi, 2019: Beyond a Socio-centric Concept of Culture: Johann Arnason's Macrophenomenology and Critique of Sociological Solipsism. *Thesis Eleven*. 151 (1). 96–116.
- Adorno, Theodor W., 1966: *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W., 1978: Subject and Object. V: *The Essential Frankfurt School Reader* (ur. Andrew Arato in Eike Gebhardt). New York: Urizen Books. 497–512.
- Adorno, Theodor W., 1997: *Aesthetic Theory*. New York: Continuum.
- Adorno, Theodor W., 2003: Zu Subjekt und Objekt. V: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, zv. 10.2. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 741–758.
- Adorno, Theodor W., 2004: *Negative Dialectics* (prev. E. B. Ashton). London in New York: Routledge.
- Allinson, Robert E., 2001: The Myth of Comparative Philosophy or the Comparative Philosophy Malgré Lui. V: *Two Roads to Wisdom?: Chinese and Analytical Philosophical Traditions* (ur. Mou Bo). Chicago: Open Court, str. 269–292.
- Ambrogio, Selusi, 2020: *Chinese and Indian Ways of Thinking in Early Modern European Philosophy: The Reception and the Exclusion*. London: Bloomsbury.
- Ames, Roger T., 1991: Reflections on the Confucian Self: A Response to Fingarette. V: *Rules, Rituals and Responsibility: Essays Dedicated to Herbert Fingarette* (ur. Mary Bockover). La Salle: Open Court, str. 112–164.
- Ames, Roger T., 1991a: The Mencian Conception of *Ren xing* 人性: Does it Mean 'Human Nature'? V: *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham* (ur. Henry Rosemont, jr.). La Salle, IL: Open Court. 143–175.
- Ames, Roger T., 2018: Reconstructing A. C. Graham's Reading of Mencius on *Xing* 性: A Coda to 'The Background of the Mencian Theory of Human Nature' (1967). V: *Having a Word with Angus Graham: At 25 Years into His Immortality* (ur. Roger T. Ames in Carine Defoort). New York: SUNY Press, str. 163–184.

- Ames, Roger T., in Takahiro Nakajima, ur., 2015: *Zhuangzi and the Happy Fish*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Angle, Stephen C., 2024: My Progressive Confucian Journey. *Asian Studies*. 12 (1). 229–57. <https://doi.org/10.4312/as.2024.12.1.229-257>.
- Arendt, Hannah, 1965: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin Books.
- Arendt, Hannah, 1985: *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*. München: Pieper Verlag.
- Arendt, Hannah, 2003: *Responsibility and Judgement*. New York. Schocken Books.
- Arendt, Hannah, 2018: *The Human Condition* (Druga izdaja, z novim predgovorom Danielle Allen in uvodom Margaret Canovan). Chicago: The University of Chicago Press.
- Arnason, Johann P, 1993: Merleau-Ponty and Max Weber: An Unfinished Dialogue. *Thesis Eleven*. 36 (1). 82–98.
- Arnason, Johann P., 2003: *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden: Brill.
- Asakura, Tomomi, 2011: On Buddhistic Ontology: A Comparative Study of Mou Zongsan and Kyoto School Philosophy. *Philosophy East and West*. 61 (4). 647–678.
- Asakura, Tomomi, 2013: On the Principle of Comparative East Asian Philosophy: Nishida Kitarō and Mou Zongsan. *National Central University Journal of Humanities*. 54 (April). 1–25.
- Banka, Rafal, 2016: Psychological Argumentation in Confucian Ethics as a Methodological Issue in Cross-Cultural Philosophy. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 15 (4). 591–606.
- Banka, Rafal, 2022: *Cognition and Practice: Li Zehou's Philosophical Aesthetic*. Albany, New York: SUNY – State University of New York Press.
- Bilimoria, Purushottama, 2000: A Subaltern/Postcolonial Critique of the Comparative Philosophy of Religion. *Sophia*. 39 (1). 171–207.
- Billioud, Sebastien, 2012: *Thinking through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*. Leiden in Boston: Brill.
- Blitstein, Pablo A., 2016: Sinology: Chinese Intellectual History and Transcultural Studies. *Transcultural Studies*. 2. 136–167.

- Bratman, Michael E., 2007: *Structures of Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Broad, Charlie Dunbar, 1927: *Scientific Thought*. London in New York: Kegan, Trench, Trubner.
- Bunnin, Nicholas, 1996: Tang Junyi (T'ang Chun-i). V: *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers* (ur. Stuart Brown, Diane Collinson in Wobert Wikinson). London in New York: Routledge. 768.
- Canovan, Margaret, 2018: Introduction. V: *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press. xix-xxxii.
- Carter, Robert E., 2012: More Essays on Japanese Philosophy. *Philosophy East and West*. 62 (3). 403–407.
- Casati, Roberto in Achille Varzi, 2023: Events. V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (jesen 2023) (ur. Edward N. Zalta in Uri Nodelman). Dostopno na naslovu: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/events/> (citirano 27. julij 2023).
- Cauvel, Jane, 1999: The Transformative Power of Art: Li Zehou's Aesthetic Theory. *Philosophy East and West*. 49 (2). 150–173.
- Chakrabarti, Arindam in Ralph Weber, 2016a: Introduction. V: *Comparative Philosophy without Borders* (ur. Arindam Chakrabarti in Ralph Weber). London: Bloomsbury Academic. 1–35.
- Chakrabarti, Arindam, in Ralph Weber, 2016b: Afterword/Afterwards. V: *Comparative Philosophy without Borders* (ur. Arindam Chakrabarti in Ralph Weber). London: Bloomsbury Academic. 227–241.
- Chan, Serina N., 2003: What is Confucian and New about the Thought of Mou Zongsan? V: *New Confucianism* (ur. John Makeham). New York: Palgrave. 131–165.
- Chan, Serina N., 2011: *The Thought of Mou Zongsan*. Leiden: Brill.
- Chandler, Marthe, 2016: Li Zehou, Kant and Darwin: The Theory of Sedimentation. *Philosophy East and West*. 62 (1). 147–150.
- Chang, Yao-Cheng, 2021: An Exceptional Portrait of Yang Zhu and Mozi: Beyond the Mencian Track. *Asian Studies*, 9 (1). 203–224. <https://doi.org/10.4312/as.2021.9.1.203-224>.
- Chen, Bo in Jan Vrhovski, 2022: History of Logic in Contemporary China (1949–2021): Editorial. *Asian Studies*. 10 (2). 11–15. <https://doi.org/10.4312/as.2022.10.2.11-15>.

- Chen, Lai 陈来, 1996: *Gudai zongjiao yu lunli—ru jia sixiangde genyuan* 古代宗教与伦理——儒家思想的根源 (*Starodavna religija in etika: izvori konfucijanske misli*). Peking: Sanlian shudian.
- Cheng, Bibo 程碧波, 2016: ‚Mojing‘ zhongde jiben yundong dinglü bianxi 《墨经》中的基本运动定律辨析 (*Analiza osnovnih zakonitosti gibanja v 'Mo jingu'*). *Qingnian wenxue jia*. 2016 (8). Dostopno na naslovu: <https://m.fx361.com/news/2016/0406/8584063.html> (citirano 15. marec 2024).
- Cheng, Chung-ying, 1965: Inquiries into Classical Chinese Logic. *Philosophy East and West*. 15 (3/4). 195–216.
- Cheng, Chung-ying, 2003: Inquiring Into the Primary Model: Yi Jing and the Onto-Hermeneutical Tradition. *Journal of Chinese Philosophy*. 30 (3, 4). 289–312.
- Cheng, Chung-ying, 2003a: Language and Logic. V: *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (ur. Anthonio S. Cua). London in New York: Routledge. 343–355.
- Chen, Guying, 2015: *Rediscovering the Roots of Chinese Thought: Laozi's Philosophy*. Peking: Three Pines Press.
- Chen, Guying, 2016: *The Philosophy of Life: A New Reading of the Zhuangzi* (prev. Dominique Hertzner). Leiden in Boston: Brill.
- Chen, Guying, 2018: *The Humanist Spirit of Daoism* (ur. David Jones in Sarah Flavel, prev. Hans-Georg Moeller). Leiden in Boston: Brill.
- Chen, Guying, 2020: *The Annotated Critical Laozi – With Contemporary Explication and Traditional Commentary* (ur. Paul D'Ambrosio in Ouyang Xiao, prev. Paul D'Ambrosio in drugi). Leiden in Boston: Brill.
- Cheng, Fuwang 成复旺, ur., 1995: *Zhongguo meixue fanchou cidian* 中國美學範疇詞典 (*Slovar kitajskih estetskih kategorij*). Peking: Zhongguo Renmin daxue chubanshe.
- Clower, Jason, 2014: Mou Zongsan (Mou Tsung-san) (1909–1995). V: *Internet Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource*. Dostopno na naslovu: <http://www.iep.utm.edu/zongsan/> (citirano 11. avgust 2014).
- Connelly, James, 2021: *Wittgenstein's Critique of Russell's Multiple Relation Theory of Judgement*. London: Anthem Press.

- Coquereau, Elise, 2016: From Comparative Philosophy to Fusion Philosophy. *Journal of World Philosophies*. 1. 152–154.
- Correia, Fabrice in Sven Rosenkranz, 2018: Nothing To Come: A Defence of the Growing Block. *Synthese Library*. 2018. 395.
- Cui, Qingtian, 2021: Researching the History of Chinese Logic: The Role of Wen Gongyi in the Establishment of New Methodologies. *Asian Studies*. 9 (2). 105–120. Dostopno na naslovu: <https://doi.org/10.4312/as.2021.9.2.105-120>.
- Dai, Yuanfang, ur., 2020: *Transcultural Feminist Philosophy: Rethinking Difference and Solidarity Through Chinese-American Encounters*. Lanham: Lexington Books.
- Dalissier, Michel, 2010: Nishida Kitarō and Chinese Philosophy: Debt and Distance. *Japan Review*. 2010 (22). 137–170.
- De Florio, Ciro in Aldo Frigerio, 2022: A Too Thin True Future: The Problem of Grounding Within Presentist TRL Semantics. V: *Ockhamism and Philosophy of Time: Semantic and Metaphysical Issues Concerning Future Contingents* (ur. Alessio Santelli), 6. poglavje. Cham: Springer International Publishing. 93–115.
- Demopoulos, William in Michael Friedman, 1985: Bertrand Russell's The Analysis of Matter: Its Historical Context and Contemporary Interest. *Philosophy of Science*. 52 (4). 621–639.
- Dessein, Bart, 2014: Faith and Politics: (New) Confucianism as Civil Religion. *Asian Studies*. 2 (1). 39–64. Dostopno na naslovu: <https://doi.org/10.4312/as.2014.2.1.39-64>.
- Deutsch, Elliot, 2002: Comparative Philosophy as Creative Philosophy. *APA Newsletter on Asian and Asian-American Philosophers and Philosophy*. 2 (1). 23–26.
- Dewey, John, Sarvepalli Radhakrishnan in George Santayana, 1951: On Philosophical Synthesis. *Philosophy East and West*. 1 (1). 3.
- Eames, Elizabeth Ramsden. 2013. Bertrand Russell's theory of knowledge. Routledge.
- Elstein, David, 2012: Mou Zongsan's New Confucian Democracy. *Contemporary Political Theory*. 11 (2). 192–210.
- Frankfurt, Harry, 1969: Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*. 66 (23). 829–839.

- Fredericks, James, 1988: The Kyoto School: Modern Buddhist Philosophy and the Search for a Transcultural Theology. *Horizons*. 15 (2). 299–315.
- Frisina, Warren G., 2016: Thinking Through Hall and Ames: On the Art of Comparative Philosophy. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 15 (4). 563–574.
- Froed, Kai, 2021: Sublation (in German ‘Aufhebung’). *Hegel.net*. Dostopno na naslovu: <https://hegel.net/en/e0.htm> (citirano 17. februar 2021).
- Fung, Yiu-ming. 2020. “Reference and Ontology in the Gōngsūn Lóngzǐ,” v E. R. Suter, L. Indracoło in W. Behr (ur.), *The Gongsun Longzi and Other Neglected Texts*. Berlin, Boston: De Gruyter. 1–20.
- Gadamer, Hans-Georg, 1989: *Truth and Method* (prev. J. Weinsheimer in D. G. Marshall), 2. izdaja. New York: Crossroad.
- Gadamer, Hans-Georg, 2006: *Truth and Method*. London in New York: Continuum.
- Gössler, Klaus, 1978: Methodenprobleme der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 26 (6). 771–779. <https://doi.org/10.1524/dzph.1978.26.6.771>.
- Gower, Barry, 2010: Cassirer, Schlick and ‘Structural’ Realism: The Philosophy Of The Exact Sciences In The Background To Early Logical Empiricism. *British Journal for the History of Philosophy*. 8 (1). 71–106.
- Graham, Angus Charles, 1978: *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Graham, Angus Charles, 1989: *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago: Open Court Publishing.
- Griffiths, Devin, 2017: The Comparative Method and the History of the Modern Humanities. *History of Humanities*. 2 (2). 473–505.
- 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.
- Hall, David in Roger T. Ames, 1987: *Thinking through Confucius*. New York: SUNY.

- Han, Christina, 2014: Envisioning the Territory of the Sage: The Neo-Confucian Discourse of Jingjie. *Journal of Confucian Philosophy and Culture*. 2014 (22). 85–109.
- Han, Qiang 韓強 in Zhao Guanghui 趙光輝, 1994: *Wenhua yishi yu daode lixing – Gang Tai xin rujia Tang Junyi yu Mou Zongsande wenhua zhixue* 文化意識與道德理性 – 港台新儒家唐君毅與牟宗三的文化哲學 (*Kulturna zavest in moralno sebstvo – kulturna filozofija Tang Junyija in Mou Zongsana, dveh modernih konfucijancev iz Hongkonga in Tajvana*). Shenyang: Liaoning renmin chuban she.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie Verlag.
- Hernandez, William Alexander, 2016: St Augustine on Time. *International Journal of Humanities and Social Science*. 6 (6). 37–40.
- Hitlin, Steven in Glen H. Elder, Jr., 2007: Time, Self, and the Curiously Abstract Concept of Agency. *Sociological Theory*. 25 (2). 170–191.
- Hu, Shih, 1953: Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method. *Philosophy East and West*. 3 (1). 3–24.
- Hatfield, Gary, 2022: Sense Data and the Philosophy of Mind: Russell, James, and Mach. *Principia: An International Journal of Epistemology*. 6 (2). 203–230.
- Heidegger, Martin, 1967: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heubel, Fabian, 2011: Kant and Transcultural Critique: Toward a Contemporary Philosophy of Self-Cultivation. *Journal of Chinese Philosophy*. 38 (4). 584–601.
- Heubel, Fabian, 2020: Within the Spinning Stillness of the Present. *Asian Studies*. 8 (3). 211–230.
- Huang, Chun-chieh, 1997: Characteristics of Chinese Hermeneutics Exhibited in the History of Mencius in Exegesis. *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*. 1997 (7). 281–302.
- Huang, Chun-chieh, 2015: *East Asian Confucianisms Texts in Contexts*. Goettingen in Tajpej: V&R unipress, National Taiwan University Press.
- Hushagen, Sam, 2022: Sense Data and the Romantic Myth of The Given. *The Wordsworth Circle*. 53 (3). 311–333.

- Jiang, Xinyan, 2002: Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy. V: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Chung-Ying Cheng in Nicholas Bunnin). Oxford: Blackwell. 57–81.
- Jin, Qian, 2023: The Semantic Field of 性 in Ming Neo-Confucianism: Engaging Chinese Philosophy through Schleiermacher's Hermeneutics. *Asian Studies*. 11 (1). 353–380. Dostopno na naslovu: <https://doi.org/10.4312/as.2023.11.1.353-380>.
- Kant, Immanuel, 1911: *Critique of Judgement* (prev. James C. Meredith). Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel, 1994: Kritika razsodne moči (prev. Rado Riha). *Filozofski vestnik*. 15 (1). 184–244. Dostopno na naslovu: <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-WXI8QAUZ/abfe52d6-5849-49eb-9407-49d1732493b9/PDF>.
- Kant, Immanuel, 1998: *Critique of Pure Reason* (prev. Paul Guyer in Allen W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, 2001: *Kritika čistega uma*: 1/4 (prev. Zdravko Kobe). Ljubljana: Analecta.
- Kant, Immanuel, 2001a: *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (ur. in prev. Allen W. Wood). New Haven in London: Yale University Press.
- Kim, Bradford Jean-Hyuk, 2024: Are the Later Mohists Preference Satisfaction Consequentialists? A Discussion of Daniel Stephens' 'Later Mohist Ethics and Philosophical Progress in Ancient China'. *British Journal for the History of Philosophy*. 32 (1). 218–230. Dostopno na naslovu: DOI: 10.1080/09608788.2023.2272767.
- King, David. 2023. "Bertrand Russell's Structural Realism," Philosophical Naturalism. Available online: <https://kingdablog.com/2018/10/30/bertrand-Russells-structuralrealism/> (dostop 22. julij, 2023).
- Kirloskar-Steinbach, Monika, Geeta Ramana in James Maffie, 2016: Introducing Confluence: A Thematic Essay. *Confluence: Journal of World Philosophies*. 1 (November), str. 7–11.
- Kohn, Jerome, 2001: Freedom: The Priority of the Political. V: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (ur. Dana Villa). Cambridge: Cambridge University Press. 113–29.

- Krummel, John W. M. (2012), "Basho, World, and Dialectics: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō," in Nishida Kitarō, *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*, trans. J. W. M. Krummel and Shigenori Nagatomo, 3–48, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Kuhn, Thomas S., 1996: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Laitinen, Arto, 2022: Normative Powers, Agency, and Time. V: *Time in Action The Temporal Structure of Rational Agency and Practical Thought* (ur. Carla Bagnoli), 3. poglavje. New York: Routledge. 52–72.
- Laozi 老子. n. d.: *Daodejing* 道德經 (Klasik Poti in njene krepostne sile). *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na naslovu: <https://ctext.org/dao-de-jing> (citirano 4. marec 2025).
- Latham, A., Hodroj, B., Lee-Tory, J. in Miller, K., 2022: Alethic Openness and the Growing Block Theory of Time. *The Philosophical Quarterly*. 73 (2). 532–556.
- Lee, Ming-huei, 2001: *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Lee, Ming-huei 李明輝, 2001a: *Dangdai ruxuede ziwo zhuanhua* 當代儒學的自我轉化 (*Samotransformacija sodobnega konfucijanstva*). Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Lee, Ming-huei 李明輝, 2009: Mou Zongsan xiansheng yu Zhong Xi bijiao zhexue 牟先生與中西比較哲學 (Gospod Mou in primerjalna filozofija med Kitajsko in Zahodom). *Zhongguo quanshi xue* (中國詮釋學). 6 (1). 86–97.
- Lee, Ming-huei, 2013: *Konfuzianischer Humanismus: Transkulturelle Kontexte*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Lewis, David, 1973: *Conditionals*. Oxford: Blackwell.
- Li, Chenyang, 2016: Comparative Philosophy and Cultural Patterns. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 15 (4). 533–546.
- Li, Xiankun 李先焜, 2001: Jindai luoji kexuede fazhan – Xia – Xifang xiandai luojide zhuanryu Zhong, Yin luoji tansuo 近代邏輯科學的發展 (下) - 西方現代邏輯轉入 于中, 印邏輯探索 (Razvoj moderne znanstvene logike (2. del) – vpliv sodobne zahodne logike in raziskav kitajske ter indijske logike). V: *Zhongguo luojishi*

- jiaocheng* 中國邏輯史教程 (*Učbenik zgodovine kitajske logike*). (ur. Wen Gongyi in Cui Qingtian). Tianjin: Nankai daxue chubanshe, str. 20-51.
- Li, Zehou 李澤厚, 1956: Lun meigan, mei he yishu (Yanjiu tigang) – Jain-lun Zhu Guangqiande weixinzhuyi meixue sixiang 论美感, 美和艺术 (研究提纲) — 兼论朱光潜的唯心主义美学思想 (O estetskem občutju, lepoti in umetnosti (raziskovalni predlog) – tudi o idealistični estetski misli Zhu Guangqiana). *Zhexue yanjiu*. 1956 (5). 43–73.
- Li, Zehou 李澤厚, 1980: *Meixue lunji* 美学论集 (*Zbirka esejev o estetiki*). Šanghaj: Šanghaj wenyi chubanshe.
- Li, Zehou 李澤厚, 1985: Guanyu zhutixingde buchong shuoming 关于主体性的补充说明 (Dodatna razlaga subjektivnosti). *Zhongguo shehui kexue yuan yuanjiushengyuan xuebao*. 1. 14–21.
- Li, Zehou, 1986: The Philosophy of Kant and a Theory of Subjectivity. V: *The Phenomenology of Man and of the Human Condition: II: The Meeting Point Between Occidental and Oriental Philosophies*. Dordrecht: Springer Netherlands, str. 40–67.
- Li, Zehou 李澤厚, 1994: *Zhexue Tanxun lu* 哲学探寻录 (*Filozofske raziskave*). Tianjin: Tianjin shehui kexue chubanshe.
- Li, Zehou, 1994a: *The Path of Beauty: A Study of Chinese Aesthetics* (prev. Gong Lizeng). Hong Kong: Oxford University Press.
- Li, Zehou 李澤厚, 1998: *Shiji xin meng* 世紀新夢 (*Nove sanje stoletja*). Hefei: Anhui wenyi chubanshe.
- Li, Zehou, 1999: Subjectivity and 'Subjectality': A Response. *Philosophy East and West*. 49 (2). 174–183.
- Li, Zehou 李澤厚, 1999a: *Jimao wushuo* 己卯五说 (*Pet esejev iz leta 1999*). Peking: Zhongguo dianying chubanshe.
- Li, Zehou 李澤厚, 2001 [1988]: *Meixue si jiang* 美学四讲 (*Štirje eseji o estetiki*). Nanning: Guangxi shifan daxue chubanshe.
- Li, Zehou 李澤厚, 2006: Kangde zhaxue yu jianli zhutixing lungang 康德哲学与建立主体性论纲 (Oris Kantove filozofije in konstitucija subjektivnosti). V: *Lun Kangde Heidegger zhaxue* 論康德黑格爾哲學 (*O filozofiji Kanta in Hegla*). Šanghaj: Shanghai renmin chubanshe. 14–22.

- Li, Zehou 李澤厚, 2007: *Pipan zhexue de pipan: Kangde shuping* 批判哲學的批判：康德書評 (*Kritika kritične filozofije: evalvacija Kantovih del*). Peking: Shenghuo dushu xinzhi Sanlian shudian.
- Li, Zehou, 2010: *The Chinese Aesthetic Tradition* (prev. Maija Bell Samei). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Li, Zehou 李澤厚, 2012: Lunlixue dawen bu 倫理學答問補 (Dodatek k dialogu o etiki). *Du shu*. 2012 (11). 47–60.
- Li, Zehou 李澤厚, 2014: Xingshi ceng yu yuanshi jidian 形式層與原始积淀 (Ravni oblike in elementarna sedimentacija). *Meixue*. 1. 5–8.
- Li, Zehou 李澤厚, 2016: Li Zehou duitan lu 李澤厚對談錄 (Posnetek pogovora z Li Zehouom). *Dai yue ting yu zhu jilu*. Dostopno na naslovu: <http://www.doc88.com/p-7030124841.html> (citirano 19. maj 2016).
- Li, Zehou 李澤厚, 2016a: *Renleixue lishi bentilun* 人類學歷史本體論 (*Antropo-historična ontologija*). Qingdao: Qingdao chuban she.
- Li, Zehou in Jane Cauvel, 2006: *Four Essays on Aesthetics: Toward a Global View*. Lanham: Lexington Books.
- Li, Zehou 李澤厚 in Liu Xuyuan 劉緒源, 2011: Li Zehou tan xueshu sixiang san jieduan 李澤厚談學術思想三階段 (Li Zehou o treh stopnjah svoje akademske misli). *Shanghai wenxue* 上海文學 1. 72–77.
- Lin, Min, 1992: The Search for Modernity: Chinese Intellectual Discourse and Society, 1978–88: The Case of Li Zehou. *China Quarterly*. 132. 969–998. Dostopno na naslovu: <http://www.jstor.org/stable/654190> (citirano 6. junij 2015).
- Liu, Kang, 2000: *Aesthetics and Marxism: Chinese Aesthetic Marxists and Their Western Contemporaries*. Durham in London: Duke University Press.
- Liu Shu-hsien, 2003: Mou Zongsan (Mou Tsung-san). V: *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (ur. Antonio S. Cua). New York: Routledge. 480–485.
- Liu, Shu-hsien 劉述先, 2005: Chaoyue yu neizai wenti de zai xing si 超越與內在問題的再省思 (Transcendence in notranja refleksija). V: *Dangdai ruxue yu xifang wenhua: Zongjiao pian* 當代儒學與西方文化：宗教篇 (*Sodobno konfucijanstvo in zahodna kultura: o*

- religiji*) (ur. Liu Shu-hsien 劉述先 in Lin Yuehui 林月惠). Tajpej: Zhongyang Yanjiuyuan Zhongguo Wenzhe Yanjiusuo.
- Lou, Yulie 樓宇烈, 1980: *Wangbi ji xiao shi* 王弼集校釋 (Zbrana dela Wang Bija s komentarji in interpretacijami). Peking: Zhonghua Shuju.
- Lunyu 論語 [*Razprave*], n. d.: *Chinese Text Project*. Dostopno na naslovu: <http://ctext.org/analects> (citirano 1. marec 2017).
- Ma, Lin in Jaap van Brakel, 2013: On the Conditions of Possibility for Comparative and Intercultural Philosophy. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 12 (2). 297–312.
- Ma, Lin in Jaap van Brakel, 2016: *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*. New York: SUNY.
- Ma, Longqian 马龙潜, 1991: Kangde zhexue yu jianli zhutixing lungang' pingxi ,康德哲学与建立主体性论纲‘评析 (Kritična analiza »Orisa Kantove filozofije in konstitucije subjektivnosti«). *Gaoxiao lilun zhanxian*. 1991 (6). 48–51.
- Ma, Ming Pusa 馬鳴菩薩, n. d.: *Da cheng gixin lun* 大乘起信論 (*Prebuje-nje vere v Mahajani*). (Prevod v kitajščino: San Zang iz dinastije Tang.) *Fo dizi wenku*. Dostopno na naslovu: <http://www.fodizi.tw/fojing/other/2648.html> (citirano 31. julij 2024).
- Makeham, John, 2001: Interpreting Mencius. *New Zealand Journal of Asian Studies*. 3 (1). 20– 33.
- Mall, Ram Adhar, 2000: *Intercultural Philosophy*. New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Malpas, Jeff, 2018: Hans-Georg Gadamer. V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (jesen 2018) (ur. Edward N. Zalta). Dostopno na naslovu: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/gadamer/> (citirano 20. oktober 2021).
- Man, Eva Kit Wah, 2015: *Issues of Contemporary Art and Aesthetics in Chinese Context*. Berlin: Springer.
- Mao, Zedong 毛澤東, 1966: Shijian lun – lun renshi he shijiande guanxi – he zhixingde guanxi 實踐論 – 論認識和實踐的關係 – 和知行的關係 (O praksi – O razmerju med znanjem in prakso, med spoznanjem in delovanjem). V: *Mao Zedong xuanji*, I (ur. Zhonggong zhongyang Mao Zedong xuanji chuban weiyuan hui). Peking: Renmin chuban she. 259–273.

- Maraldo, John C., 2019: Nishida Kitarō. V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (zima 2019) (ur. Edward N. Zalta). Dostopno na naslovu: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/nishida-kitaro> (citirano 31. julij 2024).
- Marx, Karl, 1972: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. V: Karl Marx in Friederich Engels, *Werke, Ergänzungsband*, 1. del. Berlin: Dietz Verlag. 465–588.
- Marx, Karl, 2007: *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (prev. in ur. Martin Milligan). Mineola, New York: Dover Publications Inc.
- Mead, George Herbert, 1932: *The Philosophy of the Present*. New York: Prometheus Books.
- Mengzi 孟子 [Mencij], n.d.: V: *Chinese Text Project, pre-Qin and Han*. Dostopno na naslovu: <https://ctext.org/mengzi> (citirano 3. julij 2023).
- Miah, Sajahan. 2006. *Russell's Theory of Perception*. A&C Black.
- Mozi 墨子. n.d. *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. Dostopno na naslovu: <https://ctext.org/mozi> (citirano 4. marec 2025).
- Moeller, Hans-Georg, 2018: On Comparative and Post-Comparative Philosophy. V: *Appreciating the Chinese Difference: Engaging Roger T. Ames on Methods, Issues, and Roles* (ur. Jim Behuniak). Albany: State University of New York Press, str. 31–45.
- Monroe, Andrew E., Kyle D. Dillon in Bertram F. Malle, 2014: Bringing Free Will Down to Earth: People's Psychological Concept of Free Will and Its Role in Moral Judgment. *Consciousness and Cognition*. 2014 (27). 100–108.
- Mou, Zongsan 牟宗三, 1969: *Xinti yu xingti* 心體與性體 (*Substanca srčne zavesti in moralna substanca*). Tajpej: Zhengzhong shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三, 1971: *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 (*Zor in kitajska filozofija*). Tajpej: Taiwan shangwu yinshu guan.
- Mou, Zongsan 牟宗三, 1975: *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 (*Pojav in stvar po sebi*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三, 1983: *Zhongguo zhexue shijiu jiang* 中國哲學十九講 (*Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije*). Tajpej: Xuesheng shuju.

- Mou, Zongsan 牟宗三, 1984: *Shengmingde zhexue* 生命的哲學 (*Filozofija življenja*). Tajpej: Sanmin shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三, 1985: *Yuanshan lun* 圓善論 (*O Summum Bonum*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三, 1988: *Zhou yide ziran zhexue yu daode hanyi* 周易的自然哲學與道德涵義 (*Filozofija narave ter moralne implikacije knjige Zhouyi*). Tajpej: Wenjin chuban she.
- Mou, Zongsan 牟宗三, 1989: *Wushi zishu* 五十自述 (*Avtobiografija pri petdesetih*). Tabei: Penghu chuban she.
- Mou Zongsan 牟宗三, 1990: *Zhongguo zhexuede tezhi* 中國哲學的特質 (*Posebnosti kitajske filozofije*). Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三, 1991: *Zhengdao yu zhidao* 政道與治道 (*Pot politike in pot vladanja*). Tajpej: Lianjing.
- Mou Zongsan 牟宗三 (1995), »Zhengdao yu zhidao, di san zhang 政道與治道, 第三章 (*Pot politike in pot vladanja*, 3. poglavje),« v: Fang Keli 方克立 (ur.), *Xiandai xin ruxue yu Zhongguo xiandaihua* 現代新儒學與中國現代化 (*Moderno novo konfucijanstvo in kitajska modernizacija*), Tianjin: Tianjin renmin chuban she.
- Mou, Zongsan 牟宗三, 2003: *Foxing yu bore* 佛性與般若 (*Budova narava in prajna*). Tajpej: Lianjing.
- Mou, Zongsan 牟宗三, 2020: *Cong Zhouyi fangmian yanjiu Zhongguo zhi xuanxue yu daode zhexue* 從周易方面研究中國之玄學與道德哲學 (*Raziskave kitajske metafizične in moralne filozofije z vidika Knjige premen*). V: *Zhouyi zhexue yanjiang lu*. Tajpej: Yanjing chuban gongsi.
- Neville, Robert Cummings, 2001: Two Forms of Comparative Philosophy. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 1 (1). 1–13.
- Nielsen, Greg, 1995: Bakhtin and Habermas: Toward a Transcultural Ethics. *Theory and Society*. 24 (6). 803–835.
- Nightingale, Andrea, 2015: Augustine on Extending Oneself to God through Intention. *Augustinian Studies*. 2015 (46). 185–209.
- Nishida, Kitarō, 1966: *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness – Three Philosophical Essays*. Honolulu: East-West Center Press.
- Nishida, Kitarō, 1970: The Forms of Culture of the Classical Period of East and West Seen from a Metaphysical Perspective. V: *Fundamental*

- Problems of Philosophy* (prev. in ur. David A. Dilworth). Tokio: Sophia University Press, str. 237–240.
- Nishida, Kitarō, 1987: *Intuition and Reflection in Self-consciousness* (prev. Valdo H. Viglielmo). New York: State University of New York Press.
- Nishida, Kitarō, 2012: *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō* (prev. John W. M. Krummel in Shigenori Nagatomo). Oxford in New York: Oxford University Press.
- N. N., 2010: Asymmetrische Dialektik? Bemerkungen zum Umgang mit der Subjekt-Objekt Dichotomie bei Theodor W. Adorno und Bruno Latour. V: *Tabula Rasa: Zeitschrift für Gesellschaft und Kultur*. 1–20. Dostopno na naslovu: <https://www.tabularasamagazin.de/asymmetrische-dialektikbemerkungen-zum-umgang-mit-der-subjekt-objekt-dichotomie-bei-theodor-w-adorno-und-bruno-latour/> (citirano 10. avgust 2023).
- Øhrstrøm, Peter, 2024: Travelling in Branching Time: A Priorean Perspective. V: *Time in Our Times: Stretching Contemporary Understandings of Time* (ur. Astrid Marie Holand). Berlin in Boston: De Gruyter. 27–55.
- Ongun, Ömer, 2016: From Interculturalism to Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today. *Intercultural Learning*. Dostopno na naslovu: <http://ectp.eu/efillife/?p=1816> (citirano 7. julij 2020).
- Ouyang, Xiao, 2018: Rethinking Comparative Philosophical Methodology: In Response to Weber's Criticism. *Philosophy East and West*. 68 (1). 242–256.
- Pang, Laikwan, 2022: Can Dialectic Materialism Produce Beauty? The 'Great Aesthetic Debates' (1956–1962) in the People's Republic of China. *International Journal of Asian Studies*. 2022. 1–14. Dostopno na naslovu: doi:10.1017/S1479591422000171.
- Peregrin, Jaroslav, 2014: Logic and the Pursuit of Meaning. *Philosophy of Language and Linguistics*. 2014 (11). 193–212.
- Pfister, Laureen, 2006: Hermeneutics: Philosophical Understanding And Basic Orientations. *Journal of Chinese Philosophy*. 33 (1). 3–23.
- Prior, Arthur, 1967: *Past, Present and Future*. Oxford: Clarendon Press.
- Psillos, Stathis, 2001: Is Structural Realism Possible? *Philosophy of Science*. 68 (3). 13–24.

- Rigsby, Curtis A., 2010: Nishida on Heidegger. *Continental Philosophy Review*. 42 (4). 511–553.
- Roetz, Heiner, 1993: *Confucian Ethics of The Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Rogacz, Dawid, 2020: *Chinese Philosophy of History: From Ancient Confucianism to the End of the Eighteenth Century*. London: Bloomsbury.
- Rosemont, Henry Jr., 1991: Rights-Bearing Individuals and Role-Bearing Persons. V: *Rules, Rituals, and Responsibility: Essays Dedicated to Herbert Fingarette* (ur. Mary Bockover). La Salle: Open Court, str. 71–101.
- Rosemont, Henry Jr., 2015: *Against Individualism: A Confucian Rethinking of the Foundations of Morality, Politics, Family, and Religion*. New York: Lexington Books.
- Rosemont, Henry Jr. in Roger T. Ames, 2009: *The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- 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* 當代中國身份重建中的語言運用 (ur. Tian Hailong 田海龍, Cao Qing 曹清 in dr.). Tianjin: Nankai daxue chubanshe., str. 26–42
- Rošker, Jana S., 2012a: *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure (Li)*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Rošker, Jana S., 2013: The Concept of Harmony in Contemporary P. R. China and in Modern Confucianism. *Asian Studies*. 1 (2). 3–10. Dostopno na naslovu: <https://doi.org/10.4312/as.2013.1.2.3-20>.
- Rošker, Jana S., 2016: *The Rebirth of the Moral Self: The Second Generation of Modern Confucians and their Modernization Discourses*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Rošker, Jana S., 2018: Strukturna zveza zavesti ter zunanjega sveta v kitajski tradiciji. *Asian Studies*. 6 (1). 161–181. Dostopno na naslovu: <https://doi.org/10.4312/as.2018.6.1.161-181> (citirano 31. julij 2025).

- Rošker, Jana S., 2019: *Following His Own Path: Li Zehou and Contemporary Chinese Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Rošker, Jana S., 2020: *Becoming Human: LI Zehou's Ethics*. Leiden in Boston: Brill.
- Rošker, Jana S., 2021: *Interpreting Chinese Philosophy: A New Methodology*. London: Bloomsbury.
- Rošker, Jana S., 2022: Chinese and Global Philosophy: Postcomparative Transcultural Approaches and the Method of Sublation. *Dao*. 21 (1). 1–18. Dostopno na naslovu: DOI: 10.1007/s11712-022-09823-1.
- Rošker, Jana S., 2022a: Chan ali zen?: Izvor in transformacija Bodhidharma šole meditacije. *Ars & Humanitas*. 16 (2). 91–109.
- Rošker, Jana S., 2025a: *Chinese Philosophy in Transcultural Contexts: Comparative Approaches and the Method of Sublation*. London in New York: Bloomsbury Academic.
- Rošker, Jana S., 2025b: *Transkulturna primerjalna filozofija in metoda sublacije*. Ljubljana: Znanstvena založba Univerze v Ljubljani.
- Russell, Bertrand, 1920: *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: Georg Allen and Unwin.
- Russell, Bertrand, 1957: *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: George Allen & Unwin.
- Russell, Bertrand, 2001: *The Basic Writings of Bertrand Russell, 1903–1959*. London in New York: Routledge.
- Russell, Bertrand, 2009: *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London in New York: Routledge.
- Russell, Bertrand, 2022: *The Analysis of Matter*. London in New York: Routledge.
- Russell, Bertrand, 2023: *The Analysis of the Mind*. London in New York: Routledge.
- Rüssen, Jörn, 2004: How to Overcome Eurocentrism? Approaches to a Culture of Recognition by History in the 21st Century. *Taiwan Journal of East Asian Studies*. Junij. 59–74.
- Saint Augustine, 2008: *Confessions* (prev. Garry Wills). London: Penguin.
- Samei, Maija Bell, 2010: Translator's Introduction. V: Li Zehou, *The Chinese Aesthetic Tradition*. Honolulu: University of Hawai'i Press. ix–xix

- Schemmel, Michael, 2022: Duration and Non-Duration in the Ancient Chinese Mohist Canon: Cognitive Universals and Cultural Specifics. V: *In anderen Zeiten / In Other Times* (ur. Brisca Hohenwald, Neele Illner in Jürgen Renn). Berlin: Frank & Timme. 209–224.
- Schinzinger, Robert, 1943: Einleitung. V: Kitarô Nishida, *Die intelligible Welt – Drei Philosophische Abhandlungen*. Berlin: DeGruyter. 7–56.
- Sernelj, Tea, 2017: Methodological Problems of Xu Fuguan's Comparative Analysis of Zhuangzi's Aesthetics and Western Phenomenology. *Asian Studies*. 5 (1). 271–288. Dostopno na naslovu: <https://doi.org/10.4312/as.2017.5.1.271-288>.
- Shvyrev, V.S.1990. »The Concept of Activity as a Philosophical Category: Problems Involved«. V: *Activity: The Theory, Methodology and Problems*. Ur.: V. P. Lektorsky. Orlando, Helsinki, Moscow: Paul M. Deutsch Press. str. 1–7.
- Shen, Vincent, 2003: Some Thoughts on Intercultural Philosophy and Chinese Philosophy. *Journal of Chinese Philosophy*. 30. 357–372.
- Siegel, Harvey, 1999: Multiculturalism and the Possibility of Transcultural Educational and Philosophical Ideals. *Philosophy*. 74 (3). 387–409.
- Sigurðsson, Geir, 2023: Commensurability and Difference: A Hermeneutic-Deconstructive Engagement With Chinese Philosophy. *Asian Studies*. 11 (1). 317–333. Dostopno na naslovu: <https://doi.org/10.4312/as.2023.11.1.317-333>.
- Silius, Vytis, 2020: Diversifying Academic Philosophy. *Asian Studies*. 8 (2). 257–280.
- Slater, John G. 2022. "Introduction," v Russell Bertrand prev. (ur.), *The Analysis of Matter*, IX–XIV, London, New York: Routledge.
- Sreedevikuttyamma, Sangeetha, 2020: Bertrand Russell and Modern Structural Realism. *Logique et Analyse*. 249 (2020). 203–219.
- Suzuki, Daisetsu Teitaro, 2014: *Selected Works of D. T. Suzuki, Volume I: Zen* (ur. Richard M. Jaffe). Oakland: University of California Press.
- Swift, Simon, 2009: *Hannah Arendt*. New York: Routledge.
- Tam, Andrew Ka Pok, 2024: Incarnation and the Unity of Heaven and Humans: Zia Nai-zin's Christian Reinterpretation of Zhongyong. *Asian Studies*. 12 (3). 179–209.

- Tang, Junyi 唐君毅, 1985: *Daode ziwozhi jianli* 道德自我之建立 (*Vzpostavitev moralnega sebe*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- Tang, Refeng, 2002: Mou Zongsan on Intellectual Intuition. V: *Contemporary Chinese Philosophy* (ur. Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunin). Oxford: Blackwell Publishers. 235–346.
- Tornau, Christian, 2024: Augustine of Hippo. V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (poletje 2024) (ur. Edward N. Zalta in Uri Nodelman). Dostopno na naslovu: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/augustine/>.
- Torre, Stephan, 2011: The Open Future. *Philosophy Compass*. 2011(5-6). 360–373.
- Uršič, Marko, 2023: A Comparison of Nishida's Basho from His Middle Period with Plato's *chōra* and the One of Plotinus. *Asian Studies*. 11 (1). 71–90. Dostopno na naslovu: <https://doi.org/10.4312/as.2023.11.1.71-90>.
- Valera, Eduardo Pérez J., 1972a: Toward a Transcultural Philosophy (I). *Monumenta Nipponica*. 27 (1). 39–64.
- Valera, Eduardo Pérez J., 1972b: Toward a Transcultural Philosophy (II). *Monumenta Nipponica*. 27 (2). 175–189.
- Votsis, Ioannis, 2003: Is Structure Not Enough? *Philosophy of Science*. 70 (5). 879–890.
- Vrhovski, Jan in Jana S. Rošker. 2021. *Bertrand Russell's Visit to China: Selected Texts on the Centenary of Intercultural Dialogues in Logic and Epistemology*, Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Wang, Fuzhi 王夫之, 1933: *Si shu xun yi* 四書訓義 (*Standardna razlaga Štirih knjig*). V: *Chuanshan yishu*, zv. 32–44. Šanghaj: Taiping shudian.
- Wang Fuzhi 王夫之, 1974: *Du Si shu da quan shuo* 讀四書大全說 (*Popolni povzetek naukov iz Štirih knjig*). Tajpej: Heluo tushu chuban she.
- Wang, Guowei 王国维, 2013: *Renjian cihua* 人間詞話 (*Poetične opombe v človeškem svetu*). Peking: Fenghuang chuban she.
- Wang, Jing. 1996. "Li Zehou And The Marxist Reconstruction Of Confucianism." In *High Culture Fever: Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China*, 93–117. Berkeley: University of California Press.

- Weber, Ralph, 2014: Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What Respect? *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. 13 (1). 151–171.
- Weggel, Oskar in Ulrich Menzel, 1990: Der Konfuzianismus des kleinen Mannes, oder die Rückkehr zur Normalität. V: *Nachdenken über China* (ur. Ulrich Menzel). Frankfurt: Suhrkamp. 156–166.
- Wellmer, Albrecht, 2001: Arendt On Revolution. V: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (ur. Dana Villa). Cambridge: Cambridge University Press. 220–241.
- Welsch, Wolfgang, 1999: Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today. V: *Spaces of Culture: City, Nation, World* (ur. Mike Feather Stone in Scott Lash). London: Sage, str. 194–213.
- Wetzel, James, 1987: The Recovery of Free Agency in the Theology of St Augustine. *The Harvard Theological Review*. 80 (1). 101–125.
- Whitehead, Alfred North, 1978: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Macmillan.
- Wu, Jiang, 2002: What is *Jingjie*? Defining Confucian Spirituality in the Modern Chinese Intellectual Context. *Monumenta Serica*. 50. 441–462.
- Wu, Rujun 吳汝鈞, 2012: Zhang Dongsunde duoyuanzhuyide zhishi lun 張東蓀的多元主義的知識論« (Pluralistična epistemologija Zhang Dongsuna). *Changgeng renwen shehui xuebao*. 5 (2). 263–316.
- Wu, Xingwen 吳興文, 2010: Chuban jieshi 出版解釋. (Razlaga izdaje). V: Mou Zongsan 牟宗三, *Yuan shan lun* 圓善論 (*O Summum Bonum*). Changchun: Jilin chuban jituan zouxian zeren gongsi.
- Xu, Fuguan 徐復觀, 1995: Zhou chu zongjiao zhong renwen jingshende yuedong 周初宗教中人文精神的躍動 (Prebujenje humanističnega duha v zgodnji dinastiji Zhou). V: *Xiandai xin ruxue xue'an* 現代新儒家學案 (*Študije Modernega Novega konfucijanstva*), (ur. Fang Keli in Li Jinquan, 3. zvezek). Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Xu, Shen 徐慎, n. d.: *Shuowen jiezi* 說文解字 (*Razlaga pisnih virov in pojasnitev pismenk*). *Chinese Text Project*. Dostopno na naslovu: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&char=%E5%A7%8B> (citirano 16. marca 2024).

- Xunzi 荀子, n. d.: V: *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*. Dostopno na naslovu: <https://ctext.org/xunzi> (citirano 12. december 2024).
- Yang, Rubin 楊儒賓, 2016: *Rumen neide Zhuangzi* 儒門內的莊子 (*Zhuangzi kot del konfucijanske šole*). Jinmen: Lianjing chuban she.
- Yang, Rubin 楊儒賓, 2019a: *Rujiade shenti guan* 儒家身體觀 (*Pojmovanje telesa v konfucijanstvu*). Šanghaj: Shanghai guji chuban she.
- Yang, Rubin 楊儒賓, 2019b: *Yiyide yiyi: Jindai Dongyade fan lixue sichao* 異議的意義：近世東亞的反理學思潮 (*Smisel pomena: sodobni anti-neokonfucijanski idejni tokovi v Vzvodni Aziji*). Šanghaj: Shanghai guji chuban she.
- Yang, Rubin 楊儒賓, 2020: *Wuxing yuanlun: Xian Qin sixiangde taichu cunyou lun* 五行原論：先秦思想的太初存有論 (*Teorija petih procesov: ontologija predqinskega mišljenja v izvorni začetnosti*). Šanghaj: Shanghai guji chuban she.
- Yang, Zebo 杨泽波, 2007: *Mou Zongsan chaoyue cunyou lun boyi – cong xian Qin tianlunde fazhan guiji kan Mou Zongsan chaoyue cunyou lunde quexian* 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 (Kritika Mou Zongsanove metafizike preseganja biti – O Mouovi ideji preseganja biti skozi razvojno pot zgodnje kitajske misli o »Nebu« pred dinastijo Qin). V: *Zhongguo lunwen xiazai zhongxin*. Dostopno na naslovu: <http://www.studa.net/guoxue/060407/11563323.html> (citirano 15. julija 2022).
- Yeung, Tak-lap, 2022: Kant, Nishida, and Mou on Intellectual Intuition: A transcultural comparison. *Kyushin*. 2022 (27). 107–20.
- Yu, Jiyuan, 2007: *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*. New York: Routledge.
- Yuan, Jinmei, 2006: The Role of Time in the Structure of Chinese Logic. *Philosophy East and West*. 56 (1). 136–152.
- Zhang, Dongsun 張東蓀, 1929a: *Xin zhaxue luncong* 新哲學論叢 (*Antologija novih filozofij*). Bejing: Shangwu yinshuguan.
- Zhang, Dongsun 張東蓀, 1929b: *Zhexue ABC* 哲學 ABC (*Filozofska abeceda*). Šanghaj: Shanghai shijie shuju.
- Zhang, Dongsun 張東蓀, 1934: *Renshi lun* 認識論 (*Epistemologija*). Šanghaj: Shijie shuju.

- Zhang, Dongsun 張東蓀, 1946: *Zhishi yu wenhua* 知識與文化 (*Znanje in kultura*). Šanghaj: Commercial Press.
- Zhang, Dongsun 張東蓀, 1995: *Lixing yu liangzhi – Zhang Dongsun wenxuan* 理性與良知 – 張東蓀文選 (*Razum in prirojeno znanje – izbor del Zhang Dongsuna*) (ur. Zhang Rulun). Šanghaj: Shanghai Yuandong chuban she.
- Zhang, Yaonan 張耀南, 1994: Zhang Dongsun zhishilun yanjiu 張東蓀知識論研究 (*Raziskave Zhang Dongsunove epistemologije*). Doktorska disertacija, Peking daxue, Peking, 1994.
- Zhang, Yongqing 張永清, 2002: Hanyu yujing zhongde shenmei duixiang yu shenmei keti 汉语语境中的审美对象与审美客体 (*Estetski objekt in estetski predmet v kontekstu kitajskega jezika*). *Meixue*. 2002 (12) 1–6. Spletna izdaja. Dostopno na naslovu: <http://rdbk1.ynlib.cn:6251/Qk/Paper/184798> (citirano 12. avgust 2024).
- Zhu, Xi 朱熹, 1996: *Zhu Xi ji* 朱熹集 (*Zhu Xijeva zbrana dela*, ur. Guo Qi 郭齊 in Yin Bo 尹波). Chengdu: Sichuan Jiaoyu Chubanshe.
- Zhuangzi 莊子, n. d.: V: *Chinese Text Project*. Dostopno na naslovu: <http://ctext.org/zhuangzi> (citirano 12. marec 2016).
- Žižek, Slavoj, 1976: Hermenevtika in psihoanaliza. *Anthropos*. 3 (6). 69–98.

Stvarno in imensko kazalo

A

Adorno, Theodor W. 69, 77–82,
86–98
Ames, Roger 16, 28
Arendt, Hannah 49–51, 55–68
avtonomija 24, 47, 52–54, 70, 108,
125, 243, 251

B

basho 201–202, 215, 218, 228,
230–231
benwu 223–224
Blitstein, Pablo 20
budizem 156–157, 185, 194, 196,
206–208, 213–216, 227,
232–233, 245; *chan* (zen) 130,
133–137, 193, 215, 218, 224;
tiantai 194, 208

C

Chakrabarti, Arindam 28–30
Cheng Chung-ying 121, 177
creatio ex nihilo 109, 222

Č

čas 101–127, 133, 164
čezkulturnost 18
človečnost, sočlovečnost 54, 60,
172, 241–242
človeška pogojenost 50–51, 55–68
človeškost 16–17, 46, 53, 74–76, 243

D

daoizem 183, 218–219, 224, 232–
236, 245

dialektični model 94, 201, 205, 207,
211, 225; proces 23, 40, 176,
199; sklepanje 193
dialektika 34, 76, 83, 93, 95–96,
193, 201–205, 211–217, 228,
250; negativna 77, 87–91
diskurzivni prevodi 13, 20, 42
Dong Zhongshu 244
družinska podobnost 36, 59, 82,
250
državna doktrina 241, 244, 248,
253–254
dualizem 79, 82, 93, 131; kartezi-
janski 156
dvojna ontologija 193, 195–196,
208, 228

E

esenca 133
esencializem 19, 48
estetika 45, 49, 72, 74–75, 93,
96–97, 185
estetska sfera 176, 185–191
etika 27, 58, 61–65, 67–68, 108,
116, 183–184, 241, 248,
253–255
evrocentrizem 13–14, 25, 249

F

filozofija sinteze 30–31; sotočja
31–33; vzhodnoazijska 193,
206–207, 214, 224–225, 230–
232, 236–237; zlitja 28–30;
frankfurtska šola 46, 88–89
Fung Yiu-ming 21

G

Gadamer, Hans-Georg 175–179

H

Heidegger, Martin 188, 207

hermenevtični krog 176, 178–179,
185

hierarhija, hierarhično 87, 157–158,
241, 244, 252–254

I

idejna tradicija 13, 17, 239–241, 257

identitarna filozofija 77, 90–94

imanenca 22, 124

individuum 79

intersubjektivnost 60, 63, 180,
189–190

intuicija 199, 202, 209; intelektu-
alna 196–198, 203, 207, 209,
228–230

J

jingjie gl. estetska sfera

K

Kant, Immanuel 40–41, 47, 53–54,
70, 78–80, 133–134, 161–162,
195, 197–199, 227–229

kategorije 24, 161; binarne 95,
221–223

kitajska filozofija 16, 22–24, 91,
95–96, 108, 144, 151–152, 156,
166, 169–172, 198, 219–221,
239–240

kitajska hermenevtika 175, 177–
179, 187

komparat 27, 35–37

komplementarnost 23, 93–96,
123–124, 217, 221–222

koncepti 35, 184

konfucianizem 239–241, 244–248,
250–255

konfucijanstvo 217, 232, 239–256

kontekst, kontekstualizacija
176–178

kontrastna analiza 82, 184, 205, 210

kozmogonija 219–220

kozmozologija 131, 133, 221

krožna narava 180

Kuhn, Thomas 21

L

Laozi 219–221

li (strukturni vzorec) 169, 172

Li Zehou 39–41, 45–55, 59–77,
82–83, 86–97

M

Marx, Karl 40–41, 46, 53, 70, 74,
88, 90

medkulturnost 13–19, 26–28,
259–260

Mencij 243, 245, 252

meritokracija 68, 243, 255

metafizika, metafizično 102, 112,
123–126, 195–196, 208, 222–
223, 227

metodični red 145

Mo Di, moizem 103–108, 113–
116, 119–126

Mou Zongsan 193–199, 207–213,
216–217, 225–234

N

neisheng waiwang (notranji modrec
in zunanji vladar, transcenden-
tni in empirični subjekt) 211,
240, 256–257
nič 193, 201–204, 209–211, 221,
223–224, 234
Nishida Kitarō 193, 199–204, 207–
211, 214–221, 224–230, 235
noumen, *noumenalno* 186–187,
195–197, 208, 213, 229

O

objekt 69, 71–100
objektivnost 71, 73, 78, 81, 86–87
odtujenost 53, 61, 63, 74
ontološki individualizem 15
orientalizem 9, 14
osem faz sublacije 35–36, 59, 179

P

paradigme 21–22
pluralistična epistemologija 131,
133–134, 158
pomen 17–19
postprimerjalna filozofija 13, 25,
27, 225
pozni moisti 101, 103, 105,
113–114
pravičnost 241
praznina 136, 156, 168, 171, 222,
233–234
prednost objekta 79–80, 92
prihodnost 101–127
procesna filozofija 22–23, 42, 156

R

raziskovalno vprašanje 35–36, 59,
64, 117, 184, 250–251
referenčni okvir 20–25, 42, 90–91,
120–121, 156
relacijska omrežja 41–42
Rosemont, Henry 15, 21
Russell, Bertrand 137–171

S

samoidentiteta absolutnih protislo-
vij 199, 201–204, 209
sebstvo 66–68, 203, 209, 228; mo-
ralno 198–199, 216–217
sedimentacija 40–41, 47, 51, 62, 65
Silius, Vytis 17, 20
siniška regija 193, 204, 233
struktura 129, 132–137, 140–141,
147–148, 152
strukturna epistemologija 129–174
strukturni red, strukturirani red
146–149, 165, 168–169
strukturni vzorec gl. *li*
subjekt 45, 51, 58, 64, 66–100, 151,
196–199, 210–211
subjekt in objekt 69–100, 131,
201–202, 212
subjektnost 45–55, 59–76, 243
substancia 52, 133–137, 143–144,
149–156, 159, 163–165, 195, 212
sveti Avguštin 101–102, 108–112,
116–126

T

teorija zaznavanja 75, 129, 137,
145, 147, 156, 167, 171

tong (neovirani pretok) 171–173
topos 202, 209, 215
tradicija 13, 31, 63, 178; konfucijanska 239–260
transcendenca 17, 22, 226; imanentna 23, 124, 221
transcendentalno 40–41, 196
transkulturna hermenevtika 175, 191
transkulturno 9–10, 13, 17–21, 25–30, 34–35, 40, 42, 249, 256–258
tri reforme konfucijanstva 240, 243–246

Zhuangzi 175, 180–185, 189–191
zlitje 29–30; obzorij 176–179, 185
zunanji svet 40–41, 46, 72–74, 84, 86, 131–136, 139–150, 153–165, 168–173, 186–187

V

Valera, Eduard 19

W

Wang Bi 222–224

Wang Guowei 186–188

Weber, Ralph 28–31

wuwei (nedelovanje) 183, 232

X

Xunzi 243–244, 252

Y

yin in *yang*, *yinyang* 23, 217, 221

Z

zaznavanje 23, 74–75, 80, 84–86, 138–140, 146–148, 161–165, 168–170, 173

Zhang Dongsun 129–137, 145–171