



RAZPRAVE FF

Jana S. Rošker

Transkulturna primerjalna filozofija in metoda sublacije



UNIVERZA
V LJUBLJANI

FF

Filozofska
fakulteta

Transkturna primerjalna filozofija in metoda sublacije

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

Avtorica: Jana S. Rošker

Recenzenta: Sebastjan Vörös, Andrej Ule

Lektura: Anja Muhvič

Tehnično urejanje: Irena Hvala

Prelom: Erazem Balkovec

Fotografija na ovitku: Wang Ximeng: A Thousand Li of Rivers and Mountains (vir: Wikipedia)

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 Benčić

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Ljubljana, 2025

Prva izdaja

Naklada: 150

Cena: 19,90 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: 10.4312/9789612975937

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

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=236665859

ISBN 978-961-297-596-8

E-knjiga

COBISS.SI-ID 236606979

ISBN 978-961-297-593-7 (PDF)

Kazalo vsebine

Zahvala	7
Spremna beseda	9
Prolog	11

Prvi del: TEORETSKA OZADJA

1 Filozofija v globaliziranem svetu	21
1.1 Filozofije in kulture v svetu globalnih kriz.	23
1.2 Preseganje primerjav	29
1.3 Okviri, omrežja in paradigme	35
1.4 Družinska podobnost in relacijski pristop.	41
2 Kitajski model	47
2.1 Povezave med kulturo, jezikom in mislijo.	47
2.2 Zgodovinska koherentnost in ključni pomisleki.	51
2.3 Osnovni vzorci.	55
3 Metoda sublacije	65
3.1 Fuzija, sinteza in sovpadanje.	65
3.2 Glavne značilnosti	74
3.3 Shematski prikaz: osem faz.	83

Drugi del: PRIKAZI

4 Li Zehoujeva sublacija Kanta in Marxa: preobrazba empiričnega v transcendentalno	93
4.1 Uvod: Li Zehoujeva življenje in filozofija	93
4.2 Osnovni pojmi ter negotova razmerja med zaznavo in racionalnostjo	96
4.3 Sublacija: faze in strukturiranje vsebine	101
4.4 Zaključek	109
5 Adorno in Gongsun Long o pojmi ter stvarnosti	111
5.1 Prolog	111
5.2 Postopek sublacije	114
5.3 Epilog	138

6	Hui Shi, Zenon iz Eleje in problem leteče puščice	139
6.1	Predgovor: šola imen in Hui Shi	139
6.2	Osem faz sublacije	144
6.3	Zaključek	154
	Epilog.	157
	Povzetek.	165
	Summary	169
	Glosar kitajskih terminov	195
	Stvarno in imensko kazalo	199

*To knjigo posvečam spominu na svojega očeta
Andreja Roškerja (1939–2024)*

Zahvala

Nastanek te knjige je podprla 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). Pričujoči rokopis je nastajal v času mojega gostujočega raziskovalnega dela na inštitutu Academia Sinica v Tajpeju. Iskreno se zahvaljujem tej ugledni organizaciji, zlasti predstojniku Inštituta za kitajsko književnost in filozofijo, profesorju Huang Kuan-minu. Celovit dostop do knjižnice in podatkovnih zbirk, ki mi je bil tam omogočen, skupaj z umirjenim in hkrati izjemno spodbudnim raziskovalnim vzdušjem, je bil zame neprecenljiv. Neomajna podpora, ki sem je bila deležna, je bila ključna pri razvoju in izpopolnjevanju teorije, ki je osrednjega pomena za pričujoče delo.

Iskreno se zahvaljujem tudi Rogerju T. Amesu, Johnu Makehamu, Geirju Sigurðssonu, Yang Xiaoboju, Andreju Uletu in Igorju Ž. Žagarju za njihov čas in pronicljiv doprinos k rokopisu. Njihovi konstruktivni predlogi za izboljšave so bili neprecenljivi. Poleg tega sem hvaležna številnim strokovnjakinjam in strokovnjakom, ki so mi posredovali dragocene povratne informacije o delih raziskovalnih ugotovitev te knjige, predstavljenih na različnih konferencah, gostujočih predavanjih in delavnicah. Posebna zahvala gre pri tem Paulu D'Ambrosiu, Hectorju G. Castaño, Chien-Shuo Chiuju, Kateřini Gajdošovi, Fabianu Heublu, Huang Kuan-minu, Lai Hsi-sanu, Harveyju Ledermanu, Marku McConaghyju, Lee Ming-Hueiju, Wang Qingjieju, Heinerju Roetzu, Mercedes Valmisi in Ellen Y. Zhang za njihove premišljene pripombe in prispevke.

Zahvaljujem se staršema Andreju Roškerju in Mariji Močan Rošker, da sta me obdarila z življenjem in da sta svojo mladost posvetila moji vzgoji in izobraževanju. Cenim potrpežljivost svoje drage žene Tee v dolgih urah, ko sem se brezskrbno in radovedno potepala po miselnih galaksijah, gospodinjska opravila in zemeljske zadeve pa pri tem pogosto puščala nedotaknjene. Zahvaljujem se tudi sinovoma Janku in Nilsu, ki sta mi vselej znova pokazala, da tudi odrasli občasno še vedno potrebujemo nekaj starševske modrosti. Lajka, najina zvesta pasja spremljevalka, si prav tako zasluži priznanje, ker je kot prava pasja mojstrica *chan* budizma med vsakodnevnimi

sprehodi po parku neverjetno strpno prenašala moje pogoste filozofske eskapade. Hvaležna sem vsej moji dragi družini, saj me je naučila vrste neprecenljivih življenjskih lekcij, ki so imele ključno vlogo pri razvoju metode sublacije: pomena vztrajnosti in odločnosti pri soočanju z izzivi, vrline pozornega in empatičnega poslušanja ter trajne moči pristne radovednosti in ne nazadnje ljubezni, ki je pogonska sila vsega naštetega.

Spremna beseda

Ta knjiga je rezultat večletnega razmisleka o problematiki izmenjave znanja in idej med različnimi kulturnimi in jezikovnimi krogi. Metoda sublacije kot nov pristop k tovrstnim dialektičnim izmenjavam je nastala kot poskus preseganja zastarelih in evrocentričnih interakcij med zahodnimi in kitajskimi filozofskimi miselnostmi ter kot postopek, ki temelji na zavestni refleksiji vseh pasti in težav, s katerimi se srečujemo tiste in tisti, ki se s tovrstnimi izmenjavami ukvarjamo že dolga leta ter imamo zelo konkretne izkušnje s problemi prenašanja konceptov in kategorij iz enega sociokulturnega kroga v drugega. Ti problemi so toliko večji, kadar gre za kontrastne analize idejnih sistemov, ki so se razvili v regijah, ki so zgodovinsko, jezikovno in kulturno daleč vsaksebi. Problemsko ozadje, teoretska osnova in konceptualni okvir ideje sublacije kot metode transkulturne idejne izmenjave so bili prvič objavljeni v okviru mojega članka, ki je izšel v znanstveni reviji *Dao – A Journal of Comparative Philosophy* v letu 2022. Temu prvemu razmisleku je sledila še vrsta drugih člankov in študij na isto temo, v katerih sem osnovno idejo tovrstnih medkulturnih interakcij postopoma izgrajevala, spreminjala in dopolnjevala. Sublaciji kot novi metodi transkulturnih raziskav je bilo posvečeno tudi eno poglavje v knjigi *Interpreting Chinese Philosophy: A New Methodology*, ki je še v istem letu izšla pri britanski založbi Bloomsbury. V januarju 2025 je pri isti založbi izšla tudi knjiga *Chinese Philosophy in Transcultural Contexts: Comparative Approaches and the Method of Sublation*, ki je predstavljala teoretsko osnovo pričujoče monografije. Slovenski prevod te angleške knjige, ki je nastal pod peresom dr. Marka Ogrizka, sem že v mesecih pred njegovo objavo krepko predelala in izpopolnila. Pričujoča monografija se torej v marsikaterem pogledu razlikuje od angleške različice, saj je v njej poudarek na teoretskih osnovah in konceptualnih okvirih, ki opredeljujejo metodo sublacije, medtem ko je v angleški knjigi veliko večji poudarek na praktičnih primerih njene uporabe. Ti primeri, ki bodo obogateni še z vrsto novih, bodo predmet moje naslednje knjige v slovenskem jeziku; metoda sublacije, ki je tudi osrednja tema mojega temeljnega raziskovalnega projekta, financiranega s strani Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS), predstavlja srž mojih trenutnih prizadevanj na področju tako imenovane postprimerjalne transkulturne filozofije. Ta prizadevanja

se kažejo v številnih člankih in razpravah, ki so bile v zadnjih treh letih objavljene na temo metode sublacije v številnih mednarodnih znanstvenih revijah ter predstavljene v okviru znanstvenih konferenc, poletnih šol in gostujočih predavanj širom Evrope in Azije.

Prolog

Pričujoča knjiga si prizadeva predstaviti novo dialektično metodo, ki naj bi izboljšala naše razumevanje raznolikih filozofskih idej, teorij in načel, ki izvirajo iz različnih kulturnih tradicij. Poleg tega želi na takšni osnovi olajšati tudi razvoj inovativnih idej in teorij. Njen poglavitni cilj je spodbuditi produktiven dialog med raznovrstnimi idejami, filozofskimi tokovi in intelektualnimi tradicijami, ki lahko privede do svežih spoznanj. Metoda, ki se v filozofskem smislu imenuje »transkulturna postprimerjalna sublacija«, želi preseči golo utrjevanje dialoga med kulturno različnimi koncepti. Namesto tega se osredotoča na krepitev naše zmožnosti pridobivanja in razvoja novih spoznanj prek transkulturnih filozofskih izmenjav. Njena gonilna sila je želja po svobodnem pretoku znanja in po novih uvidih, ki so lahko plod transkulturne izmenjave filozofskih idej.

Jedro te knjige sestavljata dva glavna sklopa. Prvi skuša osvetliti teoretični okvir transkulturne filozofske sublacije ter razjasniti njene temeljne strukture in načela. Drugi razdelek obravnava praktično uporabo opisane metode, pri čemer predstavi tri primere, ki preiskujejo različne vidike transkulturnih konceptualnih primerjav. Preden podamo opis strukture in pomena tega osrednjega dela, pa je najprej ključno na kratko proučiti temeljne pogoje, ki oblikujejo transkulturne filozofske dialoge v današnjem svetu in imajo nanje vpliv. Pri tem bom podala definicije za nekaj ključnih pojmov, ki jih uporabljam v pričujoči knjigi, in ponudila razlago njihovega notranjega ustroja. Vendar začnimo s še bolj temeljno raziskavo – z odnosom med filozofijami, ki so nastale in se razvile na Kitajskem, na eni strani ter širšo svetovno filozofsko dediščino na drugi.

Kot evropska sinologinja, specializirana za področje kitajskih filozofskih tradicij, se v okviru pričujoče knjige seveda osredotočam na raziskovanje in analiziranje filozofskih diskurzov, ki so se razvili na Kitajskem in v širši sinofoni regiji. Pri tem upam, da bom lahko s svojo strokovno osredotočenostjo na kitajske filozofske tradicije uporabila metodo sublacije na način, ki bo spodbujal transkulturne filozofske interakcije, omogočal pridobivanje novega znanja ter prispeval h globljemu razumevanju filozofskih idej in tradicij, ki so nastale znotraj tega živahnega kulturnega prostora.

Prizadevanje za globlje razumevanje je pri rabi metode sublacije v transkulturni misli, ki zajema tako kitajsko kot zahodno filozofijo, nedvomno zelo dragoceno; vendar pa se je treba zavedati tudi dejstva, da takšno razumevanje ni končni cilj tega pristopa. Filozofije, s katerimi se skozi prizmo sublacije ukvarjamo, naj bi nam bile tukaj v prvi vrsti torej vir navdiha za razvoj novih, svežih filozofskih idej in spoznanj. V tem pogledu se ne osredotočamo zgolj na vprašanje o tem, kako dešifrirati sporočilnosti obravnavanih filozofskih tez in idej. Cilj metode sublacije nikakor ni odkriti ene in edine »prave interpretacije« filozofskih misli. Naša poglavitna skrb je izluščiti pomen, ki ga imajo slednje za naš sodobni svet, in ugotoviti, kako nam lahko pomagajo pri reševanju perečih problemov, iskanju odgovorov na zanimiva vprašanja ali zgolj pri zadovoljevanju naše lastne intelektualne radovednosti. Kajti rečemo lahko, da je bila prav slednja od nekdaj navdih in gonilna sila vsakršne filozofske ustvarjalnosti.

V pričajučem prologu se bom vzdržala podrobne razlage notranjega ustroja in operativnih posebnosti omenjene metode, saj nameravam te vidike obširno predstaviti v osrednjih delih knjige. Namesto tega želim najprej predstaviti širši kontekst, ki bo zaobjemal splošni okvir in konceptualno ozadje diskurza, v katerega sta študij in uporaba te metode umeščena. Moj namen ni poglobljati se v specifične podrobnosti, temveč ponuditi kontekstualno razumevanje, ki bo omogočilo spoznanje pomena in pomembnosti te metode na njenem zadevnem področju. Gayatri Spivak v predgovoru k svojemu prevodu *Gramatologije* Jacquesa Derridaja opozarja na pomembnost in pravzaprav ključne razloge za pisanje predgovorov:

Zakaj si moramo sploh delati skrbi zaradi tako preproste stvari, kot je priprava predgovorov? Na tovrstna vprašanja seveda ni pravega odgovora. Največ, kar lahko rečemo, in Derrida nas je spomnil, da moramo to izrekati vselej znova, je, da je bil določeni pogled na svet, zavest in jezik sprejet kot pravilen, če pa proučimo posamične podrobnosti tega pogleda, se pokaže precej drugačna slika (ki je lahko, kot bomo videle v nadaljevanju, tudi neslika). (Spivak xiii)

V navidezno preprostem dejanju pisanja prologa torej lahko vidimo globlje raziskovanje našega razumevanja sveta, zavesti in jezika. Ta predgovor je prolog zato, ker želim že na začetku bralca in bralko pritegniti v zgodbo

sublacije in jima podati pomembne informacije o kontekstih, ki so ključni za razumevanje njenega nadaljnega dogajanja. Prolog je pogosto uvod v dogajanje, ki se odvija pred glavnim časom zgodbe, ali predstavitev ključnih tem in motivov, ki bodo igrali vlogo v nadaljevanju. S tem želim bralstvu omogočiti, da že od prve strani naprej čuti povezavo z zgodbo sublacije in njenimi liki, ki nastopajo kot koncepti, ideje ter miselni sistemi in ki so v njej povezani na dialoški, dialektičen način.

Uporaba izraza »neslika« v zgornjem citatu je še posebej zanimiva za razumevanje metode sublacije, saj nakazuje, da se alternativna perspektiva samega pojma sublacije, ki sem si jo zamislila v tej knjigi, popolnoma razlikuje od konvencionalnih predstav ali kategorizacij dialektične misli, kakršno smo v filozofiji lahko srečevale vsaj od Hegla naprej. Ob raziskovanju obravnavane tematike bo postalo očitno, da metoda sublacije, ki jo uporabljamo v transkulturnih post-primerjalnih študijah in je predstavljena v okviru te knjige, odstopa od ortodoksnega razumevanja hegeljanskega termina *Aufhebung*, četudi je poimenovana po angleškem prevodu tega pojma. V nasprotju z običajnim razumevanjem, pri katerem druga ideja zanika prvo, hkrati pa obe povzdigne na višjo raven obstoja (*ibid.*), dotična metoda izhaja iz drugačne dinamike, četudi prav tako izhaja iz etimoloških temeljev pojma *Aufhebung*, torej konotacij izločanja, ohranjanja in povzdigovanja. Bistveno je pri tem poudariti, da so ti trije temeljni pomeni edina povezava med postprimerjalno transkulturno sublacijo in hegeljansko rabo istega pojma. Ker pa naš pristop ni omejen na etimološko bistvo sublacije in predvsem zato, ker to bistvo postavlja v popolnoma drugačne okvire, se v veliki meri in, lahko bi rekle, kvalitativno razlikuje ter odmika od tradicionalnega hegeljanskega okvira. Namesto da bi se osredotočal zgolj na negacijo in transcendenco izhodiščnega pojma, hkrati vključuje enako pomembna vidika ohranjanja in povzdigovanja s postopki vzajemne komplementarnosti obravnavanih idej. Ta širša perspektiva omogoča bolj niansirano in celovito razumevanje procesa sublacije v transkulturnih post-primerjalnih študijah.

Tako postane očitno, da izraz »sublacija« v našem kontekstu sicer ohranja svojo jezikovno povezavo s hegeljansko filozofijo, vendar se zaradi svoje specifične uporabe in umeščenosti v okvir postprimerjalnih transkulturnih študij povsem razlikuje od njegove tradicionalne rabe, zato sublacije

v okviru pričujoče metodologije nikakor ne gre zamenjevati (ali sploh primerjati) s sublacijo v okviru Heglovega triadnega modela.

Čeprav se metoda na kratko imenuje metoda sublacije, jo krasi precej zapleten in nekoliko umetelen uradni naziv. Polno ime te metode ni namreč nič drugega kot »postprimerjalna transkulturna filozofska sublacija«. Precej razkošno, kajne?

Prvi del te knjige predstavlja izčrpno razlago uporabljene metodologije, vključno s specifičnimi pomeni določenih izrazov, ki sestavljajo zgoraj omenjeni naziv, vendar pa bom, z namenom okrepiti metodološke in terminološke temelje knjige ter ponuditi jedrnato, a poglobljeno razumevanje teh pojmov, tudi v tem prologu že podala njihovo kratko opredelitev ter osvetlila njihov izvor in pomen.

Izraz »postprimerjalna« nakazuje, da se omenjena metoda ujema z novim valom teoretskih pristopov, ki so nastali na podlagi ozaveščanja omejitev in evrocentričnih nevarnosti, ki jih v sebi skrivajo tradicionalne metode primerjave. Vključitev predpone »post-« nakazuje, da ti inovativni pristopi ne zavračajo tradicionalnih primerjalnih metod v celoti, temveč jih prej skušajo izboljšati in nadgraditi, pri čemer se še vedno opirajo na nekatera dragocena spoznanja, ki nam jih ponujajo ustaljene prakse.

Predpona »trans-« v besedi »transkulturna« nakazuje, da je cilj te metode preseči, torej »transcendirati« običajne načine dojemanja ali razumevanja kulture, ki so pogosto veljali za statične in povezane z nekakšno »substanco«. V tem smislu je metoda tudi »tranzitna«, saj prehaja ločnice med različnimi kulturami in se objektov raziskovanja loteva od znotraj, iz pozicije umeščenosti v zgodovinske, družbene in idejne kontekste kulture, v katere so ti umeščeni. V tem smislu se interakcija s »tujimi kulturami« odvija znotraj njihovih idejnih sistemov ter skupaj z njimi, in torej ne gre le za opazovanje in analizo slednjih od zunaj. Hkrati predpona »trans-« implicira transformacijo, ki se v procesu sublacije zgodi tako za komparate,¹ ki

1 Komparat je neologizem, ki ga na tem mestu uvajam kot prevod latinske besede *comparatum* in ki v teoretskem modelu primerjave označuje enega od najmanj dveh objektov primerjave. Običajno je v tovrstnih modelih poleg najmanj dveh komparatov pomemben tudi tretji element primerjave, ki se v mednarodni znanstveni literaturi običajno označuje s tujko *tertium comparationis* in izraža osnovo za primerjavo, ki se kaže bodisi v skupni značilnosti obeh komparatov bodisi v metodologiji primerjave oziroma v kriterijih evalvacije. Za podrobnejšo razlago tovrstnih modelov glej Connor in Moreno 2005 ter Weber 2014.

jih proučujemo – to je za filozofije ali ideje, ki jih primerjamo – kot tudi za nas, posameznike in posameznice, ki izvajamo primerjavo v dinamičnem procesu dialektične transkulturne sublacije.

Sam izraz »sublacija« seveda izhaja iz hegeljanske dialektike, vendar se uporaba termina v naši metodi v številnih vidikih bistveno razlikuje od Heglovega modela. Da bi izpostavile te razlike, je treba najprej poudariti, da metoda transkulturne filozofske sublacije izvira iz dinamičnih paradigem procesne filozofije, kar pomeni, da ne upošteva formalnih zakonov identitete, neprotislovja in izključenega tretjega. V nasprotju s tradicionalnim hegeljanskim modelom tudi ne ponuja povsem nove, ločene, kvalitativno drugačne sinteze kot zlitja dveh nasprotujočih si idej, vključenih v dialektično interakcijo.

Prav nasprotno, zenit tega procesa se kaže v njegovi ključni fazi, imenovani »sublacija«. Ta predstavlja transformativni preobrat, ki ga lahko razumemo kot sublacijo v ožjem smislu. Čeprav je ta le ena izmed osmih sestavnih faz metode, pa je znotraj njenega procesa izjemno pomembna. Nastane namreč iz napetosti, ki se v teku predhodnih faz nakopiči med obema komparatoma, in na tej podlagi povzroči odločilen premik, ki našo refleksijo požene v smeri svežih in inovativnih spoznanj.

Prav v tem kontekstu se skriva to, kar bi verjetno lahko štele za najpomembnejšo in odločilno razhajanje, ki sublacijsko dialektiko ločuje od hegeljanskega modela. Faza sublacije v ožjem smislu, tista osrednja faza torej, ki nas žene k spremembi perspektive in posledično k novi ideji, se tukaj izrazito razlikuje od utečenih modelov dialektičnega razmišljanja. Za razliko od hegeljanskega okvira ta faza ni produkt samodejnih strukturnih načel, ki vodijo naše miselne procese. Namesto tega transformativni prehod sublacije vznikne avtonomno in ustvarjalno skozi svobodno subjektivnost posameznika ali posameznice, ki to metodo uporablja.

Vendar pa ta subjektivni prehod ni edina funkcija človeške subjektivnosti znotraj metode sublacije. Ta igra odločilno vlogo tudi v več predhodnih fazah. Naša subjektivnost je, na primer, tista, ki določa, kaj je treba v procesu naše dialektične primerjave zavreči in kaj ohraniti. Prav tako subjektivnost usmerja tudi odločitve o tem, kako in kje se lahko komparata medsebojno dopolnjujeta.

Morda bi kdo ugovarjal, da takšna metoda ni dovolj znanstveno neoporečna, ker ni objektivna in se zdi samovoljna. Kritiki in kritičarke bi lahko opozarjale tudi na to, da njeni rezultati niso splošno veljavni. Vendar pa se moramo ob poglobljenem proučevanju teh ugovorov spomniti na to, da s Heideggerjeve perspektive niti samo dejanje mišljenja nima resnično znanstvene narave. Po Heideggerjevem mnenju »znanost ne misli« (Heidegger, 1954, 4). Znanstvena teorija, ki zgolj potrjuje obstoječa stanja stvari, namreč ni sposobna ustvarjati novega ali spodbujati pozitivnih sprememb sveta. To se ujema z marksistično kritiko filozofije – kritiko, ki se zavzema za to, da bi ta disciplina presegla omejitve svoje konvencionalne vloge zgolj razlagalca sveta in namesto tega sprejela svoj potencial dejavnika preobrazbe.

V tem kontekstu metoda sublacije bistveno presega meje, ki se običajno pripisujejo delovanju znanstvenih metodologij. Sublacija, podobno kot sama filozofija, zaseda prostor, ki je hkrati znanstven in neznanstven. Znanstvenim načelom ustreza s svojo logično koherentnostjo, sistematično strukturo in preverljivostjo ob vsakem operativnem koraku; vendar pa presega meje znanstvenih metod, saj deluje kot miselno orodje, vtkano v tkivo svobodne, avtonomne in pogosto temperamentne človeške subjektivnosti.

Kljub temu ostaja metoda sublacije v svojem bistvu dialektična. V tej knjigi se moja opredelitev dialektike ne drži izključno aristotelskega ali hegeljanskega modela. Namesto tega opredeljujem dialektiko v širšem smislu kot metodo dialoškega, interaktivnega mišljenja in razločevanja. To je torej postopek, ki izhaja iz kontrastivnega odnosa med binarnimi protipoli, v katerem pride do soočanja in vzajemnega razvoja dveh različnih idej, teorij ali miselnih sistemov.

Sublacija vključuje dinamično in procesno usmerjeno metodo dialektične interakcije, ki zadeva dva komparata ali več. Ti komparati se pojavljajo znotraj različnih filozofij, filozofskih sistemov, diskurzov, paradigem ali idej. Metoda obsega osem jasno ločenih, a medsebojno povezanih faz. Napredovanje čez začetnih šest faz je razmeroma enostavno, saj se bolj ali manj držimo začrtanih korakov. V teku postopka se premaknemo v edinstvene faze, ki jih opredeljujejo družinske podobnosti, oblikujemo relacijske raziskovalne poizvedbe, razberemo podobnosti, razlike, referenčne okvire in pomanjkljivosti ter opredelimo možnosti za morebitne medsebojne dopolnitve med komparati.

V naslednji, sedmi fazi – fazi, v kateri se lotevamo sublacije v ožjem pomenu besede, torej sublacije, ki pomeni transformativni prehod od že obstoječega znanja k novim idejam – pa se moramo spoprijeti z napetostjo, ki izhaja iz zaporedja predhodnih kontrastivnih analiz, in s prizadevanjem za koherentno stekane interpretacije. Ta napetost, ki izhaja iz predhodnih analiz in interpretacij večinoma kontrastnih elementov, deluje kot katalizator za generiranje svežih idej, novih spoznanj ali zanimivih poti za nadaljnje raziskovanje.

Kot že omenjeno, je jedro te knjige razdeljeno na dva različna segmenta. V prvem delu so predstavljeni teoretski temelji in strukturni okvir metode sublacije. Drugi del obsega tri različne prikaze, s katerimi sem skušala ponazoriti praktično uporabo metode. V vsakem prikazu je faza sublacije prinesla sveža spoznanja in ideje, ki jih lahko uporabimo kot vodila pri nadaljnjih raziskovalnih prizadevanjih ali oblikovanju izvirnih filozofskih tez.

V prvem primeru sem želela pokazati, kako je Li Zehou, čeprav nenamerno, subliral kantovske in marksistične poglede na človeško zaznavanje, kar je privedlo do oblikovanja njegove inovativne teorije, imenovane »preobrazba empiričnega v transcendentalno«. Ta ponazoritev metode sublacije je jasno pokazala, kako je mogoče uskladiti navidezno protislovno vzajemno delovanje kantovskih stabilnih oblik in dinamične poti marksističnega historičnega materializma. Takšna uskladitev izhaja iz temeljnega načela, da lahko dinamični sistemi vključujejo statične komponente, medtem ko obratno ni mogoče. S tega vidika je Lijevo filozofijo mogoče razumeti kot sublacijo marksistične teorije in Kantove transcendentalne filozofije.

V naslednjem prikazu sem skušala sublirati Adornovo in Gongsun Longovo teorijo o razmerju med pojmi in predmeti. Sublacija je tu proizvedla novo razumevanje, ki se pokaže v možni rešitvi izziva konceptualizacije resničnosti. Le-ta svojo pot najde v izvajanju hermenevitične tehnike, ki združuje zunanje in notranje razsežnosti, tesno povezane s tradicionalnim kitajskim pojmom *jingjie*, ki označuje estetske sfere. Skratka, z uporabo metode sublacije in priznavanjem harmoničnih vidikov teorij Adorna in Gongsun Longa sem prišla do izvirnega stališča, ki v sprejetju fuzije *jingjie* vidi potencialni pristop za reševanje zapletenosti konceptualizacije resničnosti.

V tretjem primeru sem proučila ideje dveh antičnih filozofov – Zenona iz Eleje, predsokratskega misleca, in Hui Shija, starodavnega kitajskega

logika. Podobnosti, ki sem jih odkrila v njunih pogledih na znameniti problem leteče pušče, so presegale meje kulturnih okolij, iz katerih sta izhajala. Prepoznavanje razlik ni izviralo iz zasledovanja neskladij v kulturnih ozadjih, temveč iz različnih paradigem, ki sta jih narekovala referenčna okvira, v katerih sta bili oblikovani njuni izjavi. Posledično je ta pristop omogočil preseganje statičnih kulturnih pojmov, ki so lastni primerjani-ma filozofijama. Postalo je očitno, da je metoda sublacije sposobna preseči časovne in prostorske omejitve, ki oblikujejo določene predstave, na katere vplivajo različni kulturni diskurzi. Poleg tega je v tem posebnem scenariju uporaba metode sublacije razkrila razloge in mehanizme za obravnavanje konceptov gibanja in mirovanja kot medsebojno povezanih in pogojenih s kontekstom, prepletenih v neprekinjenem toku obstoja.

Glede na raznolikost teh treh prikazov je lahko pričujoča knjiga uporaben metodološki priročnik za strokovnjake in strokovnjakinje ter študentke in študente, ki jih zanimajo medkulturne primerjave na različnih področjih. Bralci in bralke lahko začnejo s prvim razdelkom, v katerem so predstavljene teoretične osnove metode; nato imajo na podlagi svojih osebnih interesov možnost izbrati enega ali več prikazov iz drugega dela. Pomembno je, da je vsebina vsakega od teh prikazov samostojna in ni odvisna od vnaprej določenega zaporedja. Kljub temu pa njihova razporeditev napreduje od enostavnejših k bolj zapletenim primerom.

Preden pa preidem k osrednjim delom te knjige, bi vam, drage bralke in dragi bralci, rada priporočila, da na kratko ponovno proučite temeljne pogoje, ki oblikujejo in vplivajo na transkulturne filozofske dialoge v današnjem svetu. Začnimo torej svoje vznemirljivo raziskovanje s temeljno poizvedbo, ki zaznamuje sam pomen naših prizadevanj za sublacijo kitajskih filozofij, namreč z odnosom med kitajsko filozofsko tradicijo in širšo svetovno filozofsko krajino.

Prvi del:
TEORETSKA OZADJA

1 Filozofija v globaliziranem svetu

Preden se lotimo področja filozofske misli na Kitajskem – teme, ki je že po naravi polna polemik – je najprej ključnega pomena razmisliti, zakaj sploh še vztrajamo pri razpravljanju o filozofiji. Kljub prevladujočemu prepričanju o njeni odvečnosti in razširjenemu mnenju, da je zgolj zbirka abstraktnih teorij brez oprijemljive praktične vrednosti, sem sama trdno prepričana, da ima filozofija nepogrešljiv pomen za vse nas, zlasti v današnjem globaliziranem svetu.

Kot ljudje preprosto potrebujemo filozofijo. Nujno in vsesplošno potrebo po filozofiji lahko opazujemo že pri otrocih, ki pogosto postavljajo globoka filozofska vprašanja. Če kdo, nam lahko otroci pokažejo, kako in zakaj je ta potreba ali značilnost človeškega mišljenja ter čustvovanja univerzalna in nujna, zato jo lahko najdemo pri vseh ljudeh in v vseh kulturah.

Filozofija je pomembna iz več razlogov. Pomaga nam razumeti svet okoli nas in resno razmišljati o pomembnih vprašanjih, ki so del tega sveta oziroma nanj pomembno vplivajo. Je orodje za razumevanje zapletenega delovanja vesolja, ki nas obdaja, hkrati pa spodbuja kritično razmišljanje o pomembnih vprašanjih, ki oblikujejo naš obstoj in nanj bistveno vplivajo. V tem okviru se ne strinjam z omenjeno marksistično kritiko filozofije, ki trdi, da filozofija ponuja le razlage sveta, ne da bi pri tem omogočala kakršno koli transformativno delovanje za njegovo spremembo in izboljšanje. Čeprav ta perspektiva upravičeno poudarja temeljno resnico, da je sprememba bistvena zahteva za dostojno človeško življenje, ki ga zaznamujeta nenehno izpopolnjevanje in kvalitativni napredek, se je nujno treba zavedati, da moramo, preden lahko dosežemo bistvene spremembe, najprej razumeti in osvetliti okoliščine, ki jih želimo spremeniti. Filozofija ima pri tem ključno vlogo, saj nam omogoča razumeti in razložiti svet, ki ga želimo spremeniti na bolje. Brez skrbnega filozofskega razmisleka so možnosti za doseganje pomembnih in konstruktivnih sprememb v družbi zelo negotove. Prav tako odsotnost celovitih teoretičnih okvirov močno ovira doseganje racionalnih in učinkovitih praktičnih rešitev. Le s poglobljenim raziskovanjem in analizo temeljnih filozofskih konceptov lahko namreč odkrijemo temeljna načela in vrednote, na katerih temelji družbeni napredek.

Ta intelektualna raziskovanja nam omogočajo kritično preverjanje prevladujočih norm, prepričanj in sistemov, s čimer osvetljujejo njihove pomanjkljivosti in omogočajo razvoj alternativnih perspektiv. Vsi poskusi spodbujanja pozitivnih družbenih sprememb bi bili torej brez takšnega temeljitega filozofskega raziskovanja brez trdnih temeljev in podvrženi tveganju, da se izkažejo za površne, nezadostne ali celo kontraproduktivne.

Podobno brez trdnih teoretičnih okvirov postanejo praktična prizadevanja brezciljna in nagnjena k nedoslednosti, saj nimajo usmeritvenih načel in sistematičnega razumevanja, ki ga zagotavlja teorija. Teorija daje konceptualno podporo, ki nam omogoča razumevanje zapletenih pojavov, prepoznavanje vzročno-posledičnih povezav in oblikovanje strateških pristopov za doseganje sprememb. Z integracijo teorije s prakso izkoristimo moč ozaveščenega delovanja ter ga dvignemo na višjo raven učinkovitosti, usklajenosti in dolgoročne trajnosti. Simbiotično razmerje med filozofskim razmislekom in teoretičnimi okviri je tako nepogrešljiva podstat, na kateri je mogoče družbene spremembe pametno zasnovati, dosledno zasledovati in smiselno uresničevati.

Sodobni filozofi in filozofinje pogosto poudarjajo umetno ustvarjeno prisilo človeškega razuma in se zavzemajo za bolj vključujoč ter rahločuten pristop k odnosu med ljudmi in svetom, ki jih obdaja. Na takšni podlagi lahko pomagajo ljudem spreminjati svet in jih učijo, kako se prilagoditi spremembam, ki jim jih svet sam narekuje. Kot sem že omenila, je bila filozofija vedno sredstvo za spreminjanje sveta; ne s smrtonosnim orožjem ali velikimi finančnimi naložbami, temveč tako, da ljudem pomaga bolje razumeti in soustvarjati nenehne spremembe, ki se neizogibno zgodijo, ter v skladu s tem vitalnim, stalnim in organskim procesom oblikovati in razvijati njihove predstave o življenju.

Danes živimo na globaliziranem planetu, na katerem Azija samo pridobiva na pomenu in vplivu, zato mora sodobna filozofija, v dobi takšne medsebojne povezanosti, ki opredeljuje našo sodobnost, preseči meje in postati resnično globalna.

1.1 Filozofije in kulture v svetu globalnih kriz

Ta zahteva postane še pomembnejša, če upoštevamo trenutno stanje sveta, v katerem živimo. Naš čas zaznamujejo številne krize – od nevarnih vplivov podnebnih sprememb in velikih razlik v porazdelitvi bogastva do vojnih grozot in nepopustljive usmerjenosti v maksimiranje dobička. Tovrstne krize niso omejene na izolirane dele sveta, temveč so v bistvu globalne narave, zato so za njihovo reševanje potrebna skupna prizadevanja in občutek solidarnosti na mednarodni ravni. Krepiti medkulturni dialog ter spodbujati močne globalne izmenjave idej in znanja je v teh nemirnih časih postalo pomembnejše kot kdaj koli prej.

Takšnih izmenjav pa ni tako enostavno realizirati, kot se zdi na prvi pogled. Problemi, ki jih otežujejo, niso povezani le z različnimi jeziki, zgodovinami ter idejnimi in aksiološkimi sistemi, ki jih živijo in uporabljajo ljudje v različnih delih našega sveta, temveč tudi z različnimi kulturno pogojenimi referenčnimi okviri, ki opredeljujejo različne vzorce mišljenja in čustvovanja. Ena najpomembnejših nalog sodobne globalne filozofije je zato osvetliti načine, s katerimi lahko najdemo nove jezike medsebojnega razumevanja in nove poglede na resničnost, ki bi jih – načeloma – lahko razumeli vsi ljudje, ne glede na to, kje živijo in iz katere kulture prihajajo.

To ne pomeni, da bi bilo treba raznovrstno heterogenost posameznih filozofskih sistemov, idej in miselnih tokov poenotiti ter združiti v en sam, univerzalni diskurz. Univerzalne resnice je dejansko mogoče razkriti z matematičnimi načeli, pri čemer njihovo splošno veljavnost podpira formalna logika; vendar pa tesna povezanost med ljudmi in svetom ter naše razumevanje sebe in svoje okolice presegata tisto, kar je mogoče razkriti in pojasniti samo s temi načeli. Filozofija zaradi svoje večplastne narave ni omejena na načela človeškega razuma. Izhaja tudi iz pomenov, ki so po svoji naravi subjektivni, pogosto kontingentni in vedno nagnjeni k spremembam. Ključna zahteva za spodbujanje filozofiranja, ki reflektivno zajema sodobni globalizirani svet, je zato naša skupna zaveza, da se bomo bolj poglobljeno in pozorno poslušale ter se učile druga od druge, in to v doslej še nikoli izkušeni meri. Takšno transkulturno učenje bi lahko vključevalo – in bi moralo vključevati – tudi kitajsko filozofsko misel, to je različne in raznovrstne filozofske tradicije, ki so se razvile v sinofonem svetu.

Vendar se za trenutek ustavimo in razmislimo, kot je bistroumno izpostavila Carine Defoort (2001), ali pojem kitajske filozofije sploh obstaja. To vprašanje sem obširno raziskala drugje (glej Rošker 2021, 1–8) in prišla do zaključka, da je odgovor odvisen od naše opredelitve samega pojma »filozofija«. Filozofska miselnost na Kitajskem se v mnogih temeljnih vidikih razlikuje od tradicionalnega evropskega okvira ter obsega edinstven filozofski diskurz, ki ga zaznamujejo alternativne metodologije in lastna teoretska vprašanja. Ključno je priznati, da so se na področju tradicionalne kitajske misli pojavile številne ločene oblike in veje filozofskega raziskovanja, ki se bistveno razlikujejo od tistih, ki so se razvile v okviru klasičnih evropskih diskurzov in ki še vedno prevladujejo kot normativni okvir filozofije.

Po mojem mnenju je zares utemeljeno uvrščati starodavne kitajske miselne šole in njihov nadaljnji razvoj v poznejših zgodovinskih obdobjih med filozofska prizadevanja. Te tradicije so presegle preprosto zastavljanje vprašanj, ki je značilno za zgoraj omenjena filozofska razmišljanja otrok po vsem svetu. Namesto tega so se poglobile ter izoblikovale celovite sisteme in načela, ki niso obravnavali le filozofskih poizvedb »kaj« in »zakaj«, temveč so se spopadali tudi s ključnim vidikom tega, »kako«. V bogati intelektualni zgodovini Kitajske so si njeni ugledni misleci in mislice nenehno zastavljale vrsto globokih filozofskih vprašanj ter s tem demonstrirale svoje neutrudno iskanje spoznanja. Poleg tega so te intelektualke in intelektualci izkazali neomajno zavezanost izpopolnjevanju svojih metodologij, z namenom, da bi se tovrstnih vprašanj lahko lotevali s kar največjo možno natančnostjo ter se na koncu dokopali do najprimernejših in najveljavnejših odgovorov.

V kontekstu kitajske kulture so bili ti napredki v konceptualnem razvoju in sistematizaciji verjetno prepleteni s stalnim zgodovinskim razvojem strogo formaliziranih praks pisanja, ki so globoko zakoreninjene v aksiologiji in strukturnem redu različnih kitajskih intelektualnih tradicij. Pri tem pa je bistveno poudariti, da načel, ki so bila ključna pri oblikovanju kitajskega filozofskega diskurza, ne nameravam posploševati kot nujnega pogoja za sleherno obliko filozofije. Z drugimi besedami, ne namigujem, da je oblikovanje trajnostnega filozofskega diskurza na splošno izključno in neločljivo povezano s kulturo pisanja.

Ker filozofiranje v sodobnem globaliziranem svetu zajema različne filozofske sisteme (in metode), zahteva izmenjavo in interakcijo idej, ki izhajajo iz različnih metodoloških okvirov. To kaže na potrebo po meta- ali transkulturni metodologiji, ki bi takšne filozofske izmenjave olajšala. Pri tem pa se utegne kdo vprašati, ali je filozofska metodologija sploh potrebna. Nekateri posamezniki in posameznice jo dojemajo kot dolgočasno, nepotrebno ali celo zavirajočo, saj jo vidijo kot niz zunanjih pravil, ki dušijo navdih in ovirajo svobodo mišljenja. V nasprotju s takšnimi pogledi sem sama trdno prepričana, da premišljena in odprta filozofska metodologija ne le dopušča, temveč tudi spodbuja neoviran razvoj idej.

Pozorna in odprta metodologija v filozofiji omogoča nekaj bistvenih stvari. Prvič, pomaga pri razjasnjevanju misli in argumentov, kar omogoča natančno analizo in vrednotenje naših lastnih filozofskih stališč in stališč drugih. Dalje, zagotavlja, da so filozofski argumenti utemeljeni z razumnim sklepanjem in podprti z dokazi ter s tem presegajo meje vnaprejšnjih predstav ali predsodkov. Na takšni osnovi lahko naša domišljija, ki je najpomembnejše orodje za filozofsko ustvarjanje, resnično poleti, odkriva nove svetove, budi nova čustva in raziskuje estetske sfere.

Z drugimi besedami, filozofska metodologija nam pomaga jasno, učinkovito in smiselno sporočati svoje ideje, kar omogoča lažje razumevanje in sodelovanje z drugimi. To pa dalje utira pot pristnemu dialogu med različnimi zgodovinami, kulturami in jeziki ter spodbuja smiselno izmenjavo misli in pogledov.

Dobro premišljena filozofska metodologija v bistvu deluje kot vodilni okvir, ki neguje intelektualno rast, spodbuja temeljito analizo in krepi smiselno komunikacijo.

Metodo, ki jo razvijam v tej knjigi, to je metodo transkulturne filozofske sublacije, sem zato vzpostavila znotraj posebne metodologije transkulturnih idejnih izmenjav. Menim, da takšna metodologija ne zavira ustvarjalnosti, temveč lahko vzpostavi plodna tla za razcvet idej, spodbuja poglobljeno filozofsko raziskovanje in pospešuje pristno medkulturno sodelovanje.

Toda ali sploh obstaja nekaj takega, kot je kultura? Če izhajamo iz pogosto spornega pojma kulturne identitete, ki vsekakor omogoča tudi vključitev

potencialno nevarnih nacionalističnih in elitističnih idej, lahko o tem nekoliko podvomimo. Ali je torej pojem kulture še vedno uporabna družbena kategorija?

Trdno sem prepričana, da kategorija kulture ni le praktična, temveč je v resnici ključnega pomena. Ključnega pomena je priznati, da različne kulture ne le obstajajo, temveč imajo tudi dejanski smisel, podobno kot različni jeziki in kognitivne strukture. So dinamične in v stanju nenehnega razvoja, pri čemer oblikujejo kontekst človeškega življenja v posameznih skupnostih in družbah. Vendar je prav tako pomembno razumeti, da pojma kulture ne smemo dojemati esencialistično. Kultura ne predstavlja nosilke neke substance, temveč prej izhaja iz ontologije odnosov. Ti odnosi zajemajo nenehno spreminjajoče se povezave med različnimi vidiki, ki tvorijo entitete, kakršne razumemo pod pojmom kultura. To so mnogoteri dinamični odnosi med večplastnimi posebnostmi zgodovinskega razvoja, institucionalne organizacije, sistemov proizvodnje in ekonomske izmenjave, političnih ureditev, verskih in drugih prepričanj, ideologij, estetskih ter filozofskih paradigem in tako naprej.

Tudi pojem »kulturne identitete« je zato treba razumeti kot nekaj, kar se lahko spreminja. To ne pomeni, da kulturna identiteta ne obstaja, temveč da se nenehno oblikuje in preoblikuje, zato jo je pomembno prepoznati in spoštovati, saj lahko zanikanje njenega obstoja vodi v zanikanje resničnosti in potencialno škodljiva stališča, kot sta nacionalizem in rasizem (Heubel 2021, 52). Prav zato je tako pomembno, da se zavedamo, da kulturna identiteta ni nespremenljiva.

Filozofija in kultura sta tesno povezani, saj kultura zajema prepričanja, načine vedenja, predmete in druge značilnosti, ki opredeljujejo skupino ali družbo, filozofija pa se ukvarja s proučevanjem teh prepričanj ter narave resničnosti, obstoja, spoznanja, vrednot, razuma in jezika. Kot taka je filozofija sestavni del kulture in je imela pomembno vlogo pri njenem oblikovanju skozi zgodovino. Številne ideje, ki so vplivale na kulturna prepričanja in prakse, kot so moralne vrednote, politični sistemi in umetniški izrazi, imajo svoje korenine v filozofski misli. Hkrati kultura vpliva tudi na razvoj filozofskih idej, saj se filozofi pri svojem razmišljanju opirajo na kulturne tradicije in izkušnje.

Različne filozofije, ki so nastale v različnih kulturnih okoljih, so se torej izoblikovale v različnih zgodovinskih razvojnih procesih.² To pomeni, da se ne ozirajo le na različne zgodovine, temveč so hkrati neločljivo prepletene z idejnimi redi, ki so se v njih pojavili. Različne kulture in zgodovine tako ne ustvarjajo le različnih idej in filozofskih sistemov, temveč tudi različne načine njihovega urejanja in razumevanja. V tem pogledu je jasno, da so različne zgodovine pomemben del različnih svetovnih filozofij.

Pri iskanju novih načinov za vzpostavitev vključujočega medkulturnega dialoga se zato neizogibno soočamo z dejstvom, da je bila predmoderna in moderna zgodovina Evrope (in posledično vseh regij, ki jih lahko imenujemo del »zahodnega« kulturnega prostora) neločljivo povezana z zgodovino kolonizacije. Kot sem že omenila, to pomeni samodejno univerzalizacijo zahodnih vrednot in še dodatno otežuje vzpostavitev resničnega medkulturnega dialoga, ki pa mora nujno temeljiti na plodnem odnosu med univerzalnimi in partikularnimi (to je kulturno pogojenimi) elementi.

Ko si prizadevamo odkriti nove in potencialno boljše metode za spodbujanje vključujočih dialogov med idejami, izkušnjami in znanjem, ki izvirajo iz različnih kultur, se zato neizogibno soočamo z nujnostjo preseganja lastne kolonialne dediščine. Ta kolonialna dediščina je globoko zasidrana v našem razumevanju kulture, njen vpliv pa predstavlja velik izziv, ki ga je treba premagati. Preseganje zgoraj omenjene vsesplošne univerzalizacije zahodnih norm in standardov pa ni tako preprosto, kot se morda zdi na prvi pogled.

Posledično se bomo tega vprašanja lotile postopoma, pri čemer bomo začele s temeljno nalogo opredelitve ključnih pojmov, ki jih uporabljamo. V zvezi s tem bomo pojasnile razloge, zakaj dajemo prednost izrazu

2 Zgodovina in zgodovinski spomin sta pomemben element pri doseganju in razvijanju filozofskega spoznanja. Ko razmišljamo o novih metodah filozofiranja, ko želimo pridobiti nov vpogled v naravo resničnosti in svoj položaj v njej, nujno gradimo na predhodnem znanju. Naše pretekle izkušnje in sodbe igrajo ključno vlogo pri oblikovanju novega razumevanja. Zagotavljajo temelje, na katerih lahko gradimo nove ideje, in nam omogočajo, da nove informacije povežemo s tistimi, kar že poznamo. Ko se soočimo z novim gradivom, nam naše predhodno znanje pomaga pri njegovem razumevanju in osmišljanju, vpliva pa lahko tudi na način, kako si ga razlagamo in zapomnimo. Poleg tega nam lahko predhodno znanje predstavlja vir navdiha za nove zamisli in nam pomaga prepoznati področja, za katera je potrebno nadaljnje raziskovanje ali proučevanje. Skratka, predhodno znanje je bistven vir za doseganje novega spoznanja ter je pomemben del procesa učenja in odkrivanja. Takšno pojmovanje zgodovine nam pomaga razumeti preteklost, hkrati pa nam pomaga filozofsko razmišljati o sedanjosti ter prihodnosti na nove in ustvarjalne načine.

»transkulturalnost« (*transculturality*) pred »čezkulturalnostjo« (*cross-culturality*) ali »medkulturalnostjo« (*interculturality*). Ti trije izrazi se v tuji literaturi pogosto uporabljajo izmenično, včasih pa se jim pripisujejo različne konotacije – vendar soglasje o njihovih natančnih definicijah ostaja izmuzljivo, tudi če se posvetujemo z različnimi slovarji in enciklopedijami, ki podajajo različne razlage. Preden se poglobimo v našo temo, je zato bistvenega pomena določiti jasne razlike med temi tremi izrazi, zlasti v zvezi z njihovo uporabo in razlago v tej knjigi.

Tako imenovane čezkulturalne študije zajemajo proučevanje in primerjanje različnih kultur, kar vključuje raziskovanje meja med kulturami in obravnavanje diskurzov, ki jih oblikujejo raznolike kulturne perspektive. To je najbolj splošna raven obravnavanja različnih kultur. Čezkulturalnost vključuje preseganje meja lastnega kulturnega okolja in aktivno obravnavanje zadev, ki se nanašajo na neko drugo kulturo. To prizadevanje vključuje priznanje, da posameznice oziroma posamezniki svoja prizadevanja ali dejavnosti razširijo prek znanih meja lastnega kulturnega okolja, da bi sprejeli zapletene značilnosti druge kulture in se spoprijeli z njimi.

Medkulturalnost pa po drugi strani označuje posebno obliko komunikacije ali interakcije, ki poteka med različnimi intelektualnimi, jezikovnimi in kognitivnimi tradicijami. V medkulturalnih interakcijah imajo razlike med kulturami in njihovimi jezikovnimi strukturami ključno vlogo pri oblikovanju pomena. Medkulturalne izmenjave zato inherentno vključujejo prenos pomenov, implikacij in konotacij prek različnih kulturnih kontekstov in imajo tako ključno vlogo pri spodbujanju filozofskih dialogov ali polilogov, ki presegajo meje različnih kulturnih okvirov.

Treba pa je omeniti, da številni sodobni teoretiki (na primer Welsch 1999) kritizirajo tradicionalna pojmovanja čezkulturalnosti in medkulturalnosti zaradi njune problematične povezave s statičnim in enodimenzionalnim razumevanjem kultur kot togih »področij«, »sfer« ali »otokov«. Takšno stališče opredeljuje kulturo kot separatistično, esencialistično in izolirajočo. Mnogi raziskovalci se zato danes zavzemajo za transkulturni pristop, ki lahko preseže meje in omejitve, kakršne nam vsiljuje ustaljeno in nespremenljivo pojmovanje kulture. Kot že omenjeno predpona »trans-« v besedi transkulturalnost označuje zmožnost preseganja in premagovanja razdrobljenosti ter

delitev med različnimi kulturami in filozofijami. Spodbuja bolj vključujočo in bogatejšo perspektivo, ki sega onkraj konvencionalnih okvirov ter spodbuja možnost sinteze različnih kulturnih perspektiv in filozofij. Poleg tega predpona »trans-« pomeni tudi, da interakcija med kulturami prinaša preobrazbo v obeh (ali vseh) sodelujočih kulturah. Pomeni, da imata srečanje in izmenjava med različnimi kulturnimi konteksti moč, da na vzajemen način preoblikujeta vpletene kulture.

V okviru logičnega napredovanja različnih ravni splošnosti je pomembno opozoriti, da vsak transkulturni pristop že vključuje tako čezkulturne kot medkulturne vidike, vendar pa je bistveno razumeti tudi, da obratno ne velja; vsakega čezkulturnega ali medkulturnega pristopa ni mogoče uvrstiti med transkulturne. Z drugimi besedami, čeprav transkulturni pristop vključuje tako čezkulturne kot medkulturne razsežnosti, pa nimajo vsi čezkulturni ali medkulturni pristopi transformativnih in vključujočih lastnosti, povezanih s transkulturnim okvirom.

1.2 Preseganje primerjav

Metoda filozofske sublacije se imenuje tudi »postprimerjalna«, kar jasno kaže na povezavo z izzivi, ki jih prinaša primerjava različnih filozofij. Da bi osvetlile pomen tega pojma v okviru metode sublacije, je treba proučiti pojem filozofskih primerjav in še posebej raziskati procese, povezane s primerjavo filozofij, ki so nastale v različnih kulturnih, zgodovinskih in jezikovnih okoljih.

Pobuda za spodbujanje medkulturne filozofske primerjave kot sistematičnega prizadevanja z namenom ustvariti vključujočo platformo za enakovredno sodelovanje ne-zahodnih tradicij se je začela leta 1951 z ustanovitvijo revije *Philosophy East and West*. Od ustanovitve omenjene revije je mogoče prepoznati tri različne faze, za katere so značilni različni poudarki. Čeprav so te faze med seboj povezane, se vsaka od njih ponaša s svojim posebnim osrednjim poudarkom.

V začetni fazi so si resno (čeprav včasih naivno in nekoliko površno) prizadevale olajšati vzajemno razumevanje med »Vzhodom« in »Zahodom« (glej na primer Dewey *et al.* 1951 ter Masson-Oursel in McCarthy 1951).

Na splošno imajo standardi, zapovedi in načela, ki se porajajo v tej fazi, ključno vlogo v drugi stopnji, kjer si prizadevamo oblikovati skupni prostor za primerjave. Meje tega prostora so jasno določene z moralnimi zavezami, ki poudarjajo enakovreden položaj vključenih udeležencev in udeleženk; v nekaterih kontekstih privede okrepljena hermenevitična zavest do jasnejše razmejitve področja, znotraj katerega lahko medkulturno filozofiranje poteka bolj smiselno. Tovrstne premisleke v tretji stopnji dopolnjujejo avtorji in avtorice, ki začenjajo razvijati družbeno-politične posledice uvidov iz prejšnjih stopenj. (Kirloskar-Steinbach *et al.* 2016, 10)

V preteklih nekaj letih so znanstveniki in znanstvenice podale pomembne kritike glede obstoječega modela primerjalnih raziskovalnih metod, zlasti na področju filozofije. Ta kritična ocena postane še posebej pomembna, ko proučujemo filozofske primerjave, ki vključujejo ideje, znanje ali izkušnje, ki izhajajo iz različnih kulturnih, jezikovnih in zgodovinskih okolij. Takšni modeli lahko privedejo do precejšnjih izzivov in zapletov, zato je ključnega pomena, da natančno proučimo vprašanja, ki se pojavljajo v tem kontekstu.

Primerjalna filozofija že po svoji naravi zajema številne elemente ali vidike, ki jih je mogoče analizirati z različnimi vrstami primerjav. Ralph Weber jih opisuje na naslednji način:

Vsaj štiri takšne vidike razlikujemo v standardnih konceptualizacijah: (i) primerjavo vedno opravi nekdo; (ii) primerjani entiteti (komparata) sta vsaj dve; (iii) komparata se primerjata glede na neko skupno lastnost (*tertium comparationis*); (iv) rezultat primerjave je odnos med komparatoma (ali komparati), temelječ na izbranem vidiku. K temu bi lahko dodale peti vidik, ki ga imenujem »predprimerjalni *tertium*« in se nanaša na skupno točko, ki je postavljena ali določena pri izboru komparatov kot tisto, kar naj bi bilo primerjano. Seveda je ta skupna točka že sama po sebi izraz trditve o podobnosti ali nepodobnosti (oziroma o identiteti ali razliki) in je zato tudi rezultat predhodne primerjave oziroma primerjav: v tem smislu je »predprimerjalno« vedno tudi »popri-merjalno«. V dinamičnem pogledu na primerjavo se lahko skupna

točka, ki vzdržuje primerjavo v smislu utemeljevanja tega, zaradi česar je en komparat postavljen ob drugega, spremeni, se popolnoma nadomesti ali začasno omeji zgolj na nekakšno cambriško lastnost, kot je »biti zanimiv za primerjalko«. Skratka, spremenljivke, ki so vključene, so primerjalec, komparat, predprimerjalni *tertium*, *tertium comparationis* in rezultat primerjave. (Weber 2013, 595–596)

Kljub širokemu soglasju med strokovnjaki glede vlog in funkcij, ki jih imajo ti elementi v procesu filozofskih primerjav, je samo področje primerjalne filozofije postalo predmet burnih razprav. Gledano skozi prizmo teh širših vprašanj, je celo analiza tega prototipskega okvira postala predmet polemik. Preden pa se poglobimo v probleme, povezane s tem teoretičnim modelom, je ključno na kratko raziskati nekaj temeljnih vprašanj, ki podpirajo vsako primerjavo idej, pojmov, teorij ali pojavov iz različnih kultur.

Nekateri raziskovalci menijo, da vsaka filozofija inherentno vključuje primerjavo, saj je primerjava temeljni element kritičnega mišljenja in same filozofije (glej na primer Ouyang 2018, 244). Poudarjajo, da sta kontrastiranje in razločevanje med različnimi koncepti, kategorijami, utemeljitvami ter vzorci temeljni vidik vsake oblike racionalnega mišljenja. Vendar pa primerjava presega zgolj kontrast in se nanaša tudi na spoznavne metode, ki presegajo preproste postopke kontrastiranja, zato izraz »primerjalna filozofija« ni niti odveč niti samoumeven (Li Chenyang 2016, 534); kljub temu pa so nedavne akademske polemike izpostavile problematičnost samega koncepta primerjave.

Prehajanje med kulturami namreč pomeni, da se s tujimi kulturami srečujemo znotraj vpletenih kultur in filozofij ter skupaj z njimi, ne opazujemo in analiziramo jih zgolj od zunaj. Hans-Georg Moeller (2022) meni, da se primerjalna filozofija pogosto osredotoča na iskanje podobnosti oziroma razlik med filozofskimi sistemi iz različnih kultur, vendar poudarja, da lahko tak pristop vodi do prevelikih poenostavitev in spregleda edinstvene vidike posameznih filozofskih tradicij. Nasprotno pa Vytis Silius (2020) problem tradicionalnih primerjav opredeljuje v drugačni luči. Po njegovem mnenju akademska disciplina primerjalne filozofije ni učinkovito prispevala k znatni diverzifikaciji učnih načrtov filozofije v akademskem okolju.

Silius trdi, da se primerjalna filozofija pretežno opira na vedno iste metodologije, ki ohranjajo evrocentrično pristranskost v akademski filozofiji, zlasti s prevladujočim poudarkom na zgodovini filozofije kot primarnem načinu poučevanja in raziskovanja filozofije.

Oba strokovnjaka se zavzemata za proučevanje novih metod, vpetih v diskurz, ki ga okvirno lahko označimo kot »postprimerjalno« filozofijo. Postprimerjalni pristop, kot ga zagovarja Moeller, poudarja poglobljeno obravnavo specifičnih filozofskih konceptov, idej in metod znotraj njihovih lastnih kulturnih kontekstov. Namesto da bi zgolj primerjale in nasproti postavljale različne filozofije, Moeller predlaga, naj si strokovnjakinje in strokovnjaki prizadevajo razumeti notranjo dinamiko in kompleksnost vsake tradicije glede na njene lastne danosti. Hkrati pa poudarja, da tako imenovana postprimerjalna filozofija ni nekakšna filozofska poddisciplina, zato je ni mogoče opredeliti s posebnimi pojmi ali prepoznati s posebnimi metodami (Moeller 2022, 220):

Da ponovimo: postprimerjalna filozofija se od primerjalne filozofije razlikuje po tem, da je ni mogoče opredeliti kot področje, da ne uporablja nobene specifične metode in da ne operira s kodo razlika/istost. Če jo bomo uspešno prakticirale, bo potreba po oznaki »postprimerjalna filozofija« izginila. Takrat bomo lahko ta izraz opustile, saj ne bo več nenavadno ali posebej izstopajoče uporabljati virov iz različnih tradicij. Ker bo to poleg tega počelo veliko filozofov oziroma filozofinj, in sicer vsaka na svoj način, se tovrstne prakse ne bodo več obravnavale kot posebna metoda, ki bi zahtevala splošno kategorizacijo. (*ibid.*, 221)

S tega vidika postprimerjalna filozofija ne stoji v nasprotju s primerjalnimi pristopi, temveč se z njimi medsebojno dopolnjuje. Podobno stališče o vlogi in transformativnem potencialu postprimerjalne filozofije ima tudi Silius, ki trdi, da takšen potencial potrjuje idejo, da je treba tudi na področju »primerjalne filozofije« samo primerjavo obravnavati zgolj kot sredstvo za spodbujanje ustvarjalnega filozofskega raziskovanja, in ne kot končni cilj akademskih prizadevanj. Tako se primerjalno delo v filozofiji – in na akademskem področju »primerjalne filozofije« – kot orodje obravnava le v smislu stopnje ali faze, ki jo je treba prestopiti in preseči, da bi se lahko uresničilo (Silius 2020, 267).

Tudi sama soglašam z obema omenjenima vidikoma. Prvič, strinjam se z razumevanjem »postprimerjalnega« kot stališča, ki presega tradicionalne primerjalne pristope. Poleg tega se strinjam, da postprimerjalni pristopi ne bi smeli biti omejeni na ustaljene primerjave pojmov, temveč bi morali ustvarjati nove načine konceptualne primerjave. Prav tako je bistveno, da ti pristopi presežejo vlogo biti sami sebi namen in sežejo onkraj gola izpolnjevanje formalnih metodoloških zahtev. Namesto tega bi morali zagotavljati dragoceno podporo subjektu primerjalnega raziskovanja in mu omogočiti, da odkrije navdih, ki lahko privede do izvirnih spoznanj o vidikih stvarnosti, ki so predmet raziskave, ter potencialno spodbudi razvoj inovativnih zamisli, predpostavk ali teorij. Tovrstni pristopi presegajo okvire metodološke obravnave – ker spodbujajo in bogatijo naša lastna filozofska prizadevanja tudi kot ustvarjalni proces, s tem izpolnjujejo bistvo in temeljni namen same filozofije. V tem smislu postprimerjalne pristope razumemo kot tiste, ki so se vzpostavili na podlagi temeljitega zavedanja in razmisleka o vseh konceptualnih ter aksioloških problemih, ki so lastni tradicionalni medkulturni filozofski primerjavi, namesto da bi se zanašali zgolj na primerjavo pojmov, pa uporabljajo konceptualne primerjave in tako privedejo do novih filozofskih spoznanj oziroma teorij.³

Na omenjenem raziskovalnem področju je iskanje uporabnega, učinkovitega in ustvarjalnega postprimerjalnega modela filozofiranja privedlo do več novih teoretičnih predpostavk ter predlogov novih pristopov in metod, ki večinoma temeljijo na ali pa sledijo razlikovanju med objektivističnim in normativnim pristopom Roberta Nevilla (Neville, 2001).

Že leta 1987 sta David Hall in Roger Ames raziskovalkam in raziskovalcem, »katerih strokovna miselnost se je izoblikovala na Zahodu«, poskušala predočiti, »kaj si morajo priznati o svojih lastnih tradicijah, preden lahko konstruktivno sodelujejo s kitajskimi mislicami in misleci« (Hall in Ames 1987). Purushottama Bilimoria (2000) je po drugi strani poudaril, da bi nam morale vse nove metode, ki jih skušamo uporabiti, ponuditi sredstvo za preseganje prav tistega drugačenja, ki ga tovrstni procesi vključujejo, zaradi česar takšne metode ostajajo »moteča prisotnost« za prevladujoče

3 Na tem mestu je treba omeniti, da nekateri strokovnjaki in strokovnjakinje izraz postprimerjalno uporabljajo drugače. Kot smo videle zgoraj, ga na primer Ralph Weber uporablja za označevanje določene faze samega primerjalnega procesa (glej tudi Weber 2014, 162).

postkolonialne kulture in njim ustrezajoče načine mišljenja. Izhajajoč iz cilja »deesencializacije« medkulturne filozofije, Lin Ma in Jaap van Brakel predlagata, da bi morale zavestno slediti ključnim postopkom, ki opredeljujejo sodobno humanistiko (Lin in van Brakel, 2013), ter uporabiti načelo vzajemne uglašenosti (*ibid.*, 2016). Li Chenyang si prizadeva za nadaljnji razvoj pozitivnih vidikov primerjalne filozofije s poglobljanjem razumevanja specifičnih filozofij, s čimer bi povečale našo zmožnost za ustvarjalno filozofijo, v tem kontekstu pa poudarja tudi pomen razumevanja kulturnih vzorcev v medkulturni filozofiji (Li Chenyang 2016).

Usmeritev angažiranosti filozofskega zanimanja (*philosophical-interest-engagement*), ki jo je izpostavil Bo Mou (2020), poudarja dinamično naravo kitajskih filozofij. Kitajski misleci in mislice so z aktivnim udejstvovanjem v različnih filozofskih pristopih poskušale nasloviti skupna filozofska vprašanja in skrbi. Ta metodologija omogoča plodno izmenjavo idej ter sintezo različnih pogledov, kar prispeva k celovitemu razumevanju človeškega obstoja in narave resničnosti.

Pri iskanju najprimernejše in najbolj uresničljive metode v tem kontekstu ne moremo prezreti pristopa, ki sta ga razvila Arindam Chakrabarti in Ralph Weber. Izhajajoč iz potrebe po »filozofiji primerjave« (Weber 2014), ki bi lahko presegla omejitve zgolj »primerjalne filozofije« in zagotovila nove teoretske podlage za oblikovanje novih transkulturnih filozofij, je njuna analiza pripeljala do ideje »fuzijske filozofije« (Chakrabarti in Weber 2016). Da bi presegla omejitve in odpravila nedoslednosti tradicionalne primerjalne filozofije, sta predlagala njeno uporabo v obliki domiselne metode preoblikovanja preprostih primerjalnih pristopov.

Med drugimi alternativnimi metodami velja omeniti »filozofijo zlitja« (glej na primer Kirloskar-Steinbach *et al.* 2016) in »filozofijo sinteze« (Dewey *et al.* 1951; glej tudi Deutsch 2002).

Filozofija transkulturne sublacije se razlikuje od teh različnih pristopov, pri čemer pa ne zanemarija njihovega potencialnega prispevka. Bistveno je poudariti, da je sublacija le ena od številnih inovativnih in kritičnih metod, ki se pojavljajo na področju postprimerjalnih transkulturnih filozofij. Raziskovalci prevzemajo različne sloge in pristope, metoda sublacije, uporabljena v tem delu, pa se ujema z mojim osebnim načinom razmišljanja in raziskovanja.

Upam, da bo ta metoda koristna za posameznice in posameznike, ki imajo podobne miselne usmeritve ter načela raziskovanja in proučevanja. Metoda sublacije ni mišljena kot predpisujoča ali vseobsegajoča, temveč je orodje, ki lahko podobno mislečim posameznicam in posameznikom pomaga pri njihovih intelektualnih in ustvarjalnih prizadevanjih.

Celovito obravnavo teh razlik bom predstavila v naslednjih poglavjih pričujoče knjige, kjer bodo podrobneje pojasnjene temeljne značilnosti in načela delovanja metode sublacije. Pred tem pa moramo predstaviti nekaj ključnih elementov, ki so bistveni za delovanje te metode, kakor je prikazano v nadaljevanju.

1.3 Okviri, omrežja in paradigme

Nedavna zgodovina je pripeljala do sedanjega stanja globaliziranih mednarodnih odnosov, v katerih standarde in kriterije, ki se uporabljajo pri teoretični analizi in načelih razlage, določajo predvsem zakoni logike, ki so se razvili in prevladali v evropski in evroameriški zgodovini. Za globlje (in zelo potrebno) razumevanje nezahodnih filozofskih teorij je treba torej priznati in preseči te evrocentrične perspektive ter se namesto tega njihove obravnave lotiti z uporabo njihovih lastnih edinstvenih metodologij. Ta knjiga trdi, da je zahodna epistemologija le eden od mnogih načinov razumevanja sveta, zato želi predstaviti in kritično ovrednotiti različne metodološke pristope, ki se uporabljajo v transkulturnih filozofskih raziskavah.

Pričujoča knjiga prav tako izhaja iz predpostavke, da so različni filozofski diskurzi, ki so se izoblikovali v različnih tradicionalnih kulturah, med drugim produkt različnih (kulturno pogojenih) paradigem, ki se manifestirajo v različnih teoretskih referenčnih okvirih, ki prav tako izhajajo iz različnih kulturnih in jezikovnih okolij. Kljub temu zahodni raziskovalci in raziskovalke, ki se ukvarjajo s področjem nezahodne misli in filozofije, še vedno pogosto premalo zavestno razmišljajo o analitičnih in interpretativnih postopkih, ki jih uporabljajo.

Tovrstni postopki so običajno posledica določenega (in specifično zahodnega) zgodovinskega razvoja ter z njim povezanih emblematičnih družbenih ureditev in struktur. Vse prepogosto se takšne tehnike in pripadajoči

metodološki aparat izkažejo za zavajajoče in nevarne. Pojemov, idej, kategorij in konceptov, ki so se oblikovali v določenem družbeno-kulturnem ali idejnem kontekstu, ni mogoče preprosto prenesti v druge, drugače strukturirane kulturne oziroma tradicionalne kontekste.

Številni koncepti, ki se dobro obnesejo v procesni paradigmi, so v statičnem formalnologičnem okviru popolnoma nesmiselni (ali preprosto neveljavni). Večina poznavalcev in poznavalk kitajskih teoretskih diskurzov se dobro zaveda dejstva, da dinamična paradigma, na kateri temeljijo prevladujoči sinofoni miselni tokovi, večini zahodnih strokovnjakinj in strokovnjakov, ki niso usposobljeni za kitajsko konceptualno zgodovino, povzroča veliko težav.

Druga težava, ki se pojavlja pri tradicionalnih medkulturnih primerjavah, je povezana z dejstvom, da mnoge avtorice in avtorji niso prepoznali pomembne vloge, ki jo imajo v tem kontekstu referenčni okviri in diskurzivni prevodi.

Z uporabo različnih jezikov in različnih vzorcev sklepanja, ki so povezani s posameznimi slovničnimi strukturami, različne kulture vseskozi ustvarjajo različne referenčne okvire; vendar pa razumevanje osnovne strukture in uporaba konceptov, ki so v te okvire vključeni, nista problematična le v transkulturni filozofiji, niti ni to vprašanje omejeno na transkulturne študije v širšem, splošnejšem smislu. Dejansko se tukaj soočamo z univerzalnim pojavom, o katerem so razpravljali tudi številni zahodni teoretiki in teoretičarke (na primer Lakatos, Feyerabend, Kuhn, Quine). Kitajski analitični filozof Fung Yiu-ming iz Hongkonga pa nas v zvezi s tem opozarja 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 (Feng 1989, 123). Ker predstavljata različne referenčne okvire, so tudi funkcije in pomenske konotacije istih pojmov, ki se v njiju uporabljajo, različne.

Referenčni okviri so pomemben vidik teoretičnih okvirov, saj omogočajo organizacijo ter strukturiranje konceptov in izrazov znotraj njih. Ti referenčni okviri delujejo kot relacijska semantična omrežja, ki opredeljujejo

sleherni pojem⁴ ter vzpostavljajo povezave med njimi. S tem oblikujejo splošno sestavo in strukturo teorije ter jo naredijo za celovit in skladen okvir razumevanja.

Teh semantično določenih okvirov ne smemo obravnavati v luči esencialističnih posplošitev. Na ravni posameznika se ta ogrođa zagotovo razlikujejo od človeka do človeka, vendar nam kulture in družbe, v katerih živimo in smo socializirani, zagotavljajo semantično stabilne koordinatne sisteme, ki navdihujejo našo rahločutnost in duševna stanja ter močno vplivajo na naš jezik, mišljenje in vedenje. Različni referenčni sistemi, ki so nastali v različnih družbah, so zato povezani tudi z različnimi metodami, ki se uporabljajo v procesih prepoznavanja, razumevanja in sporočanja stvarnosti.

Takšni referenčni okviri imajo zato odločilno vlogo pri človekovem razumevanju in razlaganju določene stvarnosti. V tem kontekstu je pomembno opozoriti, da se ta določujoča vloga ne nanaša le na pomen posameznih pojmov, temveč tudi na njihova medsebojna razmerja. Referenčni okviri so torej celovita orodja, ki filtrirajo zaznave in ustvarjajo pomene. Različni referenčni okviri lahko vodijo do različnih opisov in razlag iste objektivne stvarnosti. To je tudi razlog, zakaj transkulturne raziskave včasih povzročijo nesporazume med različnimi kulturami, namesto da bi jih odpravile ali vsaj zmanjšale. Večje kot so zgodovinske, semantične, strukturne in aksiološke razlike med dvema jezikoma in kulturama, večja je verjetnost, da pride do takšnih nesporazumov.

Thomas Kuhn je v svoji prelomni in vplivni knjigi *Struktura znanstvenih revolucij* (1970) raziskal ne le koncept spremembe paradigem, temveč tudi vlogo semantičnih omrežij v teh spremembah. Kuhnova analiza spremembe paradigem je osvetlila temeljne premike, ki se zgodijo v družbah, ko uveljavljene znanstvene teorije in okvire nadomestijo novi. Do spremembe paradigme pride, ko en referenčni okvir nadomesti drugi, Kuhn pa je pokazal, kako to preobrazi družbe v njihovih temeljnih predpostavkah, metodologijah in konceptualnih razumevanjih. Te spremembe paradigem so po Kuhnu posledica kopičenja anomalij in neskladij znotraj obstoječe (in prevladujoče) teoretske paradigme, kar sčasoma privede do krize, ki zahteva radikalno prevrednotenje uveljavljenih prepričanj.

4 Z drugimi besedami, opredelitve posameznih izrazov in pojmov niso omejene na eno samo razlago. Vključujejo lahko vrsto različnih ali medsebojno povezanih konotacij, če so le v skladu s kontekstom teorije oziroma diskurza, ki ga je vzpostavilo omrežje.

V tem kontekstu je Kuhn prepoznal pomen referenčnih okvirov, ki so, kot smo videle zgoraj, semantične mreže, ki ne določajo le temeljnih načel vsake teorije, temveč zagotavljajo tudi merila za vrednotenje znanja in stvarnosti. Kot smo videle, so referenčni okviri prav taka semantična omrežja, saj jih lahko razumemo kot medsebojno povezane mreže pomenov, v katerih so predstavljeni pojmi in njihova razmerja. Takšna omrežja delujejo kot medij, po katerem se sporočajo, delijo in vrednotijo teoretične ideje v znanstvenih in akademskih skupnostih, pa tudi v širši družbi. Kuhn je trdil, da se v obdobjih spremembe paradigme ta semantična omrežja bistveno preoblikujejo, saj so stari koncepti podvrženi reinterpretaciji ali celo zavrženi, pojavijo pa se novi koncepti, ki preobrazijo znanstveno pokrajino. Z analizo strukture in dinamike semantičnih omrežij je Kuhn razkril, da spremembe paradigem ne vključujejo le sprememb v teorijah in eksperimentalnih praksah, temveč tudi spremembe v samem jeziku in besedišču, ki se uporabljata za opisovanje pojavov, razlago stvarnosti ter določanje in prenos pomenov.

Glede na to, da vsaka teorija, vsaka kozmologija in vsak sistematični red razumevanja obstajajo v določenem referenčnem okviru in da se ti okviri izražajo prek različnih semantičnih omrežij, ki povezujejo pojme, kategorije in koncepte določene teorije, kozmologije oziroma diskurza, postane očitno, da referenčni okviri segajo onkraj znanstvenih teorij znotraj posamezne kulture. Tudi različne kulture nenehno ustvarjajo nove referenčne okvire. Večje kot so zgodovinske, geopolitične, jezikovne in estetske razlike med dvema regijama, bolj se njuni referenčni okviri razlikujejo, s tem pa dajejo obliko njunim edinstvenim teoretskim in aksiološkim diskurzom.

Obstoj različnih referenčnih okvirov pa vendarle nikakor ne pomeni, da so različni kulturno pogojeni filozofski pogledi na svet nesoizmerljivi. Osnovne strukture človeškega dojetja stvarnosti so univerzalne, prav tako kot človekova zmožnost tvorjenja jezika in misli. V tem pogledu naše skupne značilnosti daleč presegajo kulturno pogojene razlike v splošnem razumevanju našega obstoja. Čeprav lahko obstajajo kulturno pogojene razlike v tem, kako ljudje razumejo in razlagajo svoje izkušnje, te razlike ne ovirajo nujno naše sposobnosti medsebojnega razumevanja. Ma Lin in Jaap van Brakel v zvezi s tem poudarjata, da »je treba predpostaviti

družinsko podobnost življenjskih oblik. Podobnosti in razlike so zasedane v medsebojno prepoznavnih človeških praksah» (Lin in van Brakel 2013, 587).

Pomembno je prepoznati in priznati obstoj kulturno ter zgodovinsko različnih referenčnih okvirov, vendar slednjih ne smemo obravnavati kot ovire za medsebojno razumevanje med ljudmi in družbami. Nasprotno, pomembni so prav zato, ker predstavljajo možne mostove, ki nas povezujejo na načine, ki zmanjšujejo možnost medsebojnega napačnega razumevanja. Za produktivnost teh povezav pa je ključnega pomena temeljito poznavanje osnovnih načel, na katerih temeljijo referenčni okviri vseh obravnavanih filozofskih teorij.

Omenjena vprašanja so ključna za razumevanje in razlago filozofskih miselnosti, kakršne so se razvile na Kitajskem, imajo pa tudi pomembno vlogo pri oblikovanju raznolike in celovite svetovne filozofije, ki bo vključevala nezahodne koncepte in perspektive. Za zanesljive in razumljive razlage so potrebni diskurzivni prevodi, ki so osnovani na temeljitem razumevanju izvirnih besedil ter njihovih zgodovinskih in družbenih kontekstov, saj se le tako lahko zagotovi hermenevtično neoporečen in analitično brezhiben prenos vsebine. Prevajalci morajo biti sposobni posredovati številne konotacije pojmov in kategorij v različnih pomenskih in referenčnih mrežah. Z drugimi besedami, takšni »diskurzivni prevodi« različnih filozofij, ki pripadajo različnim semantičnim okvirom, različnim jezikovnim strukturam in različnim metodološkim paradigmam, se ne morejo nikoli omejiti zgolj na prevajanje enega jezika v drugega. Vključevati morajo prenos različnih diskurzov ter interpretacije posameznih besedilnih in jezikovnih struktur, kategorij, konceptov in vrednot, ki se razlikujejo glede na družbeno-kulturni kontekst. Pri tovrstnem delu, ki temelji na analitičnih in hermenevtičnih metodah, raziskovalci in raziskovalke pogosto naletijo na neskladje med etimološkim in funkcionalnim razumevanjem določenega izraza. V nekaterih primerih je lahko razumevanje istega pojma celo povsem drugačno, odvisno od splošnega družbeno-zgodovinskega konteksta posameznih družb, v katerih se pojavlja (glej Rošker 2012b).

Vsi ti dejavniki kažejo na nujnost vsaj nekega splošnega poznavanja temeljne strukture referenčnega okvira, v katerem koreninijo teorije, ki jih

proučujemo, analiziramo ali razlagamo. Pri obravnavi sodobnih teorij, ki se skladajo s trenutno prevladujočo strukturo pojmovanja stvarnosti, se nam morda ne bo treba aktivno seznanjati z njihovimi referenčnimi okviri, saj smo jih s svojo kulturno, družbeno in zgodovinsko vpetostjo že ponotranjile. Kadar pa raziskujemo ideje in znanje, ki so se oblikovali v zgodovinsko, jezikovno in aksiološko oddaljenih obdobjih ali regijah, je zanašanje zgolj na lastne načine razumevanja pri razlagi neustrezno in lahko privede ne le do nesporazumov, temveč tudi do krepitev kulturnih predsodkov.

Isto velja tudi za zahodne raziskovalke in raziskovalce, kadar se lotevajo proučevanja teorij, ki predstavljajo različne filozofske šole na Kitajskem. Če prevzamemo konceptualne okvire, ki so se razvili v sinofonih regijah, razvijemo nove – in veliko bolj pristne – načine predstavljanja ter posredovanja zadevnih idej, saj se lahko bolje približamo osnovni terminologiji, definicijam in teoretskim konstruktom. Ti semantični prehodi imajo ključno vlogo pri oblikovanju smeri in obsega našega raziskovanja, saj nam omogočajo raziskovati prej še neraziskana področja in ponovno ovrednotiti uveljavljene teorije v luči veliko bolj avtohtonih perspektiv.

Referenčni okviri so lahko sestavni del ali vidik večje paradigme.⁵ Paradigme so prav tako lahko kulturno pogojene ter zajemajo širši sklop predpostavk, prepričanj, vrednot in praks znotraj določene discipline ali študijskega področja. Tudi zahodni strokovnjaki se morajo pri obravnavi nezahodnih filozofij zavedati, da ti idejni sistemi lahko delujejo v okviru različnih paradigem z različnimi predpostavkami, prepričanji, vrednotami in načini razumevanja sveta.

V transkulturni teoriji paradigme tako predstavljajo celovit prostor, ki opredeljuje neko disciplino ali teorijo, umeščeno v referenčni okvir. Vzpostavljajo nize prepričanj, predpostavk, vrednot in praks, ki vplivajo na to, kako ljudje pristopajo k problemom in kako si razlagajo informacije znotraj zadevnega področja. Paradigme se pogosto opirajo na jasne definicije in kriterije za kategorizacijo in razumevanje pojavov ter zagotavljajo strukturiran in sistematičen pristop k znanju.

⁵ Četudi so referenčni okviri in paradigme medsebojno prepletene ter povezane, se še vedno nanašajo na različne vidike človekovega razumevanja in razlage stvarnosti. Prvi so bolj specifični in se nanašajo na razlago izrazov znotraj teorije ali diskurza, druge pa zajemajo širši okvir, ki močno vpliva na celoten pristop in razumevanje znotraj neke discipline ali študijskega področja.

Različne paradigme pomembno vplivajo ne le na vzpostavitev jezikovnih pravil in slovničnih struktur, temveč tudi na oblikovanje, ohranjanje ter razvoj spoznavnih vzorcev, zakonov in načel. Ti vzorci, zakoni in načela so hkrati temeljni gradniki metodologij, na katerih temeljijo filozofske teorije in sistemi.⁶

1.4 Družinska podobnost in relacijski pristop

Paradigme so pomembne tudi pri določanju pomena. Po Wittgensteinu je na primer paradigma nekaj, brez česar beseda ne bi imela pomena (Wittgenstein 1960, 55 [319]), zato so paradigme pomembno orodje jezika. V Wittgensteinovem kontekstu se paradigma nanaša na specifičen primer ali instanco jezikovne igre (*ibid.*, 57 [320]) ter predstavlja konkretno manifestacijo pravil, konvencij in praks, ki urejajo jezik znotraj določenega konteksta ali dejavnosti. Paradigma služi kot model ali osnovni vzorec, ki ponazarja, kako se jezik uporablja in razume v vsaki dani situaciji. Je orodje za dekodiranje pomenov. Takšno »vzorčno« razumevanje odnosov med izrazi, ki se kažejo v referenčnem okviru, nam lahko pomaga tudi pri tem, da slednje vidimo kot dinamične in medsebojno povezane, pri čemer njihov pomen izhaja iz specifičnih kontekstov jezikovne rabe in iz dinamičnega omrežja njihove korelativnosti, ne pa iz statičnih definicij ali pravil.

Paradigme pa lahko povezujemo tudi z drugimi konceptualnimi orodji, ki lahko izboljšajo naše razumevanje filozofskih idej, načel in konceptov, razvitih znotraj različnih referenčnih okvirov ter semantičnih mrež. Ma Lin in Jaap van Brakel (2013, 576) na primer predlagata, da pri tovrstnih procesih uporabimo Wittgensteinov koncept družinske podobnosti. Slednji izpodbija tradicionalni pogled na kategorizacijo, ki temelji na togih opredelitvah na podlagi nujnih in zadostnih pogojev. Namesto tega družinska podobnost predpostavlja, da lahko kategorije razumemo kot zbirko sorodnih lastnosti in podobnosti brez enovite določujoče značilnosti. Če uporabimo koncept družinske podobnosti, po Wittgensteinu

6 Thomas Kuhn je na primer opredelil paradigme na naslednji način: »Natančna zgodovinska raziskava določene discipline v določenem času razkrije sklop ponavljajočih se standardnih ponazoritev različnih teorij v njihovih konceptualnih, empiričnih in instrumentalnih aplikacijah. To so paradigme skupnosti, ki se razkrivajo v njenih učbenikih, predavanjih in laboratorijskih vajah. S študijem in z nenehno uporabo tega materiala se člani določene skupnosti naučijo svoje stroke« (Kuhn 1970, 43).

vidimo »zapleteno mrežo podobnosti, ki se prekrivajo in križajo: včasih splošne podobnosti, včasih podobnosti v podrobnostih« (Wittgenstein 1960, 66 [324]). Na ta način družinska podobnost upošteva zapletenost in raznolikost znotraj kategorij, kar omogoča večjo prožnost in odprtost razumevanja. Koncept se pojavi v širšem okviru Wittgensteinove filozofije, ki poudarja njegovo odločno zavračanje esenc, mentalnih entitet in drugih vrst idealizma, ki so bile v začetku prejšnjega stoletja široko uveljavljene v kontinentalni filozofiji. Po Wittgensteinovem mnenju gre izvor teh napačnih pojmovanj iskati v jeziku in njegovi nekritični rabi. Wittgenstein meni, da se ideja splošnega pojma, ki je skupna lastnost njegovih posameznih primerkov, povezuje z drugimi podobno preprostimi idejami o strukturi jezika. Primerljiva je, denimo, z idejo, da so lastnosti sestavine stvari, ki imajo te lastnosti – da je lepota sestavina vseh lepih stvari, kot je alkohol sestavina piva in vina, in da bi zato lahko imele čisto lepoto, neokrnjeno z ničemer, kar je lepo. (Wittgenstein 1970, 38)

V kontekstu spoznavnih teorij, ki so dotlej prevladovale v evroameriški regiji, je bila to inovativna zamisel, ki pa vsebuje tudi nekatere podobnosti s klasičnim modelom specifično kitajskih analogij (glej Rošker 2021, 83–100). Wittgenstein je predlagal, da v družini sorodnih predmetov ali idej prepoznamo odnose med različnimi značilnostmi ali atributi. Te deljene podobnosti tvorijo mrežo ali sveženj podobnosti, ne pa neke fiksne in splošno veljavne definicije:

V različnih tradicijah ali jezikih ni »sinonimov« in tudi v kontekstu enega in istega jezika jih ni; beseda sinonim je neustrezna [...]. Zavajajoče je, denimo, obravnavati nemško besedo *wahr* in angleško besedo *true* kot sinonima. Namesto tega je bolje uporabiti diskurz družinske podobnosti. (Lin in van Brakel 2013, 576)

Lin in van Brakel menita, da je pri takšnem stališču »treba predpostaviti, da so vsi splošni pojmi v vseh jezikih družinsko podobni pojmi« (*ibid.*, 587). Po njunem mnenju pa bi to vodilo do »načela, da ni treba govoriti v istem jeziku«⁷ (*ibid.*, 577). To je seveda dobro izhodišče in koristna podlaga za

7 Po mojem mnenju je možno reči, da znanje tako sodobnega kot klasičnega kitajskega jezika ni ključnega pomena za razumevanje filozofij, ki so nastale na Kitajskem. Kljub temu pa zaradi več zgodovinskih, političnih in epistemoloških dejavnikov, ki sem jih podrobneje predstavila v svojem preteklem delu (glej Rošker 2021), zahodni strokovnjaki in strokovnjakinje trenutno nimajo na

oblikovanje metod transkulturne filozofske interakcije. Jasno je, da človeško razumevanje predstavlja več kot le razumevanje splošnih pojmov, ki so omejeni na široke, abstraktne ideje ali načela, čeprav ta načela veljajo za širok spekter specifičnih situacij ali predmetov.

Družinske podobnosti, ki predstavljajo alternativni pogled na idejo splošnih pojmov, imajo lahko ključno vlogo pri proučevanju različnih filozofij v transkulturnem kontekstu. Omogočajo nam poenostavitev kompleksnih informacij, učinkovito komunikacijo in pridobivanje novega znanja na podlagi že obstoječih struktur. Pri slednjih pa potrebujemo bolj niansiran in občutljiv pristop, ki je vezan na konkretne primere ali zgleds in tako olajša razumevanje entitet oziroma fenomenov v njihovi konkretni situacijski razsežnosti. Pojem družinske podobnosti je zelo koristen pri organizaciji obravnavanega gradiva ter pri vzpostavljanju osnovnih povezav med idejami in ljudmi iz različnih kulturnih in jezikovnih okolij. Toda kot vsi vemo, se hudič skriva v podrobnostih. Da bi resnično lahko vzpostavile pomembne povezave ter premostile vrzeli med kulturami in njihovimi filozofijami, se moramo nujno lotiti celovitega in poglobljenega raziskovanja njihovih posebnih značilnosti. Le s proučevanjem takšnih podrobnosti in odtenkov lahko bolje razumemo edinstvene vidike vsake kulture in njenih filozofskih perspektiv.

Prvi korak v tem procesu, ki je tudi eden najpomembnejših delov metode sublacije, je povezati pojem družinske podobnosti s pojmom paradigem, ki koreninijo v posebnih referenčnih okvirih. Čeprav se zdi, da so si paradigme in družinske podobnosti v navzkrižju, jih lahko obravnavamo tudi kot komplementarne pristope k razumevanju teorij, načel in idej. Paradigme ne zagotavljajo le osnovne strukture, temveč tudi širšo perspektivo, ki usmerja raziskave in interpretacije znotraj določenega semantičnega omrežja. Po drugi strani pa družinske podobnosti zagotavljajo prožno perspektivo, ki priznava raznolikost in kompleksnost znotraj kategorij. Čeprav ne zagotavljajo konkretnih mehanizmov za kontekstualno in situacijsko razumevanje, vsebujejo več možnosti za takšne postopke v obliki možnih konotacij, ki se odražajo kot podkategorije, izpeljane iz splošnih pojmov. S tega vidika lahko paradigme vključujejo koncepte družinske podobnosti, saj omogočajo

voljo pomembnih virov, ki bi jim pomagali pri raziskovanju globokih področij kitajskih filozofskih konceptov. Kar je v bistvu torej nujno potrebno, je zagotoviti zgoraj omenjene diskurzivne prevo-de, ki bodo zadovoljili zadevno potrebo v okviru zahodne znanosti.

kategorije, ki nimajo togih meja in lahko izražajo podobnosti, ki se prekrivajo. To lahko obogati razumevanje znotraj paradigme ter zagotovi bolj ni-ansiran in kontekstualno občutljiv pristop h kategorizaciji in interpretaciji. Čeprav oboje ponujajo različna pogleda na kategorizacijo in razumevanje, lahko paradigme in družinsko podobnost obravnavamo kot komplementarne in jih v določenih kontekstih združujemo, s čimer izboljšamo splošno razumevanje zapletenih pojavov. Še vedno pa se oboje nanaša na različne poglede na jezik, zaznavanje in stvarnost. Medtem ko paradigme običajno predstavljajo univerzalnost znotraj okvira, s katerim delamo, in zagotavljajo splošno uporabno strukturo, družinska podobnost poudarja posebnost ter priznava raznolikost in variabilnost znotraj koncepta ali kategorije.

Seveda nikoli ni lahko premostiti vrzeli med univerzalnostjo in partikularnostjo. To težavno vprašanje moramo nekje na poti, ki vodi od paradigme do družinskih podobnosti, ter z raziskovanjem njihovih specifičnih razmerij do določenih referenčnih okvirov premagati tako, da sprejmemo kompleksnost, se spustimo v introspekcijo in raziščemo različne filozofske perspektive. Pri tem bi se lahko izkazal za koristnega holistični svetovni nazor, značilen za tradicionalne kitajske filozofske miselnosti. Ta perspektiva priznava, da čeprav obstajajo univerzalna načela, vsak posamezen primer ta načela uteleša na edinstven način. Pri tem pa je zelo pomembno tudi razumevanje konteksta. Univerzalnost nam lahko daje okvir ali temelj, v katerem se more izraziti partikularnost. Z razumevanjem konteksta in okoliščin, ki oblikujejo posamezne primere, lahko razumemo, kako se univerzalnost v različnih kontekstih različno izraža. Tudi v tem pogledu nam lahko kitajske filozofije ponudijo več možnosti za premostitev vrzeli, na primer s pojmom vzorčne relationalnosti, ki je podlaga tako univerzalnosti kot partikularnosti.⁸ Pri takšnem pojmovanju enotnost ne le sobiva z raznolikostjo, temveč je od nje tudi odvisna, in obratno.⁹ Takšni pristopi skušajo opredeliti transcendentna

8 Glej na primer znameniti Zhu Xijev pojem *liyi fenshu* 理一分殊 (enotnost strukturnega vzorca, raznolikost posameznih manifestacij), ki izraža strukturno povezavo med tema dvema sferama ontoepistemologije.

9 To načelo se pojavlja v številnih klasičnih kitajskih besedilih. Na tem mestu bi izpostavila odlomek iz Xunzija, ki problem univerzalnosti in partikularnosti povezuje z epistemologijo: »Korenina in veje morajo biti v harmoniji, začetek in konec morata ustrezati drug drugemu. Splošno skladnost besedila tvorijo njegova razlikovanja, enotnost vseh opazovanj pa razlaga« (本末相順，終始相應，至文以有別，至察以有說, Xunzi s. d., *Fu guo*, 17). To se sklada z osnovno strukturo Schleiermacherjevega hermenevitičnega kroga.

načela, ki obstajajo onkraj posameznih primerov, hkrati pa priznavajo edinstvene izraze teh načel v vsaki posamezni manifestaciji.

Najpomembnejša značilnost, ki lahko poveže paradigme, na katerih temeljijo različni filozofski sistemi, s koncepti družinske podobnosti, pa je njihova relacijska narava. Za Wittgensteina so ti odnosi temeljni za vse vrste razumevanja, saj so v nasprotju s splošnimi, prevladujočimi stališči prav tovrstna razmerja tista, ki vzpostavljajo človeški jezik.

Namesto da bi navedel nekaj, kar je skupno vsemu, kar imenujemo jezik, pravim, da ti pojavi nimajo skupnega prav nič takega, zaradi česar bi uporabljali isto besedo za vse, temveč so si med seboj na mnoge različne načine sorodni. In zaradi te sorodnosti ali teh sorodnosti jih vse imenujemo »jeziki«. (Wittgenstein 1960, 65 [324])

Tovrstni odnosi so ključni tudi za proces transkulturne sublacije, saj je njen cilj spodbujanje skupnega razumevanja različnih idej ali diskurzov s preseganjem kulturnih, jezikovnih in drugih kontekstualnih ovir. Eden od temeljnih ciljev transkulturne sublacije je pravzaprav najti skupni vzorec razumevanja, vendar ne v smislu idealnega jezika¹⁰ kot togo strukturiranega sistema pomenov in vrednot, temveč z uporabo konceptov, kot sta družinska podobnost in na njej temelječa relacijska ontologija. Kot bomo videle pozneje, ta pristop predstavlja temeljno načelo, ki usmerja metodo sublacije. Namesto zgolj primerjave konceptov gre pri tem za konceptualno primerjavo – subtilno razlikovanje, ki pa ga je treba nujno razumeti.

10 S poskusom uveljavljanja »idealnega jezika« v prizadevanjih za osvoboditev od obstoječih omejitev pa nehoti pademo v isto past, iz katere se poskušamo rešiti. Ključnega pomena je priznati, da tradicionalne primerjalne metodologije, ki so se opirale na tak idealni jezik, še zdaleč niso bile nekakšni nepristranski sistemi znakov in vrednot. Namesto tega so bile zakoreninjene v zahodni epistemologiji, kar je ohranjalo pristranskost in omejitve. Ma Lin in Jaap van Brakel (2013, 298) nas v svojem delu odločno opozarjata, naj se ne ujamemo v tovrstne univerzalistične pasti, ki prevladujejo v različnih teoretskih pristopih. V tem kontekstu sta kritizirala številne sodobne znanstvenike in izpostavila nevarno težnjo po uporabi paradigem, ki zagovarjajo enoten pogled na svet. Robert E. Allinson (2001, 357–372) na primer zagovarja univerzalno filozofijo sveta, ki naj bi presegala lokalizirane filozofije in jih povezovala v koherentno celoto. Podobno si je Vincent Shen (2003, 357–372) prizadeval zgraditi enoten okvir, ki bi temeljil na kontrastih ali komplementarnosti. Yu Jiyuan pa je medtem predpostavil obstoj krovnega jezika, ki nam omogoča kritično proučitev etičnih temeljev tako Konfucija kot Aristotela, razkrivanje njunih implicitnih predpostavk in ustvarjanje alternativnih perspektiv (Yu 2007, 4). Vse te teoretične perspektive predpostavljajo obstoj nekakšnega »nepristranskega« jezika, ki zmore olajšati primerjalne in medkulturne filozofske dialoge; vendar Lin in van Brakel ugotavljata, da je za učinkovitost takšnih dialogov nepotrebno in celo nemogoče pričakovati obstoj takšnega jezika.

2 Kitajski model

Ali je razlike med »kitajskimi« in »evropskimi« filozofijami upravičeno opredeliti kot izhajajoče iz različnih temeljnih paradigem, ki jih bistveno oblikujejo?

Naslednji opis »kitajskega modela« se opira na posplošitve, ki se lahko zdijo pretirano poenostavljene in esencialistične. Seveda se je treba zavedati, da ne obstaja neka enoznačna entiteta, ki bi se imenovala »zahodna filozofija«, ali pa njen kitajski ekvivalent. Oba filozofska okvira zajemata različne ideje in perspektive, ki spadajo v široke kategorije, in nobeden od filozofskih sistemov znotraj vsakega od okvirov ne more v celoti utelešati »čiste oblike« takšnega referenčnega okvira. Tovrstna razlikovanja zato niso utemeljena na konkretnih dejanskih parametrih, temveč odražajo prej teoretske težnje in smernice, ki morda niso prisotne v vseh teoretskih sistemih znotraj njihovih zadevnih diskurzov (Rošker 2022, 166).

Ključnega pomena pa je, zlasti ob upoštevanju teorij in kognitivnih sistemov, na katere so vplivali kitajski in indoevropski jeziki, raziskati tovrstne razlike, saj lahko njihovo razumevanje ublaži kulturno pogojene nesporazume. Tako bom v naslednjem delu tega poglavja predstavila razmišljanja o tem, kako in zakaj lahko specifične strukture jezikov in slovníc prispevajo k vzpostavitvi spoznavnih zakonov in načel. Nato bom obravnavala zgodovinsko ozadje različnih filozofskih tradicij na Kitajskem, z namenom povzeti intelektualne poti, ki so prispevale k razvoju »naukov mojstrov« v koherenten in dobro strukturiran diskurz. Nazadnje bom v sklepnem delu tega poglavja podala strnjen pregled temeljnih paradigem oziroma vzorcev, iz katerih so izvirali in na podlagi katerih so se izoblikovali prevladujoči referenčni okviri znotraj sinofonih filozofij.

2.1 Povezave med kulturo, jezikom in mislijo

V tem oziru se v veliki meri strinjam s pogledom Zhang Dongsuna (1886–1973), znanega kitajskega filozofa, epistemologa in logika. Že pred skoraj stoletjem je Zhang razvil tezo o jezikovnih temeljih »evropske« in »kitajske filozofije«. Ta je predpostavljala trdno povezavo med različnimi jeziki in njihovim kulturnim vplivom na posamezne izraze logičnega mišljenja.

Po Zhangovem mnenju je bil ključni razlikovalni dejavnik »kitajske« misli dejstvo, da kitajski jeziki (zlasti stara kitajščina) niso jasno razlikovali med subjektom in predikatom ter niso dodajali morfoloških pripon za izražanje kategorij, kot so čas, spol ali število – ta slovnična značilnost pa naj bi močno vplivala na kitajsko misel (Zhang 1995, 360). Ker v kitajskem jeziku ni nujnega ali stalnega razlikovanja med subjektom in predikatom, Kitajci nimajo eksplicitnega pojma subjekta,¹¹ zaradi odsotnosti razlikovanja subjekta pa je odsotno tudi razlikovanje predikata.

Splošno znano dejstvo, da v kitajščini ni predikativne funkcije kopule »biti«, ima pomembne posledice za razumevanje subjekta, njegovega mesta v svetu in samega pojma obstoja.

Poleg tega je zanimivo, da kitajščina nima (in ne potrebuje) enakovrednega izraza angleški besedi »it«:

Niti pogovorni ,*zhe*‘ niti klasični ,*ci*‘ v kitajskem jeziku nista enakovredna angleški besedi ,*it*‘. Kitajska beseda ,*ci*‘ pomeni zgolj toliko kot angleška beseda ,*this*‘. Ta beseda je nasprotna besedi ,*bi*‘ (tisto) in zato ne more biti uporabljena kot nedoločni zaimек.¹² (Zhang 1995, 363)

Druga pomembna razlika med indoevropskimi in kitajskimi jeziki je v slovnični zgradbi in izražanju glagolskega časa. Indoevropski jeziki, kot je na primer angleščina, uporabljajo slovnični sistem, ki označuje glagolski čas ter razlikuje med preteklimi, sedanjimi in prihodnjimi dogodki. To časovno razlikovanje omogoča linearno dojetje časa, pri katerem so dogodki razvrščeni zaporedno. Nasprotno pa klasična kitajščina in številni sodobni kitajski jeziki nimajo slovničnih označevalnikov za glagolski čas in se pri izražanju časovnega vidika dogodka bolj zanašajo na kontekstualne in prislovne označevalnike. Ta odsotnost slovničnih označevalnikov časa lahko privede do prožnejšega in bolj od konteksta

11 Poleg tega kitajščina na splošno ne uporablja stavčnih subjektov, v nasprotju z indoevropskimi jeziki, ki stavčne subjekte izpuščajo le v izjemnih primerih. Zhang poudarja, da kitajski jeziki ne uporabljajo subjekta in ga pogosto izpuščajo, zato na splošno sklepamo, da subjekt ni posebej nujen (Zhang 1995, 363). To pa ne pomeni avtomatično, da v filozofijah, kakršne so se oblikovale znotraj kitajske idejne tradicije, ni subjektivnosti.

12 中國言語上無論口語的‘這’與文言的‘此’或‘其’，都不能與‘it’相‘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)。

odvisnega razumevanja časa ter se odraža tudi v kitajski misli in osnovnih paradigmah, na katerih temeljijo sinofone filozofije. To je verjetno povezano tudi s slovničnimi značilnostmi, ki izražajo časovno strukturo ali naravo dejanja. Medtem ko klasična kitajščina pri tem ne uporablja sistema slovničnih vidikov, saj so informacije o vidu navadno posredovane s prislovi ali kontekstom, pa evropski jeziki razlikujejo med enkratnim in progresivnim načinom izražanja dejanj. Medtem ko prva struktura poudarja bolj celosten in s kontekstom zamejen pogled na dejanja, druga natančneje določa način pojmovanja posameznih dogodkov in s tem poudarja različne vidike dejanj. V zvezi s slednjim pa ne smemo pozabiti na razlike in slovnična razlikovanja, ki lahko odražajo pojme akcije in reakcije oziroma prilagajanja in se odražajo v različnih načinih tvorjenja vzročnosti (Valmisa 2021, 35).¹³ To razlikovanje v vzročni zgradbi odraža različne poglede na dejanje, vzročnost ter razmerje med akcijo in reakcijo. Indoevropski jeziki z eksplicitnimi vzročnimi glagoli poudarjajo vlogo agensa, ki (aktivno) povzroči, da se nekaj zgodi. Po drugi strani pa kitajski jeziki s svojimi skladenjskimi vzorci ali označevalniki bolj poudarjajo posledico ali učinek dejanja, ne da bi se pri tem izrecno osredotočali na vzročno vlogo agensa. Ta slovnična razlika lahko vpliva na to, kako se v zadevnih jezikih in kulturah pojmuje vzročnost in prilagajanje. Indoevropski jeziki morda bolj poudarjajo posameznikovo delovanje in aktivno vlogo pri oblikovanju ali povzročanju dogodkov, medtem ko se kitajski jeziki morda bolj osredotočajo na rezultat, posledice ali prilagoditve, ki so posledice dejanj. Tovrstne slovnične razlike nam omogočajo vpogled v različne paradigme in perspektive, ki lahko vplivajo na splošne razlike v miselnih vzorcih, ki so se razvili (in se še razvijajo) na evroameriškem in sinofonem območju.

Naše razumevanje jezika in njegove povezave z mišljenjem pa se še vedno razvija. Z boljšim razumevanjem kognitivnih procesov in jezikovnih struktur postaja očitno, da je odnos med jezikom in mišljenjem bolj niansiran in zapleten, kot smo sprva domnevale. V zvezi s tem je zato pomembno

13 V svoji fascinantni knjigi *Prilagajanje* Mercedes Valmisa (2021, 35) ugotavlja, da takšni pojmi, ko jih prenesemo v filozofsko prakso, vedno ostajajo »onkraj posameznega grafa in koncepta, ki sta sama le nosilca za izražanje strukturnega metamodela delovanja. [...] Da bi prepoznale in locirale metamodel, pa moramo analizirati določene vzorce, vidne v besedilnem vedenju, ki ga izkazuje konstelacija besed, ki posredujejo idejo.«

poudariti, da sta jezik ter mišljenje kompleksna in da ni nujno, da se vsi govorci nekega jezika držijo istih miselnih vzorcev. Znotraj vsake jezikovne skupnosti obstaja širok nabor individualnih razlik, izkušenj in kulturnih dejavnikov, ki prispevajo k spoznavni raznolikosti. Paziti moramo, da ne bi preveč poenostavile vpliva jezika na mišljenje ter tako zanemarile vpliva drugih kulturnih in družbenih dejavnikov, ki so neodvisni od spoznavanja in lahko prav tako vplivajo na razvoj jezika.¹⁴

Poleg tega jezik, podobno kot filozofsko razmišljanje, ni nekaj, kar posameznice oziroma posamezniki prevzamejo pasivno; nasprotno, vsak človek je ustvarjalen in dejaven udeleženec, ki se vključuje v jezikovne sisteme in jih oblikuje, prav tako kot vzorce misli, v katere zrastejo. Jezik je dinamična entiteta, ki se sčasoma razvija in prilagaja v interakcijah med posamezniki oziroma posameznicami in njihovim okoljem. Ta sorazvoj jezika, kulture in filozofije poudarja večplastne medsebojne odnose med njimi ter izpodbija pojmovanje jezika kot edinega določevalca mišljenja.

Že pred skoraj stoletjem je Zhang Dongsun v svoji znameniti knjigi *Znanje in kultura* [*Zhishi yu wenhua*] zapisal naslednje:

Dejstvo, da jezika ne moremo obravnavati kot vzrok, misli pa ne kot posledico, izhaja že iz samega vidika funkcionalnih odnosov. Nasprotni pogled, ki trdi, da je misel vzrok, jezik pa posledica, je prav tako napačen. Vse, kar sem v svojem članku povedal, je, da so jezik, logika in filozofska misel soodvisni ter medsebojno prepleteni.¹⁵ (Zhang 1946, 383)

Zgoraj prikazano proučevanje in prepoznavanje paradigmatskih razlik med slovničnimi principi pa nas lahko privede tudi do domneve, da obstajajo različni racionalni zakoni in načela, na katerih temeljijo različne filozofije.

14 Zaradi kompleksnosti izločevanja jezika kot edinega dejavnika, ki vpliva na mišljenje, bi bilo vsekakor težko določiti neposredno vzročnost med jezikom in spoznavnimi procesi. Jezik in mišljenje sta medsebojno povezana in soodvisna, vendar le jezik sam ne more določati vzorcev razmišljanja. Lahko sooblikuje in sovpiva na nastajanje kategorizacijskih načel, vendar je razmerje med mišljenjem in slovnicjo vsekakor vzajemno in komplementarno. Po mojem mnenju enako velja za razmerje med jezikom in mišljenjem na eni strani ter dano stvarnostjo na drugi.

15 似乎譯者以為我主張言語決定思想，乃是本末倒置。我感說評者依然囿於舊觀點中。殊不知從涵數關係的觀點看，如說言語是因而思想是果，固然不對。而說思想是因，言語是果，亦同樣不對。我只是主張言語，邏輯與哲學思想，三者互相依靠 (interdependent)，互相關聯 (inter-connected) 而已。

Te teoretske razlike niso esencialistične, saj nimajo določujoče narave, a kljub temu ponujajo dragocen vpogled v posamezne *differentie specificae*, ki oblikujejo različne filozofske sisteme, šole in diskurze.

2.2 Zgodovinska koherentnost in ključni pomisleki

Pomembno se je zavedati, da filozofska krajina nikoli ni zgolj plod abstraktnih idej, temveč predstavlja zapleten preplet vzajemnega vplivanja različnih zgodovinskih, konceptualnih, intelektualnih in družbenih kontekstov.

Izraz »kitajska filozofija« se za označevanje kitajskih diskurzov, ki so se ukvarjali z metafizičnimi, kozmološkimi, epistemološkimi ali etičnimi vprašanji, uporablja od 17. stoletja dalje, torej retrospektivno (Defoort 2001, 394). V kitajski tradiciji so bili tovrstni segmenti besedilnih korpusov večinoma pripisani tradiciji »mojstrov« (*zhuzi*), skupaj s še nekaterimi knjigami konfucijanskega kanona (*jing*) – sama tradicija pa sega v 5. stoletje pred našim štetjem (*ibid.*, 395). Čeprav so zaradi tovrstnega retrospektivnega pogleda mojstri izginili iz sodobne akademske sfere, kjer so jih nadomestili »filozofi« in »filozofinje«, pa nam še vedno ponujajo poseben vpogled v edinstveni svet kitajske filozofske tradicije. Kot je dobro znano, zgodovinski pogled na filozofijo velja za pomemben dejavnik pri oblikovanju filozofije kot diskurza. Takšen pogled se kaže kot del posebnega, nenehno razvijajočega se sistema, saj predstavlja poseben kontekst, v katerem se pojavljajo in razvijajo filozofske ideje. Omogoča nam razumeti, kako so se skozi čas razvijali filozofski pojmi, problemi in argumenti. Če razumemo njegove razvojne težnje, potem lažje dojamemo intelektualno poreklo določenih idej in vidimo, kako se le-te umeščajo v širšo filozofsko tradicijo. Mnogi specifično kitajski filozofski pojmi in izrazi imajo svojo zgodovinsko pot, saj se s časom razvijajo ter spreminjajo svoj pomen. Študij kitajske idejne zgodovine nam pomaga pojasniti in razumeti nianse ter transformacije teh pojmov. Ta kontinuirani razvoj je kitajskim mislicam in mislecem skozi stoletja vsekakor omogočil, da so se uvrstili v svoje širše intelektualne tradicije in da so razumeli, kako so se skozi čas razvijala osrednja vprašanja, ki jih je obravnavala kitajska idejna zgodovina; zato je, tako kot povsod drugje, tudi proučevanje le-te bistveno za razumevanje razvoja specifično kitajskih filozofskih idej. Brez vsaj osnovnega razumevanja zgodovinskega konteksta, v katerem so bila filozofska besedila napisana, je skoraj nemogoče v celoti razumeti njihov pomen.

Zgodovinski kontekst sinofonih družb, ki jih zaznamujejo različne zgodovinske okoliščine, razvojne poti, družbene preobrazbe in interakcije, je neizbrisno oblikoval njihove miselne tradicije in načine razumevanja sveta. Preplet kulturnih, družbenih in gospodarskih dejavnikov je prispeval k specifičnim nazorom in filozofskim strujam, ki so se porodile v teh družbah. V okviru naših temeljnih vprašanj, torej vprašanj o tem, ali lahko govorimo o nečem takem, kot je poseben sistem (ali model) »kitajskih filozofij«, pa je pomembno dejstvo, da so ti specifični nazori in različne struje oblikovale neko koherentno teoretsko celoto.

Vsekakor je zgodovinska kontinuiteta prav tako eden od dejavnikov, ki so močno vplivali na oblikovanje kitajske filozofske miselnosti kot posebnega in samostojnega teoretskega sistema.

Glede na to impresivno kontinuiteto in osrednji položaj zgodovinskih del v kitajski kulturi sega vprašanje o značaju kitajske filozofije zgodovine do temeljev in izvorov kitajske misli. To dejstvo se odraža v izjemni raznolikosti in hkratni koherenci filozofij zgodovine, ki so se na Kitajskem ustvarjale in razvijale skozi dolga stoletja. (Rogacz 2020, 1)

Kitajska filozofska tradicija ima namreč bogato in neprekinjeno zgodovino, ki traja že več kot dve tisočletji. Od starodavnih naukov konfucijanstva, daoizma, moizma, nomenalizma in legalizma do poznejših razvojnih smeri, kot so neodaoizem, neokonfucijanstvo in različne šole budizma, je bila filozofija v kitajski zgodovini stalno prisotna in je vseskozi vplivala nanjo. Ta zgodovinska kontinuiteta, ki temelji na posebnih paradigmah, ki so se medsebojno oplajale in ki so jih razvijali različni filozofi, filozofinje, miselne šole in teoretski diskurzi, daje celotnemu diskurzu občutek koherentnosti ter enotnosti.¹⁶

Poleg tega ni mogoče spregledati zgodovinskega konteksta, v katerem je kitajska filozofska miselnost nastala in se razvijala. Kitajska družba je v več tisoč letih doživela pomembne preobrazbe, vključno s političnimi,

16 Poudariti pa je treba, da je večina prevladujočih miselnih sistemov na Kitajskem sicer opredeljena z enotnimi značilnostmi, vendar se tudi znotraj teh tradicij pojavljajo razlike, ki vodijo k nenehnim polemikam. Sam izraz »kitajska filozofija« zajema široko paleto različnih idej, pogledov in razprav, ki so se razvile skozi čas. Kljub temu zgoraj navedeni dejavniki prispevajo k dojoemanju kitajskih filozofskih misli kot enotnega in celovitega diskurza.

družbenimi in kulturnimi spremembami. Te spremembe so seveda vplivale tudi na filozofski diskurz, saj so se mislice in misleci v svojih delih vselej odzivali na izzive in razvojne okoliščine svojega časa.¹⁷

Tudi kitajska idejna tradicija se je skozi svojo zgodovino, podobno kot druge kulturne tradicije, ukvarjala s številnimi problemi, ki so filozofsko pomembni in se tičejo najglobljih človeških prevpraševanj. V tem pogledu jo marsikaj povezuje s filozofijami, ki so se razvile v različnih drugih kulturnih tradicijah, vključno z evropsko. Ta skupna vprašanja so povezana s temeljnimi vidiki človeškega obstoja, etike, metafizike, epistemologije in družbene organizacije.

Filozofinje in filozofi, ki so delovali znotraj kitajske idejne tradicije, so raziskovali temeljno naravo človeškega obstoja in razmišljali o vprašanjih, kot so pomen dobrega življenja, načini samokultivacije (vključno s kultivacijo narave sebstva) ter odnos med človekom in kozmosom. Različne miselne šole so ponudile različne odgovore na ta vprašanja: konfucijanstvo poudarja družbeno harmonijo in moralno kultivacijo, daoizem se osredotoča na usklajevanje z naravnim *daotom*, budizem pa se ukvarja z naravo trpljenja in s potjo do osvoboditve.

V nasprotju s prevladujočimi pogledi v zahodnih akademskih krogih ter med zahodno izobraženimi filozofi in filozofinjami kitajska tradicija, vključno s konfucijanstvom, zagovarja močan koncept avtonomne subjektivnosti. Tega ni mogoče opaziti le v daoističnem prizadevanju za osebno integriteto, temveč na primer tudi v posebnem konfucijanskem pojmovanju svobodne volje, ki ga ponazarja »substancialna korenina etike« (*lunli benti*). Kot poudarja Li Zehou (2016, 20), človeška volja v tej konfucijanski perspektivi nikakor ni podrejena zakonom vzročnosti. To seveda izpodbija predsodke o tem, da naj bi bila avtonomna subjektivnost izključno zahodni filozofski konstrukt, in jasno kaže na njeno prisotnost v kitajski idejni tradiciji.

Moralna filozofija in etično ravnanje sta bila vedno med osrednjimi temami kitajske idejne tradicije, zlasti konfucijanske relacijske etike (Feng 1964, 65). Številni kitajski misleci in mislice so skozi celotno idejno zgodovino

17 V obdobjih politične nestabilnosti so filozofske obravnave na primer pogosto premišljevale vprašanja vlade, politike in družbenega reda.

Kitajske kazale močno zanimanje za družbeno in politično filozofijo ter posvečale veliko pozornosti vprašanjem družbene in politične organizacije (He 1996, 43). Veliko se je razpravljalo o vprašanjih o idealni obliki vladavine, vlogi in odgovornosti vladarja ter dolžnostih posameznika v družbi (Gan 2004). Pri tem so konfucijanstvo, legalizem in druge šole ponujale različne poglede na vprašanja o tem, kakšen je najboljši način za krepitev družbenega reda, harmonije in dobrega vladanja.

Kitajske filozofije so bogate tudi z vidika kozmologije in metafizike. Kitajska idejna tradicija je odpirala vprašanja o naravi stvarnosti, strukturi vesolja ter o odnosih med človekom, naravo in duhovnim svetom (glej na primer Chen, 2014).

Več miselnih šol je ponudilo zanimive epistemološke teorije (glej Li Zehou 2012) o naravi spoznanja, mejah človeškega razumevanja ter načinih pridobivanja uvidov v naravo resničnosti in razvoja modrosti.

To je le nekaj primerov filozofskih vprašanj, ki jih je načenjala kitajska intelektualna tradicija. Pomembno je tudi poudariti, da je kitajska tradicija obsežna in zajema širok spekter vidikov in idej, kar je privedlo do raznolikih interpretacij ter razprav o teh in številnih drugih filozofskih temah.

Da bi lahko v celoti razumele poseben filozofski stroj kitajske filozofske misli kot diskurza, moramo upoštevati zgodovinske povezave med idejami in gibanji, ki so nastala v njegovem okviru, ter jih umestiti v širši zgodovinski kontekst. S poudarjanjem filozofskega pomena zgoraj omenjenih tem lahko bolje razumemo, kako te ideje prispevajo k splošnim filozofskim prizadevanjem. Bou Mo (2009, 2) poudarja, da je ukvarjanje s takšnimi vprašanji mogoče razumeti kot ključno sestavino metodologije, ki si prizadeva nasloviti skupne filozofske probleme s konstruktivnim povezovanjem različnih pristopov.

Če za konec povzamem, je za razumevanje specifičnih filozofskih elementov kitajske idejne tradicije treba upoštevati zgodovinske povezave med oblikovanjem različnih miselnih struj ter koncepti, ki so jih te vzpostavile. Slednje moramo pri tem seveda umestiti v širši zgodovinski kontekst. Z osredotočanjem na filozofski pomen obravnavanih tem ter z nenehnim prevpraševanjem najgloblje narave resničnosti in smisla človeškega življenja

so idejne tradicije na Kitajskem merodajno prispevale k širšim, obćim filozofskim prizadevanjem, znotraj katerih nam lahko ponudijo vrsto alternativnih metod naslavljanja temeljnih vprašanj stvarnosti.

2.3 Osnovni vzorci

Na podlagi tega lahko v grobem določimo specifićne znaćilnosti osnovnih vzorcev ali paradigem, na katerih temeljijo filozofski sistemi, ki so se razvili v sinofonem svetu in se pozneje delno razširili po vsem siniškem obmoćju.¹⁸ Za tehtno proućevanje sinofonih filozofij s transkulturnega vidika je pomembno razumevanje temeljnih vzorcev ali paradigem, ki so vplivale na nastanek in razvoj tega, kar obićajno imenujemo »kitajska filozofija« v smislu razmeroma koherentnega idejnega sistema. Poznavanje teh temeljnih znaćilnosti bo omogoćilo celovitejše razumevanje in bolj poglobljeno raziskovanje filozofskih tradicij, ki so nastale in se razvile na Kitajskem. Te paradigme imajo namreć pri uporabi metode sublacije poseben pomen.

Medtem ko sem zgodovinske in konceptualne temelje teh posebnih paradigem podrobneje predstavila drugje (glej Rošker 2021), se bom v tem kratkem uvodu omejila zgolj na opisno raven.

V prvi vrsti temelji filozofska miselnost, kakršna se je razvila na Kitajskem, na celostnem pogledu na svet, ki poudarja medsebojno povezanost razlićnih vidikov resnićnosti. Čeprav ta perspektiva ni edinstvena kitajski filozofiji in jo je mogoće najti v zgodnjih fazah razlićnih filozofskih tradicij, pa se vendarle razlikuje od temeljnih znaćilnosti diskurzov, ki so v teku idejne zgodovine prevladali v filozofijah Evrope. V nasprotju s paradigmi slednjih diskurzov filozofije kitajske tradicije niso oblikovale dualistićnih modelov, ki loćujejo pojme, kot so ideje in materija, transcendenca in imanenca ali subjekt in objekt. Namesto tega ohranjajo enotnost, ki presega rigidne delitve.

Pri tem je nadvse pomembno opozoriti, da tovrstni holizem ne pomeni absolutne in toge medsebojne vzrašćenosti, znotraj katere naj bi bil vsak element neloćljivo povezan z vsemi drugimi in kjer ni moćno nikakršno

18 Siniška regija se nanaša na geopolitićno obmoćje, ki je bilo v preteklosti pod moćnim vplivom kitajske pisave in nekaterih temeljnih vidikov kitajske kulture, kot so ruistićni (konfucijanski) in *chan* (*zen*) budistićni sistem idej ter do neke mere daoizem. Poleg same Kitajske in osrednjih drćav Vzhodne Azije (Koreja, Japonska, Tajvan) vkljućuje tudi nekatere regije jugovzhodne Azije, denimo Vietnam in v doloćenih pogledih Singapur.

analitično razlikovanje. Prej gre za zapleteno mrežo dinamičnih in nenehno spreminjajočih se odnosov. Ta relacijska paradigma je pomemben vidik referenčnih okvirov, ki so se razvili v sinofonih tradicijah. Ti vzorci mišljenja temelje na fluidnosti in soodvisnosti pojavov ter s tem omogočajo prožno prilagajanje različnih elementov, ki so umeščeni znotraj tega relacijskega omrežja, ki zaobjema resničnost.

Tovrstna dinamična razmerja so prvenstveno organizirana v okviru tako imenovanih binarnih kategorij (v kitajščini *duili fanchou*). Te kategorije predstavljajo nedualistična binarna nasprotja,¹⁹ ki delujejo drugo na drugega, pri čemer jih vodi načelo komplementarnosti. Pomembno je poudariti, da ta interakcija ne temelji na protislovjih, temveč na soodvisnosti in vzajemnem dopolnjevanju. Ta izrazito »kitajski«²⁰ dialektični model ne ustvarja izoliranih sintez kot ločenih in kakovostno različnih stopenj razvoja. Namesto tega sintezo vključuje v sam proces interakcije med parnimi nasprotji, ki so temelj modela.

Pomembna in določujoča značilnost večine vidnejših filozofskih šol v tradicionalni kitajski kulturi je procesna paradigma. Ta paradigma se je pojavila zaradi odsotnosti statičnih in nespremenljivih pojmov, kot so bit, identiteta in substanca. Namesto tega so kitajske filozofske tradicije privzele dinamičen pogled na svet, ki je poudarjal nenehno spremembo in gibanje.

19 Prisotnost binarne organizacije mišljenja in kategorizacije stvarnosti najdemo v večini ontologij. To ni naključje, saj se zdi, da je takšno kategoriziranje globoko zasidrano v samem ustroju človeškega mišljenja. Razmišljanje s pomočjo kontrastov in razlikovanj je osnova naših spoznavnih procesov (Logothetis 2012, 166). Čeprav človeški možgani po svoji strukturi oziroma delovanju niso strogo binarni, pa nam zaradi kompleksnosti, raznolikosti in dinamičnosti naših spoznavnih procesov spoznavni vzorci, kot sta analogno sklepanje in metaforično mišljenje, lahko pomagajo kot dragocena orodja tudi na višjih stopnjah sklepanja (Affifi 2020, 1446). Čeprav dualistični model ne more voditi do dejanske procesne dialektike, pa lahko do nje vodijo številni drugi binarni sistemi. Fluidno in procesno naravo interakcij med binarnimi opozicijami, ki je bližje dejanskemu načinu človeškega mišljenja, lahko opazujemo v tradicionalni kitajski dialektiki komplementarnosti, katere začetki segajo do *Knjige premen*. Kritika družbenih učinkov dualizmov, še vedno razširjenih v sodobnih družbah, ki izhaja iz negacij binarnih pogledov na resničnost, je zato redukcionistična in ni konstruktivna, saj binarna struktura kot taka nikakor ni tista, ki neizogibno vodi v hierarhije in neenakosti, kakršne so na primer tradicionalni načini dojemanja spolov in njihova aksiološka vrednotenja. Kar je v tem kontekstu zares treba kritizirati, je vzajemno izključujoči in identitarni značaj dualističnih modelov dojemanja in vrednotenja resničnosti, ki temelji na treh osnovnih zakonih formalne logike. Z drugimi besedami, za obstoječe neenakosti in izkrivljanja ni odgovorna sama binarna struktura, temveč specifični modeli dualističnih in medsebojno izključujočih se interakcij med binarnimi nasprotji.

Čeprav je ta dinamična paradigma nepogrešljiv sestavni del domala vseh prevladujočih filozofskih tradicij na Kitajskem, pa je prispevala tudi k odsotnosti formalnega razvoja logike v teh tradicijah. Za razliko od formalne logike, ki temelji na načelih, kot so zakoni identitete, neprotislovja in izključenega tretjega, so se kitajske filozofske tradicije bolj kot na formalnogične konstrukcije osredotočale na razumevanje ter analizo izmenjave procesov in odnosov.²⁰

Relacijska paradigma je v tradicionalni kitajski misli prisotna v različnih vidikih človekovega in kozmičnega delovanja. Je bistveni sestavni del določenih področij, kot so kitajska kozmologija, etika, epistemologija in logika. Temeljni koncept razmerij, ki so osnova vsake entitete, poraja vzorec, za katerega je značilno strukturno omrežje, znano kot *li*. To omrežje izraža medsebojno povezanost in soodvisnost, ki opredeljujeta naravo obstoja.

Klasični kitajski holistični svetovni nazor vključuje strukturno razumevanje vesolja in vseh njegovih sestavnih delov. Ta svetovni nazor poudarja medsebojno povezanost vseh dejavnikov obstoja, ki tvorijo sistem, zakoninjen v strukturnem redu. Vendar omenjena temeljna struktura ni le statičen formalni sistem, ki vnaprej določa in oblikuje sestavo vesolja; je tudi organska in vitalna tvorba, dinamičen organizem, ki prežema vse, kar obstaja.

Ta sistemska perspektiva ni združljiva le z racionalnimi, strukturnimi vzorci, ki vladajo neživim predmetom v vesolju, temveč tudi z organsko zgradbo živih bitij, ki so bistvene naravne sestavine tega sistema. Vendar je struktura obstoja znotraj paradigme pogojena z drugim ključnim vidikom, saj temelji na kozmološki dvojnosti imanentne metafizike in zajema tako idealna načela kot konkretna dejstva obstoja. Poleg tega je ta sistem brezmejen in odprt, kar omogoča stalen razvoj in širitev.

Inherentna odprtost in neskončnost tradicionalnega kitajskega pogleda na svet prispevata k njegovemu nedeterminističnemu bistvu. Vse, kar obstaja, je del strukture, ki presega meje neposredne dejanskosti. Človeška volja, čeprav

20 Mnogi menijo, da se tradicionalni kitajski filozofi in filozofinje eksplicitno niso ukvarjale s temi zakoni, kaj šele z njihovim zavračanjem, saj so preprosto shajale brez njih. To ne drži povsem, saj najdemo eksplicitne definicije teh principov v številnih logičnih spisih predqinskega obdobja, denimo pri poznih Moistih (glej na primer Mozi s. d. X, *Jing shuo xia*, 136).

je omejena s posameznikovim obstojem, lahko sicer deluje proti strukturnim normam kozmičnega reda, vendar je treba omeniti, da večina tradicionalnih filozofinj in filozofov takšne odklone od kozmičnega reda odsvetuje.

Tudi kitajski modeli spoznavnih teorij so temeljili na tovrstnem strukturno urejenem pogledu na zunanjo stvarnost. Po tem svetovnem nazoru je naravni ali kozmični red po svojem bistvu organski in naravno sledi toku strukturnih vzorcev. Deluje v skladu s strukturnimi odnosi, ki urejajo vse vidike obstoja. Znotraj tega okvira pa je tudi človeški um strukturiran v skladu s tem vseobsegajočim, a odprtim organskim sistemom.

Vodilna načela, ki oblikujejo naše zaznavanje in mišljenje, niso poljubna ali naključna. Nasprotno, so v skladu z razumsko zasnovano strukturo kognitivnega sistema. Slednja zagotavlja tudi združljivost ali skladnost med zunanjo resničnostjo in našim dožemanjem le-te, ki jo na Kitajskem izražajo z besedo *tong*. V okviru številnih tradicionalnih kitajskih epistemoloških sistemov je tovrstna združljivost temeljni pogoj za to, da lahko ljudje sploh zaznavamo in prepoznavamo zunanjo stvarnost.

Znotraj tega okvira so naše spoznavne sposobnosti usklajene s temeljno strukturo vesolja. Harmonično razmerje med strukturnimi vzorci naših miselnih procesov in vzorci vesolja nam omogoča vpogled v zunanjo stvarnost. Z upoštevanjem načel in vzorcev, ki urejajo kozmični red, lahko razvijemo koherentno razumevanje zunanjega sveta in našega mesta v njem.

Pojem *tong* predstavlja združljivost in sozvočje med našimi notranjimi spoznavnimi strukturami ter zunanjimi strukturami vesolja. Prav na podlagi te usklajenosti pa lahko dojamemo povezave, opazujemo subtilne vzorce in razberemo temeljna načela, ki oblikujejo stvarnost.

Ta inherentna usklajenost med strukturami kozmosa in človeškim umom omogoča sleherno razumevanje sveta. Takšna skladnost med zunanjimi in notranjimi strukturami omogoča posameznikom oziroma posameznicam, da se povezujejo s svojim okoljem ter si razlagajo in osmišljajo vzajemno prepletenost kozmičnega reda.

Pomembna posledica dinamičnega, binarnega, relacijskega in strukturno urejenega holizma v tradicionalni kitajski misli je paradigma, znana kot »transcendenca v imanenci« (*neizai chaoyue*). Omenjeni koncept, ki je

relativni neologizem, se na pomemben način uporablja v moderni konfucijanski miselni šoli, zlasti v delih Mou Zongsana, ki je viden predstavnik njene druge generacije.

»Transcendenca v imanenci«, imenovana tudi »imanentna transcendenca«, je ključna ideja v Mou Zongsanovi filozofiji, ki izpostavlja povezanost in vzajemno odvisnost med sfero transcendentnega ter sfero imanentnega. Ta paradigma skuša premostiti vrzel med statično in večno transcendentno sfero univerzalij ter dinamično, prehodno imanentno sfero partikularij.

Po mnenju Mou Zongsana transcendentna sfera predstavlja področje najvišjih vrednot, idealov in univerzalij, medtem ko imanentna sfera ustreza konkretnim, partikularnim in empiričnim vidikom stvarnosti. Vendar pa ta paradigma transcendentne sfere ne obravnava kot nepovezane ali ločene od imanentne sfere. Namesto tega trdi, da se transcendentna sfera kaže in uresničuje v imanentnem svetu.

Gledano s te perspektive bi morala biti moralna načela in vrednote zasidrane v otipljivi dejanskosti človeškega obstoja in družbenih interakcij. Ta koncept prav tako poudarja, da najvišje vrednote niso ločene od naših življenjskih izkušenj, temveč so v njih imanentne. Poudarja pa tudi pomen etične prakse in moralnega kultiviranja v kontekstu vsakdanjega življenja. Posameznike spodbuja, naj filozofske ideale združujejo s praktičnimi dejanji ter v svojih prizadevanjih za moralno odličnost sprejmejo neločljivo povezanost med transcendentnim in imanentnim.

Mou Zongsanov koncept imanentne transcendence je bil deležen precejšnjih kritik tako zahodnih (na primer Hall in Ames 1987, 205) kot kitajskih strokovnjakinj in strokovnjakov (na primer Li 2016a, 1139), vendar pa se je treba izogniti temu, da bi ga napačno razumele kot obliko dvojne ontologije, ki bi jo v kontekstu razumevanja kitajskih filozofskih sistemov lahko jemale kot umetno in nepotrebno. Namesto tega se omenjena paradigma ujema z binarno strukturirano holistično kozmologijo, kjer lahko imanentna sfera zajema transcendenco na podoben način, kot lahko dinamični sistem zajema statični element.

Znotraj tega okvira pojem imanentne transcendence ne postavlja stroge ločitve ali dihotomije med imanentno in transcendentno sfero. Nasprotno,

priznava njuno soodvisnost in vzajemno vključenost v združeno celoto. S te holistične perspektive ima imanentna sfera sposobnost, da zaobjame in uteleša transcendentno, podobno kot lahko dinamični sistem vključuje elemente stabilnosti in statičnosti.

Ključno je razumeti bistvo te paradigme v širšem kontekstu kitajskih filozofij. Predstavlja namreč poskus izraziti zapleteno interakcijo in harmonizacijo dinamičnih ter statičnih elementov, kar omogoča celovitejše razumevanje stvarnosti. Čeprav so se glede tega pojavljale tudi kritike, se moramo nujno zavedati, da koncept imanentne transcendence izhaja iz posebnega kozmološkega pogleda na svet, ki sprejema binarno strukturo in skuša različne vidike obstoja vključiti v enoten okvir.

Če pojma transcendence in imanence proučujemo skozi metodološko optiko filozofij, ki so prevladale v evropski idejni tradiciji, se običajno jemljeta kot medsebojno izključujoča in kontradiktorna, zato se znotraj takšnega okvira pojem imanentne transcendence ali transcendence v imanenci lahko zdi nesmiseln. Lahko pa, če k njima pristopimo v referenčnem okviru, ki je značilen za klasične kitajske filozofske struje in ki je zgrajen na procesnih paradigmah ter deluje v skladu z dinamičnimi binarnimi kategorijami, raziščemo izvirne konotacije teh dveh pojmov in priznamo, da v bistvu predstavljata različni perspektivi resničnosti kot celote. Kitajski filozofi in filozofinje večinoma dojemajo transcendenco in imanenco kot dopolnjujoča se in medsebojno povezana vidika, ki sta sestavni del širšega tkiva obstoja. Ne dojemajo ju kot medsebojno izključujoča se, temveč menijo, da sta to dve plati iste medalje.

Z vključevanjem procesnih paradigem in dinamičnih binarnih kategorij klasične kitajske filozofske struje spravljajo te na videz kontradiktorne pojme. Večinoma izhajajo iz predpostavke, da sta transcendenca in imanenca soodvisni ter vzajemno obogateni značilnosti znotraj enotnega sistema. Ponujata nam različni perspektivi, s katerih je mogoče razumeti kompleksnost, ki nam jo nalaga stvarnost, in se znotraj nje orientirati, kar na koncu prispeva k celovitejšemu pogledu na svet.

Dinamični odnosi, ki tvorijo strukturno omrežje, pa seveda niso temeljni le za diskurze kitajske filozofske tradicije, temveč se kažejo tudi v povezavah med posameznico oziroma posameznikom in družbo ter med članicami

in člani vsake skupnosti. Ta etični okvir najde svoj najbolj prefinjeni izraz v konfucijanski relacijski etiki, ki korenini v klasični shemi konfucijanskih petih odnosov (*Wu lun*). Ti kardinalni odnosi, ki v veliki meri izvirajo iz družine, delujejo kot paradigmatški model za razumevanje in negovanje odnosov v širši skupnosti, vključno z državo.

Konfucijanska relacijska etika močno poudarja medsebojno povezanost in soodvisnost posameznikov oziroma posameznice v družbi. Zaveda se, da je blaginja posameznika oziroma posameznice tesno povezana s harmoničnim delovanjem skupnosti. Pet odnosov, in sicer med vladarico in podložnico, staršem in otrokom, možem in ženo, starejšo in mlajšo ter prijateljem in prijateljem, zagotavlja okvir za gojenje krepostnega ravnanja in harmoničnih družbenih odnosov.

Upoštevanje načel in obveznosti, ki so neločljivo povezane s temi odnosi, posameznike in posameznice usmerja pri njihovem moralnem vedanju ter jim omogoča prispevati k stabilnosti in razcvetu širše skupnosti. Pomen petih odnosov tako presega družinsko enoto ter se uporablja kot načrt za razumevanje in spodbujanje družbenega reda ter harmonije v širšem obsegu. Takšen relacijski model etike odraža celostno razumevanje medosebnih odnosov, ki ima korenine v družini ter poudarja medsebojno delovanje med posameznico in širšim družbenim kontekstom, njegov cilj pa je doseči tako dobrobit posameznika kot skupnosti.

Tako kitajski kot sinološki teoretiki in teoretičarke običajno razlagajo konfucijanski model kot temelj medosebnih odnosov, etičnega reda in skupnih obveznosti, ki so hkrati racionalno utemeljene in prežete s človeškimi čustvi (Li Zehou 2016a, 1097). Ti temeljni odnosi zagotavljajo splošni okvir za medosebne interakcije, saj so vsaki posameznici in posamezniku v tej mreži dodeljene posebne vloge in je od njega pričakovano določeno vedenje. V konfucijanskih družbah ta model predstavlja bistveno vez za osnovne medosebne odnose v civilni družbi, ki zajemajo družinske vezi, prijateljstva, poklicne povezave ter širše družbene in politične odnose. S tem pa je izpostavljen tudi konfucijanski poudarek na družini kot temeljni enoti države, saj trije od petih vzorčnih odnosov izvirajo iz družinskih povezav.

Struktura petih odnosov ni le prikaz naših družbenih povezav, temveč vključuje tudi niz izrecno predpisanih norm vedenja, ki urejajo družbene

interakcije znotraj teh modelov. Vsak odnos je povezan s posebnimi krepostmi, ki usmerjajo vednje vpletenih posameznic in posameznikov (Wang 2016, 194).

Morala v takšnem okviru najde svoj temelj v harmoničnih interakcijah med posamezniki oziroma posameznicami, ki zasedajo različne družbene vloge. Li Zehou (2016, 56) je za opis tovrstnega modela družbe in družbene etike, ki namesto individualizma poudarja družbene vloge ter odnose, skoval izraz »odnosnost« (*guanxizhuyi*). Številni raziskovalci in raziskovalke trdijo, da je takšno razumevanje resničnosti natančnejše in bolj realistično od teorij, ki se osredotočajo na abstraktnega posameznika, saj v resničnem svetu posameznice ne obstajajo kot izolirani in »čisti« jazi, ločeni od medosebnih namenov, čustev in odnosov. Že samo preživetje je odvisno od prisotnosti drugih.

V relacijskih družbenih sistemih se od posameznic ne pričakuje, da bodo delovale kot neodvisni moralni agenti, ločeni od soljudi (Lai 2018, 6). Posledično ocene posameznic nikoli ne temeljijo na idealiziranem standardu neodvisnega sebstva (Valmisa 2021, 139). V tem razumevanju so dejanski odnosi in okolja tista, ki oblikujejo posameznikove vrednote, misli, motivacijo, obnašanje in dejanja. Poleg tega sta za odnose v tem kontekstu značilna vzajemnost in vzajemno dopolnjevanje. Kot ugotavljata Rosemont in Ames (2016, 12): »Dober učitelj in dober učenec lahko nastaneta le skupaj, prav tako sta tvoja blaginja in blaginja tvojega bližnjega medsebojno odvisni in prepleteni.«

Čeprav odnosnost vključuje neenake položaje, kot je oblast vladarja nad podanikom ali matere nad hčerko, hkrati poudarja, da se obe strani, vpleteni v določeni odnos, po naravi dopolnjujeta in imata enako vrednost tako v metafizičnem kot moralnem smislu. Ti medosebni odnosi kolektivno tvorijo družbeno tkivo, kar kaže na njihov pomen v širši družbeni celoti.

To je model družbene etike, ki si prizadeva premostiti razkorak med posamezničino edinstvenostjo in njeno družbeno relacijsko identiteto. Poleg tega izpodbija umetne dihotomije, ki obstajajo med Jazom in Drugim, pa tudi med posebnim in splošnim, partikularnim in univerzalnim. Takšna perspektiva uveljavlja načelo kontrastivne komplementarnosti in priznava, da posameznikove posebnosti ne določajo le njegovi individualni dosežki,

temveč tudi njegov družbeni vpliv. Tovrstni vpliv pa se lahko meri s položajem posameznika v njegovem kontekstualnem okolju in njegovimi odnosi z drugimi (Lai 2008, 88). Z etičnega vidika ima ta relacijska mreža več pomembnih posledic, zlasti v nasprotju z okviri, ki predpostavljajo neodvisno stabilnost posameznika oziroma posameznice.

Ta etični okvir se odmika od koncepta normativne pravičnosti, kot ga pojmujemo v Evropi, in namesto tega izhaja iz prizadevanja za družbeno harmonijo (*he*).²¹ Slednja se pojavi v medsebojno povezani mreži odnosov, ki obstajajo med posamezniki oziroma posameznicami. V tem okviru se posameznikove identitete razumejo kot harmonične kompozicije edinstvenih in posebnih značilnosti. Mreža odnosov je dinamična in raznolika, saj noben posameznik v njej nima toge, fiksne identitete ali entitete. Vsak posameznik prevzame več vlog, ki se med seboj prepletajo, dopolnjujejo in krepijo. Nekdo je na primer lahko hkrati mati in hči, učitelj in raziskovalec, ki se nenehno uči iz dela drugih. Podobno velja za osebne odnose, ki so večplastni in se lahko spreminjajo. V tem odnosnem omrežju posameznik oziroma posameznica nikoli ni zgolj statična in nespremenljiva entiteta, ki bi jo določala izključno njena vloga v omrežju.

21 Seveda je treba ta koncept družbene harmonije razlikovati od potencialno zavajajočega in ideološko izrabljenega pojma harmonije, ki ga v patriotski propagandi pogosto predstavlja sedanje kitajsko vodstvo. Za celovito raziskavo teh vprašanj glej Rošker 2013.

3 Metoda sublacije

V tem poglavju bom podala osnovno predstavitev transkulturne filozofske metode sublacije, vključno z njeno teoretsko podlago in operativno shemo. Z drugimi besedami, raziskala bom teoretično podlago metode sublacije ter podala osnovni pregled njenih ključnih sestavin in načel. Namen tega poglavja je opremiti bralke in bralce z bistvenim znanjem, potrebnim za učinkovito razumevanje metode in njenih temeljnih pristopov ter ukvarjanje z njimi. Opozoriti je treba, da bodo v naslednjih poglavjih te knjige predstavljeni praktični prikazi uporabe metode, kar bo omogočilo celovitejše razumevanje zadevnih vprašanj.

3.1 Fuzija, sinteza in sovpadanje

Kot omenjeno, se je metoda sublacije pojavila v okviru postprimerjalnih pristopov k transkulturnim filozofijam. Za te pristope je značilno priznavanje in globoko zavedanje pristranskosti, omejitev in izzivov, povezanih s konvencionalnimi metodami, ki se uporabljajo na področju medkulturne primerjalne filozofije.

V poglavju »Preseganje primerjav« sem podala kratek in vsekakor nepopoln pregled različnih metod ter pristopov, ki so se nedavno razvili in se uporabljajo na področju primerjalne (ali postprimerjalne) filozofije pri obravnavi idej, sistemov ali teorij, nastalih v različnih kulturah. V pričujočem poglavju pa se bom osredotočila na tri različne metode, ki so bile v zadnjih letih na tem področju najbolj vplivne, in poskušala izpostaviti vidike oziroma značilnosti teh metod, ki se mi zdijo problematične ali neustrezne. To pa ne pomeni, da predstavlja v primeru proučevanja in vrednotenja različnih filozofij ali filozofskih idej metoda sublacije neko končno resnico ali od vseh najboljši možni pristop. Tudi metoda, ki jo razvijam in uporabljam, je še delo v nastajanju in prepričana sem, da prav tako vsebuje veliko pomanjkljivosti ter vidikov, ki jih je treba še nadgraditi. Kljub temu pa mi bo v veliko zadovoljstvo, če bo metoda sublacije vsaj peščici strokovnjakinj in strokovnjakov koristila pri pridobivanju novih spoznanj ter pri spodbujanju razvoja njihovih lastnih idej. Naša skupna pot odkrivanja je nenehno razvijajoč se, dialoški in dialektičen proces.

Za filozofsko metodo transkulturne sublacije je značilna odprtost – dovzetnost za nove ideje, nove filozofije, pa tudi za konstruktivno kritiko. Ti elementi so katalizatorji naše intelektualne rasti in kontinuiranega napredka. Podobno je tudi moja kritika treh spodaj opisanih metod mišljena kot konstruktiven prispevek k trenutnemu dialogu, katerega cilj je izboljšati transkulturno in medosebno razumevanje. S tovrstnim konstruktivnim dialogom se skupaj približujemo boljšemu razumevanju sebe in drugih ter tako spodbujamo globlje spoštovanje različnih perspektiv.

Vse tri metode, ki jih bomo obravnavale v tem razdelku, imajo več skupnih značilnosti, ki so skladne tudi s temeljnimi načeli metode sublacije. Prvič, presegajo omejeno in problematično prakso zgolj primerjanja pojmov in se namesto tega odločajo za drugačen pristop konceptualne primerjave. S tem želijo odkriti neki pristnejši vpogled v predmet obravnave.²²

Drugič, te metode si ne prizadevajo za neko dokončno ali absolutno razumevanje tega, kar so prvotne avtorice in avtorji želeli sporočiti. Čeprav je pomembno upoštevati širši družbeni, politični, kulturni in jezikovni kontekst, ki spremlja proučevane filozofije, se moramo zavedati, da daljna preteklost in oddaljene kulture z nami komunicirajo na poseben način. Razumeti jih je treba v kontekstu njihovega pomena za našo sedanost, za svet, v katerem živimo danes. Te metode torej sprejemajo raznolikost interpretacij in se podajajo onkraj njih. Njihov cilj je v filozofskih dialogih najti vir navdiha, ki spodbuja poslušanje, učenje in razvoj novih idej za nas in naš svet.

S sprejemanjem takšnih pristopov sprejemamo potencial sodelovanja z različnimi filozofskimi tradicijami kot katalizatorji za osebno in kolektivno rast, pri čemer iz preteklosti črpamo modrost, ki vpliva na našo sedanost in pomaga oblikovati našo prihodnost.

Začnimo s pojmom »filozofije fuzije«, ki sta ga nedavno predstavila Arindam Chakrabarti in Ralph Weber (2016), čeprav je treba opozoriti, da je metodo fuzijske filozofije predlagalo tudi več drugih strokovnjakov. Med radikalnejšimi »fuzionisti« so Mark Siderits (ki trdi, da je primerjalno filozofijo izpodrinila tako imenovana fuzijska filozofija; 2023, xi), Graham Priest (2015), Owen Flanagan (2020, 230) in nemara tudi Bo Mou (2018, 144).

22 O konstitutivni razliki med primerjavo pojmov in konceptualno primerjavo bomo podrobneje razpravljale v naslednjih delih te knjige, ko bom opisala operativni red metode sublacije.

Chakrabarti in Weber, ki veljata za pomembni osebnosti na področju fuzionistične filozofije, poudarjata preseganje konvencionalnih primerjalnih pristopov. Predlagata povsem drugačno metodologijo, ki predstavlja podlago za nov način transkulturnega filozofiranja. Predlagana metoda zagovarja filozofsko primerjavo, ki bi namesto golega soočanja različnih filozofskih sistemov vsebovala tudi razvoj nove oblike filozofske teorije. S tem pa v bistvu predstavlja svež pristop k filozofiranju, ki presega preprosto ugotavljanje razlik in podobnosti med različnimi filozofskimi okviri.

Chakrabartijev in Webrov predlog brez dvoma predstavlja »trdno in ambiciozno opredelitev« (Coquereau, 2016, 152) za nastanek novih oblik transkulturne postprimerjalne filozofije. Kljub pomembnosti in potencialnemu prispevku tega metodološkega predloga k oblikovanju novih modelov transkulturnih filozofij pa se pri njegovi specifični artikulaciji ter poimenovanju pojavljajo nekatera vprašanja. Ti pomisleki so postali predmet kritične analize različnih teoretičark in teoretikov, med drugim Michaela Levina (2016) in tudi mene same (2022).

Izraz »fuzija« običajno označuje dejanje oziroma rezultat spajanja dveh ali več entitet v združeno celoto. Običajno se povezuje s pojmom taljenja, pri čemer različni elementi zlitih entitet izgubijo svojo individualno identiteto in postanejo neprepoznavni, kar na koncu privede do občutka odtujenosti (Rošker 2021, 123). V tem kontekstu lahko razmišljamo, ali spojena celota, ki se rodi iz zlitja, predstavlja bistveno novo entiteto. Ko na fuzijo gledamo kot na metaforo za določeni način transkulturnega filozofskega mišljenja in spoznamo, da nova filozofska spoznanja vedno rodijo sveže spoznavne elemente, postane očitno, da pristno filozofiranje kot ustvarjalno prizadevanje ne more temeljiti zgolj na izkrivljajočem spoju posamičnih elementov.²³ Namesto tega bi morale odražati in krepiti svojstvene filozofske temelje, iz katerih ti elementi izvirajo.²⁴

Vendar želim zelo jasno povedati, da ne nameravam spodkopavati pomena te izjemne nove metode. Kot poudarjata avtorja sama, fuzijske filozofije

23 Koncept fuzije lahko spominja tudi na Gadamerjevo pojmovanje zlitja obzorij. Ne glede na to, ali je bila ta vzporednost ustvarjena namerno ali po naključju, izziv združevanja različnih sfer razumevanja v koherentno zmes, v kateri prej ločene in različne izkušnje izgubijo svojo individualnost ter postanejo prepletene, velja tudi za Gadamerjevo pojmovanje.

24 Bo Mou (2018, 144) ponuja naslednjo razlago izraza, ki pa še vedno ne rešuje težave taljenja. Piše: »Po definiciji je zlitje vsota nekaterih stvari natanko tedaj, ko ima vse te stvari za svoje dele in nima nobenega dela, ki bi bil od vsake izmed njih različen...«

ne smemo napačno razumeti kot naključno vključevanje vseh misli, na katere naletimo (Chakrabarti in Weber 2016a, 232). Nasprotno, njen cilj je oblikovati nove povezave in odnose med problemi ali idejami, ki izhajajo iz različnih perspektiv, pri tem pa še vedno ohraniti svobodo kritičnega vrednotenja in morebitne zavrnitve določenih stališč (*ibid.*).

Chakrabarti in Weber opisujeta tri glavne pristope k izvajanju fuzijske filozofije. Prvi pristop, ki temelji na predpostavki, da je ideje različnega izvora mogoče povezati z isto temo, uporablja primerjalne tehnike, ne da bi pretirano poudarjal izvor ali vpliv posameznih obravnavanih diskurzov; vendar pa ta pristop pogosto vodi k izražanju enega diskurza na račun drugega.

Drugi pristop k fuzijski filozofiji daje velik poudarek zgodovinski kontekstualizaciji, kar učinkovito prispeva k bolj celoviti in vključujoči transkulturni filozofiji zgodovine. Ta pristop je že prinesel plodne rezultate številnih mladih raziskovalk in raziskovalcev na tem področju (Ambrogio 2020; Rogacz 2020).

Kljub temu se Chakrabarti in Weber najbolj nagibata k tretji metodi, ki v smislu asimilacije in intertekstualnosti presega prva dva pristopa. Ta metoda črpa ideje iz različnih virov, pri čemer njihovem izvoru, vplivu in kontekstu pripisuje manjši pomen kot navdihu, ki ga dajejo. Ta pristop, ki je nedvomno najbolj ustvarjalen od vseh treh, se opira na zgodovinsko, konceptualno in aksiološko »preureditev in navzkrižno oplajanje idej, pridobljenih iz različnih kultur, časovnih obdobij, besedil in disciplin« (Chakrabarti in Weber 2016a, 232). S tem postopkom lahko raziskovalci oziroma raziskovalke omogočijo nepričakovano osmozo proučevanih idej, kar omogoča resnično raziskovanje, ki gre »onkraj primerjave« (*ibid.*).

Z uporabo te metode lahko raziskovalke oziroma raziskovalci kritično reflektirajo in celo »presežejo« sintezo, ki se pojavi, ter tako spodbujajo poglobljeno raziskovanje proučevanih idej. Ta pristop spodbuja globlje sodelovanje in nam omogoča, da pristno presežemo meje preproste primerjave.

Zdi se, da je prej omenjeni koncept osmoze primernejši za opis procesa preobrazbe, ki vodi do nove sinteze, brez protislovij med njenimi sestavnimi elementi. Da bi se torej izognile konotaciji nedoločene homogene združitve, ki je povezana z izrazom »fuzija«, bi bilo morda primerneje to novo

metodološko preobrazbo poimenovati »filozofija sinteze«. Sinteza, kot jo avtorji in avtorice obravnavajo v povezavi s tretjim načinom fuzije, označuje kakovostno novo stopnjo razvoja, v kateri se nekateri elementi iz prvotnih entitet ohranijo, drugi pa zavržejo.

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

Ta metoda je bila na področju medkulturnih filozofskih primerjav idealizirana od zgodnjih petdesetih let prejšnjega stoletja, kot je na primer razvidno iz enega od klasičnih oziroma pionirskih traktatov, v katerem je opisana, z zanimivim naslovom *O filozofski sintezi*:

Srečanje Vzhoda in Zahoda ne bi smelo pomeniti zgolj ustvarjanja nove sinteze vzhodnega in zahodnega mišljenja, pri čemer bi Vzhod prenehal biti Vzhod ter Zahod prenehal biti Zahod. Rad bi, da bi takšno srečanje pomenilo predvsem to, da bi Zahod vse bolje razumel Vzhod in Vzhod vse bolje razumel Zahod. To pomeni, da bi morala drug drugega veliko bolj ceniti in se veliko bolje razumeti kot doslej. (Sheldon in Suzuki 1951, 6)

Mnogi od teh esejev poudarjajo globalni pomen tovrstnih pristopov, vendar pa nobeden od njih ne ponuja jasnega načrta za doseganje idealne sinteze različnih filozofij. Vodnik po metodologiji filozofije sinteze, ki ga najdemo v teh besedilih, ne podaja nobenega poglobljenega spoznanja, razen očitnega in samoumevnega dejstva, da metoda sinteze že po svoji naravi nasprotuje metodi analize (Masson-Oursel in McCarthy 1951, 8–9).

Poleg negotovega načina delovanja te metode na področju medkulturne filozofije, ki še nikoli ni bil sistematično razdelan, se tu soočamo s problemom, podobnim tistemu, na katerega smo naletele že pri analizi pojma »fuzija«. Sinteza je v svojem teoretskem okviru enotnost, ki briše vso različnost, ter kaže sistematično težnjo, da daje prednost pojmom identitete in celovitosti pred marginalnostjo, drugačnostjo in razlikami oziroma ju privilegira. Po mojem mnenju je zamisel o sintezi posebej škodljiva tudi zato, ker je nagnjena k pojmovanju resnice kot »prisotnosti«,

kot zamrznjenega trenutka v linearno napredujočih prehodih ali stopnjah razvojnega modela, kakor je to znamenito opisal Jacques Derrida v svoji knjigi *O gramatologiji*:

Razumljeno kot tisto, kar je moralo biti razumljeno: znotraj narave ali naravnega zakona, ustvarjenega ali ne, a najprej mišljenega znotraj večne prisotnosti. (Derrida 1997, 18)

Sintezo vedno določa odsotnost nekega drugega tukaj-in-zdaj, neke druge transcendentalne sedanjosti (Hegel 1989, 88ff), nekega drugega izvora sveta, ki se pojavlja kot tak in se predstavlja kot nereduktibilna odsotnost stvarnega gibanja;²⁵ zato je ne moremo uporabiti kot formulo za dialektiko resnične izmenjave.

Govorite o »sintezi« med vzhodno in zahodno filozofijo, vendar bi to lahko dosegle le z zameglitvijo ali izpraznitvijo obeh sistemov v tistem, kar je bilo v njunih rezultatih jasno in razločno. Vendar v naravni evoluciji niso rezultati tisti, ki bi bili podobni – postajajo vse bolj različni, ko postajajo bogatejši in popolnejši. Tisto, kar je podobno, morda celo identično v vseh stvareh, je njihov izvor oziroma začetna točka. Če kopljete navznoter in navzdol v kateri koli od njih, boste zelo verjetno našle isto. (George Santayana, v Dewey *et al.* 1951).

Treba pa je opozoriti, da izraz »sinteza« v filozofiji pogosto nosi težo ortodoksnege hegeljanskega pogleda, kjer sinteza vznikne kot rezultat vzajemnega izključevanja in vzajemnega protislovja entitet. V resnici vsako dejanje primerjave in izmenjave inherentno vključuje tako prepoznavanje razlik kot ugotavljanje skupnih značilnosti opazovanih ali soočenih predmetov. Poleg tega obstaja pomislek glede mehanistične narave takšnih dialektičnih procesov, ki lahko dajejo vtis, da se razvijajo sami od sebe in samodejno napredujejo iz ene stopnje v drugo (glej opombo 25). Posledično

25 S konvencionalnega hegeljanskega gledišča je sinteza nedvomno sestavni del dialektičnega gibanja, vendar tega gibanja sama ne dojemam kot resnično kontinuirano in dinamično napredovanje. Menim nasprotno, da je iluzorno, saj dejansko obsega neskončno linearno kopičenje statičnih faz. Te faze ali razvojne stopnje resda vplivajo druga na drugo, vendar ta vpliv ostaja zunanji. Vsaki naslednji fazi je vsiljen iz prejšnje faze, ne da bi spremenil ali celo vplival na njene bistvene lastnosti. Kot sem že omenila, je učinek tovrstnega vpliva povsem mehanističen, prav takšna pa je tudi produkcija njegove sinteze, ki se pojavi kot ena od njegovih ključnih statičnih faz.

se lahko »filozofija sinteze« dojema kot nekaj, kar omejuje prostor za nova pojmovanja, ki jih porajajo posamezni umi.

Tretja metoda, ki jo bom opisala in analizirala v tem poglavju, je tako imenovana metoda (ali filozofija) sovpadanja (*confluence*). Filozofija sovpadanja se je pojavila kot svež pristop, katerega cilj je kartiranje in raziskovanje skupnih področij ter razlik med filozofskimi tradicijami na svetovni ravni (Kirloskar-Steinbach *et al.* 2016, 8). Lahko jo štejemo med postprimerjalne pristope, saj kultur ne obravnava kot enotne, homogene ali izolirane entitete. Namesto tega si prizadeva vzpostaviti okvir za razumevanje različnih filozofskih perspektiv. Posebej poudarja proučevanje neangloevropskih filozofskih tradicij, pri čemer se ne podreja prevladujočim paradigmam (*ibid.*).

Metodo lahko ponazorimo

s primerom razmerja med spoznavalko oziroma spoznavalcem in tistim, kar spoznava. Model zunanjih odnosov (bolj značilen za zahodno miselnost) obravnava spoznavalko in spoznavano kot neodvisno obstoječa, pri čemer je znanje tretji povezovalni člen. V korespondenčni teoriji resnice je nekaj resnično, če pojmi v mislih natančno predstavljajo ali odražajo »stanje stvari« v tistem, kar se spoznava. Vendar pa je v modelu notranjih odnosov (bolj značilnem za japonsko miselnost) znanje mogoče najti v prekrievanju spoznavalke in tistega, kar spoznava, saj sta oba medsebojno odvisna. Idealno gledano, ni ničesar, kar bi srčno zavest oviralo pri stiku z resničnostjo, ki jo spoznava. Ta model temelji na vzajemnem prežemanju, ne na neodvisnosti ali ločenosti. (Carter 2012, 303–304)

Strokovnjaki in strokovnjakinje, ki zagovarjajo sovpadanje, so trdno zavezane širokemu ekumenskemu pristopu k naravi in praksi same filozofije ter ciljem in metodam filozofiranja (Kirloskar-Steinbach *et al.* 2016, 45). Zanje izraz sovpadanje poudarja

stalno premikanje naprej in nazaj med različnimi pozicijami, preden se lahko izoblikujejo filozofski tokovi različnih usmeritev. V tem smislu bo *Sotočje* zagotovilo prostor za raziskave, v katerih je zgoraj omenjena moralna zavezanost raziskovalca oziroma

raziskovalke jasno izražena. Naša revija 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 zagovorniki oziroma zagovornice sovpadanja presegajo meje ustvarjanja medkulturnega prostora zgolj v okviru filozofskih raziskav. Prizadevajo si tudi za vključevanje pogledov z različnih področij zunaj te discipline, ki so pomembni za napredek primerjalne filozofije. Svetovne *episteme* vključujejo različne lokalne in alternativne pristope k razumevanju ter razvrščanju sveta, kar je razvidno iz tradicionalnih medicinskih sistemov. Zagovorniki ter zagovornice poudarjajo, da so ti edinstveni načini, vgrajeni v različne verske in kulturne prakse, pogosto marginalizirani ter veljajo za nelegitimne oblike znanja, če niso deležni znanstvenega in filozofskega prestrukturiranja. Sovpadanje si prizadeva okrepiti te glasove ter zagotoviti, da se ohrani in neguje povezava med preteklostjo in prihodnostjo.

Podobno kot temeljni program tako imenovane filozofije sinteze se tudi cilji uporabe metode sovpadanja zdijo privlačni zaradi svoje vsesplošne vključujočnosti in progresivne naravnosti, vendar se zagovornice in zagovorniki sovpadanja ob tem, da rišejo očarljivo podobo harmonije onkraj diskriminatornih meja »nelegitimnih *epistem*«, v resnici ne spuščajo v konkretne izzive ali omejitve izvajanja tovrstne filozofije. Čeprav priznavajo marginalizacijo alternativnih sistemov znanja, jim očitno ne uspe obravnavati morebitnih težav pri vključevanju teh različnih perspektiv v prevladujoči filozofski diskurz. Prav tako jim ne uspe razpravljati o morebitnih konfliktih ali napetostih, ki se lahko pojavijo pri poskusu usklajevanja različnih epistemoloških okvirov. Pristop sovpadanja pa predpostavlja tudi, da je za konceptualno neoporečno legitimizacijo alternativnih sistemov znanja potrebno znanstveno in filozofsko prestrukturiranje. Ta predpostavka lahko spregleda vrednost in celovitost teh sistemov znanja v njihovih izvirnih oblikah ter v njihovih prvotnih sistemih in redih. V tem kontekstu bi lahko metodi očitale, da potencialno ohranja hierarhični pogled na znanje, kjer se neznanstveni ali nefilozofski pogledi obravnavajo kot manjvredni.

S tem pa nisem želela reči, da je za smiselno primerjavo nujna metodološka omejitev razuma in racionalnosti. Popolnoma se lahko strinjam s

strokovnjaki in strokovnjakinjami, ki verjamejo v pretočne ter tekoče oblike izmenjave in ki pristop sovpadanja opisujejo na naslednji način:

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 tovrstnih raziskovanj spoštujemo in upoštevamo njihove lastne paradigmatške ter metodološke temelje.

Bilo bi paternalistično domnevati, da sta samo zahodna znanost in akademska sfera razvili sistematičen, metodološko utemeljen in skladen pristop k spoznanju. Napačno je trditi, da imajo sodobni strokovnjaki in strokovnjakinje pravico (ali celo dolžnost), da popravijo to, kar (morda nezavedno) še vedno dojemajo kot nekakšno »zaostalost« nezahodnih filozofij ali drugih sistematičnih oblik spoznanja, tako da jim pomagajo pri »razvoju različnih konceptualnih okvirov« (*ibid.*, 49). Dejansko številni nezahodni diskurzi že imajo svoje bogate in trajne sisteme spoznavanja, ki so se razvijali skozi stoletja. Namesto oblikovanja novih okvirov bi se morale tako osredotočiti na odkrivanje in proučevanje teh obstoječih referenčnih okvirov, kar bi pripomoglo k izmenjavi znanja in filozofij.

Naj povzamem: čeprav je preseganje meja s pomočjo vzajemnih izmenjav nadvse pomembno, je prav tako ključno priznati in spoštovati paradigmatške ter metodološke temelje kulturnega in filozofskega raziskovanja. Izogibanje paternalističnemu odnosu in priznavanje obstoja dolgo obstoječih konceptualnih okvirov v nezahodnih diskurzih lahko spodbudita smiselne izmenjave znanja in filozofij.

Da bi spodbudile pretok idej, moramo ne le prepoznati raznolike tokove znotraj lastnih raziskav, temveč tudi priznati vpetost neevropskih (in nefilozofskih) oblik znanja znotraj njihovih lastnih referenčnih okvirov. Če ne

upoštevamo njihovih posameznih metodoloških podlag, potem te različne oblike znanja ponovno postavljamo v položaj tradicionalnega »Drugega«. Namesto da bi jih cenile in proučevale na podlagi njihovih lastnih pogojev, jih bomo tako podvrgle razlagam in vrednotenjem na podlagi norm ter meril, ki izhajajo iz drugačne metodologije in aksiologije.

3.2 Glavne značilnosti

Metoda transkulturne filozofske sublacije je torej samo ena od tako imenovanih postprimerjalnih metod dialoških in dialektičnih izmenjav med filozofijami, ki so nastale in se oblikovale v nedrju različnih zgodovinskih tradicij. Ker pa gre za nov postopek, torej tako rekoč za metodo v nastajanju, si moramo, preden se lotimo vprašanja njenega delovanja, ogledati tudi njene osrednje značilnosti.

Ker je na vzpostavitev metode sublacije močno vplivala klasična kitajska filozofska miselnost, je ta utemeljena na relacijskih perspektivah ter dinamični naravi nenehnih srečanj in procesov izmenjave v okviru transkulturnih (ali preprosto različnih) filozofij. Ta metoda z vključevanjem nasprotnih stališč in sprejemanjem različnih perspektiv spodbuja nastanek svežih uvidov in ustvarjalnih idej. Odprtost diskurza, ki ga formira, nam lahko ponudi nove možnosti za oblikovanje novih perspektiv, ki vključujejo in hkrati presegajo različne vsebine.

Poleg tega si z uporabo te metode, ki je ukoreninjena v komplementarnih binarnostih kitajske idejne tradicije, prizadevam doseči harmonično integracijo univerzalnosti in partikularnosti, pri čemer se seveda zavedam izzivov, povezanih z usklajevanjem teh navidežno nasprotujočih si kategorij znotraj okvira, ki je sam po sebi spremenljiv in dinamičen. Metoda transkulturne sublacije temelji na zavedanju težavnostne narave razmerij med temi kategorijami, zlasti v okviru interakcij med različnimi filozofijami in kulturami. Prav zato obravnavam razmerje med univerzalnostjo in partikularnostjo kot eno najbolj temeljnih vprašanj, ki ga je treba skrbno proučiti, ko želimo svežih uvidov in ko iščemo inovativne rešitve za izzive, s katerimi se danes sooča naš svet.

Zavedam se, da so univerzalna načela in koncepti sicer temelj za analitično razumevanje, vendar je prav tako pomembno upoštevati niansirana

razlikovanja in konkretne, specifične značilnosti, ki so odraz različnih kontekstov. S priznavanjem in usklajevanjem notranje napetosti med univerzalnostjo in specifičnostjo je metoda sublacije primer modela, ki omogoča različne perspektive, hkrati pa ohranja celovito razumevanje obravnavanega predmeta. S tem si prizadeva ustvarjati in negovati vseobsegajoč in vključujoč pristop k filozofskemu raziskovanju.

Zato ji nikakor ni treba ostati pri tistih oblikah kontrastnih razmišljanj, ki so neposredno povezana s kitajsko idejno tradicijo in omejena zgolj na kitajske filozofske miselnosti. Vse filozofske načine mišljenja, ne glede na to, kje so nastali, in ne glede na kulturno-jezikovno ozadje njihovih posameznih snovalcev, je mogoče dinamično primerjati in povezovati z drugimi načini mišljenja ter jih uporabiti kot navdih za oblikovanje novih idej. Z uporabo metode sublacije omenjene raznolikosti ne moremo zadušiti z nikakršnimi zahtevami po strogi skladnosti z obstoječimi teorijami, idejnimi okviri in doktrinami, temveč nam lahko služi kot plodno orodje, ki nam pomaga pri nenehnem ozaveščanju in razvoju trajnega bogastva človeške misli. Sublacija različnih vidikov, sistemov, tradicij in tokov nam omogoča, da vse ideje, ki rasejo iz njih, nenehno razvijamo ter nadgrajujemo na bolj nepristranski in manj esencialističen način.

Izraz *sublation*, torej »sublacija«, se pogosto uporablja kot angleški prevod Heglovega izraza *Aufhebung*. Tudi Chakrabarti in Weber (2016) v svojem delu o primerjalni filozofiji na kratko obravnavata isto nemško besedo, vendar jo prevajata v smislu »preseganja« (*overcoming*) ter jo omenjata le kot del procesa fuzijske filozofije, ne da bi pri tem zaobjela njene druge učinke. Izraz »preseganje« pa je preveč omejujoč in ne zajame vseh konotacij Heglovega izvirnega koncepta. Omeniti velja, da se je beseda *sublation* začela pojavljati v angleški filozofski literaturi 19. stoletja ravno zaradi tega, ker so prevajalci Heglove *Fenomenologije duha* iskali ustreznico pojma *Aufhebung*, ki ni zgolj v središču njegove lastne filozofije, temveč je nadvse pomemben tudi pri nadaljnjih razvojih hegeljanske misli.

[P]revajalke in prevajalci v angleščino so se zatekli k latinščini (mnogi angleški teoretski termini imajo latinske korenine) in našli besedo »*sublatus*«; latinski »*sublatus*« je nato postal »*sublation*« v angleščini. (Froed 2021, I)

Izkazalo se je, da je ta izraz zelo primeren, saj njegov prvotni pomen zajema vse tri ključne konotacije Heglovega *Aufhebung* – povzdigniti, ohraniti in izločiti.

Ker izraz »sublacija« torej najdemo v hegeljanski misli, mnogi že ob sami omembi metode sublacije pomislijo na Hegla; vendar je v tem kontekstu pomembno poudariti, da metoda transkulturne filozofske sublacije, ki jo tukaj razvijam, kljub svojemu imenu, ki vzbuja asociacije s Heglovo dialektiko, nikakor ne temelji na hegeljanskem triadnem modelu. Čeprav metoda še vedno izhaja iz dialektičnega procesa, ne ustreza niti aristotelskemu niti hegeljanskemu tipu dialektike. Dotični dialektični proces, izražen v besedni zvezi »postprimerjalna metoda transkulturne sublacije«, temelji na načelu vzajemnega dopolnjevanja med nasprotujočimi si entitetami in se v svojem delovanju ne opira na identitarne zakone formalne logike, ki bi te vzajemno nasprotujoče si oziroma opozicijske entitete obravnavali kot medsebojno izključujoče in kontradiktorne. Protislovje, ki je za hegeljansko dialektiko ključnega in instrumentalnega pomena, v transkulturni dialektiki sublacije, ki temelji na korelativni komplementarnosti, ne igra prav nobene vloge, saj slednja temelji na nasprotjih, ki niso protislovna in se torej vzajemno ne izključujejo.

Poleg tega se hegeljanska sublacija ter metoda, ki jo uvajam in uporabljam v tej knjigi, razlikujeta še po eni pomembni značilnosti. Heglova dialektika, katere del je hegeljanska sublacija, deluje v skladu z zakoni in načeli, ki so po svojem bistvu mehanistične narave. S konvencionalnega hegeljanskega stališča sublacija sicer brez dvoma predstavlja pomemben element znotraj dialektičnega gibanja, vendar pa se sama (in z menoj tudi moja metoda transkulturne postprimerjalne filozofske sublacije) od tradicionalne perspektive oddaljujeva s tem, da je v okviru te metode dialektično gibanje fluidno, da torej temelji na kontinuiranem dinamičnem napredovanju. V nasprotju s tem je hegeljanski model možno videti kot zgolj domnevno dinamiko, ki je zaznamovana z neskončnim linearnim kopičenjem posamičnih, vzajemno izoliranih in statičnih faz različnih oblik biti. Hegel te faze opiše takole:

Popek izgine v razcvetu cveta in lahko bi rekle, da ga zanika. Prav tako pa sadež razglaša cvet za napačno obliko bivanja rastline, in

resničnost prvega nadomesti resničnost slednjega. Ne samo, da so vse te oblike različne, temveč druga drugo tudi izpodrivajo, saj so nezdružljive. (Hegel 1998, 5)

Pri tem gre torej za vzajemno izključevanje posamičnih faz, kajti vsaka od njih je ločena in samostojna oblika bivanja, ki je določena z bitjo. Tak pogled temelji na klasični ontologiji, ki izhaja iz predpostavke, da ima vsak obstoj svojo določeno naravo ali esenco in opredeljuje, kaj nekaj je v smislu identitete. To je stališče, ki temelji na zakonih identitete, neprotislovja ter izključitve tretjega in ki ga zastopajo in uporabljajo mnogi klasični filozofi oziroma filozofinje evropske idejne tradicije. Izvor tovrstnega pogleda na svet in resničnost najdemo že v osnovni metafizični shemi Parmenida ter njegovi tezi o razmerju med bivanjem (obstojem) in bitjo (esenco). Njegova ideja, da je vsaka oblika bivanja določena z bitjo, izhaja iz zgoraj omenjene predpostavke, da ima vsak obstoj svojo določeno naravo ali esenco, in da je ta tista, ki določa, kaj nekaj je. Hegel sam (1998, 58) je Parmenidovo tezo o nemožnosti spremembe poimenoval kot »verjetno največjo umetnino stare dialektike«. Pri tem se nam vsiljuje vprašanje o tem, kako je možen dialektični razvoj brez sprememb biti oziroma identitete. Hegel tukaj nadaljuje:

Toda njihova tekoča narava jih hkrati opredeljuje kot momente organske enote, znotraj katere si ne le ne nasprotujejo, temveč je ena enako nujna kot druga in šele ta enaka nujnost omogoča življenje celote. In vendar ugovor proti določenemu filozofskemu sistemu po eni strani samega sebe običajno ne dojema na tak način, po drugi pa ga dojemajoča zavest običajno ne zna osvoboditi iz njegove enostranskosti niti ne zmore ohranjati njegove svobode, da bi ga lahko prepoznala v obličju vzajemno si nasprotujočih in domnevno protislovnih momentov, ki so drug drugemu potrebni. (Hegel 1998, 5)

Morda lahko vidimo Heglov model dialektike tudi kot poskus reševanj temeljnega protislovja, ki zaznamuje imanenco bivanja na eni strani in celovitost transcendentnega duha na drugi. Gre torej za poskus inovativne opredelitve razmerja med neulovljivo dinamiko organskega življenja oziroma njegove »tekoče narave« na eni strani in nespremenljivo, logično opredeljivo esenco biti na drugi. A protislovje, ki je za Heglovo dialektiko

konstitutivne narave, je seveda nezdružljivo s to fluidnostjo organskega življenja. Te zagonetke Heglova triada ne razreši; dinamični razvoj, ki je v srži njegove dialektike, ostaja omejen na razvoj posamičnih faz, ki se nadgrajujejo tako, da vselej znova ohranjajo protislovja znotraj samih sebe. Ta ohranjajo napetost, ki izhaja iz med seboj nezdružljivih odnosov med posamičnimi imanentnimi oblikami oziroma fazami biti in ki te oblike nenehno dviga na nove in nove ravni idejnega razvoja. Adorno, denimo, dojema tak poskus razrešitve pojmovnega protislovja znotraj fluidne narave pojavnosti kot nezadosten in ga opisuje takole:

Če predstavlja Heglov nauk neuspešen poskus, da bi se s filozofskimi pojmi pokazal doraslega temu, kar je napram tem pojmom heterogeno, potem bi bilo treba razmerje med to heterogenostjo in njeno povezavo z dialektiko utemeljiti, in v tem je njegov poskus spodletel. (Adorno 1966, 14)

Ne glede na vprašanje o tem, ali je Heglov model v tem poskusu dejansko spodletel ali ne, se nam v okviru naše razprave ni treba spuščati v njegovo detajlno analizo. Svoje videnje problematike hegeljanske triadne dialektike sem zgoraj opisala samo zaradi tega, ker se želim izogniti morebitnim poskusom enačenja metode transkulturne sublacije s Heglovim modelom in opredelitvijo sublacije.

Za nas je pomembno dejstvo, da metoda transkulturne filozofske sublacije že v svoji osnovi ne temelji na pojmih biti kot osnove tega, čemur Adorno pravi »identitarna filozofija« (glej na primer Adorno 1966, 125). V okviru metode transkulturne filozofske sublacije so vzajemno nasprotujoči si protipoli, ki tvorijo osnovo dialektičnega procesa, temelječega na tej metodi, obravnavani kot dinamične in nenehno spreminjajoče se entitete, vpete v procesno paradigmo dojemanja ter raziskovanja različnih tez, ki tvorijo komparate. Znotraj dialektike, ki se ravna po metodi transkulturne sublacije, ti komparati kljub vzajemni različnosti drug drugega ne negirajo, temveč težijo k delni združitvi, torej k združevanju skupnih izhodišč in v tem okviru k vzajemnemu izpopolnjevanju. Nasprotja, ki jih te različne teze oziroma ti idejni protipoli tvorijo, nikoli niso vzajemno izključujoča in protislovna.

Na takšni osnovi transkulturna filozofska metoda sublacije ne vodi do izolirane, statične faze sinteze, temveč neprekinjeno ohranja dinamično

sublacijo.²⁶ Ta v samem teoretskem modelu delovanja metode predstavlja sedmo fazo dialoško-dialektičnega razvoja obeh komparatov, ki je sublacija v ožjem smislu in se kaže v njunem transformativnem preobratu.²⁷ Sublacija v tem ožjem smislu je torej tista gonilna sila, ki iz napetosti med komparati ustvari in udejanja različne možnosti novih perspektiv dojemanja ter razreševanja obravnavanega problema.

Poleg tega je ključna značilnost te metode, torej metode sublacije v širšem smislu, njena neprestana prisotnost, ki deluje tako, da razmerje med komparatoma ne napreduje samodejno iz ene faze v drugo. V fazi sublacije v ožjem smislu, ki je ključni vidik te metode, napredovanja k novemu spoznanju in sveži smeri raziskovanja ne določajo racionalne zakonitosti, temveč zgolj posameznica, ki izvaja raziskavo znotraj okvira njene uporabe. Faktor subjektivnosti (oziroma subjektivne avtonomije) raziskovalca in raziskovalke, ki to metodo izvajata, je pri tem torej ključnega pomena.

Ta subjektivni element predstavlja ključni vidik metode. Vseeno pa je pomembno opozoriti, da morajo te subjektivne odločitve temeljiti na preverljivem gradivu in se ravnati po logično skladnih načelih. Posledično ta pomembni element subjektivnosti ni v nasprotju z zahtevami po objektivnosti in znanstveni doslednosti, ki sta nepogrešljiva pogoja za oblikovanje tehtnega akademskega dela ali teorije.

Izraz »sublacija«, s katerim je poimenovana sama metoda, ki jo tukaj predstavljam, ustrezno odraža tudi ključno fazo tega dinamičnega in interaktivnega procesa, hkrati pa v splošnem vključuje vse tri temeljne konotacije prvotnega izraza. Pomeni ohranitev določenih elementov ob izključitvi drugih, kar na koncu privede do vzajemnega dopolnjevanja in tudi do povzdignjenja misli ter nastanka novega znanja. Na ta način omogoča ustvarjanje novih idej, ki koreninijo v obravnavanih filozofijah ali konceptih. Izraz sublacija se tako nanaša na oboje, tako celoten proces transkulturne filozofske izmenjave kot tudi njegovo ključno fazo. Pomembno je, da za razliko od

26 Izraz »sublacija« tukaj zajema dva pomembna vidika, saj se nanaša tako na samo celovito metodo transkulturne (post)primerjalne filozofske sublacije kot, natančneje, tudi na ključno fazo uporabe te metode. Slednjo lahko torej razumemo kot sublacijo v ožjem smislu. Ta bistvena faza metode sublacije bo podrobneje predstavljena v naslednjem razdelku, kjer bom podala celovit shematski prikaz osmih faz, ki tvorijo celoten postopek.

27 Tukaj pišem o dialektičnem modelu izmenjave oziroma interakcije med dvema komparatoma, četudi je metoda sublacije možna tudi z uporabo več komparatov.

izraza »sinteza« izraz »sublacija« poudarja stalno in sprotno naravo procesa ter ne predstavlja fiksne in statične faze; zato menim, da v primerjavi z izrazoma »filozofija fuzije« ali »filozofija sinteze« izraz »filozofija sublacije« bolje in natančneje označuje nove oblike transkulturnega filozofiranja.

Vendar je tako kot Chakrabartijev in Webrov pogled na filozofijo fuzije tudi metoda sublacije del niza inovativnih teoretskih pristopov, ki temeljijo na hermenevtični razsežnosti razumevanja. V Gadamerjevem smislu je za to razsežnost značilno, da se enakovredno posveča tako tistemu, kar je skupno – skozi primerjavo, kot tistemu, kar je edinstveno – skozi intuicijo (Gadamer, 2006, 189). Te metode so zato, kot ugotavlja Gadamer, po svoji naravi hkrati primerjalne in razodevalne (*ibid.*).

Kot sem že omenila, se je tukaj ključnega pomena zavedati, da je metoda sublacije dinamična in se sklada s procesnimi filozofijami, zato se lahko razvija le v zgodovinskem kontekstu, v dialogu z dragocenimi spoznanji, pridobljenimi s preteklimi medkulturnimi primerjavami. Kot taka metoda sublacije ne zanika primerjalne hermenevtike, temveč je slednja nujni pogoj za njen razvoj, tako kot je konkretna izkušnja nujni pogoj znanstvene teorije (*ibid.*, 345).

V tem smislu moramo priznati, da je mogoče metodo sublacije kot postprimerjalni pristop učinkovito uporabljati in razvijati le v konstruktivnem dialogu s primerjalno filozofijo. Kot poudarja Moeller, se ti dve razsežnosti, primerjalna in postprimerjalna, medsebojno podpirata in vplivata druga na drugo, zato je prepoznavanje njune medsebojne povezanosti ključno za celovito razumevanje njunih posameznih doprinosov (Moeller 2018, 13).

V tej dialoški izmenjavi morajo postprimerjalne metode – navkljub svojim kritičnim pristopom ali skupaj z njimi – še vedno vključevati ter zavestno ohranjati ključno funkcijo in nalogo primerjalne filozofije, to pa je preseči naključne omejitve, ki jih nalaga en sam določen izbor izkustva, ter stremeti k stvarnostim, ki so lahko bolj univerzalne (Rošker 2022, 177).

Sublacija zato ne more neposredno odpraviti vloge primerjave, temveč prej kaže, da njena primarna funkcija ustvarjanja novih epistemičnih modelov presega zgolj reflektivno dejavnost ugotavljanja podobnosti in razlik. Namesto tega vključuje razkrivanje temeljnih podobnosti, ki se

pojaviijo skozi kontrastne perspektive, čemur sledi analiza razlik, ki jih najdemo prav v teh podobnostih.

Na ta način metoda sublacije deluje podobno kot Gadamerjev pristop reprodukcije izvirnika v umetniški reprezentaciji (Gadamer 2006, 134). Svojo izpolnitev dosega z nevpadljivostjo, pri čemer ustvarja nove priložnosti za nastanek in razcvet novih spoznanj.

Osnovno raziskovalno vprašanje, s pomočjo katerega tisti oziroma tiste, ki uporabljajo metodo sublacije, določajo *tertium comparationis* (post)primerjalnega procesa soočanja dveh ali več komparatov ter vzpostavljanja občutljive interakcije med njimi, ni določeno s posameznimi koncepti, temveč s pomočjo relacijskih kategorij, ki jih opredeljujejo dinamična merila družinskih podobnosti. Osnovna perspektiva, uporabljena v dialektičnem procesu, ki ga vodi načelo komplementarnosti, ne temelji na primerjavi pojmov, temveč na konceptualnih primerjavah.

Naj na kratko pojasnim razliko med tema dvema na videz podobnima, a v resnici zelo različnima pojmomoma. Sublacija pri primerjavah pojmov ne deluje, saj so slednji vedno vpeti v različne referenčne okvire, kar pomeni, da bi takšne primerjave lahko vodile do nesporazumov. Ravno pri filozofskih vprašanjih, ki so se oblikovala znotraj vzajemno zelo oddaljenih zgodovinskih in kulturno-jezikovnih tradicij, torej znotraj bistveno različnih referenčnih okvirov, se lahko pojmi, ki so na prvi pogled enaki ali vsaj podobni, izkažejo za nesoizmerljive in zato neprimerne za neposredno primerjavo. Tako je na primer medkulturna primerjava konkretnih pojmov, kot so čas, resničnost ali sebstvo, lahko neproduktivna za filozofsko izmenjavo med zahodno in vzhodnoazijsko tradicijo, saj se mnogotere konotacije obeh kompleksnih pojmov ne prekrivajo v vseh možnih kontekstih. Načini uporabe teh pojmov v različnih filozofskih tradicijah so lahko zelo različni, zato jih je težko smiselno primerjati. Še več, uporaba različnih jezikov, različnih zgodovinskih, družbenih in kulturnih kontekstov ter različnih filozofskih metodologij lahko privede do nezadostnega števila skupnih točk za produktivno neposredno izmenjavo.

Namesto primerjave konceptov v metodi transkulturne sublacije zato uporabljamo konceptualne primerjave. Te so vedno relacijske, kar pomeni, da so konceptualizacije – ki so središče zanimanja v začetnih fazah procesa

sublacije – vedno produkt odnosa med dano ali zaznano stvarnostjo na eni strani in našimi spoznavnimi ali interpretativnimi okviri na drugi. V tem smislu konceptualne primerjave, ki predstavljajo temeljno epistemološko orodje metode sublacije, pomenijo, da se že samo temeljno raziskovalno vprašanje in (post)primerjalni delovni postopek nanašata na proces primerjave splošnih konceptualizacij ali predpostavk, ki oblikujejo določeno kulturno ali filozofsko tradicijo oziroma so njen bistveni del. Morda je še bolje reči, da metoda sublacije ne sloni na formalnih primerjavah konceptov, temveč na dialektičnih konceptualnih primerjavah, ki zajemajo tako vsebinske kot širše kulturno-družbene konceptualne uvide v opažene pojmovne razlike in podobnosti.

Ti procesi vključujejo tudi primerjavo temeljne strukture ali logike, ki je podlaga različnim pojmom in jih določa. Da bi se izognili omenjenemu problemu primerjanja konceptov, lahko raziskovalno vprašanje oblikujemo na relacijski način. Tako lahko na primer namesto raziskovanja pojmov »dobro« in »shan« v zahodni in kitajski tradiciji raziskujemo splošno razmerje med dobrim in zlim v obeh filozofijah ali teorijah, ki jih obravnavamo. Namesto da bi primerjali uporabo in pomen pojmov »čas« in »shijian«, lahko analiziramo razmerje med časom in stvarnostjo v obeh (oziroma vseh) komparatih.

V okviru predstavitve metode sublacije je pomembno upoštevati tudi dva dodatna vidika, ki sta povezana z obema prej omenjenima bistvenima elementoma transkulturnega filozofskega raziskovanja. Prvi se nanaša na referenčne okvire, drugi pa na diskurzivne prevode.²⁸ Slednji so v postopkih, ki temeljijo na sublaciji, omogočeni ravno na osnovi upoštevanja prvih. Oboje se lahko v okviru transkulturne reinterpretacije kitajske filozofske miselnosti izkaže kot pomembno in učinkovito orodje razumevanja. Sem sodi tudi oblikovanje »novih mrež tehničnih izrazov, metafor, konceptualnih idej in normativnih trditev« (Moeller 2018, 43), ki izhajajo iz branja tradicionalnih kitajskih besedil. Kot smo videle, metoda sublacije nujno temelji na relacijah, torej povezovalnih odnosih. Tovrstna relacijska narava transkulturne filozofske sublacije ni povezana le z določanjem in rabo relacij znotraj kategorij družinskega odnosa ter s postopkom konceptualnih primerjav, temveč

28 Za podrobnejšo razlago tega pojma glej Rošker 2023b, 29–31 (razdelek 1.1.3).

tudi z njunimi paradigmskimi temelji in s tem z različnimi referenčnimi okviri, kot sem že opisala zgoraj. Poleg tega ti okviri sami niso nič drugega kot različne vrste relacijskih mrež, ki medsebojno povezujejo različne pomenne ter konotacije idej, pojmov in drugih spoznavnih objektov. Relacijska narava metode sublacije se zato kaže v njeni funkciji povezovanja posameznih sestavin, ki sestavljajo različne obravnavane sisteme, v nove strukturne rede informacij, razumevanja in védenja.

Metoda medkulturne sublacije temelji na nesubstancialnem ter antiesencialističnem razumevanju kulture in misli, zato neizbežno predstavlja vrsto dinamične in procesne filozofske metode. Kar raziskuje in postavlja v živahno vzajemno soodvisnost, so različne oblike sklepanja ter različna vprašanja o naravi stvarnosti, ki jih lahko obravnavamo kot dejanske entitete v whiteheadovskem smislu. Z drugimi besedami, v tem kontekstu »sorodnost« prevladuje nad »kakovostjo«, njena osnova pa je sorodnost dejstev (Whitehead 1978, xiii).

V takšnem kontekstu naše razumevanje ne more ostati osredotočeno zgolj na objektivne normativne standarde, temveč ga morajo nujno sooblikovati tudi zgodovinski, konceptualni in celo družbeni okviri, v katere so umeščeni predmeti našega raziskovanja. Transkulturna filozofska sublacija je zato s svojo dinamično relacijsko strukturo, širokim diskurzivnim kontekstom in upoštevanjem referenčnih okvirov, na katerih temeljijo naše raziskave, le eden od številnih različnih pristopov, ki opredeljujejo nove načine transkulturnega filozofskega raziskovanja. V širokem in bogatem polju transkulturnih metodologij predstavlja zgolj enega od mnogih možnih načinov usklajevanja in razvijanja različnih filozofskih pristopov, oblik in vsebin. Je metoda, ki lahko inspiracijo spremeni v kontemplacijo in nam tako pomaga oblikovati nove ideje ter pridobiti nove oblike védenja in razumevanja.

3.3 Shematski prikaz: osem faz

Kot že omenjeno, si metoda sublacije prizadeva krepiti dialoški pristop v transkulturni (post)primerjalni filozofiji. Njen glavni cilj je spodbujati vključujoče in interaktivno raziskovanje različnih filozofskih tradicij, pri čemer poudarja prepoznavanje in vrednotenje več različnih veljavnih perspektiv. Z uporabo te metode želimo preseči omejitve posameznih stališč in

vkjučiti bogastvo različnih filozofskih tradicij. Namesto da bi dajale prednost eni tradiciji pred drugo, se osredotočamo na ustvarjanje prostora za smiseln dialog, ki omogoča raziskovanje skupnih podobnosti in razlik. Z metodo sublacije želimo odkriti skupne značilnosti in povezave med različnimi filozofskimi tradicijami ter razumeti razloge za njihova razhajanja. Takšen pristop spodbuja pretanjeno razumevanje večplastnosti, ki je neločljivo povezana z raznolikostjo filozofske misli. Metoda sublacije pomaga preseči omejitve singularnega pogleda, saj spodbuja relacijsko, procesno, holistično in vključujočo perspektivo.

V nadaljevanju bom opisala in skušala pojasniti glavne elemente, ki sestavljajo celotni proces sublacije kot celovite metode. V svoji osnovni strukturi se lahko metoda sublacije izvaja v osmih značilnih fazah, ki so povzete v nadaljevanju:

- I. Relacijsko raziskovalno vprašanje (ki omogoča konceptualne primerjave)
- II. Podobnosti (v okviru družinskih podobnosti)
- III. Razlike (v okviru podobnosti)
- IV. Povezovanje (razlik) z referenčnimi okviri in paradigmami
- V. Določanje pomanjkljivosti (izločanje)
- VI. Vzajemno dopolnjevanje (ohranjanje)
- VII. Sublacija (prehod)
- VIII. Nov uvid (dvig naših idej na novo, višjo raven)

Naštete faze so dinamični sestavni deli nenehno razvijajočega se procesa, pri čemer vsaka nova nadgrajuje in izboljšuje spoznanja, pridobljena v prejšnji fazi. Za celotno pot je značilno kopičenje in prečiščevanje. Preidimo na celovitejši opis vsake faze:

- I. Izhajamo iz določenega filozofskega problema ali ideje, ki sta jo obravnavala dva (ali več)²⁹ ločenih filozofskih diskurzov. Za začetek

29 Pomembno je poudariti, da kontrastivna analiza, uporabljena v metodi sublacije, ni omejena le na dva komparata ali na filozofije, ki izhajajo iz različnih kulturnih tradicij, vendar sem se zaradi jasnosti in lažjega opisa odločila, da se v tej knjigi osredotočim na dva komparata. Ta pristop omogoča jasnejšo ponazoritev delovanja metode. Čeprav je metodo sublacije mogoče uporabiti tudi pri komparatih, ki pripadajo eni in isti filozofski tradiciji ali diskurzu, se bom večinoma ukvarjala s filozofijami z različnimi kulturnimi ozadji. Razlog za to odločitev je dvojen. Prvič, z izbiro in analizo filozofij iz različnih kulturnih okolij postane bolj očitna relacijska narava delovnega procesa, na katerem temelji metoda. Drugič, za predstavitev metode na podlagi filozofij, razvitih v različnih kulturnih tradicijah in jezikih, sem se odločila posebej, ker želim metodo sublacije predstaviti kot

naše raziskave oblikujemo raziskovalno vprašanje, ki ni osredotočeno zgolj na primerjavo izoliranih pojmov, temveč poudarja določanje odnosov med njimi. Tovrstni relacijski pristop odpira možnosti za konceptualne primerjave in za poglobitev v podrobnosti problema ter nam omogoča, da presežemo površno analizo, ki se osredotoča zgolj na ugotavljanje razlik ali podobnosti med pojmi. Namesto tega se podamo na pot intelektualnega raziskovanja, ki nam omogoča, da odkrijemo raznolike povezave med različnimi filozofskimi perspektivami.

- II. Po skrbnem izboru komparatov, ki obravnavajo izbrano raziskovalno vprašanje, je naš naslednji korak ugotavljanje podobnosti v tem, kako izbrani komparati naslavlajo dano vprašanje. V tej fazi, ko analiziramo in primerjamo obravnavo vprašanja v različnih komparatih, postane koncept družinske podobnosti neprecenljivo orodje. S priznavanjem spremenljive in od konteksta odvisne narave kategorij se lahko medkulturnih primerjav lotimo z večjo občutljivostjo in se vzdržimo vsiljevanja togega okvira enega komparata drugemu. V tej, drugi fazi želimo odkriti in proučiti podobnosti, ki se pri podrobnejši obravnavi opazovanih komparatov pojavljajo kljub njihovem različnemu kulturnemu ozadju.³⁰ Poleg tega nas koncept družinske podobnosti spodbuja, da upoštevamo kontekstualno naravo kategorij in se izognemo domnevi o fiksnem ali izključujočem razumevanju. Spodbuja nas k raziskovanju pretanjenih pomenov in asociacij, ki jih nosijo pojmi v svojih kulturnih in zgodovinskih kontekstih. Ko se lotimo tovrstne primerjalne analize, lažje načrtamo mrežo povezav in asociacij med pojmi ter odkrijemo vzorce, razhajanja in interakcije. Zlasti pri ukvarjanju s postprimerjalno filozofijo nam koncept družinskih podobnosti omogoča, da se osredotočimo na skupne podobnosti in medsebojno povezanost konceptov na širši, relacijski način, namesto da bi iskale univerzalne opredelitve ali bistvene značilnosti.

nov pristop, ki lahko spodbudi globlje razumevanje in dialog med različnimi idejnimi tradicijami v transkulturnem kontekstu.

30 Na ta način lažje prepoznamo prekrivajoče se značilnosti oziroma podobnosti med pojmi iz različnih kulturnih ali filozofskih tradicij. Namesto da bi pričakovale enoznačno ujemanje med pojmi, lahko globlje raziščemo, kako različne tradicije obravnavajo podobne vidike človeškega izkustva, etike, metafizike ali drugih filozofskih področij.

- III. V tretjem koraku metode sublacije se lotimo ugotavljanja razlik znotraj podobnosti v tem, kako naši komparati obravnavajo filozofsko raziskovalno vprašanje. To se morda sprva zdi paradoksalno ali kontraintuitivno, vendar postane izvedljivo s pomočjo niansirane analize, ki raziskuje subtilnosti in edinstvene perspektive znotraj vsakega filozofskega diskurza. Za začetek, čeprav imata dve filozofiji morda skupno osnovno stališče do skupnega raziskovalnega vprašanja, se ga pogosto lotevata z različnih zornih kotov ali uporabljata različne okvire, metodologije ali konceptualne leče. Te razlike se kažejo v različnih interpretacijah, poudarkih ali temeljnih predpostavkah, ki jih prinaša vsaka filozofija. S pozornim proučevanjem obravnave raziskovalnega vprašanja v posameznih filozofijah lahko odkrijemo subtilne razlike v njihovem pojmovanju in pristopu k problemu. Te razlike lahko izhajajo iz razhajanj v zgodovinskem kontekstu, kulturnih vplivov, filozofskih tradicij ali perspektiv posameznih filozofinj oziroma filozofov. Tovrstni proces ugotavljanja razlik znotraj podobnosti zahteva celovito in odprto analizo, ki presega poenostavljeno binarno delitev na strinjanje oziroma nestrinjanje. Zahteva poglobljeno razumevanje temeljnih filozofskih konceptov, zgodovinskega konteksta diskurzov in subtilnosti filozofskih argumentov.
- IV. V naslednji fazi procesa sublacije ugotavljamo povezave med razlikami, ki se pokažejo pri obravnavi raziskovalnega vprašanja v različnih filozofijah, ter različnimi referenčnimi okviri, na katerih temeljijo primerjane perspektive, vključno z različnimi paradigmi, s katerimi so opredeljene. To nam omogoča, da prepoznamo različne osnovne paradigme, v okviru katerih je raziskovalno vprašanje obravnaval vsak posamezen komparat. Kot smo videle že prej, so ti okviri semantične mreže, ki služijo kot intelektualno ogrodje, na katerem so zgrajene filozofije, ter zagotavljajo podlago za njihovo konceptualizacijo in analizo. Ko proučujemo razlike znotraj obravnave raziskovalnega vprašanja, raziskujemo, kako se te razlike ujemajo s temeljnimi referenčnimi okviri posameznih filozofskih teorij ali idej oziroma kako jih odražajo. Z analizo temeljnih načel, teoretskih usmeritev ali epistemoloških in ontoloških predpostavk v vsakem posameznem diskurzu lahko prepoznamo korenine teh razhajajočih se perspektiv. Ta

proces vključuje poglobljeno raziskovanje filozofskih tradicij, zgodovinskih kontekstov in intelektualne dediščine, ki so vplivale na razvoj posameznega komparata. Proučimo, kako se filozofije pri oblikovanju svojih pogledov na raziskovalno vprašanje napajajo iz različnih miselnih smeri, kako se spoprijemajo z različnimi filozofskimi paradigmi in kako vključujejo različne konceptualne okvire. Povezovanje ugotovljenih razlik z referenčnimi okviri nam omogoča, da odkrijemo odnos med filozofskimi paradigmi, na katerih temeljijo ti okviri, in obravnavo raziskovalnega vprašanja. Morda dobimo jasnejši vpogled v to, kako te paradigme vplivajo na interpretacijo, analizo in konceptualizacijo idej v posameznem diskurzu. Poleg tega ta del postopka pokaže, kako izbrane paradigme, implicirane v referenčnih okvirih, oblikujejo utemeljevanje, argumentacijo in teoretske prispevke posameznega komparata.

- V. Na tej osnovi bomo v naslednjem koraku opredelile in proučile pomanjkljivosti, ki so prisotne v vsakem od pristopov, s katerimi se ukvarjamo. Te nezadostnosti postanejo očitne s kontrastivno perspektivo, ki poudarja razlike in njihovo povezavo z referenčnimi okviri, na katerih temeljijo obravnavane filozofske teorije. S primerjanjem različnih filozofskih pristopov pridobimo jasnejšo predstavo o njihovih omejitvah in pomanjkljivostih. Ta postopek nam omogoča, da kritično ocenimo elemente ali vidike znotraj obeh komparatov, ki so se izkazali za neučinkovite ali neproduktivne pri reševanju primarnega raziskovalnega vprašanja in ustvarjanju novih spoznanj na področju, ki ga raziskuje. V tej fazi postopka sublacije si prizadevamo odpraviti tiste vidike, ki ovirajo zadovoljivo rešitev raziskovalnega vprašanja ali so preprosto odveč. S prepoznavanjem in odpravljanjem teh neproduktivnih ali neumestnih elementov lahko izpopolnimo svoje razumevanje ter se osredotočimo na bolj konstruktivne in plodne sestavine znotraj vsakega pristopa. Ta korak nam omogoča, da osvetlimo vrzeli, protislovja ali metodološke slabosti, ki morda obstajajo znotraj obravnavanih pristopov. Z razkritjem teh pomanjkljivosti ustvarimo priložnost za intelektualno rast in nova spoznanja.
- VI. V šesti fazi se osredotočimo na vzajemno komplementarnost, s katero skušamo združiti ohranjene produktivne elemente iz vsakega

komparata ter hkrati nadomestiti elemente, ki smo jih izločile. Ta proces vzajemnega dopolnjevanja nam omogoča, da raziščemo še neraziskano območje in pridobimo svež vpogled v obravnavo posameznega filozofskega vprašanja. Ko združimo produktivne elemente, ki so prestali kritično presojo, s pridom izkoristimo njihov potencial in jih sinergijsko povežemo. To povezovanje vključuje uskladitev in sintetiziranje ohranjenih elementov iz vsakega komparata glede na njihove inherentne prednosti in združljivost. S procesom vzajemnega dopolnjevanja odpiramo nove možnosti in poti raziskovanja. Z združevanjem prednosti ohranjenih produktivnih elementov in kompenzacijo izločenih elementov lahko presežemo omejitve posameznih komparatov ter odkrijemo nove pristope k reševanju posameznega filozofskega vprašanja. V idealnem primeru okvir, ki nastane kot rezultat našega dela, žanje sadove obogatene perspektive in integracije različnih spoznanj, saj presega meje posameznega komparata ter vključuje celovitejše in bolj večplastno razumevanje raziskovalnega vprašanja. Vzajemno delovanje med ohranjenimi in nadomeščenimi elementi odpira nove perspektive ter prispeva k celovitejšemu raziskovanju filozofskega problema, s katerim se ukvarjamo.

VII. Po koncu šeste faze se v sedmi pojavi pomemben prehod, in ko se konstruktivni elementi obeh (ali vseh) komparatov zbližajo ter vzajemno dopolnijo, se odvije proces preobrazbe. To transformativno fazo lahko razumemo kot obliko sublacije v ožjem smislu; poganja jo inherentna napetost med sintetično enotnostjo združenih elementov ter različnimi perspektivami in konceptualnimi mejami, ki jih najdemo v vsakem posameznem komparatu. Ta faza, zakoreninjena v odpravi pomanjkljivosti, ohranjanju produktivnih elementov in njihovem medsebojnem izpolnjevanju, poganja naše razmišljanje k odkrivanju novih idej ali vpogledov v temeljno naravo začetnega raziskovalnega vprašanja.

VIII. Sublacija, ki se kot ključni prehod manifestira v sedmi fazi, pomeni kritično prelomnico v celotnem procesu. Je temelj za osmo in zadnjo fazo, v kateri se skrivajo možnosti za nova odkritja in širjenje naših intelektualnih obzorij. Ta transformativna faza se opira izključno na navdihe, ki jih dajejo komparati, prav tisti viri, ki so s svojimi

podobnimi, a različnimi pristopi k reševanju začetnih filozofskih problemov podžgali našo globoko radovednost. Ta radovednost, ki jo usmerja proces sublacije, ima potencial, da poganja naše razmišljanje skozi logično skladne faze celotnega procesa in nas vodi v neraziskano kraljestvo potencialnih odkritij. Za osmo fazo je tako značilno prizadevanje za razširitev vednosti in razvijanje novih idej.

V bistvu nas proces sublacije skupaj z navdihi, ki izhajajo iz komparatov, žene v smeri novih intelektualnih pokrajin ter ustvarja okolje, v katerem radovednost cveti, logična koherenca pa vodi naše raziskovanje. Pri tem je pomembno ponovno poudariti, da v nasprotju s poenostavljenim hegeljanskim modelom uporabe sublacije, kot ga zasledimo na primer v raznih verzijah hegeljanstva in zgodovinske dialektike, metoda transkulturne sublacije ni tog aparat, ki bi samodejno, linearno in hierarhično narekoval prehajanje iz ene stopnje v drugo. Tega procesa ne nadzoruje nobena transcendentna ali božanska moč, kot je absolutni duh. Kot sem že omenila, je pomembna značilnost sublacijske metode prav njena subjektivna narava. Posameznica, ki se ukvarja z metodo, mora ves čas procesa ohranjati odprt um. Metode, postopki in rezultati analiz so vedno odvisni od naših lastnih odločitev, dokler se te odločitve le držijo razumnega okvira koherentnosti.

Ta subjektivni vidik pomeni, da lahko pri raziskovanju istega raziskovalnega vprašanja z uporabo istih komparatov v procesu transkulturne postprimerjalne filozofske sublacije različne osebe pridejo do povsem različnih rezultatov. Ta raznolikost pa seveda spet priča o bogastvu in odprtosti filozofije ter poudarja njeno večplastnost in različne perspektive, ki jih zajema.

Drugi del:
PRIKAZI

4 Li Zehoujeva sublacija Kanta in Marxa: preobrazba empiričnega v transcendentalno

V drugem delu te knjige želim prikazati praktično uporabo metode sublacije. Na podlagi teoretskih temeljev, vzpostavljenih v prejšnjem poglavju, bom podala tri konkretne primere, s katerimi bom ponazorila način njenega izvajanja. S proučevanjem treh različnih filozofskih problemov, ki jih razpirajo te partikularne študije, bom na podlagi različnih komparatov iz kitajske in evropske filozofije ponazorila, kako metoda funkcionira v praksi.

Kot sem že omenila, bodo ti filozofski problemi izraženi z relacijskimi raziskovalnimi vprašanji, ki nam bodo omogočila izvedbo konceptualne primerjave. Ta raziskovalna vprašanja bodo obravnavala različna razmerja med konkretnimi filozofskimi idejami, ki pa jih je mogoče interpretirati na različne načine. Začnimo s prvim, ki obravnava razmerje med empiričnim in transcendentalnim.

4.1 Uvod: Li Zehoujeva življenje in filozofija

Začele bomo z ilustrativnim primerom, ki prikazuje izvajanje metode sublacije pokojnega Li Zehouja, znanega in cenjenega sodobnega kitajskega filozofa, ki je umrl ob koncu leta 2021. Izjemno zanimivo je razmišljati o tem, da je Li Zehou morda nehote in nevede postavil temeljno metodološko podlago za uporabo metode sublacije kot transformativnega procesa za spodbujanje ustvarjalnih inovacij.

Obstaja pa tudi drug razlog, zakaj to serijo prikazov odpiram prav s tem primerom. Povezan je z dejstvom, da se uvid, pridobljen z Lijevo (čeprav nezavedno) uporabo metode sublacije, ni mogel manifestirati le v obliki novih idej, temveč je postal celo bistven del ene njegovih najzanimivejših teorij, in sicer teorije preobrazbe empiričnega v transcendentalno, ki pa je bila prav tako pomemben del njegovega filozofskega sistema tako imenovane antropohistorične ontologije (Li Zehou 2016).

Medtem ko sta Kant in Marx slavna teoretika, ki ju pozna ves svet in ju ni treba posebej predstavljati, pa Li Zehou vsaj zunaj Kitajske ostaja manj znana osebnost, zato bomo uvodni del te predstavitev začele s kratkim opisom njegovega življenja in dela.

Li Zehou je bil nedvomno eden najvidnejših, najpomembnejših in najvplivnejših kitajskih filozofov in poznavalcev kitajske kulture našega časa ter eden redkih kitajskih intelektualcev, čigar dela so našla širok krog bralcev in bralk tudi zunaj Kitajske. V zadnjih dveh desetletjih 20. stoletja je bil junak kitajske mladine ter vzornik številnim kitajskim intelektualkam in intelektualcem. Njegove ideje so imele izjemen vpliv na različna področja sodobne kitajske misli.

Li se je v osemdesetih letih prejšnjega stoletja proslavil s svojimi deli o kitajski estetiki. V ustvarjalni napetosti tistega časa, ko se je zdelo, da estetika ponuja najučinkovitejšo rešitev pred težkimi izkušnjami kulturne revolucije, je mladim Kitajskam in Kitajcem ponudil nove, izjemno ustvarjalne interpretacije umetnosti, filozofije ter literature.

Poleg tega je njegova teorija antropohistorične ontologije številne kitajske teoretike in teoretičarke spodbudila k ponovnemu kritičnemu premisleku konformistične različice marksistične epistemologije ter estetike. Li je bil tudi eden prvih kitajskih učenjakov, ki se je odkrito zavzemal za »rehabilitacijo«¹ Konfucija kot reprezentativnega simbola kitajske intelektualne dediščine in pozval h kritični oživitvi konfucijanske misli. Li Zehou je s svojimi teorijami navdahnil nešteto razprav o estetiki, epistemologiji, etiki in tradicionalni kitajski misli. Njegove ideje so v različnih intelektualnih, umetniških in kulturnih krogih pogosto navajale kot avtoritativne, postal pa je tudi intelektualna ikona ali celo guru številnim študentkam in študentom na univerzah. Poleg tega, da je poskušal premostiti različne družbene dihotomije – svobodo posameznika in družbeno ali zgodovinsko nujnost, odtujenost in napredek, subjektivna čustva in objektivne zakone – je Li veljal predvsem za most med starejšo in mlajšo generacijo kitajskih intelektualk in intelektualcev.

Kljub kompleksnosti in širokemu razponu njegovih del, ki se jih ne da zvesti na prevladujoče filozofske kategorije ali tokove, je Li nedvomno eden najpomembnejših sodobnih strokovnjakov za kitajsko zgodovino in kulturo, zlasti če upoštevamo, da je bilo njegovo delo osrednjega pomena za kitajsko razsvetljenstvo v osemdesetih letih 20. stoletja. Predstavil je številne nove perspektive, ki so imele velik vpliv ne le na kitajske, temveč tudi na svetovne teorije etike, humanizma, estetike in filozofske antropologije.

Lijeva priljubljenost je na Kitajskem dosegla res izjemne razsežnosti. Njegove knjige so bile skoraj vedno razprodane v nekaj dneh po izidu in skorajda ni bilo študentske sobe, v kateri ne bi bilo vsaj enega zvezka njegove *Kritike kritične filozofije*, čeprav je bila izredno zapletena in težka za branje. Njegov izjemni vpliv in privlačnost je občutila cela generacija kitajske mladine, ki je v njem videla navdihujočega intelektualnega vodjo, primerljivega z Jeanom-Paulom Sartrom ali Herbertom Marcusejem na Zahodu. Ta vpliv lahko verjetno pripišemo dvema glavnima razlogoma: Li je odkrito izkazoval ljubezen do lepote in je globoko cenil svobodo.

Filozofijo Li Zehouja so pogosto – in večinoma proti njegovi volji – primerjale z deli številnih zahodnih teoretikov. V svoji misli je v glavnem ostal zvest konceptualnemu okviru zgodnjega marksističnega historičnega materializma, hkrati pa so nanj vplivala dela Kanta, Hegla, Heideggerja, frankfurtske šole, Lukácsa, Piageta, Lacana, Sartra, Althusserja, Habermasa in drugih. Kljub tej pisani paleti različnih vplivov je bilo Lijevo delo najpogosteje obravnavano kot zakoreninjeno v nekaterih osnovnih paradigmah, ki izhajajo iz paradigem (ali so primerljive s paradigmami), ki opredeljujejo misel Marxa na eni strani in Kanta na drugi. Te primerjave so največkrat izvirale iz domneve, da večina Lije-
vih teorij temelji na navdihih, ki izhajajo iz filozofij teh dveh velikih evropskih mislecev.

Ko se poglobimo v Li Zehoujevo teorijo, pa hitro postane jasno, da je njen marksistični izvor bolj ali manj omejen na osnovni historičnomaterialistični okvir. To postane še posebej očitno, če upoštevamo dejstvo, da Li povsem nedvoumno prezira večino osrednjih konceptov, ki temeljno opredeljujejo marksizem kot teoretski sistem, namreč razredni boj, revolucijo in teleološki ideal komunistične družbe.³¹

Poleg tega tudi pri analizi marksističnega okvira, na katerem temelji Lijevo delo, neizogibno naletimo na nekaj presenetljivih podobnosti, ki ga nedvomno povezujejo s tradicionalnimi kitajskimi in zlasti

31 Na njegovo filozofijo so močno vplivala Marxova zgodnja dela, zlasti *Ekonomsko-filozofski rokopisi iz leta 1844*, vendar pa se ni strinjal s poznejšim razvojem Marxovih ekonomskih teorij. Li ne odobrava logike ključnih pojmov, ki jih je Marx razvil v svojem *Kapitalu*, in to delo kritizira skozi prizmo kantovskih »transcendentalnih iluzij«, češ da je Marx »dvojni značaj blaga« povzel v »dvojni značaj dela«.

konfucijanskimi diskurzi. Li sam je v svojih zrelih in poznejših delih te podobnosti pogosto jasno navajal (glej na primer Li Zehou 1985).

Povezave med Marxom, Kantom in Lijem je mogoče opazovati in proučevati z različnih vidikov ter na različne načine. Iskanje ustrežnejšega pristopa je vsekakor smiselno, saj nam lahko ponudi nova spoznanja o naravi človeškega dojemanja in nakaže nove odgovore na nekatera temeljna ontoepistemološka vprašanja. In ne nazadnje lahko Li Zehoujev pomembni prispevek k svetovni filozofiji pripišemo prav njegovemu resnično ustvarjalnemu umu.

Li Zehou je bil za časa svojega življenja eden najvidnejših kitajskih filozofov, ki je konfucijansko filozofijo spremenil v sredstvo za pozitivne spremembe. Na novo je razlagal tradicijo od najzgodnejših časov do današnjih dni, od kritičnega ponovnega branja *Razprav* pa do oblikovanja lastne estetske teorije. Pri tem se je zgledoval po Marxu in Kantu, vendar ni ne marksist niti kantovec. Prav tako ni konfucijanec. Li Zehou je izvirnik. Je filozof Li Zehou. (Ames 2022, 5)

4.2 Osnovni pojmi ter negotova razmerja med zaznavo in racionalnostjo

Li Zehoujev transformativni vpliv na nekatera stališča, ki jih je prvi predlagal Kant, zaobjema temeljno raziskavo o postopni pretvorbi empiričnih elementov v univerzalne miselne forme. Ta sprememba paradigme sega do Kantovih pojmov čistega in praktičnega uma, zaznavanja in spoznavanja ter avtonomnega človeškega subjekta in njegovih dejanj. Proces preoblikovanja empiričnega v transcendentalno lahko razumemo kot ujemanje, ki združuje empirizem in racionalizem. Takšno preoblikovanje se odvija v procesu evolucijske sedimentacije, v katerem se kolektivne izkušnje človeštva preobrazijo v transcendentalne forme, vključene v kulturno-psihološko tkivo individualnih umov (Li Zehou 2016a, 1140).

S tega gledišča so vse oblike razumevanja apriorne le na ravni posameznice, medtem ko z vidika človeštva izhajajo iz izkušnje in so zato aposteriorne (Li Zehou 1999, 175–176). Takšne forme so se postopoma izoblikovale na evolucijski poti človeške vrste čez nešteto let. Znotraj tega konteksta Li Zehou na novo opredeljuje Kantove apriorne tvorbe, ki zajemajo predempirične sposobnosti človeškega uma, ki omogočajo

zaznavanje in organizacijo čutnih vtisov. To redefinicijo je dosegel tako, da je v diskurz vključil modificirano različico dialektične metodologije zgodnjega Marxa.

Postopek postopne pretvorbe empiričnih elementov v univerzalne miselne forme sodi med ključne metode, s katerimi je Li Zehou spremenil in preoblikoval Kantove poglede na čisti in praktični um, na samo naravo zaznavanja in spoznavanja, pa tudi na avtonomni človeški subjekt in njegovo delovanje. Proces preoblikovanja empiričnega v transcendentalno lahko razumemo kot nekakšno poenotenje empirizma in racionalizma. To preoblikovanje poteka v procesu evolucijske sedimentacije, v katerem se izkušnje celotnega človeštva preoblikujejo v transcendentalne oblike, vključene v kulturno-psihološke formacije vsake posameznice ali posameznika (Li Zehou 2016a: 1140).

Tako je lažje raziskati razloge za Lijevo preobrazbo empiričnega v transcendentalno, čeprav se zaradi prostorskih omejitev v pričujočem delu ne moremo poglobiti v ta vprašanja. Kot rečeno, da bi izboljšale naše razumevanje samih temeljev omenjene preobrazbe in zagotovile trdno podlago za našo poznejšo reinterpretacijo Lijeve interakcije s Kantom, moramo najprej razjasniti nekatera terminološka vprašanja.

V Kantovi filozofiji imajo izrazi »*a priori*«, »transcendentalno« in »transcendentno« različne pomeni. V zvezi s Kantovo *Kritiko čistega uma* je Li pojasnil apriorno spoznanje kot spoznanje, ki se ne opira na nobeno izkušnjo. Pomeni »pred izkustvom« in se nanaša na nujne resnice (ali oblike spoznanja), ki so neodvisne od razuma. Kant je tudi jasno in nedvoumno opredelil pojem transcendentalnega:

Transcendentalno imenujem vse spoznanje, ki se ne ukvarja toliko s predmeti, temveč z našimi pojmi a-priori predmetov nasploh. Sistem takih pojmov bi se imenoval transcendentalna filozofija. (Kant 2019, 45 /A12/)

Tu »transcendentalno« pomeni nujne pogoje za možnost vsakega izkustva. Tudi nekatere apriorne resnice se nanašajo na transcendentalne pogoje, na primer čas in prostor, osnovne kategorialne sodbe ali zakon vzročnosti. Kant je v *Kritiki razsodne moči* »transcendentalna« načela povezal s »tist[im]

načelo[m], s katerim je predstavljen obči pogoj a priori, glede na katerega lahko stvari sploh šele postanejo objekti našega spoznanja nasploh» (Kant 1911, 181; glej Riha 1994, 232). Izraz transcendentalno se torej nanaša na tisto, kar človeškemu umu omogoča, da konstituira pojme in jih tako izkuša kot predmete. V nasprotju z vsakdanjim spoznanjem, ki je spoznanje o predmetih, je transcendentalno spoznanje spoznanje o tem, kako človek te predmete doživlja kot predmete. Kant meni, da nam naša zavest zagotavlja strukture, ki omogočajo tovrstno izkustvo, človeški um pa s sintezo ustvarja tako te strukture kot svojo lastno enotnost.

Po drugi strani se izraz transcendenca nanaša na tisto, kar je preseglo meje fizičnega obstoja in ni nujno odvisno od njega. Razlikovanje med transcendentalnim in transcendentnim označuje mejo med teoretskim spoznanjem in običajno vsakdanjim mišljenjem, saj se onkraj vseh možnih izkušenj ne moremo dokopati do teoretskega spoznanja, temveč lahko le mislimo. Za Kanta je »transcendentno« v nasprotju s »transcendentalnim« tisto, kar je onkraj tega, kar lahko razumno spoznamo z našo spoznavno sposobnostjo. V tem kontekstu Li poudarja pomembno vlogo izkustva pri delovanju transcendentalnih struktur.

Vsekakor verjamem, da je bil Kant pozoren na izkustva. V Kantovi teoriji se transcendentalno razlikuje od transcendentnega. Transcendentalno je transcendentalno prav zato, ker je po eni strani pred izkustvom, po drugi strani pa ga od slednjega ni mogoče ločiti. Zato je že na začetku svoje *Kritike čistega uma* Kant zapisal, da se vse začne z izkustvom, vendar izkustva ni mogoče enačiti s spoznanjem. Kantove transcendentalne kategorije nam povedo prav to, namreč da znanosti brez izkustev ne more biti.³² (Li Zehou in Yang Guorong 2018, 125)

Li razkriva, da je področje transcendence iluzorno, vendar ima kljub temu pozitiven vpliv na ljudi, saj jim daje ideale in krepi njihovo dejavnost (Li Zehou in Liu Yuedi 2017, 8). Po drugi strani pa poudarja, da je zaradi Kantovega dualističnega pogleda na svet tudi njegov *noumenon* povezan s transcendentnim:

32 我認為康德恰恰充分關注了經驗。康德講先驗與超驗有區別，先驗之所以為先驗，一方面先於經驗，另一方面不能脫離於經驗。所以《純粹理性批判》開頭就說一切都要從經驗開始，但經驗並不等於知識。康德的先驗範疇恰恰要說明只有不脫離經驗，才能成為科學。

Zanj sta *noumenon* in um brez izvora in sta hkrati višja od človeštva. Zato lahko govorimo o nazoru dveh svetov. Vendar pa sem sam osnoval drugačno pojmovanje stvari-na-sebi. Zame je to materialna substanca, ki obstaja kot sinergijska interakcija med vesoljem in človekom. Takšno pojmovanje je neposredno povezano z mojim »nazorom enega sveta«, v katerem sta oba [vesolje in človek] del istega sveta. Ker še vedno pripadata temu enemu in istemu svetu, to ni protislovje.³³ (*ibid.*)

V takšnem kontekstu postane jasno, da Li Kantov pojem transcendentalnosti razume in uporablja na drugačen način. V paradigmi enega sveta je transcendenca v smislu preseganja enega sveta in obstoja v drugem svetu nemogoča. Li ugotavlja, da v kitajskih filozofskih sistemih zato ni transcendence (*chaoyue*), temveč le odmaknjenost (*chaotuo*).

A čeprav kitajska paradigma enega sveta ne more vključevati transcendence (*chaoyue*), vsekakor vključuje neke vrste transcendentalnost (*chaoyan*). Lijeve konceptualizacija preoblikovanja empiričnega v transcendentalno je procesni opis elementarne konstrukcije takšne transcendentalnosti.³⁴

Pogosta je trditev, da lahko Lijevo teorijo v tem pogledu obravnavamo kot nadgradnjo ali dopolnitev Kantove filozofije (Ding 2002, 248). Kljub temu v smislu filozofske refleksije to težko drži, saj je Kant sam večkrat svaril pred mešanjem empiričnega in racionalnega:

Tukaj sprašujem le, ali narava znanosti ne zahteva, da je empirični del vedno skrbno ločen od racionalnega, tako da pred pravo (empirično) fiziko postavimo metafiziko narave in pred praktično antropologijo metafiziko nravnosti, ki mora biti skrbno očiščena vsega empiričnega, da bi ugotovile, koliko lahko čisti razum doseže v obeh primerih; in iz teh virov čisti razum sam ustvarja svoja učenja *a priori*, ne glede na to, ali to nalogo

33 他那個本體，他那個理性，是沒有來源的，而且高於人類的。從而可說是兩個世界。而我所設定的物自體，是宇宙與人協同共在的物質實體，與我的“一個世界”觀直接相通，所以毫無矛盾，仍然是一個世界。

34 V tem okviru je Li skušal razviti nekatere Kantove osrednje koncepte. Pri tem je poskušal nekatere »problematične« opredelitve omenjenih pojmov nadomestiti z drugimi, ki po njegovem mnenju bolje izražajo njihovo umestitev v shemo procesnega, dinamičnega in materialistično-zgodovinskega razvoja.

opravljajo vse učiteljice in učitelji npravnosti (ki jih je cela legija) ali le nekateri, ki čutijo, da so za to poklicani. (Kant 2001, 23–24)

Lijev cilj sintetizirati oba pristopa (ali disciplini) v tem procesu preobrazbe je torej utemeljen v holistični, »enosvetni« naravi kitajskega filozofskega izročila, katerega obstoja ni priznavala večina tradicionalnih evropskih mislecev, vključno s samim Kantom:

Tisto, kar meša te čiste principe z empiričnimi, si ne zasluži niti imena »filozofija« (kajti ta se od običajnega racionalnega spoznanja razlikuje prav po tem, da tisto, kar slednje dojema le kot pomešano, razlaga v ločeni znanosti), še manj pa imena »moralna filozofija«, saj ravno s to zmesjo krši čistost npravnosti in deluje v nasprotju s svojim lastnim ciljem. (*ibid.*, 6)

Ne glede na to, kaj si mislimo o takšnih pristopih, je precej jasno, da Lijeva »transformacija empiričnega v transcendentalno« (*jingyan bianxianyan*) nikakor ni element, ki bi bil neposredno združljiv s Kantovo transcendentalno filozofijo ali celo asimiliran vanjo. Lijev etični sistem se zato vsekakor zdi boljše in primernejše kategorizirati kot teorijo, ki sloni na povsem drugačnih paradigmah, neprimerljivih (in še manj združljivih) s tistimi, ki določajo Kantov referenčni okvir. Namesto da bi o Lijevi teoriji govorile kot o sistemu, ki temelji na kantovskih pristopih, bi torej lahko trdile, da je bila Kantova filozofija za Li Zehouja zgolj dragocen vir navdiha.

Pri tem pa nikakor ne smemo spregledati ključne vloge navdiha kot temeljnega kamna vsakršne filozofije sublacije. Kot bomo videle, to velja tudi za Lijevo prodorno obravnavo Marxa in Kanta. To sinergijsko povezovanje je bilo doseženo z uporabo metode, ki je v naši knjigi postavljena v središče raziskave. Čeprav jo Li uporablja brez zavestnega namena ali popolnega zavedanja njenega imena, je ta metoda temelj njegove izjemne teorije in omogoča transformativno potovanje od empiričnega k transcendentalnemu. S tem trdno zastavljenim temeljem pa se zdaj lotimo raziskovanja zapletene notranje strukture in operativnega okvira metode sublacije, kot jo uporablja Li v svojem teoretičnem pristopu k tem globokim vprašanjem.

4.3 Sublacija: faze in strukturiranje vsebine

Prva faza sublacije: Relacijsko raziskovalno vprašanje

Eno od temeljnih raziskovalnih vprašanj Li Zehoujeve epistemologije oziroma teorije zaznavanja se je nanašalo na izvor Kantovih apriornih oblik človeškega uma. Čeprav je priznaval ključni pomen teh oblik v človekovem življenju, je bil skeptičen glede njihove popolne ločenosti od izkustva. V zvezi s tem je izzval Kanta in mu očital, da je neustrezno razložil naravo človeškega uma:

Kantov »transcendentalni um« je edinstveno človeška oblika zaznavanja in spoznavanja. Od kod izvira? Kant ni nikoli odgovoril na to vprašanje. Navedel je le, da je »transcendentalno« pred izkustvom.³⁵ (Li in Liu 2011, 77)

V tem pogledu se je Lijeva temeljna raziskovalna naloga vrtela okoli povezave med empiričnim in transcendentalnim, za obravnavo tega vprašanja pa je zasnoval inovativno kombinacijo kantovskih in marksističnih filozofskih pristopov. S celovito raziskavo njunih teorij o človeškem umu in zavesti je Li odkril ne le številna neskladja, temveč tudi nekaj omembe vrednih podobnosti, ki bi se jih dalo uporabiti v procesu sublacije.

Druga faza sublacije: Podobnosti

Marxove ideje o oblikovanju človeške zavesti s humanizacijo narave in njegov koncept *homo faber*, ki pravi, da ljudje preoblikujejo in ustvarjajo svoje lastne materialne okoliščine, so imele pomembno vlogo v Li Zehoujevi teoriji. Obe ideji lahko na svoj način povežemo s Kantovo teorijo zaznavanja.

S pojmom humanizacije narave Marx zavzema stališče, da ljudje s svojim delom preoblikujejo naravo in surovine spreminjajo v uporabne izdelke. Ta proces preoblikovanja narave je bistveni vidik človekove dejavnosti in je temeljnega pomena za Marxovo razumevanje človekove zavesti. Marx meni, da ljudje z delom ne preoblikujejo le zunanjega sveta, temveč oblikujejo tudi svoj notranji svet misli, želja in zaznav. V tem smislu je humanizacija narave transformativni proces, ki vpliva na človekovo zavest. V odnosu

35 康德講“先驗理性”，是人所特有的感知認識形式。它們如何來的呢？康德沒有說，只說是“先驗”即先於經驗的。

do Kantove teorije zaznavanja lahko potegnemo povezavo prek koncepta praktične ali produktivne sinteze. Kant trdi, da zaznavanje vključuje sintezo surovih čutnih podatkov, prejetih iz zunanjega sveta, s konceptualnimi strukturami uma. Ta sinteza nam omogoča oblikovanje smiselnih zaznav in izkušenj. Podobno lahko Marxovo idejo o človeškem delu kot transformativnem procesu razumemo kot neke vrste sintezo, pri kateri se ljudje soočajo z zunanjim svetom ter aktivno oblikujejo svoje dojemanje in razumevanje tega sveta. Marxov koncept *homo faber* pa se po drugi strani nanaša na ljudi kot proizvajalce in poudarja njihovo vlogo ustvarjalcev in preoblikovalcev materialnega sveta. Po Marxovem mnenju je človeško delo odločujoča značilnost naše vrste, z delom pa posamezniki oziroma posameznice razvijajo svoje sposobnosti, gojijo svoje zmožnosti in se spoprijemajo z materialnimi razmerami, ki oblikujejo njihova življenja. Proces dela je po Marxovem mnenju temeljni vidik človeškega obstoja in ima ključno vlogo pri oblikovanju človeške zavesti. V odnosu do Kantove teorije zaznavanja lahko potegnemo povezavo prek ideje praktičnega uma. Kant razlikuje med teoretičnim umom (ki se ukvarja s spoznanjem in razumevanjem) ter praktičnim umom (ki se ukvarja z delovanjem in etiko). Praktični um vključuje uporabo moralnih načel, ki usmerjajo naša dejanja in oblikujejo naš značaj. Marxov koncept *homo faber*, ki poudarja človeško delo in proizvodnjo, se ujema s praktičnim vidikom Kantove filozofije. Obe opisani podobnosti poudarjata dejavno vlogo človeka pri oblikovanju njegovega doživljanja sveta in sta bili zato – vsaka na svoj poseben način – izredno pomembni za Lijevo pojmovanje *subjektnosti*.

Druga pomembna podobnost, ki povezuje Kantovo in Marxovo teorijo, je dejstvo, da sta oba zelo kritična do tradicionalne metafizike, čeprav, kot bomo videle, iz različnih razlogov in na različne načine.

Tretja faza sublacije: Razlike

Čeprav med Kantovimi in Marxovimi idejami o ustroju ter delovanju človeškega uma obstajajo nekatere vzporednice, se njuni pristopi in cilji teh idej bistveno razlikujejo.

Tako Kant kot Marx sta bila kritična do tradicionalne metafizike, vendar so se njune kritike razlikovale tako po vsebini kot po ciljih. Kant si je prizadeval za uskladitev racionalizma in empirizma ter skušal postaviti omejitve

metafizični špekulaciji, da bi na ta način določil meje človeškega spoznanja. Njegov cilj je bil zagotoviti osnove spoznanja, ki temeljijo na inherentnih strukturah človeške zavesti.

Nasprotno pa je Marxova kritika tradicionalne metafizike temeljila na njegovem razvijanju zgodovinskomaterialistične dialektike. Njegov cilj je bil razumeti in preoblikovati družbeno resničnost, pri čemer se je osredotočil na materialne razmere in razredne boje, ki oblikujejo človeški obstoj. Marxov kritični pristop do tradicionalne metafizike je bil namenjen odpravljanju njenih pomanjkljivosti z obravnavo konkretnih družbenih in ekonomskih procesov, ki so temelj človeškega mišljenja, zaznavanja ter družbenih odnosov.

Čeprav zgoraj omenjene epistemološke povezave poudarjajo nekatere podobnosti med Marxovimi idejami o humanizaciji narave in o *homo faber* na eni strani ter Kantovo teorijo zaznavanja na drugi, pa je treba ponovno opozoriti, da se njuni temeljni filozofski okviri in cilji med seboj še vedno razlikujejo.

Marx se osredotoča predvsem na družbene in zgodovinske razsežnosti človeške zavesti ter kritiko kapitalizma, Kant pa na razumevanje struktur človeškega spoznavanja in možnosti spoznanja. Poleg tega sta se, čeprav sta se oba ukvarjala s transformativnimi procesi v odnosu med zunanjo stvarnostjo in človeškim umom, njuna konkretna pristopa k temu odnosu zelo razlikovala. Kant je razvil svojo kritično epistemologijo ter trdil, da je človeško spoznanje strukturirano na podlagi vrojenih umskih kategorij in form intuicije. V tem kontekstu je poudaril svoje razlikovanje med fenomeni (pojavi, ki jih zaznavamo) in noumeni (stvarmi, kakršne so same na sebi, onkraj našega zaznavanja). Po drugi strani pa se je Marx bolj ukvarjal z zgodovinskimi in družbenimi razsežnostmi spoznanja, s poudarkom na tem, kako se naše razumevanje stvarnosti oblikuje pod vplivom družbenih, gospodarskih in ideoloških dejavnikov.

Četrta faza sublacije: Povezovanje razlik z referenčnimi okviri in paradigmi

Vendar pa ni dovolj, da samo opišemo številne razlike, ki se skrivajo v njihovih teorijah uma, ki se sicer zdita podobni v številnih pomembnih pogledih.

Še pomembneje je, da se tem razlikam približamo v njihovem kontekstu in da razumemo referenčne okvire obeh teorij, saj le tako lahko v celoti dojamemo filozofski pomen vsake od njiju.

Referenčna okvira, na katerih temeljita Kantova in Marxova teorija zaznavanja, človeka in subjekta, se bistveno razlikujeta, njuni teoriji pa zaznamujejo različne paradigme. Marxova filozofija, ki jo mnogi imenujejo z izrazom »historični materializem«, izhaja iz njegovih hipotez o primarni vlogi zgodovinsko dialektičnih razmerij med materialnimi proizvodjalnimi silami ter družbenimi proizvodjalnimi odnosi kot gonilu razvoja družb in kultur. Tak okvir poudarja vlogo materialnih razmer in družbenih odnosov pri oblikovanju človekove zavesti. Nasprotno je Kantova filozofija idealistična ter se osredotoča na vlogo čistega uma in apriornih pojmov pri strukturiranju našega doživljanja sveta. Materializem in idealizem torej zajemata dva različna filozofska okvira ali pomenski omrežji, ki izhajata iz različnih pogledov na naravo stvarnosti ter na razmerje med umom in materijo.

Kantova epistemologija je utemeljena v okviru transcendentalnega idealizma, ki poskuša razumeti pogoje za možnosti človeškega spoznanja. Njegov cilj je bil uskladiti racionalizem in empirizem s trditvijo, da spoznanje ne izhaja zgolj iz razuma ali izkustva, temveč se poraja v njuni interakciji. Kantov okvir se osredotoča na subjektivne strukture človekovega spoznanja in vlogo, ki jo imajo le-te pri oblikovanju našega razumevanja sveta. Nasprotno pa je Marxova epistemologija ukoreninjena v okviru zgodovinske dialektike, ki jo izkazuje razvoj protislovnih odnosov med proizvodjalnimi silami ter proizvodjalnimi odnosi in ki skozi tovrstno optiko proučuje razmerja med materialnimi razmerami, družbenimi strukturami in človeško zavestjo. Njegov pristop poudarja pomen zgodovinskega in družbenega konteksta pri oblikovanju znanja in razumevanja ter se opira na okvir, ki je osredotočen na odkrivanje temeljnih družbenih, gospodarskih in zgodovinskih procesov, ki vplivajo na človekovo mišljenje in zaznavanje.

Zaradi teh pomembnih razlik v njunih okvirih se zelo razlikujejo tudi osnovne paradigme, na katerih temeljita njuni teoriji. Temeljna paradigma, na kateri temelji Kantova teorija, je njegovo razlikovanje med fenomenom in *noumenom*. Paradigma transcendentalnega idealizma poskuša določiti meje človeškega spoznanja s proučevanjem apriornih struktur uma in njihove

vloge pri organizaciji naših izkušenj. Temeljna paradigma, ki opredeljuje Marxovo teorijo, pa je zgodovinska dialektika. Ta paradigma združuje zgodovinsko analizo z dialektičnim razumevanjem družbenih sprememb in napredka. Marx je gledal na razvoj družbe skozi prizmo nasprotij in konfliktov, zlasti med družbenimi razredi. Z aplikacijo te osnovne paradigme je želel pokazati, kako in zakaj se formirajo materialne okoliščine in družbeni odnosi, ki oblikujejo človeško zavest, pri čemer je poudarjal prvenstvo materialnih in ekonomskih dejavnikov v družbenem razvoju.

Peta faza sublacije: Določanje pomanjkljivosti (izločanje)

Čeprav se tudi Li Zehou strinja z Marxovim poudarkom na pomembnosti objektivnih razmer, proizvodnih sil in materialne baze, pa se od ortodoksnega marksizma bistveno razlikuje v prepričanju, da objektivne vsebine človeške prakse ni mogoče ločiti od vseh tistih dejavnikov, ki tvorijo človeka kot avtonomni subjekt, zlasti od njegove ustvarjalnosti, inovativnosti in nagnjenosti k delovanju. Medtem ko sem zgoraj že pokazala, na kakšen način Marxov pristop poudarja aktivno udeležbo ljudi pri oblikovanju in preoblikovanju njihovega doživljanja sveta, je treba priznati tudi, da je Marx v svoji strogo materialistični perspektivi na ljudi v tem kontekstu gledal predvsem kot na posebno vrsto, ki jo prvenstveno oblikuje njeno materialno okolje, ne pa kot na popolnoma avtonomne posameznice oziroma posameznike.³⁶ Z drugimi besedami, Marxova analiza je poudarjala izjemen vpliv materialnih okoliščin na človekov obstoj in trdila, da imajo socialno-ekonomski dejavniki ter razredni odnosi znaten vpliv na posameznice in njihova dejanja. S tega vidika je ljudi obravnavala kot produkte njihovega materialnega okolja, pri čemer naj bi se njihove misli, obnašanje in identitete izoblikovale pod vplivi prevladujočih gospodarskih struktur ter družbenih sil. Po Li Zehou-jevi »praktični filozofiji subjektivnosti« (*zhutixing shijian zhaxue*) pa Marxovo

36 Opis te marksistične perspektive in njenih implikacij za razumevanje človeka kot posameznice oziroma posameznika pa velja vendarle nekoliko zrelativizirati. Marx vsekakor ne bi pristal na kako univerzalno nasprotje med materialno-družbenimi vplivi na ljudi (kot vrsto) in »popolnoma avtonomnimi« posameznicami (pomislimo samo na njegov »spoprijem« z Maxom Stirnerjem v *Nemški ideologiji*), vendar bi vsekakor »dopustil«, da se v določenih družbenih razmerah razvijejo ugodne okoliščine za večjo avtonomijo posameznikov, pri čemer pa se ta avtonomija vendarle lahko izkaže kot pomenljiva družbena realnost zgolj v gibanjih, ki avtonomijo posameznic povezujejo z osvobajanjem drugih ljudi iz kalupov vsiljenih razmer odvisnosti in nesvobode. Ker pa gre pri pričujoči študiji v prvi vrsti za Lijevo razumevanje marksizma in ker je bilo slednje zagotovo tudi odsev vplivov uradnih kitajskih interpretacij, sem v tem kontekstu ohranila njegov pogled.

poudarjanje delovanja družbenih struktur in abstraktnih zgodovinskih sil omalovažuje posameznikovo delovanje ter subjektivnost, kar Li Zehou vidi kot pomembno pomanjkljivost Marxove teorije. Kljub materialističnim temeljem je na Marxove teorije dejansko vplival Heglov referenčni okvir, ki po Lijevem mnenju vključuje mehanistične in teleološke poglede na dialektični razvoj. Čeprav se je Marx oddaljil od Heglove idealistične perspektive in jo postavil na materialistične temelje, je v njegovih teoretskih izhodiščih še vedno mogoče prepoznati prav metode hegeljanske dialektike.

Toda Li odločno zavrača tudi Kantove statične, nespremenljive apriorne forme spoznanja, saj njihovo notranje bistvo izhaja iz univerzalne nujnosti, ki je ni mogoče nikoli preoblikovati ali spremeniti. Za Lija te oblike niso nič drugega kot abstraktne formule, negibno zamrznjene in za vedno ujele v nedoumljivem svetu transcendentálnih skrivnosti. Zaradi tega Li zavrača veljavnost idealističnega okvira Kantove etične misli. Skratka, kitajski filozof kritizira Kantovo idejo praktičnega uma, saj ta zaradi svoje transcendentalne narave presega dejansko človeštvo in vse človeške posameznice in posameznike. Nobene zveze nima s človeško občutljivostjo in še manj z obstoječimi človeškimi življenji. Kant predpostavlja stalen in na videz nespremenljiv okvir človeškega uma z absolutno determinističnimi apriornimi oblikami in kategorijami, ki strukturirajo naše razumevanje sveta. Po Lijevem mnenju je tako ena glavnih Kantovih slabosti prav statični okvir njegove filozofije in večno nespremenljiva narava paradigem, na katerih temelji njegov sistem.

Šesta faza sublacije: Vzajemno dopolnjevanje (obranjanje)

Najpogosteje se Lijevo osrednje delo obravnava kot filozofija, ki je osnovni okvir Kantove teorije postavila na socialno in materialistično podlago ter hkrati obnovila prvotno marksistično opredelitev človeka kot *homo faber*; vendar gre Lijeva inovativna kombinacija obeh obravnavanih teorij še dlje.

Li Zehou je res poskušal odpraviti tisto, kar je po njegovem mnenju nedoslednost v Marxovi filozofiji, in sicer odsotnost koncepta avtonomnega subjekta. Da bi premostil to vrzel, se opira na kantovsko filozofijo in poskuša vzpostaviti povezavo med Marxovima idejama humanizirane narave in *homo faber* na eni strani ter Kantovim razumevanjem svobodnega subjekta na drugi.

Li Zehou predlaga tezo, da se z integracijo Kantovega razumevanja svobodnega subjekta v Marxov okvir koncept avtonomnega subjekta lahko vključi v analizo humanizirane narave in vloge *homo faber* (človeka kot proizvajalca). Tovrstna integracija omogoča celovitejše razumevanje človekovega delovanja, ustvarjalnosti in etičnega odločanja v okviru družbenih in ekonomskih procesov. Poleg tega pa Li Zehou predlaga tudi tezo, da je dinamična perspektiva tega, kar se je v mnogih idejnih frakcijah pojmovalo kot »marksistični dialektični materializem«, zmožna nadomestiti statičnost Kantovega okvira. Marksistični »dialektični materializem«, ki poudarja zgodovinske spremembe, protislovja in družbeno dinamiko, ponuja bolj dinamično perspektivo, ki se ujema z dinamično naravo stvarnosti. Z zamenjavo statičnega Kantovega okvira s tovrstnim dinamičnim pogledom nam želi Li Zehou ponuditi bolj niansirano in hkrati prožnejšo teoretsko podlago za razumevanje razmerja med avtonomnim subjektom in njegovim praktičnim umom na eni strani ter pomembno vlogo materialnih razmer družbe na drugi.

Li Zehou poskuša odpraviti zaznano nedoslednost v Marxovi filozofiji, namreč odsotnost koncepta avtonomnega subjekta. Pri tem uporablja kantovsko filozofijo, s pomočjo katere si prizadeva vzpostaviti povezavo med Marxovima idejama humanizirane narave in *homo faber* ter Kantovim razumevanjem svobodnega subjekta. Z vključitvijo koncepta avtonomnega subjekta v Marxov okvir ter zamenjavo statične narave Kantovih apriornih oblik z dinamičnim pogledom »dialektičnega materializma« pa želi, kot bomo videle pozneje, zagotoviti celovitejši in prožnejši teoretski okvir svoji lastni teoriji.

Sedma faza sublacije: Sublacija kot prehod

Li Zehou je v svoji kombinaciji obeh teoretičnih sistemov odpravil njune pomanjkljivosti in ju dopolnil s tistimi elementi obeh teorij, za katere je menil, da jih je vredno ohraniti. Ta proces je omogočil ustvarjalni prehod v njegovi kritiki obeh obravnavanih filozofskih teorij in mu pomagal oblikovati novo teorijo, ki je vzniknila iz faze sublacije ter združila Kantov avtonomni subjekt s tem, kar je sam videl kot Marxov »dialektični materializem«. Še pomembnejša posledica tega prehoda pa je bila, da je omogočil potrebne razmere za oblikovanje dinamičnega sistema

transcendentalnih form, ki je vključeval vitalno interakcijo med empirizmom in transcendentalizmom.

Li Zehoujev teoretski prispevek predstavlja inovativen korak v filozofskem diskurzu, saj ne le obravnava pomanjkljivosti obstoječih teorij, temveč tudi vzpostavlja nov okvir, ki spodbuja produktivno interakcijo med različnimi filozofskimi perspektivami. S povezovanjem Kantovega avtonomnega subjekta, Marxove zgodovinske dialektike in dinamičnega sistema transcendentalnih form je Li Zehou vzpostavil nov teoretski prostor, ki upošteva več razsežnosti človeškega izkustva ter spodbuja globlje razumevanje zapletene interakcije med sferama empiričnega in transcendentalnega.

Osmi faza sublacije: Novi uvidi, nove ideje, nova teorija

Transformativni proces sublacije je utrl pot ustvarjalnemu prevrednotenju obeh obravnavanih filozofskih teorij, kar je na koncu privedlo do razvoja nove teorije, ki je vzniknila v fazi sublacije. Kot smo videle, je bilo mešanje Kantovega avtonomnega subjekta in Marxovega »dialektičnega materializma« osrednjega pomena za Li Zehoujevo filozofijo; vendar pa njegov prispevek presega omenjeno integracijo, saj je hkrati zgradil tudi nov, dinamičen sistem transcendentalnih oblik. Ta sistem vključuje pomembno interakcijo med empirizmom in transcendentalizmom ter ponuja celovit in dinamičen pogled na interakcijo med empiričnim svetom in sfero transcendentalnih pojmov.

Vzpostavitev omenjene teorije, ki jo lahko razumemo kot nekakšno sintezo empirizma in racionalizma, je bila tesno povezana z enim od ključnih konceptov Lijeve teorije, in sicer s konceptom tako imenovane sedimentacije (*jidian*), v kateri se izkušnje celotnega človeštva preoblikujejo v transcendentalne oblike, vključene v kulturno-psihološke formacije vsake posameznice in vsakega posameznika (Li Zehou 2016a, 1140).

Li se od Kanta razlikuje po tem, da poudarja, da nobena človeška sposobnost ni resnično in absolutno apriorna ali prirojena, temveč pripada človeku kot rezultat zgodovine in vzgoje. To pomeni, da so vse oblike razumevanja apriorne le z vidika posameznika, z vidika človeštva pa izhajajo iz izkušenj in so zato aposteriorne (Li Zehou 1999, 175–176), saj so se postopoma oblikovale z različnimi praksami človeške vrste in njenih

predhodnic tekom milijonov let. Ta teorija »psihosedimentacije« (*ibid.*) je primerljiva s Piagetovim pogledom (Rošker 2018b, 49), po katerem na primer različne oblike logike in matematike izhajajo iz abstrakcije takšnih dejavnosti, vezanih na prakso.

Čeprav človeško spoznanje nima nadnaravnega ali metafizičnega izvora, se tudi ne vzpostavlja zgolj z neposrednim ujemanjem z empiričnim svetom. Preobrazba iz empiričnega v transcendentalno je dinamičen in nelinearen proces, ki skozi dolga razvojna obdobja poteka znotraj človeških bitij, ko le-ta krmarijo po toku zgodovine v svojem konkretnem in otipljivem svetu. Po Lijevem mnenju pojmi, kot so transcendentalnost, um in psihološke ali mentalne formacije, niso nič nadnaravnega, saj vsi izhajajo iz človeških izkušenj in zgodovinske prakse. Ta načela zaobjemajo Lijev sistem prehajanja od Marxa h Kantu ali, če se izrazimo v Lijevem lastnem konceptualnem okviru, od instrumentalne (*gongju bentì*) k psihološki substanci (*xinli bentì*). Izvorno čista materialna praksa pa vodi k izoblikovanju uma in čustev ter k izgradnji jezika in logičnega mišljenja. V Lijevi teoriji te abstraktne in idejne entitete retroaktivno vplivajo na materialno prakso, jo spreminjajo in preoblikujejo. Brez njih ne bi bilo napredka in človeškega razvoja. Čeprav bi v takem (povsem fiktivnem) primeru materialna praksa teoretično še vedno lahko zaznamovala temelje tega, kar nas dela človeške, bi naš obstoj vseeno ostal ujet v neskončnem krogu kvalitativno enakih zgodovinskih stopenj, usmerjenih zgolj v čisto fizično preživetje. To je idejni element, ki vodi k napredku.

Morda je najpomembnejši prispevek te inovativne teorije k sodobni filozofiji njen poudarek na dinamičnem in transformativnem procesu, v katerem se empirično znanje razvija v transcendentalno sfero posameznika, kar prispeva k celovitemu razumevanju kompleksnega prehajanja iz konkretne izkušnje v abstraktno konceptualizacijo in nazaj.

4.4 Zaključek

Lijeva filozofija korenini v referenčnem okviru, ki v marsičem spominja na vidike osnovnega paradigmatkega omrežja, ki določa prevladujoče tokove tradicionalnih kitajskih filozofij. Je holistična, vendar strukturirana v skladu z binarnimi kategorijami, ki delujejo po načelu korelativne

komplementarnosti. Njegove glavne značilnosti pa je verjetno mogoče najti v njegovi dinamični, procesni in kontekstualni naravi.

V Li Zehoujevem sistemu se pojma empiričnega in transcendentalnega prepletata na dinamičen, korelativen ter vzajemno dopolnjujoč način. Oba sta del procesne filozofije, v kateri gibanju vedno sledi zaustavitev. V takšnem svetovnem nazoru se vedno pojavljata kot bistveno povezani in soodvisni življenjski polji.

Po drugi strani pa so Kantove transcendentalne forme čiste in popolne, kot zamrznjene podobe brezčasnega sveta. Čeprav je empirično področje konkretno in mnogotero, sestavljeno iz nešteti različnih momentov in nešteti posebnosti, ne more vplivati na sveto področje racionalnosti. Če bi lahko, bi imel njegov vpliv uničujoče posledice za celoten sistem Biti, ki lahko obstaja le brez stalnega stika z raznovrstnimi in spremenljivimi različicami bivajočega. Kantov sistem je zato popolnoma nezdržljiv s filozofijo Li Zehouja.

Toda Lijev sistem si po drugi strani zlahka izposodi in uporabi koncepte ter ideje, ki jih je ustvaril Kant. Ta asimetrija je mogoča zaradi preprostega dejstva, da lahko dinamični sistemi vključujejo statične komponente, ne pa tudi obratno. V tem smislu lahko Lijevo filozofijo resnično razumemo kot sublacijo Kantove transcendentalne teorije in marksistične zgodovinske dialektike.

5 Adorno in Gongsun Long o pojmi ter stvarnosti

Predstavitev uporabe metode sublacije bomo nadaljevale s primerom fiktivnega soočenja kitajskega filozofa in logika Gongsun Longa z nemškim filozofom in kritičnim teoretikom Theodorjem Adornom ter njegovo negativno dialektično epistemologijo. Naše osrednje raziskovalno vprašanje pa bo tukaj naredilo rahel obrat ter se osredotočilo na izzive, povezane s pojmovanjem stvarnosti in jezikovno-spoznavnim razumevanjem zunanje-ga sveta, ki ga omogoča človeški um.

Pri tem bomo podrobneje raziskale globok odnos med človeško zavestjo in svetom. Za pomoč pa si bomo zamislile fiktivni dialog med Adornom in Gongsun Longom, uglednim predstavnikom starodavne kitajske logične šole, ki je delovala v času od leta 325 do 250 pred našim štetjem. Filozofa bosta tako sodelovala v intelektualni izmenjavi, v kateri se prepletajo sodobne zahodne filozofske ideje z nekaterimi starodavnimi kitajskimi pogledi na spoznanje in zaznavanje.

S tem zanimivim srečanjem želim osvetliti zapletena stičišča med različnimi filozofskimi tradicijami ter ponuditi nove poglede na naravo človeškega spoznanja, strukturo stvarnosti in kompleksnost razumevanja objektov, ki sestavljajo zunanji svet. Cilj je z raziskovanjem teh medsebojno povezanih tem z metodo transkulturne filozofske sublacije obogatiti naše razumevanje epistemologije in teorije zaznavanja ter premostiti vrzel med kulturami in zgodovinskimi obdobji pri iskanju novega spoznanja.

5.1 Prolog

V primerjavi z drugimi predstavitvami je to zelo zahteven projekt, saj si obravnavana filozofa ne bi mogla biti bolj različna. Te razlike niso omejene zgolj na dejstvo, da sta živela več kot dve tisočletji in na tisoče kilometrov narazen, temveč tudi njuna pristopa spadata v zelo različne referenčne okvire. Velika časovna in prostorska razlika, ki je ločevala oba filozofa, je povezana tudi z dejstvom, da se je Adorno pri oblikovanju svoje teorije opiral na rezultate obsežnih, raznolikih in kompleksnih diskurzov, oblikovanih v dolgi zgodovini zahodne misli, medtem ko je bil Gongsun, ki je živel v starodavni Kitajski, med začetniki tako imenovane klasične kitajske semantične logike.

Oba misleca pa sta želela svoje ideje povezati z družbeno stvarnostjo, v kateri sta živela. Poleg tega se bo pričujoči opis osredotočil na en sam, ozko opredeljen vidik njune misli, in sicer na njuna pogleda na naravo ter funkcijo zgoraj omenjenega razmerja, kot ju opisujeta v dveh odlomkih besedil, predstavljenih v nadaljevanju. Oba odlomka sta bila izbrana, ker povzemata stališči obeh mož o problemu, s katerim se ukvarjamo, in ju zato lahko štejemo za reprezentativna. Kljub temu bom pri kontrastivni analizi teh besedilnih fragmentov upoštevala tudi njuna konteksta, to je širše ozadje teorij, ki jih vsebujeta Adornova pomembna knjiga *Negativna dialektika* in Gongsun Longova zbirka esejev *Gongsun Longzi*.

Adorno se dobro zaveda dejstva, da je identiteta neločljivo povezana z osnovnim načinom človeškega mišljenja, in poudarja, da misliti pomeni identificirati. Po drugi strani pa poudarja, da čeprav je misel sama nekaj, kar nas vodi k identifikaciji pojmov in opazovanih predmetov, redko razmišljamo o tem, da je takšna identiteta iluzija. Po njegovem mnenju tradicionalna dialektika temelji na tej iluziji, kar vodi do problema, da vsakič, ko se soočimo z drugimi koncepti iste stvarnosti, le-te neizogibno razumemo kot nasprotje našemu prvotnemu pojmovanju. Adorno (1966, 15) trdi, da je identiteta neločljivo povezana z osnovnim načinom človeškega mišljenja. Pri tem deluje struktura pojmovnega reda kot selektivni mehanizem dojemanja. V naših mislih sta navideznost in stvarnost tesno povezani, kar briše pojem absolutnega. Kantov pojem stvari same na sebi ostaja v našem spoznavanju nejasen, popolnost pojmov pa je zgolj fasada. Adorno trdi, da je edini način, kako to popolnost predreti, ta, da jo od znotraj presežemo, kar nam omogoči preseganje stopnje popolne enakosti (*ibid.*). Adorno vidi konfiguracijo tovrstne popolnosti kot prepleteno s temeljnimi načeli formalne logike, zlasti z načelom izključitve tretjega. To načelo vse, kar odstopa od njegovih standardov ali se razlikuje po naravi, označi za protislovje. Nasprotje prikazuje neidentiteto z vidika identitete, in ko se raznovrstno približuje svojim omejitvam, preseže samo sebe (*ibid.*).

Gongsun Long, eden od vidnih predstavnikov klasične kitajske logike in retorike, se je s tem problemom podrobno ukvarjal ter svoje poglede nanj povzel v zadnjem poglavju svojega dela *Gongsun Longzi*, znanega kot *Ming shi lun* [Razprava o pojmi in dejanskostih]. V tem spisu Gongsun

obravnava problem poimenovanja v smislu konceptualizacije predmetov, s katerimi se ljudje srečujejo v svoji stvarnosti. Gongsun Long piše:³⁷

Vse, kar sta ustvarila nebo in zemlja (narava), so predmeti. Če predmet razumemo kot nekaj, kar je zgolj predmet in tega ne presega, potem je to dejanskost. Če vzamemo dejanskost kot nekaj, kar je zgolj dejanskost in ne nekaj praznega (abstraktnega), potem ta zavzema položaj. Če nekaj zapusti svoj položaj, potem nima položaja. Če je postavljeno v svoj položaj, potem je ustrezno. To, kar je ustrezno, je treba uporabiti za odpravo neustreznega. Kar je neustrezno, je treba uporabiti za preverjanje tega, kar je ustrezno. Kar je ustrezno, ustreza svoji dejanskosti. In kar ustreza svoji dejanskosti, ustreza tudi pojmu, ki ga izraža. Le v primerih, ko so pojmi ustrezni, lahko obstaja to in ono. Če govorimo o onem, a le-to ni omejeno na ono, potem takšen govor ni uporaben. Če govorimo o tem, a le-to ni omejeno na to, potem takšen govor ni uporaben. Torej tisto, za kar smo mislile, da je identično, v resnici ni identično. In če nekaj, kar ni identično, vzamemo za identično, nastopi zmešnjava. Če je torej ono ono, je ono lahko le ono, in šele takrat ga lahko ustrezno imenujemo ono. In če je to to, potem je to lahko le to, in šele takrat ga lahko ustrezno imenujemo to. To pomeni, da je treba identično jemati za identično. In če identično jemljemo za identično, potem je ustrezno. Zato je dopustno jemati ono za takšno ono, ki je omejeno na ono, in jemati to za takšno to, ki je omejeno na to. Nedopustno pa je, da bi ono imele za to in da bi ono videle kot nekaj, kar je hkrati to. In

37 Ta prevod besedila *Míng shí lùn* je moj lasten. Zaradi posebnosti klasične kitajščine je interpretacija stavkov, napisanih v njej, razmeroma odprta. Gre za jezik, ki ne uporablja kopul, pogosto pa izpušča tudi subjekte in objekte, kadar je (in naj bi bilo) sklicevanje nanje razumljeno iz konteksta. V klasični kitajščini besede niso strogo razdeljene na dele govora in isti izrazi imajo lahko številne različne pomenske konotacije. To pomeni, da je besede mogoče prevesti na različne načine, od katerih so lahko vsi pravilni. Celo naslov tega eseja je bil v angleščino prevajan na veliko različnih načinov, kot so »Names and Actualities« (na primer Suter, Indraccolo in Behr 2020), »Names and Objects« (Mou 2020a), »Names and Entities« (na primer Johnston in Wang 2019), »Names and Reality« (na primer Mei 1953), »Names and their Actual Significance« (Perleberg 1973) in tako naprej. Po Zhang Dainianu (2003, 118), enem najuglednejših sodobnih kitajskih filozofov ter poznavalcev klasične kitajske logike in metodologije, ki je podrobno razložil konotacije prvega izraza (*míng*), ga v kontekstu uporabe Gongsun Longa prevajam kot »pojmi«. Drugi izraz (*shí*) prevajam kot »dejanskost«, ker Gongsun razlikuje med predmeti (*wu*), ki pripadajo nedoločljivi, transcendentni celoti, in imanentnimi predmeti, ki so v imanentni sferi in se imenujejo *shí* (dejanskosti).

prav tako je nedopustno, če to jemljemo za to in o tem govorimo kot o nečem, kar je hkrati ono. Pojmi so torej tisti, ki izražajo dejanskosti. Vedeti, da je nekaj to, je nekaj drugega kot (obstoječe) to. Vedeti, da je to, in biti to sta prav tako dve različni zadevi. Zato o tem ne govorimo na takšen način. Vedeti, da je nekaj ono, je nekaj drugega kot (obstoječe) ono. Vedeti, da je nekaj ono, in biti ono sta prav tako dve različni zadevi. Zato o onem ne govorimo na takšen način.³⁸

Kljub zelo očitnim razlikam v slogu in pristopu se obe poglavji ukvarjata s problemom, kako pojmovati stvarnost. Skušale bomo pridobiti nov, morda kompleksnejši pogled na ta problem, tako da bomo sublrirale ključne ideje, ki jih nakazujeta obe besedili.

5.2 Postopek sublacije

Prva faza sublacije: Relacijsko raziskovalno vprašanje

Osnovni filozofski problem, ki ga raziskujemo v tem prikazu, se kaže v vprašanju, kako človek pojmuje stvarnost. Za Longa je ta problem formuliran na relacijski način, kar pomeni, da je njegov cilj raziskati zapleteno in dinamično razmerje med zunanjo stvarnostjo in človeškim umom oziroma razmerje med pojmi in predmeti. To vprašanje ima globoke posledice za filozofijo, psihologijo in kognitivno znanost.

Prvi relacijski vidik je interakcija med zunanjo stvarnostjo in človeškim umom. Zunanja stvarnost se nanaša na objektivni svet, ki obstaja neodvisno od naših misli ali zaznav, vključno s fizičnim svetom, naravnimi zakoni in dogodki. Po drugi strani pa človeški um zajema različne spoznavne procese, zaznavanje, zavest in umski okvir, ki razlaga in obdeluje informacije iz zunanjega sveta.

38 天地與其所產焉，物也。物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實 而不曠焉，位也。出其所位，非位，位其所位焉，正也。以其所正，正其所不正；以其所不正，疑其所正。其正者，正其所實也；正其所實者，正其名也。其名正則唯乎其彼此焉。謂彼而彼不唯乎彼，則彼謂不行；謂此而此不 唯乎此，則此謂不行。其以當不當也。不當而當，亂也。故彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此此當乎此，則唯乎此，其謂行 此。其以當而當也。以當而當，正也。故彼彼止於彼，此此止於此，可。彼此而彼且此，此彼而此且彼，不可。夫名，實謂也。知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也；知彼之非 彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。

Vprašanje pod drobnogled vzame, kako naš um oblikuje razumevanje zunanje stvarnosti na podlagi senzoričnih vnosov in informacij, ki jih prejme. Ta proces vključuje zaznavanje, spoznavanje in umske mehanizme, ki vplivajo na našo interpretacijo ter dojetje stvarnosti. Narava tega odnosa je bistvenega pomena, da bi lahko razumele, kako oblikujemo prepričanja, sprejemamo odločitve in gradimo svoj svetovni nazor. Narava ali struktura odnosa med umom in resničnostjo je zato izjemno pomembna tudi v transkulturnih študijah. Omogoča nam, da dojamemo raznolikost človeških pogledov in izkušenj, kar spodbuja razumevanje in omogoča konstruktivne interakcije med posamezniki in družbami po vsem svetu.

Drugi relacijski vidik vključuje povezavo med pojmi in predmeti v zunanjem svetu. V tem poglavju pojem »pojmov« označuje umske predstavitve kategorij, idej in vednosti, ki jih naš um uporablja za organizacijo in razumevanje velike količine informacij, s katerimi se srečujemo. Predmeti pa so entitete ali stvari, ki obstajajo v zunanjem svetu. Osrednje vprašanje se glasi, kako so ti umski pojmi povezani s predmeti, ki jih predstavljajo v stvarnosti. Ta odnos vpliva na to, kako zaznavamo, razvrščamo in sodelujemo s svetom okoli sebe. Prav tako pa zastavlja tudi vprašanja o tem, ali naši pojmi natančno odražajo resnično naravo zunanjih predmetov ali pa jih oblikujejo naše subjektivne izkušnje in kulturni vplivi.

Relacijski vidik upošteva tudi vpliv zaznavanja in spoznavanja na pojmovanje stvarnosti. Ta vidik ima pomembne posledice za naše razumevanje tega, kako predsodki, čustva in predhodne izkušnje vplivajo na naše zaznavanje in pojmovanje stvarnosti.

Oba filozofa, ki sem ju izbrala v tej primerjalni raziskavi, Gongsun Long in Adorno, ponujata različna stališča in poglede na odnos med pojmi in predmeti, ki med drugim temeljijo na njunih kulturnih ozadjih in filozofskih tradicijah. Kljub tem razlikam pa lahko v njunih idejah prepoznamo nekatere sovpadajoče podobnosti. Te skupne značilnosti ne temeljijo na eni sami, jasni opredelitvi, temveč se pojavljajo kot zapletena mreža podobnosti. Ker so zgodovinske, jezikovne in kulturne razlike med obema mislecema ogromne, nikakor ni naključje, da ne obstaja eno samo standardizirano razumevanje, ki bi zajemalo vse njune perspektive. Namesto tega obstaja več pogledov, od katerih ima vsak svoje edinstvene lastnosti. Oba

omenjena avtorja pa je vendarle zanimal filozofski problem, ki je v središču naše raziskave, zato lahko z uporabo koncepta družinske podobnosti cenimo sovpadajoče skrbi, kontekstualne vplive in kompleksna razmerja v različnih pristopih Gongsun Longa in Adorna k vprašanju pojmov in predmetov. Čeprav zaradi različnih kulturnih okolij in zgodovinskih kontekstov predstavijo različne ideje, imajo njune filozofske raziskave tudi skupne teme, zaradi česar je njune pristope mogoče povezati skozi prizmo družinske podobnosti. Tak pristop nam omogoča, da prepoznamo medsebojno povezanost njunih idej prek kulturnih meja, hkrati pa priznavamo edinstvenost vsake interpretacije v njenem kulturnem kontekstu.

Kot sem že omenila, bomo to vprašanje raziskale predvsem s primerjalno analizo dveh fragmentov besedil, ki sta ju napisala Adorno in Gongsun Long. Natančneje, proučile bomo Adornov uvod v njegovo temeljno delo *Negativna dialektika* in Gongsun Longovo delo *Ming shi lun* [Razprava o pojmi in dejanskostih], ki predstavlja zadnje poglavje njegove razprave o logiki in jezikovnih pomenih, znane pod naslovom *Gongsun Longzi*. Ti skrbno izbrani besedili skupaj z nekaterimi drugimi, sekundarnimi gradivi ponujata ekspliciten vpogled v obravnavano raziskovalno vprašanje, zato sta idealna predmeta za našo raziskavo.

Druga faza sublacije: Podobnosti

Temeljni pristop teh dveh filozofov je izrazito primerljiv, saj si oba prizadevata pojasniti teoretične temelje odnosa med pojmi in predmeti, da bi se tako spoprijela s posebnimi izzivi v svojih družbenih stvarnostih. Oba filozofa izrecno priznavata, da njuno raziskovanje človeškega uma in njegovega odnosa do stvarnosti poganja ista težnja po doseganju smiselnih sprememb v njunih svetovih (Adorno 1966: 278; Gongsun s. d., *Ji fu*, 1).

Vendar sem pri uporabi metode transkulturne filozofske sublacije odkrila tudi tri posebne skupne značilnosti njune obravnave tega odnosa.

Najosnovnejša podobnost je seveda ta, da je oba filozofa, ki sta odlomka napisala, očitno in predvsem zanimalo reševanje problema razmerja med pojmi in predmeti. Skupne točke obeh besedilnih fragmentov zajemajo tudi njuno raziskovanje narave stvarnosti in meja človeškega mišljenja. Adorno se tega vprašanja loteva skozi prizmo razmerja med

dialektičnim mišljenjem in zapletenostjo pojmovne totalitete, in sicer na naslednji način:

Pojmovni red je zadovoljen, ko se vrine pred tisto, kar želi misel dojeti. Njegov navidezni izgled in njegova resnica sta prepletena. Prvega ni mogoče odpraviti z dekretom, na primer z zatrjevanjem nečesa, kar obstaja samo po sebi in je zunaj totalnosti določil mišljenja.³⁹ (Adorno 1966, 15)

V tem kontekstu, ki se vrti okoli odnosa med pojmi in predmeti v najbolj splošnem smislu, se Gongsun Long osredotoča predvsem na raziskovanje različnih izzivov, ki jih prinašajo paradoksi, jezik in logika:

Če predmet razumemo kot nekaj, kar je zgolj predmet in tega ne presega, potem je to dejanskost. (Gongsun s. d., 2) [...] Kar ustreza svoji dejanskosti (dejanskosti predmeta), ustreza tudi pojmu, ki ga izraža. (*ibid.*, 6) [...] Pojmi so torej tisti, ki izražajo dejanskosti. (*ibid.*, 13)

Poleg tega obe besedili priznavata praznino neopredeljene stvarnosti. V tem skupnem pogledu se Adorno osredotoča na omejitve človeških pojmov in jezika, ko se spopada s stvarnostjo »po sebi«: »Tisto, kar je ‚po sebi‘, je onkraj pojma in je kot tako, torej kot popolnoma nedoločeno, nično« (Adorno 1966, 15). Gongsun Long pa se po drugi strani osredotoča na posledice nerazumevanja kompleksne narave stvarnosti in njenega odnosa do dejanskosti, ki jo sestavljajo predmeti, ki so v konkretnem položaju v času in prostoru: »Če vzamemo dejanskost kot nekaj, kar je zgolj dejanskost in ne nekaj praznega (abstraktnega), potem ta zavzema položaj«⁴⁰ (Gongsun s. d., *Ming shi lun*, 3).

Druga pomembna podobnost, ki se kaže v obeh besedilih, je njuna skupna osredotočenost na problem identitete. To vprašanje se v tukaj obravnavanih besedilnih fragmentih pojavlja na več mestih, kar ponazarjata dva spodaj navedena odlomka. V obeh besedilih je pojem identitete uporabljen v filozofskem kontekstu razumevanja miselnih procesov, pojmovanja in

39 Izvirnik: »Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will. Sein Schein und seine Wahrheit verschränken sich. Jener lässt nicht dekretorisch sich beseitigen, etwa durch Beteuerung eines Ansichseierenden außerhalb der Totalität der Denkbestimmungen.«

40 實以實其所實而不曠焉，位也。

sklepanja. Adornovo raziskovanje se vrti okoli dialektičnega mišljenja in kompleksnosti pojmovne totalitete:

A navidezna identiteta je lastna čisti formi vsakršnega mišljenja. Misлити pomeni enačiti ... V zavedanju navidezne narave pojmovne totalnosti nam ne preostaja nič drugega, kot da to iluzijo totalne identitete prebijemo od znotraj, in to po njeni lastni meri ... Protislovje je neidentično z vidika identitete; primat načela protislovja v dialektiki meri heterogeno na mišljenju enotnosti.⁴¹ (Adorno 1996, 15)

Gongsun Long pa se osredotoča na jezik, logiko in morebitne pasti napačnega prepoznavanja stvari v želji po skladnosti in razumevanju:

Torej tisto, za kar smo mislile, da je identično, v resnici ni identično. In če nekaj, kar ni identično, vzamemo za identično, nastopi zmešnjava ... To pomeni, da je treba identično jemati za identično. In če identično jemljemo za identično, potem je ustrezno.⁴² (Gongsun s. d., *Ming shi lun*, 9)

Kljub temu osnovnemu skupnemu pristopu so podobnosti v treh zgoraj opisanih vidikih le površinske, kot bomo videle v nadaljevanju, kjer bomo izpostavile razlike v pglavitnih ciljeh vseh treh zgoraj navedenih podobnosti.

Tretja faza sublacije: Razlike

Najprej si oglejmo razlike, ki se pokažejo pri prvi podobnosti, ki je omenjena v prvi fazi, to je pri njunih pogledih na razmerje med pojmi in predmeti.

Za Adorna pojmi tvorijo strukturo, mrežo ali okvir, ki je med predmeti na eni strani ter našim zaznavanjem in spoznavanjem o teh predmetih na drugi. Čeprav je torej jasno, da predmetov nikoli ne moremo dojeti v njihovi resnični celovitosti, prevladujoča (hegeljanska) dialektična misel in epistemologija, na kateri le-ta sloni, temeljita na domnevni, iluzorni enotnosti ali istovetnosti predmetov in pojmov. Adorno predpostavlja »neresnico

41 Izvirnik: »Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber seiner puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren. ... Dem Bewußtsein der Scheinhaftigkeit der begrifflichen Totalität ist nichts offen, als den Schein totaler Identität immanent zu durchbrechen: nach ihrem eigenen Maß... Der Widerspruch ist das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität; der Primat des Widerspruchsprinzips in der Dialektik mißt das Heterogene am Einheitsdenken.«

42 其以當不當也。不當而當，亂也。... 以當而當，正也。

identitete, dejstvo, da pojem ne izčrpa tega, kar si predstavljamo» (Adorno 1966, 15). Njegova spoznavna utopija bi bila s pojmi odpečatiti nepojmovno, a ga ne izenačiti z njimi. (*ibid.*, 19)

Po drugi strani tudi Gongsun Long ne predpostavlja možnosti enotnosti pojmov in predmetov. Razlikuje pa med predmeti v stvarnosti, ki so nerazločljivi (*wu*), in predmeti, ki so že uokvirjeni z načeli imanentnega, fenomenalnega sveta. Slednje imenuje dejanskosti (*shi*).⁴³ Ko torej govori o razmerjih med pojmi in predmeti, so to razmerja imanentnega sveta. Ne zanima ga raziskovanje sveta zunaj tega. Zanima ga, kako z vzpostavitvijo ujemanja (*ibid.*, 6) med pojmi in tistimi predmeti, ki spadajo med dejanskosti (*ibid.*, 2), lahko ustvarimo razmere za praktično komunikacijo ter se tako izognemo nesporazumom in zmešnjavi (Gongsun s. d., *Ming shi lun*, 9).

Tudi kar zadeva praznino nedoločene stvarnosti, ki je bila opredeljena kot druga podobnost med obema pogledoma, lahko opazimo precejšnjo razliko v tem, kako je vsak od obeh mislecev pristopal k temu vprašanju.

Za Adorna je neposredni izraz neizrazljivega praznina, vendar je le-to mogoče izraziti, kot v odlični glasbi (Adorno 1966, 114). Takšno izražanje je edini način za premagovanje protislovja, do katerega nujno vodi neidentiteta identitete. V bolj negativnem smislu pa je praznina tudi minljivost spoznavnih form, logičnih zakonov in vseh apriornih, invariantnih struktur (*ibid.*, 46). Ta načela se nikoli ne morejo spoprijeti z ničnostjo neizrazljivega, saj je slednjo mogoče izkusiti le kot proces, nikoli v določenem časovnem trenutku (*ibid.*, 110). Vendar je dialektika razsvetljenstva, ki je oblikovala podobo svobodnega človeškega subjekta, subjekt ponovno izpraznila, saj je omejila njegovo funkcionalnost in ga označila za praznega, ker je »brez primerne materiala« (*ibid.*). Njegova svoboda oziroma avtonomija sta »le karikatura« (*ibid.*, 292). Na ta način presežek transcendentnega subjekta postane primanjkljaj povsem reduciranega empiričnega subjekta (*ibid.*, 178). Vendar ima filozofija, tako kot glasba, možnost preseči okvire praznih zakonov, prodreti v območje praznine in izraziti neizrazljivo.

Po Gongsunovem mnenju je praznina neizrazljivosti (Gongsun s. d., *Ming shi lun*, 8) nekaj, kar sega onkraj dejanskosti. Je neoprijemljiva, ker ne

43 To pomeni, da so za Gongsuna dejanskosti (*shi*) podkategorija predmetov (*wu*). Ne gre za dve različni vrsti entitet, četudi je vsak *shi* hkrati tudi *wu*, ne pa tudi obratno.

zavzema nikakršnega položaja (*ibid.*, 4). V nasprotju z Adornom si Gongsun ne prizadeva zajeti tovrstne neizrazljivosti, ki jo sestavljajo predmeti brez položaja. Čeprav strogo razlikuje med epistemološkim ter ontološkim pogledom in čeprav se dobro zaveda, da je transkonceptualna stvarnost nerazločljiva, ga preprosto ne zanima »resnična totaliteta«, to je »bit na sebi zunaj celote kognitivnih opredelitev«, kot Adorna (1966, 15). Vse stvari imajo pomen, vendar se izražanje pomena razlikuje od pomena samega (Gongsun s. d., *Zhiwu lun*, 1). Pomen, ki ga ni mogoče izraziti, nima nobene zveze s predmeti dejanskosti, na katere je vedno mogoče pokazati in so zato izrazljivi (*ibid.*, 4). Gongsun Long se zato osredotoča na program urejanja razmerja med dejanskostmi in pojmi kot njihovim izrazom, da bi tako spremenil svet (*ibid.*, *Ji fu*, 1) in preprečil zmešnjavo (*ibid.*, *Ming shi lun*, 9).

Oba se ukvarjata tudi z vprašanjem identitete, vendar se jima ta pojem zdi pomemben iz povsem različnih razlogov. Čeprav Adorno priznava, da je enačenje pojma in predmeta težnja človeške misli, je njegova kritika usmerjena proti domnevni istovetnosti misli in stvarnosti, saj gre pri tem zgolj za navidezno identiteto, ki nujno vodi v protislovja, ki zaradi enotnosti, ki vključuje identiteto skupaj z njeno neidentiteto, izključujejo vsako heterogenost. Zunaj te identitete ni prostora za nič, saj je v tovrstnem prizadevanju za enotnost neidentiteta vedno odpravljena kot nekaj deviantnega, disonantnega, negativnega in odvečnega (Adorno 1966, 15). Takšna zahteva po totaliteti postavlja načela mišljenja za merilo vsega, kar z njimi ni identično. Adorno zato tukaj razkriva neučinkovitost teze o identiteti (*ibid.*, 19–20). S svojo negativno dialektiko želi spremeniti tovrstno smer konceptualizacije, ki temelji na identiteti, in ji dati obrat k neidentiteti (*ibid.*, 22). Po njegovem bi namesto občutka istovetnosti stvari z njenim pojmom šlo za zavedanje preloma med njima. Po Adornovem mnenju so pojmi prepleteni z nepojmovno celoto, saj je njihova edina izolacija od te celote njihova reifikacija, s katero se vzpostavijo kot pojmi. Poleg tega se pojmi vedno nanašajo na predmete, vendar predmeti sami ne morejo biti identični sami s seboj, saj so vpeti v dinamični proces nenehno spreminjajoče se stvarnosti (*ibid.*, 139).

Gongsunova obravnava identitete se nanaša na identiteto pojmov in dejanskosti (»imanentne različice« predmetov), in ne na identiteto pojmov ter tistih predmetov, ki so zunaj dejanskosti. Zanj problem konceptualizacije

ni povezan s predmeti, ki presegajo imanentno dojetje (Gongsun s. d., *Ming shi lun*, 1). V njegovi imanentni logiki je namreč nepojmovno ločeno od pojmovnega, pojmi se nanašajo le na tiste pomene, ki so izrazljivi, to je na pomene dejanskosti (*ibid.*, *Zhiwu lun*, 1–2). Pojmi so ločeni od neizrazljive celote, ker ta celota ni določljiva, opredeljiva ali konstruktibilna. V tem kontekstu si Gongsun prizadeva za takšno identiteto, ki ni identiteta pojmov in predmetov, ki se nanašajo na *noumenalno* Bit, temveč za korelativno identifikacijov smislu izenačitve pojmov in dejanskosti. Ta korelacija temelji na soizmerljivosti, ki omogoča ustrezno identifikacijo določenih dejanskosti; vendar pa moramo biti pri tem previdne, da različnih lastnosti iste dejanskosti ne identificiramo tako, da jih umeščamo v okvir enega pojma (Gongsun s. d., *Ji fu*, 1). Zelena in bela na primer nista ista stvar; če ju skušamo združiti, nastane nasprotje (*ibid.*, *Tong bian lun*, 31). Če pa vsako od njiju obravnavamo na njenem lastnem položaju, potem ni nobenega protislovja (*ibid.*). Razumevanje in sporočanje dejanskosti morata zato ustrezati njihovim pojmom. Pri tem pa se je treba zavedati razlike med predmeti stvarnosti in predmeti, ki so dejanskosti. V nasprotnem primeru vseh predmetov ni mogoče poistovetiti z ustreznimi pojmi in obratno (*ibid.*, 37). Gongsun se ukvarja tudi z vprašanjem, kako se ustaljeni pojmi nanašajo na spreminjajočo se naravo dejanskosti. Idejo identitete v spremembi problematizira v prvem delu eseja *Tong bian lun* [Razprava o enotnosti spremembe], v katerem pravi, da se »tisto, kar izraža spremembo, ne spreminja« (*ibid.*, 13). Ta problem pa dalje poveže tudi z vprašanjem o tem, kako se enotnost pojma nanaša na mnogoterost predmetov v dejanskosti. To razmerje lahko razumemo kot razmerje med spremembo in nespremenljivostjo. Po njegovem mnenju se lahko nespremenljivost nanaša na spremembo, tako kot se eno nanaša na mnogo. Gongsun želi ta problem rešiti s poudarjanjem razlike med pojmom in razredom (*ibid.*, *Ji Fu*, 3).

Četrta faza sublacije: Povezovanje razlik z referenčnimi okviri in paradigmami

Opisane razlike je mogoče analizirati tako, da upoštevamo referenčna okvira, v katera sta vključena oba diskurza. Tako bom, preden se odločimo, kaj ohraniti in kaj izločiti v procesu sublacije, na kratko pojasnila razloge za njune medsebojne razlike, tako da jih umestim v referenčna okvira, na

katerih temeljita. V naslednjem koraku nam bodo te povezave med idejami in referenčnima okviroma, v katera so omenjene ideje vpete, pomagale izločiti in izbrati dele, ki se bodo izkazali za konstruktivne za cilje naše študije. Z ohranjanjem napetosti, ki se pojavlja v razlikah med obema pogledoma, lahko nadaljnje faze pripeljejo do njune sublacije, kar nam lahko omogoči nov vpogled v kompleksnost osrednjega problema, ki ga proučujemo, ali celo privede do njegove (delne ali približne) rešitve.

Adornova negativna dialektika izhaja iz kritike Heglovega referenčnega okvira, zato se bomo najprej posvetile osnovnim paradigmam, ki določajo bistvene temelje tega okvira. To je pomemben predpogoj ne le za razumevanje razlik med Adornovo ter Gongsunovo teorijo pojma in predmeta, temveč tudi za razumevanje Adornove lastne kritike, saj je, kot bomo videle pozneje, tudi sama še vedno ostala ujeta v isti okvir, ki ga je kritizirala.

Adorno kritizira domnevno identiteto pojma in misli ter poudarja, da sta to produkta Heglovega vztrajanja pri okviru, ki ga določajo osnovni zakoni formalne logike, to je zakon identitete, zakon neprotislovja in zakon izključenega tretjega (Adorno 1966, 143–144). Po tem mnenju je dialektika, ki si prizadeva za identiteto (in s tem enotnost), edini način, kako priti do spoznanja stvarnosti. Ti zakoni so produkt statičnega okvira nespremenljivih pomenov in lahko ohranijo svojo veljavnost le znotraj tega okvira. Brez diskurza, ki ga je oblikoval Parmenid, ko je svoje lastne ideje filtriral v čisto misel o biti, ne bi bili mogoči. Hegel poudarja pomembno vlogo tega premika za začetek (zahodne) filozofije:

Ta začetek najdemo v eleatski filozofiji oziroma, bolj specifično, v filozofiji Parmenida, ki ustvarja absolutno bit v tem, ko piše, da je samo Bit tista, ki je, in da Nič ne obstaja. To moramo razumeti kot pravi pričetek filozofije, kajti ta je, v splošnem, proces spoznavanja prek razmišljanja [*denkendes Erkennen*], pri čemer se čisto mišljenje prvič uporabi kot predmet [*gegenständlich*] samega sebe. (Hegel 2010, 138)

Protislovje, ki ga Hegel tukaj opisuje, izhaja iz slepega enačenja matematičnih predpostavk z empiričnimi pozicijami. V tem okviru velja poudariti, da je tudi Heglovo sklicevanje na Zenona iz Eleje nedvoumno; tudi njegov

tozadevni komentar je popolnoma pravilen, ko pravi, da moramo njemu in Parmenidu priznati, da tako v matematičnem modelu kot tudi v sovpadajočem svetovnem nazoru ne more biti gibanja. (Stekeler 2020, 311)

Vendar pa Heglovo prizadevanje, da bi izstopil iz tega okvira, ki ga po njegovih besedah »lahko upravičeno obtožimo formalizma« (Hegel 2010, 41), in zgradil določeni razvoj misli, ostaja znotraj formalne sheme različnih stopenj identitete, neidentitete ter identitete identitete in neidentitete. Adorno piše:

Dialektike neidentičnega ne spelje do konca, četudi sicer vselej izhaja iz namere, da bi predkritično rabo jezika obranil pred reflektivno filozofijo. Njegov lastni pojem neidentičnega je mišljen kot vzvod, ki naj bi ga spremenil v identično, v samemu sebi enako. A četudi je njegova vsebina s tem v neobhodnem nasprotju, Hegel mimo tega problema kar nekako pohiti. To, kar je v eseju o diferenci izrecno poudaril in kar je želel nemudoma vključiti v svojo lastno filozofijo, je postalo najtežji ugovor proti njej.⁴⁴ (Adorno 1966, 124)

Kar Adorno imenuje »negativna dialektika«, predstavlja poskus nujnega preloma s to shemo. Gre za metodo, ki za izhodišče jemlje kategorije »identitarne filozofije« (izraz, s katerim Adorno označuje temeljno paradigmo hegeljanske dialektike), neidentiteto pa naredi za »skrivni telos identifikacije« (*ibid.*, 150), za del, ki ga je mogoče rešiti v vsaki enotnosti, v vsaki identiteti. Za Adorna je največja napaka takšnega tradicionalnega mišljenja, da se identiteta obravnava kot cilj. Dialektika neidentitete bi po njegovem mnenju lahko dosegla spoznanje tega, kaj nekaj je, medtem ko »identitarna misel« pove, pod kaj nekaj spada in kaj ponazarja ali predstavlja. V Adornovi kritiki identiteta ne izgine, temveč se kvalitativno preoblikuje. V tem novem okviru se afiniteta objekta do subjekta (ali do misli objekta) prerodi v novo identiteto (*ibid.*).

44 Izvirnik: »Er trägt die Dialektik des Nichtidentischen nicht aus, während er doch sonst die Intention hat, den vorkritischen Sprachgebrauch gegen den der Reflexionsphilosophie zu verteidigen. Sein eigener Begriff des Nichtidentischen, bei ihm Vehikel, es zum Identischen, zur Sichselbstgleichheit zu machen, hat unabdingbar deren Gegenteil zum Inhalt; darüber eilt er hinweg. Was er in der Differenzschrift ausdrücklich feststellte, um es sofort seiner eigenen Philosophie zu integrieren, wird zum schwersten Einwand gegen diese.«

Vsekakor je res, da nam neidentiteta kot temeljno izhodišče, kot osnovno načelo mišljenja, ponuja pristop, ki nam pušča več prostora za nova spoznanja in ustvarjanje novih idej, novih identitet, ki presegajo totalitarno shemo identitarne misli, ki latentno vsebuje to, kar Adorno imenuje moment resnice ideologije, »obljubo, da ne bo protislovja, antagonizma« (*ibid.*, 151). Adornova neidentiteta skozi identiteto kot tako ni ideja, temveč pripomoček, ki subjektu pomaga izginiti v njej. Je stvar sama. V Heglovi posledični razgradnji neidentitete v čisto identiteto pa pojem postane jamstvo nepojmovnega (*ibid.*, 392). To je Adorna pripeljalo do ostre kritike zahodnega pojma biti in njegove temeljne ontologije, povezane z indoevropskimi slovničnimi strukturami. V tem okviru kopula vzpostavlja kontekst eksistencialne sodbe med gramatičnim subjektom in predikatom, kar nakazuje nekaj ontičnega (*ibid.*, 105). V resnici pa le izpolnjuje razmerje med subjektom in predikatom ter ni nekaj samostojnega. V identitarni misli se splošni pomen kopule »je« kot stalnega slovničnega znaka za sintezo sodbe zmotno enači s specifičnim pomenom, ki ga kopula »je« dobi v vsaki sodbi (*ibid.*, 106). Adorno pa poudarja, da to dvoje ni isto. V tem kontekstu kritizira tudi ontologijo Biti in izpostavlja, da je celo Heideggerjeva ideja ontološke razlike le »ponaredek, ‚Potemkinova vas‘«, postavljena le zato, »da bi omogočila suverenejšo zavrnitev dvomov o absolutni Biti, in sicer s pomočjo teze o biti kot načinu Biti biti« (*ibid.*, 120–121).

Kot vemo, se Adorno v svoji *Negativni dialektiki* ukvarja s preseganjem in umikom takšne ontologije, ki je neločljivo povezana z identitarno mislijo, skozi dialektični proces, ki se obrača proti njej sami (*ibid.*, 356). Ta metoda hkrati zagotavlja vtis in kritiko zavajajoče univerzalne sfere obstoja. Kljub temu končni namen Adornove negativne dialektike ni pobeg iz zablodelega identitarnega okvira, temveč prizadevanje, da bi se iz njega iztrgal od znotraj (*ibid.*). Takšen dialektični pristop razkroji misel z mišljenjem, ta razkroj pa predstavlja prav tisto končno pokrajino (in novo odprtje), ki omogoča svobodo človeške misli.

V nasprotju z idealističnimi filozofijami Adorno vztraja pri »prednosti objekta« (*ibid.*, 182–184), ki zanika konstitutivno vlogo epistemičnega subjekta. Cilj tega njegovega materialističnega obrata v dialektični epistemologiji je preseči tradicionalne metode doseganja identitete in enotnosti mišljenja, ki slednji dve vsiljujejo objektom, medtem ko potlačujejo

oziroma ignorirajo njihove razlike in raznolikost. Vendar Adornova kritika ostaja vpeta v statičnost identifikacijske misli. Svoj preboj na področje nepojmovnega je Adorno dosegel z uporabo pojma neidentitete, ki pojmovnosti ponuja zgolj spremembo smeri s tem, da ji daje obrat k neidentiteti (*ibid.*, 21). Po Adornovem mnenju je »razmislek o lastnem pomenu izhod iz pojmovne navidezne biti-na-sebi kot enote pomena« (*ibid.*). Čeprav bi takšno refleksijo lahko razumele kot kontinuiran proces in s tem preboj skozi iluzijo konstitutivne subjektivnosti, pa v osnovi še vedno operira s pojmom identitete in neidentitete kot ločenima in fiksniima fazama, česar obravnava neidentitete kot nepojmovne sfere, ki omogoča nekakšno enotnost misli in čutnosti, ne reši. Adornova alternativna ideja o neidentiteti med identiteto in neidentiteto zato navsezadnje še vedno temelji na pojmovnih identifikacijah.

Sedaj pa preusmerimo pozornost na drugega misleca, ki ga raziskujemo v tem poglavju, namreč Gongsun Longa, in proučimo referenčni okvir, v katerega so bili vključeni njegovi pogledi. Bil je predstavnik šole imen (*Ming jia*), ki se je, kot kaže ta običajni prevod, osredotočala na teorijo imen ali pojmov. Čeprav se izraz *ming* v sodobni kitajščini nanaša na imena in čeprav večina prevajalcev ter tolmačev ta izraz podaja na enak način, v tem pogledu sledim analizi Zhanga Dainiana. Zhang, pomembni sodobni teoretik klasične kitajske metodologije in epistemologije, je poudaril, da so stari logiki, ko so govorili o *ming*, dejansko imeli v mislih pojme, in ne imen:

Pojem *ming* se v indoevropskih jezikih in tudi v sodobni kitajščini običajno prevaja kot ‚ime‘ ali ‚označevati‘, vendar pa v klasični kitajski filozofiji, zlasti v epistemoloških razpravah, ta izraz označuje pojme in konceptualizacijo določenih objektov v zunanji resničnosti. (Zhang Dainian 2003, 118)

Teorije starodavnih logikov so bile vključene v referenčni okvir, ki je urejal večino osnovnih paradigem klasične kitajske misli. Ta okvir je temeljil na dinamičnem, procesnem pogledu na stvarnost in na ontoepistemologiji⁴⁵ odnosov oziroma relacij, ki naj bi bile konstitutivne za ves obstoj. V

45 V kitajski holistični tradiciji je epistemologija neločljivo povezana z ontologijo, saj je v njenem svetovnem nazoru vsak predmet spoznanja tudi že spoznanje samo; tako je način njegovega obstoja povezan z našim razumevanjem. Ker gre ta povezava v obe smeri, torej njun odnos ni enosmerna

tem pogledu ni nobene fiksne snovi in odnosi so vse, kar obstaja v vesolju. Te relacije tvorijo strukturo ali mrežo, ki se pogosto imenuje vzorec ali koherenca (*li* 理).⁴⁶ Strukturno razumevanje vesolja in vsega, kar v njem obstaja, je značilnost klasičnega kitajskega holističnega pogleda na svet. V takšnem pojmovanju nič, kar obstaja, ni bistveno v smislu, da bi bila to neka opredeljiva (in s tem določljiva) entiteta, temveč lahko obstaja le v svojih nenehno spreminjajočih se strukturnih odnosih z drugimi entitetami (Zhang Dongsun 1995, 168–169). Takšna teorija obstoja in spoznanja o njem je temeljila na pogledu na svet kot na kompleksno strukturo, sestavljeno iz odnosov, presečišč in medsebojno vplivajočih povratnih zank. Specifični kitajski modeli epistemologije so tako predpostavljali strukturno urejeno zunanjo stvarnost. Ker je naravni (ali kozmični) red dinamičen, seveda sledi »toku« strukturnih vzorcev in deluje v skladu s strukturnimi načeli, ki urejajo ves obstoj in se kažejo v pojmu *li* 理, ta pa hkrati predstavlja tako vsak posamezen odnos kot tudi mrežo odnosov oziroma strukturo kot celoto. V tem svetovnem nazoru je tudi človeški um strukturiran v skladu s tem vseobsegajočim, vendar formalno spremenljivim sistemom. Aksiomi našega spoznavanja in mišljenja zato niso naključni ali poljubni, temveč nujno sledijo tej dinamični strukturi, če naj bo mišljenje racionalno. V skladu s tem stališčem je združljivost ali skladnost kozmičnih in miselnih struktur osnovni pogoj, da človek lahko zaznava in spoznava zunanjo stvarnost (Rošker 2012a, 9). Deng Xizi, še en predstavnik šole imen, je metodo pojmovanja stvarnosti v skladu s takšno strukturno mrežo formuliral takole:

Najprej se moramo seznaniti z videzom predmeta, da prepoznamo njegovo zunanjo obliko. Ustrezno pojmovanje predmeta lahko

odvisnost in določitev, temveč interakcija, ki vključuje soodvisnost, ne moremo trditi, da gre za solipsistično pojmovanje sveta. Kar velja za zaznavanje obstoječega sveta, lahko rečemo tudi za njegovo razumevanje in interpretacijo. Tega ni mogoče ločiti od celostnega, a spremenljivega in popolnoma individualiziranega obstoja predmetov spoznavanja. To je jasno razvidno iz teoretičnega sistema tako imenovane ontohermenevtike (*benti quanshi xue* 本體詮釋學), ki ga je razvil Chung-ying Cheng (glej Nelson 2011, 335; Cheng 2008).

46 Brook Ziporyn (2013) v svoji odlični in vplivni analizi tega koncepta označuje *li* kot koherenco. Po mojem mnenju je težnja po koherenci najpomembnejša notranja značilnost ali potencial pojma *li*, ki pa kot tak presega to težnjo, saj je njegov primarni ontološki položaj povezan z odnosi. V takšnem pogledu je *li* odprta, dinamična struktura odnosov, ki teži k usklajevanju z vsemi drugimi odnosi na različnih ravneh stvarnosti.

nato opredelimo tako, da sledimo njegovi strukturi.⁴⁷ (Deng Xizi s. d., *Wu Hou*, 16)

Ontoepistemološka povezava, ki jo vsebuje ta struktura, mreža oziroma »ustrezni konceptualni okvir«, je v kitajski intelektualni zgodovini našla izraz v binarni kategoriji *ming-shi* (»pojmem – dejanskost«), ki je obravnavala razmerje med objektivno stvarnostjo ali dejanskostjo na eni strani in njegovim pojmovanjem na drugi strani. Konfucij je izvor družbeno-politične krize, v kateri je živel, videl v dejstvu, da družbena stvarnost (to je dejanskost medosebnih odnosov) ni več ustrezala pojmom, s katerimi je bila opredeljena. Zanj je pojmovanje stvarnosti zavzemalo primarni položaj, kar je pomenilo, da je bila to predloga, po kateri je bilo treba uskladiti dejanskosti. Rešitev krize svojega časa je zato videl v oblikovanju tako imenovane prilastitve (dejanskosti) pojmom (*zheng ming*). Če bi se stvarnost (to je družbena dejanskost) ujemala s pojmi, bi bilo to neskladje, ki je preraslo v krizo, odpravljen.

V stoletjih, ki so sledila (približno od 500 do 150 pred našim štetjem), so o *ming* (pojmi) in *shi* (dejanskostih) ter njihovem medsebojnem odnosu razpravljale vse glavne miselne šole: konfucijanci, legalisti, šola imen, daoisti in moisti.⁴⁸ Če se osredotočimo na teorije šole imen, katere predstavnik je bil Gongsun Long, je pomembno razumeti, da so se njihova pojmovanja »ustreznih pojmov« bistveno razlikovala od konfucijanskih, čeprav so v osnovi spadala v isti referenčni okvir.

Za Gongsun Longa to ni normativni problem poimenovanja v smislu njegove funkcije znotraj sociopolitičnih konstrukcij, temveč je prej šlo za deskriptivni problem imen v smislu

47 故見其象，致其形，循其理，正其名。

48 Ni naključje, da se je vprašanje pravih pojmov, to je problem vzajemnega prilagajanja pojmov in dejanskosti, začelo razvijati v vseh miselnih šolah proti koncu obdobja vojskujočih se držav (403–221 pred našim štetjem). To je bilo živahno, krizno obdobje gospodarskega in političnega prehoda, v katerem so prevladovali boji za oblast med posameznimi vladarji, ki so nadzorovali kulturno, jezikovno in gospodarsko različne ter razmeroma majhne »države«. Klasična kitajska filozofska miselnost je tako nastala na ozki brvi, sredi hegemonističnih teženj različnih lokalnih vladarjev na eni strani in konfliktov med različnimi produkcijskimi procesi, ki so obstajali istočasno, na drugi. Ta raznoliki konglomerat agrarnih, nomadskih, obrtnih in poltrgovskih kultur je vključeval tudi številne različne jezike ter sisteme pisav na ozadju različnih sistemov vrednot in prepričanj. Zato ni čudno, da so hegemonistične težnje posameznih vladarjev zahtevale enotno ideologijo, katere oblikovanje in ohranjanje je bilo mogoče le na podlagi enotnega dojemanja stvarnosti.

njihove jezikovne vloge v semantiki ali teoriji reference. (Fung 2020, 119)

Po konfucijanskem prepričanju so svetniki tisti, ki odločajo o tem, kateri *ming* je treba uporabiti za kateri *shi* oziroma katera dejanskost ustreza kateremu pojmu ali, z drugimi besedami, katera vrsta družbenega vedenja mora ustrezati kateremu nazivu: »Med določenim *ming* in določenim *shi* ni drugega ustreznega ali pravilnega ujemanja kot to, ki ga je umetno določil človek« (Makeham 1991, 341). Konfucijanski standard pravilnega pojmovanja se osredotoča na dejanje določanja družbenih vlog in funkcij v družbenem življenju. Pojmi se obravnavajo kot družbeni nazivi, ki ustvarjajo institucionalno dejanskost, prepleteno z vsiljeno vrednostjo ali deontološko močjo, kot to opisuje John Searle (2010, 94–95) v svoji družbeni ontologiji. S takšnimi normativnimi pojmovanji je »vsaki osebi dodeljena neka vloga v smislu določenih obveznosti in pravic« (Fung 2020, 27).

Po mnenju šole imen pa obstaja ustrezno ali pravilno ujemanje med določenim pojmom in določeno dejanskostjo. Nekateri raziskovalci (na primer Makeham 1991) trdijo, da razprave o razmerju med pojmom in predmetom v poznem 3. stoletju pred našim štetjem dokazujejo prehod od nomenalističnih k esencialističnim teorijam poimenovanja. Drugi filozofi, kot je Feng Youlan (1961), to vidijo kot prehod k epistemologiji, ki temelji na nekakšnih platonskih univerzalijah.

Po mojem mnenju je vsekakor res, da se je v tem obdobju zgodil pomemben premik v razpravi o razmerju med pojmi in predmeti, začeni s šolo imen, vendar ta premik ni vodil niti k univerzalističnim niti k esencialističnim sistemom, temveč ga je mogoče opisati kot »semantični obrat«, usmerjen proti normativnemu pristopu konfucijanstva (Fung 2020, 161). A formalni pogoj ustreznega pojmovanja stvarnosti je bil za vse klasične kitajske filozofske šole skladnost med pojmi in predmeti, zato so se merila za ustrezne pojme nujno morala nanašati tako na pojme kot na predmete in ni bilo dovolj, da bi jih iskale samo v predmetih ali samo v pojmih. Smiselno je torej predpostaviti, kot to počne Fung Yiu-ming (2020, 162), da Gongsun Long uporablja pojme kot orodje za urejanje ali sistematizacijo takšnega ujemanja. V tem kontekstu identiteta pojmov in predmetov (ali natančneje, dejanskosti) ni preprosta formalna enačba, temveč proces, ki ga vodi nenehno

iskanje ravnovesja med obojim. V tem pogledu Gongsuna zanimajo le predmeti, ki zasedajo položaj, to je tisti, ki spadajo med dejanskosti.⁴⁹ Brez ujemanja z dejanskostjo predmeta bi bil pojem uporabljen v napačnem položaju in ga ne bi mogle označiti za ustreznega. Gongsunova trditev »To, kar je ustrezno, je treba uporabiti za odpravo neustreznega« pomeni isto kot »Če je nekaj postavljeno v svoj položaj, potem je ustrezno«. Ustrezni pojmi, ki se ujemajo z dejanskostjo, se nato uporabljajo za sklicevanje na določene predmete v tej dejanskosti. Z drugimi besedami, Gongsun obravnava pojme kot referenčne termine (Fung 2020, 165). Ker proces iskanja ujemanj med pojmi in takšnimi predmeti ni poljuben, gre tukaj za objektivni problem (*ibid.*, 166). To pa ne pomeni, da bi pojmi ustrezali nekakšnemu »bistvu« dejanskosti, saj so tako njihove vsebine kot oblike spremenljive in spreminjajoče se. Namesto tega ustrezajo njihovim lastnostim. Ker so dejanskosti v gibanju in so torej spremenljive ali »nefiksirane« (*bu ding* 不定, glej Gongsun s. d., *Bai ma lun*, 14) predmeti, se ustrezni pojem nanaša na isto preprosto in nespremenljivo lastnost dejanskosti v vseh njihovih modifikacijah.⁵⁰

Vendar na podlagi dinamično-procesnega referenčnega okvira, na katerem temeljijo klasični kitajski svetovni nazori, te edinstvene konotacije ni mogoče šteti za bistvo stvarnosti niti v smislu ontologije niti epistemologije.⁵¹ Kar zadeva nenehno spreminjajočo se stvarnost, ne moremo poznati njene bistva, zato lahko poznamo le njene odnose. Po Zhang Dongsunu (na primer Zhang 1929, 32) ti odnosi tvorijo relativno fiksno strukturo. Če predpostavimo, da lastnosti stvari nimajo bistva in da stvari obstajajo le kot struktura, smo zunanjo stvarnost že prepoznale.

A četudi smo zunanjo stvarnost torej prepoznale kot strukturirano, je ustrezno ujemanje med pojmi in dejanskostmi vendarle odvisno od

49 Pri tem Gongsun ne sledi le osnovnim paradigmam klasičnega referenčnega okvira, ki temelji na holističnem nazoru enega sveta (glej Li Zehou 1999, 179), temveč tudi osnovnemu konfucijanskemu pragmatizmu, ki zanika smiselnost vsakršnih poizvedb, ki se nanašajo na neoprijemljive sfere zunaj imanentnega sveta, tudi če ne zanikajo obstoja takih sfer (glej na primer Lunyu s. d., *Xian Jin*, 12).

50 Gongsunovo razumevanje lastnosti je zelo zapleteno. Po njegovem mnenju vsi predmeti (ali entitete) spadajo med lastnosti, tudi kadar se nanašajo na materialne stvari. »Konji« in »kamni«, na primer, lahko veljajo za odlike ali lastnosti, prav tako kot izraza »bel« ali »trd«. V tem smislu je na primer izraz »bel konj« kombinacija dveh odlik ali lastnosti (Fung 2020, 140).

51 Za zelo pronicljivo analizo epistemološke in ontološke vrednosti Gongsun Longa, ki presega logično vrednost, glej She 2022.

lastnosti. Te so edine stvarnosti, ki jih lahko uporabimo kot merilo tega, ali se ustrezni pojem nanaša na ustrezno dejanskost, s čimer se vzpostavi ujemanje, v katerem pojem in predmet veljata za isto. Gongsun Long je svoj pogled na dinamično spremenljivost takšne prilastitve pojasnil v eseju *Tong bian lun* [Razprava o enotnosti spremembe], v katerem razpravlja o pojmovanju dejanskosti, ki zavzema desni položaj glede na pojem »desno«, ki se nanj nanaša:

Vprašanje: Če se je desno spremenilo, kako ga lahko še vedno imenujemo desno? In če se ni spremenilo, kako lahko govorimo o spremembi? Odgovor: (Pojem) dveh ne bi poznal desnega, če ne bi bilo levega. Dvoje sestavljata levo in desno.⁵² (Gongsun s. d., *Tong bian lun*, 19–20)

Po mojem mnenju gre za relativističen, neesencialističen pogled na odnos med pojmi in predmeti, v katerem nobeni od obojih nimajo primarne ali vodilne funkcije. S tega vidika so pojmi in predmeti v medsebojno dopolnjujočem se odnosu. Tako ta pogled ni le neesencialističen, temveč tudi nepojmoven v smislu, da pojmi niso povsem fiksne in nespremenljive entitete. Čeprav je njihova zunanja oblika stabilna, se lahko gibljejo v času in prostoru kot entitete s semantično vsebino. Takšno nepojmovno pojmovanje stvarnosti je mogoče razložiti v okviru tako imenovane pluralne epistemologije sodobnega kitajskega filozofa Zhang Dongsuna. Po njegovem mnenju so predmeti (tako transcendentni kot imanentni) »nebivajoči«. In Zhang predpostavlja, da »so zato brez položaja v ontološkem smislu; nimajo ,ontološkega statusa‘« (Zhang 1995, 215). Dinamično gibljivi, a stabilni pojmi so torej konstitutivni deli odnosov, ki tvorijo dinamično mrežo stvarnosti.

Peta faza sublacije: Določanje pomanjkljivosti (izločanje)

Primerjalna analiza teh razlik nam pomaga ugotoviti ustrezne pomanjkljivosti obeh besedil. Adornova kritika se vrta okoli statičnosti identifikacijske misli. Adorno je uvedel koncept neidentitete kot sredstvo za osvoboditev od pojmovnih omejitev, vendar se ta alternativna misel navsezadnje še vedno opira na pojmovne identifikacije (Adorno 2004, 12).

52 右苟變，安可謂右？苟不變，安可謂變。曰。二苟無左又無右，二者左與右奈何。

Nasprotno pa Gongsun Long zavrača pomen nepojmovne praznine, saj je spregledal njen potencial za preseganje fizičnih omejitev človeškega razuma; vendar ima lahko ta transcendentalna iluzija še vedno pozitiven vpliv na človeško življenje in napredek. Gongsunovi konservativni privrženosti imanentni sferi stvarnosti ni uspelo spodbuditi pozitivnega ali konstruktivnega razvoja, ki ga sproži aktivni subjekt.

S primerjavo teh dveh filozofskih stališč dobimo celovito razumevanje njunih pomanjkljivosti. Adornovo nagibanje k neidentiteti omogoča osvoboditev od tradicionalnih pojmovnih okvirov, vendar se ni povsem izognil področju pojmovnega mišljenja. Po drugi strani pa Gongsunov skepticizem do nepojmovne praznine preprečuje, da bi v celoti sprejel transformativno moč transcendentnih idej. Nobena od teorij ni dovolj uspešna pri popolni emancipaciji človeškega razmišljanja od njegovih že obstoječih omejitev in paradigem.

S tem ko smo opredelile te glavne pomanjkljivosti obeh besedil, pa se nam zastavlja naslednje vprašanje: ali se lahko ti na videz različni perspektivi na neki način dopolnjujeta; ali obstaja možnost za sintezo? Odgovor se skriva v naslednji fazi procesa sublacije. Preden pa preidemo k možnostim sinergije, je treba ugotoviti, katere vidike je mogoče ohraniti in katere je treba v njunem medsebojnem odnosu zavreči. Zgoraj opravljena primerjalna analiza ne razkriva le njunih pomanjkljivosti, temveč osvetljuje tudi dragocena spoznanja, ki nas lahko vodijo proč od tovrstnih omejitev in nas usmerijo k naslednjim korakom naše raziskave na podlagi sublacije.

Izločimo lahko predlog, ki govori o praznini nedoločene stvarnosti, saj v tem pogledu med obema teorijama ni prave napetosti. Četudi Adorna zelo zanima prazna sfera neidentičnega in četudi jo razume kot gonilno silo svoje negativne dialektike, to ne spremeni dejanskosti, da tudi Gongsun predpostavlja splošno priznanje iste sfere. Razlika je le v tem, da Gongsuna v njegovi teoriji pojmov in predmetov ne zanima proučevanje njihovega razmerja v praznini nedoločljivega in neizrekljivega.

Ohraniti pa moramo propozicijo, ki obravnava vprašanje identitete med pojmi in predmeti. Kot smo videle, je za Adorna ta identiteta iluzija, ki ima zaskrbljujoče posledice za interpretacijo družbene stvarnosti. Po

drugi strani pa je za Gongsuna pomemben pogoj za doseganje ustreznih razmerij med pojmi in dejanskostmi v smislu predmetov dejanskega sveta, predmetov, ki zavzemajo »položaj«.⁵³ Njegovo pojmovanje identitete temelji na identifikaciji tako pojma kot dejanskosti v določeni točki v času in prostoru, ki je spremenljiva. Edino stalno merilo, ki omogoča takšno identifikacijo, je prilastitev lastnosti dejanskosti, na katero se nanaša določeni pojem. V svoji relacijski funkciji so torej pojmi pritrjene, a dinamično gibljive konstelacije lastnosti, ki se lahko vedno ustrezno nanašajo na dejanskosti, kljub njihovim spremembam. Takšno razumevanje pojma je bilo mogoče na podlagi domnev o pomenu danega pojma v smislu njegovih razmerij do drugih pojmov. Pozneje, v *Xuanxue* (metafizični šoli) v obdobju Wei Jin (220–589), se je takšno razumevanje razvilo v diskurz, imenovan *ming-li* 名理, ki ga lahko prevedemo kot strukturno vzorčenje pomena.⁵⁴ Te razprave *Xuanxue* o razmerju med jezikom in pomenom lahko razumemo kot pomembno teoretično nadgradnjo antičnih razprav o (enodimenzionalnem) razmerju med pojmi in dejanskostmi. Vendar brez relacijskega pogleda na skladnost med pojmi in dejanskostmi ta semantični premik ne bi bil mogoč.

To dinamično relacijsko razumevanje pa ni pomembno le za nadaljnji filozofski razvoj kitajske zgodovine idej, saj ima, po mojem mnenju, tudi velik potencial za reševanje težav, povezanih s statičnim in togim modelom identitarne filozofije, ki je bil trn v peti Adornu. Morda bi Gongsunov pogled lahko Adorna približal njegovemu idealu, ki se kaže v prizadevanju po tem,

53 Takšno prepoznavanje lahko primerjamo s tem, da s starinskim kitajskim pisalnim strojem izbere-te in natipkate določeno pismenko. Logografski sistem pisanja je zahteval stroj, ki lahko vnese na tisoče kitajskih pismenk, kar je zahtevalo veliko bolj zapleteno tehniko kot pri pisalnih strojih, ki so uporabljali preprosto latinico ali druge fonetične pisave. Ker ni bilo mogoče izdelati kitajskega pisalnega stroja s posebno tipko za vsako kitajsko pismenko, so ti stroji uporabljali vrteči se valj, ki je vseboval znake na takšen način, da jih je bilo mogoče razvrstiti na plošči ter nato izbrati in natipkati posamezno z eno samo tipko. V tej prispodobi je tipka pojem, na tisoče znakov na vrteči se plošči pa so dejanskosti kot objekti njihovih poimenovanj.

54 Ta razvoj je temeljil na nadgradnji Gongsun Longovega pojma dejanskosti, v katerem je obstajal objektiven zunanji svet, poln zunanjih form stvari. Te forme so bile razumljene kot neločljiv del splošne strukturne skladnosti stvari, izražene s tradicionalnim razumevanjem izraza *li* 理. Vendar koherentna struktura pomena, ki se je prvič pojavila v obdobju Wei Jin, ni bila več nekaj, kar bi bilo neposredno povezano s stvarmi ali bi bilo del stvari, zato je predstavljala določeno stopnjo abstrakcije pojma *li*. Zaradi tega so v enem najpomembnejših teoretskih premikov v zgodovini tradicionalne kitajske misli filozofi *Xuanxue* postopoma preusmerili pozornost z razmerja med imeni oziroma pojmi in dejanskostmi na razmerje med jezikom in pomenom ter pri tem proučevali tudi strukturo pojmov oziroma imen.

da bi lahko »s pojmi odpečatil nepojmovno, ne da bi ga z njimi izenačil«⁵⁵ (Adorno 1966, 19), in ga tako usmeril proti novi dialektiki nad identiteto in protislovjem, dialektiki, ki bi omogočala sožitje različnosti (*ibid.*, 150). V svojem dinamičnem toku je Gongsunova korespondenčna identifikacija identiteta v neidentiteti in obratno.

Šesta faza sublacije: Vzajemno dopolnjevanje (obranjanje)

Adornova kritika identitarnega mišljenja poudarja togost, ki je značilna za tradicionalno zahodno dialektiko, ki se pogosto opira na tri osnovne zakone formalne logike in sledi Heglovi dialektiki. Problem tega pristopa je težnja po vsiljevanju totalitarne enotnosti misli in stvarnosti, kar pušča le malo prostora za pristno sintezo in dinamične spremembe.

Gongsun Longovo načelo komplementarnosti, ki izhaja iz tradicionalne kitajske dialektike, ponuja obetavno alternativo, ki bi lahko presegla te omejitve. S sprejetjem ideje komplementarnosti se poudarek preusmeri z ustaljenih identitet na razumevanje medsebojne povezanosti in soodvisnosti pojavov. Ta pristop spodbuja bolj fluiden in odprt pogled, ki omogoča globlje razumevanje kompleksnosti in raznolikosti sveta.

Gongsun Longov diskurz o pojmi in predmetih pa je mogoče obogatiti z upoštevanjem notranje vrednosti nepojmovne praznine. Čeprav tega transcendentalnega področja ni mogoče neposredno izraziti s konvencionalnimi pojmi, pa igra ključno vlogo pri oblikovanju našega razumevanja dejanskosti. Priznavanje pomena tega nepojmovnega vidika širi Gongsunov sistem in odpira nove poti razmišljanja.

Adornova misel o tem, da vse, kar mislimo, izhaja iz praznine (1966, 362), se ujema z Gongsunovim razumevanjem, da pomen izhaja iz stanja izpraznjenosti. Vendar je treba priznati, da lahko tudi nepojmovni pomen najde svoj izraz, zlasti na estetskem področju. Umetnost in druge estetske izkušnje omogočajo izražanje neizrekljivega, nedoumljivega ter nepojmovnega.

Z vključitvijo tako Adornovih kot Gongsun Longovih spoznanj lahko pre-sežemo omejitve tradicionalne identitarne dialektike in raziščemo bolj niansirano razumevanje resničnosti – takšno, ki vključuje soobstoj identitete

55 Izvirnik: »das Begriffsslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen«.

in neidentitete, pojmovnega in nepojmovnega ter otipljivega in neotipljivega. Ta bolj vključujoča perspektiva lahko privede do večjega spoštovanja bogastva in raznolikosti človeških izkušenj.

Za Adorna je negacija ali dekonstrukcija identitete možna le v nematerialni sferi transcendentne, nepojmovne praznine, ki jo je – po drugi strani – Gongsun Long temeljito (in zavestno) prezrl. Za oba pa ideje, ki se nanašajo na to področje, spadajo med takšne predstave o predmetih, ki jih je mogoče le misliti, ne pa tudi spoznati, saj jih oblikuje abstraktna misel brez empiričnega temelja. Immanuel Kant jih je na primer obravnaval kot iluzijo, ki jo je ustvaril transcendentni um. A takšne »transcendentalne iluzije« še vedno dejavno učinkujejo na usmerjanje in organiziranje človeškega mišljenja, saj nam pomagajo doseči najvišjo možno enotnost uma (Kant 1998, 389). Kar zadeva ta vidik, spodbujajo človekovo zmožnost delovanja in spreminjanja sveta; zato imajo globok filozofski pomen. Ker pa so zaradi svoje transcendentalne narave popolnoma ločene od empiričnega življenja, jih ni mogoče neposredno uporabiti v konkretnih politikah in strategijah dejanskih družb. Po drugi strani pa lahko človek le na tem področju, ki presega fenomenalni svet, doseže svobodo. To je edino področje, na katerem praktični um presega fizične omejitve človeka. V tem pogledu ima transcendentalna iluzija še vedno pozitiven vpliv na človekovo življenje in napredek. Pri tem bi Gongsunovo nekoliko konservativno privrženost immanentni sferi stvarnosti lahko dopolnile z (vsekakor bolj progresivno) vizijo, ki nam jo ponuja Adorno.

Po drugi strani pa lahko Adorna dopolni (ali nadgradi) tudi Gongsun Longov pojem dinamičnega, nenehnega in vzajemno prilajajočega se razmerja med pojmi in dejanskostmi. V tem pogledu bi lahko »identitarno mišljenje«, ki korenini v treh osnovnih zakonih formalne logike in je lastno hegeljanski dialektiki, nadomestili z načelom komplementarnosti, ki vlada tradicionalni kitajski dialektiki. V takšni shemi si pojma, ki tvorita binarno osnovo dialektičnega procesa, nasprotujeta, a ker sta po svoji naravi procesna, se med seboj ne izključujeta; zato za razliko od tistih, ki so v interakciji v tradicionalni »identitarni« misli, to kontrastno nasprotje ni protislovje (Rošker 2019, 338–339). Tak sistem dialektike tako ne more proizvesti zunanje sinteze v smislu faze ali stopnje, ki bi se lahko manifestirala v nekakšnem kvalitativno novem stanju ali bivanju.

Za medsebojno interakcijo dveh nasprotnih polov in gibanje, ki ga tvori-ta, je značilno stalno, a dinamično ravnovesje. Z drugimi besedami, zanj je značilno nenehno prizadevanje za skladnost. V tem dinamičnem okviru obstaja v interakciji obeh nasprotij in v vsem, kar ju ustvarja, nenehno spreminjajoča se sinteza. V tem smislu bi takšen model lahko ponudil alternativo tradicionalni identitarni dialektiki, ki jo je kritiziral Adorno, čigar vizija kljub lucidni kritiki še vedno ni uspela preseči vseobsegajoče totalnosti identitete in neidentitete.

Sedma faza sublacije: Sublacija kot prehod

V delih Adorna in Gongsuna je mogoče opazovati različne pristope k vprašanju pojmov in predmetov. Čeprav se ti lahko dopolnjujejo, pa hkrati ostajajo različni in vzdržujejo stanje vzajemne napetosti. Ta napetost lahko pripelje do procesa preobrazbe, ki ga sprožijo odprava pomanjkljivosti, ohranitev konstruktivnih elementov in priznanje njihove medsebojne komplementarnosti. Treba pa je opozoriti, da ta uskladitev ne odpravlja v celoti razlik med obema teorijama. Kljub vzajemnemu dopolnjevanju obe teoriji ohranjata temeljno različnost, ki je osnova za vsak ustvarjalni razvoj. V fazi sublacije zato prihaja do fascinantne izmenjave, ko krmarimo po inherentni napetosti med sintetično enotnostjo združenih in vzajemno dopolnjenih elementov na eni strani ter različnimi perspektivami in konceptualnimi mejami, ki jih najdemo znotraj vsakega posameznega komparata, na drugi. Ta faza je trdno zasidrana v dveh glavnih vidikih, ki oba vodita k medsebojni izpolnitvi: odpravljanju pomanjkljivosti in ohranjanju produktivnih elementov. S tem zapletenim procesom je naše razmišljanje usmerjeno v odkrivanje novih idej in globokega vpogleda v temeljno naravo začetnega raziskovalnega vprašanja. To je očarljivo potovanje raziskovanja in razkrivanja, na katerem se bogastvo različnih perspektiv harmonično združuje s skladnostjo enotnih elementov. Ta dinamika nas pripelje do novih intelektualnih obzorij, kjer lahko še bolj poglobljeno razumemo obravnavano temo.

Sublacija teh dveh zelo različnih pojmovanj odnosa med pojmom in stvarnostjo nam je pokazala, da je mogoče oba pogleda soočiti na zelo produktivne in plodne načine. Medtem ko bi Adornovo kritiko identitarne dialektike lahko dopolnile s tradicionalnim kitajskim načelom

korelativne komplementarnosti, kot smo videle zgoraj, bi Gongsunov diskurz o pojmi in predmetih lahko obogatila z idejo notranje vrednosti nepojmovne praznine, saj je prav to transcendentalno področje nujni pogoj za možnost pojmovanja dejanskosti. Takšno spoznanje bi nedvomno lahko razširilo Gongsunov sistem, saj se je navsezadnje zagotovo zavedal, da je vse, kar mislimo, mišljeno v praznini in nič od tega ni zares misljivo (Adorno 1996, 362), preden se pojavi pomen kot nekakšna trdnost, ki »zapolni« praznino, tako da ni več izpraznjena (*bu kuang* 不曠) (Gongsun s. d., *Ming shi lun*, 3). Ni pa upošteval dejstva, da je mogoče izraziti tudi nepojmovni pomen, čeprav so takšni izrazi nujno omejeni na estetsko sfero.

Osmi faza sublacije: Novi uvidi, nove ideje, nova teorija

Ob upoštevanju te možnosti bi lahko Gongsunovo teorijo odnosa med pojmi in stvarnostjo (ki je bila zanj, kot smo videle, omejena na področje dejanskosti) povezale z metodo zlitja *jingjie* v smislu tega, kar bi lahko imenovala »estetske sfere«, nepojmovnega hermenevitičnega orodja, ki je nastalo v zgodnjerednjevskih diskurzih kitajskega budizma.

V tem kontekstu se pojem estetske sfere nanaša predvsem na poenotenje zunanjih in notranjih elementov, ki poteka na ravni preoblikovanja tovrstnih zunanjih oblik in podob v posebno umsko sfero (Cheng 1995, 92). Gre za objektivizacijo psihološkega stanja, v katerem se zunanja sfera prek subjektivne čutnosti zlije z notranjim svetom. Na ta način je *jingjie* paradigma, ki se pojavlja znotraj estetskega *noumena*, da bi tako manifestirala določeno (ne)pomembnost človeškega življenja in posredovala določeni pomen (Li 2010, 210). Ta manifestacija pomena je torej zakoreninjena v izkušnji noumenalnega ter s tem v imanentnih in transcendentnih delov časa in prostora znotraj trenutnega tukaj in zdaj.

Koncept zlitja *jingjie* se je razvil na podlagi kritike pojmovne narave Gadamerjevega pojma zlitja obzorij (glej Rošker 2023); vendar tovrstne fuzije ne gre mešati s stapljanjem dveh različnih entitet, temveč predstavlja celotno enotnost dveh območij, ki jih doživljamo na različnih ravneh (ali stopnjah) človekove zavesti, kot na primer v Adornovem predlogu doživljanja velike, pojmovno neizrekljive praznine skozi izjemno glasbo. Takšno poenotenje različnih *jingjie* se je razvilo na primeru dveh znanih zgodb iz *Zhuangzija*,

in sicer o morski ptici (Zhuangzi s. d., *Zhi le*, 5) in veselih ribah (*ibid.*, *Qiu shui*, 13).⁵⁶

Prva zgodba poudarja razlike med različnimi bitji. Če si želimo blaginje vsega, kar obstaja, se moramo – po Zhuangziju – najprej navaditi na dejstvo, da smo si vse različne. Šele na podlagi prepoznavanja tega dejstva, to je da vsi živimo v različnih svetovih, lahko ustvarimo tesne medsebojne stike. Ustvarjanje takšnih stikov in komunikacija pa ponovno dokazujeta, da vse živimo v enem samem, enotnem svetu, kot kaže druga od obeh zgodb.

Združitev estetskih sfer, ki jo doživljamo v obeh zgodbah, nam jasno pokaže, da je na koncu človeška individualna subjektivnost tista, ki določa, kaj naj bi veljalo za pristen odnos. V tem smislu nam lahko ponudi novo in kompleksnejšo podobo intersubjektivnosti. Zgodba o morski ptici kaže, da je tisto, kar omogoča kakršno koli estetsko zlitje, prav izkušnja razlike in ločenosti. Vesele ribe iz druge zgodbe pa s samim dejstvom svoje sreče pokažejo, da so te razlike in ločitve ključne za vsako pristno, vitalno in ustvarjalno enotnost prav zato, ker je zlitje estetskih sfer vedno pogojeno z različnostjo.

Takšno povezavo, ki temelji na zlitju nepojmovnih estetskih področij in bi lahko povezala Gongsunov imanentni svet pojmov, ki urejajo dejanskost, s transcendentnim področjem svobodnega občutja, omogoča dejstvo, da so zanj lastnosti tiste, ki so substancialna podlaga za umsko pojmovanje predmetov v prvotno neselektivni, nepojmovni praznini. In kot smo videle, prav te lastnosti predstavljajo vez, ki vse predmete, ki so v pojmovanju uma ločeni, vrne k temeljni enotnosti, ki se odraža v medsebojnih odnosih med temi predmeti (Suter et al 2020, 456–457).

V tem smislu lahko razmislek o obeh diskurzih, ki predstavljata osrednji predmet naše študije, na podlagi sublacije, omogoči nekaj dodatnih pogledov na obravnavani problem.

56 Pri pojmu *jingjie* v smislu estetske sfere gre za izraz atmosfere ali vzdušja, ki v človeški zavesti spremlja percepcijo določene situacije. V kontekstu interakcije med dvema subjektoma prek zlitja *jingjie* pa gre torej za združitev dveh različnih percepcij dane situacije. Analizo tovrstnega zlitja sem podrobneje analizirala na primeru obeh zgoraj omenjenih zgodb iz knjige *Zhuangzi*. Ker tukaj ni prostora za povzemanje zgodb, niti za podrobno razlago rezultatov analize, namesto tega na tem mestu navajam članek, ki podrobno obravnava to tematiko. Ker je objavljen v odprtem dostopu, si ga bralci in bralke, ki jih to podrobneje zanima, lahko preberejo: Jana S. Rošker. 2023. »The Gadamerian Discourse in China and the Fusion of Aesthetic Realms,« *Asian studies*, 11(1): 299–316. <https://doi.org/10.4312/as.2023.11.1.299-316>.

5.3 Epilog

V tem poglavju sem raziskala metodo sublacije s proučevanjem različnih pogledov Adorna in Gongsun Longa na to, kako človeška zavest pojmuje stvarnost. Čez osem faz metode sublacije je postalo jasno, da čeprav obstajajo površinske podobnosti med njunima pogledoma, le-ta v svojih osnovah temeljita na različnih pristopih.

Obe teoriji imata tudi nekatere pomanjkljivosti, ki pa jih je mogoče delno nadomestiti z izkoriščanjem vzajemnega dopolnjevanja obeh komparatov. Z ohranjanjem konstruktivnih elementov iz obeh diskurzov in zavračanjem tistih nepomembnih ali nezadostnih smo oba pogleda uspešno sublimirale, kar je privedlo do tega, da je iz napetosti med njima vzniknil ustvarjalni prehod.

Ta ustvarjalni prehod je prinesel novo spoznanje: problem pojmovanja stvarnosti je mogoče med drugim reševati z uporabo hermenevitične metode zlitja zunanje in notranje sfere, ki je globoko zakoreninjena v tradicionalnem kitajskem konceptu *jingjie*. Slednji se nanaša na estetske sfere.

Če povzamemo, smo z uporabo metode sublacije in prepoznavanjem komplementarnih vidikov teorij Adorna in Gongsun Longa prišle do nove perspektive, ki se zavzema za uporabo fuzije *jingjie* kot (enega od mnogih možnih) sredstev za obravnavo kompleksnosti pojmovanja stvarnosti.

6 Hui Shi, Zenon iz Eleje in problem leteče puščice

V tem poglavju se osredotočamo na področje tradicionalne kitajske logike, zlasti na privrženca šole imen ali šole nomenalistov (*Ming jia*). Medtem ko smo v zadnjem poglavju raziskovale ideje Gongsun Longa iz iste šole, se zdaj posvečamo še enemu filozofu, ki je z njo tesno povezan: Hui Shiju.

Za razliko od prejšnjega poglavja, kjer smo obravnavale več tem, povezanih s pojmovanjem stvarnosti, bo pristop v tem poglavju bolj jedrnat, saj bomo raziskovale eno samo trditev oziroma filozofsko idejo. Glavni poudarek bo na razumevanju narave gibanja in mirovanja, pri čemer bomo njuno razmerje raziskovale s pomočjo miselno stimulativnega »problema leteče puščice«.

Na videz preprosto vprašanje, ali se leteča puščica premika ali ne, ima globoke posledice. O njem sta razmišljala dva antična filozofa, ki so ju ločevale velike razdalje – Zenon iz Eleje (približno 495–430 pred našim štetjem), predsokratski mislec iz stare Grčije, ter Hui Shi (380–305 pred našim štetjem), antični kitajski logik in pripadnik šole imen. Kljub geografskim in časovnim razlikam sta se oba filozofa spopadala z istim, na videz enostavnim, a kompleksnim problemom.

V tem poglavju bomo primerjale in analizirale stališča Zenona in Hui Shija ter osvetlile njuna edinstvena pristopa in prispevke k razumevanju gibanja in mirovanja. Kljub geografski, jezikovni in kulturni ločenosti imajo njune zamisli zanimive podobnosti, ki pa so vpete v dva različna pogleda na naravo stvarnosti, zato nam lahko kontrastna analiza njunih pogledov z metodo sublacije ponudi dragocen vpogled v kompleksnost filozofske misli v različnih kulturah in obdobjih.

6.1 Predgovor: šola imen in Hui Shi

Ponovno se lotevamo sublacijske študije in se poglobljamo v kitajski vidik s celovitim uvodom v nomenaliste, določeno miselno šolo znotraj klasične kitajske logike. Ta poudarek se zdi smiseln, saj primarno občinstvo te knjige sestavljajo zahodni učenjaki in učenjakinje, ki bolj poznajo starogrško filozofsko tradicijo kot pa zapletene podrobnosti kitajskih filozofskih šol.

Čeprav je bil Gongsun Long eden od naših komparatov v prejšnjem poglavju in je prav tako pripadal nomenalistični šoli, sem se iz dveh tehtnih razlogov odločila vključiti ta podrobni uvod v pričujoče poglavje. Prvič, glavna vsebina tega poglavja je manj kompleksna in posledično krajša od vsebine prejšnjega poglavja.

Drugič, in kar je še pomembneje, pa oba komparata tega poglavja izhajata iz antičnega obdobja pred krščansko dobo, zato je primerjalna zgodovinska perspektiva tu bolj ustrezna kot v prejšnjem primeru, ko misleca nista živela le v različnih geografskih regijah, temveč sta obstajala tudi v povsem različnih zgodovinskih kontekstih. V tem primeru lahko skupno zgodovinsko ozadje razkrije dragocen vpogled v globalni *Zeitgeist* obravnavanega obdobja. Podobnost vprašanj, ki bodo v ospredju našega zanimanja v tem poglavju, je namreč lahko povezana s primerljivim tehnološkim napredkom v obeh obravnavanih regijah.

Primerljiva razvojna stopnja tehnologij in podobni načini proizvodnje v antičnih Evropi in Kitajski se nedvomno prepletajo z vprašanji, ki so bila v središču zanimanja njunih mislecev v posameznih obdobjih. Razumevanje teh povezav lahko osvetli filozofske raziskave, ki so se pojavile na obeh območjih. Temeljita raziskava zgodovinskega konteksta bo tako izboljšala naše razumevanje filozofskih idej v tem poglavju in njihovih temeljnih motivacij.

Na Kitajskem je bilo v obdobjih pred dinastijo Qin logično sklepanje tesno povezano z jezikom, zlasti v zvezi s semantičnimi vprašanji, in ga je določala tesna povezava z etiko (na primer Mozi s. d., *Jing xia*, 155); vendar to ne pomeni, da v klasičnih besedilih, ki jih ne moremo takoj identificirati z metafizičnimi in etičnimi diskurzi, niso obstajale tudi oblike logičnega in metodološkega mišljenja (Cui 2021, 105). Čeprav se je večina filozofskih sistemov na Kitajskem razvijala v povezavi z etičnimi idejami in metafizičnimi koncepti, je v okviru tovrstne miselnosti vselej obstajala tesna povezava med moralno in metafizično mislijo na eni strani ter logičnim sklepanjem na drugi.

Začetki kitajske logike segajo do prvih znanih del, kot je *Knjiga premen* [*Yi jing*], njen glavni razvoj pa je potekal v tako imenovani zlati dobi kitajske filozofije, torej v obdobju vojskujočih se držav (*Zhan guo*; 475–221

pred našim štetjem). V tem obdobju se je pojavilo »sto šol«, ki vključujejo najvplivnejše filozofske razprave, in sicer konfucijanstvo, moizem, daoizem in legalizem. To je bil čas izjemnega intelektualnega razvoja, ki so ga povzročali politični kaos in nenehni oboroženi spopadi med vojskujočimi se državami. To obdobje se je končalo s prvo združitvijo Kitajske in vzponom totalitarne dinastije Qin (221–206 pred našim štetjem).

Tradicionalna ali klasična kitajska logika se na splošno nanaša na logično misel, ki se je razvila v tem obdobju (Chmelewski 1965, 88), in ti diskurzi so se vzpostavili brez zunanjih vplivov. Vendar so bili kitajski logiki in logikinje del majhne subkulture, medtem ko so bili logiki in logikinje v Indiji ter Evropi del glavnega toka intelektualnega razvoja (Harbsmeier 1988, 7).

Klasična kitajska logična misel ni nikoli izdelala eksplicitno sistematične in izčrpnne formulacije zakonov razuma niti ni ustvarila skladnega sistema simbolov za abstraktno mišljenje. Pred 18. in zgodnjim 19. stoletjem so se kitajske mislice in misleci le redko srečevali s sistematičnim ter dobro oblikovanim logičnim delom. Toda, kot poudarja Cheng Chung-Ying (1965, 196), to ne pomeni, da klasična kitajska misel ni bila logično poglobljena ali dosledna.

Logične ideje, koncepti in metode so se razvijale predvsem v okviru dveh idejnih šol, moistične in nomenalistične. V tem obdobju so teme, kot so razmerje med pojmi ali imeni (*ming* 名) ter stvarnostjo ali predmeti (*shi* 實), merila enakosti (*tong* 同) in razlike (*yi* 異) ali standardi pravilnega/resničnega (*shi* 是) in napačnega/zmotnega (*fei* 非), postale predmet raziskovanja prek filozofskega spektra ne glede na ideološko usmerjenost (Kurtz 2011, 3). Kitajsko zanimanje za logične probleme je zraslo iz metodologije razprav ali disputov. Najzgodnejše dokaze o tem zanimanju najdemo pri tako imenovanih dialektikih ali debaterjih (*bianzhe* 辯者), ki so se v svojih razpravah ukvarjali predvsem s teorijami imen (*mingxue* 名學), zaradi česar so postali znani kot »šola imen« (*Ming jia*). Vodilni osebnosti tega heterogene toka sta bila Hui Shi 惠施 (okoli 370–310 pred našim štetjem), ki je glavna tema tega poglavja, ter Gongsun Long 公孫龍 (okoli 320–250 pred našim štetjem), ki smo ga obravnavale v prejšnjem poglavju in je pravzaprav najbolj znan po logični obrambi svojega paradoksa o belem konju, kjer je dokazoval, da »beli konji niso konji« (*Bai ma fei ma* 白馬非馬).

Te razprave so skupaj z deli »poznejših mohistov« (*Houqi Mojia*), ki so med drugim razvili teorije argumentacije (*bianxue*), pomembno prispevale k logiki. Predstavljale so tok Mo Dijeve šole, katere nauki so bili zbrani v delu *Mozi*. Slednje vsebuje vrsto kratkih definicij in razlag, v katerih so opisani postopki za ugotavljanje veljavnosti nasprotujočih si trditev, teorijo opisovanja in seznam »sprejemljivih« (*ke 可*) povezav med zaporednimi trditvami.

Kot sem že omenila, se bom tukaj osredotočila na delo Hui Shija (okoli 370–310 pred našim štetjem), ki je eden najpomembnejših predstavnikov nomenalističnega toka. To poglavje vsebuje tako splošni uvod v njegove filozofske ideje in pojme kot tudi podrobnejšo analizo in razlago njegove teorije leteče puščice. Pričujoča razlaga izhaja iz Hui Shijevega pogleda na domnevno paradoksalno naravo te enotnosti. Toda preden se potopimo v globoke tokove njegove logične misli, najprej predstavimo temeljne značilnosti ter družbene in idejne okvire njegovega življenja in dela.

Hui Shi je bil Zhuangzijev sodobnik in prijatelj, po poklicu pa minister v vladi države Song. Bil je eden najslavnejših nomenalistov in je najbolj znan po svojih domnevno sofističnih paradoksih, s katerimi je poskušal izraziti absolutno relativnost obstoja, ki se kaže v medsebojnih odnosih ter skupnih kontekstih absolutnosti in relativnosti. Na splošno lahko rečemo, da je Hui Shijev nauk, ki je nekoliko podoben daoistični filozofiji, zakoreninjen v teoriji relativnosti, ki zagovarja temeljno atomistični pogled na prostor in čas. Če pa upoštevamo vpetost omenjenega nauka v dinamični referenčni okvir kitajskih filozofij in logičnih sistemov, potem lahko to pluralnost relativnih vidikov stvarnosti razumemo kot del vseobsegajoče, enotne absolutnosti obstoja. Iz podobnih razlogov je Hui Shi valoriziral tudi tedanjo opredelitev identitete in razlike tako, da je oba pojma umestil v dinamični, enotni okvir.

Hui Shi je moral biti plodovit pisec, saj se ga Zhuangzi spominja kot »zelo vsestranskega, saj bi njegova dela lahko napolnila pet vozov« (Zhuangzi s. d., *Tianxia, Za pian*, 7). Žal se je večina del izgubila in v času dinastije Han (206–220 pred našim štetjem) se je glede na komentar v Liu Xinovi enciklopediji *Han shu* ohranilo le eno poglavje dela, ki nosi Hui Shijevo ime. Danes so ohranjeni le nekateri odlomki njegovih filozofskih stališč.

Historiografija recepcije in interpretacije tega nedvomno izjemno zanimivega filozofa je omejena na njegovih znanih »Deset postulatov vsega obstoječega« [Wanwu shi shi 萬物十事] in nekaj posameznih stavkov (večinoma paradoksalno zgrajenih) brez izrecnega konteksta, ki so ohranjeni v različnih komentarjih njegovih sodobnikov in naslednikov (zlasti v delih *Zhuangzi* in *Xunzi*).

S transkulturne perspektive je zelo zanimivo, da številni od teh fragmentov močno spominjajo na izreke Zenona iz eleatske šole, katerega ideje bodo predstavljale drugi komparat tega poglavja. Zaradi tega Hui Shi ni zanimiv mislec le v kontekstu klasične kitajske logike, temveč tudi z vidika medkulturnih primerjav, zlasti – kot bomo videle pozneje – ko bomo podobnosti med Zenonom in Hui Shijem analizirale z vidika transkulturnih študij z uporabo metode sublacije.

Iz »Postulatov« je jasno razvidno, da Hui Shi svoje trditve izpeljuje iz predpostavke o organski in strukturni povezanosti vsega, kar obstaja. V okviru holističnega pogleda na svet, ki je bil opredeljen že v protofilozofskih klasičnih in ga je tako delila večina klasičnih, zlasti daoističnih filozofov in filozofinj, se Hui Shi med drugim osredotoča na razmerje med časom in prostorom kot izraz relativistično strukturirane celote, kot v naslednji vrstici:

Če vzamemo palico, dolgo en chi, in vsak dan odrežemo polovico, ne bomo nikoli prišli do konca.⁵⁷ (*Zhuangzi* s. d., *Za pian*, *Tian xia*, 7)

Zelo podobno idejo najdemo v zgodbi Zenona iz Eleje o Ahilu in »počasnejšem«:

Najhitrejša bitje v teku nikoli ne dojde najpočasnejšega. Zakaj zasledovalec mora vsakikrat šele doseči točko, s katere je zasledovani že odšel, tako da ima počasnejši nujno zmeraj nekaj prehitka. (Sovre 1954, 91/20/)

Ahil ne more nikoli doseči počasnejšega tekača, saj je vsakič, ko se približa mestu, kjer je počasnejši tekač stal trenutek prej, slednji že napredoval

57 一尺之棰，日取其半，萬世不竭。

nekoliko dlje. Ta trditev temelji na predpostavki, da realna neločljivost čistega časa in prostora vključuje tudi predpostavko o nemožnosti realnega gibanja. Če bi namreč obstajalo gibanje, potem bi moralo biti dejansko mogoče prepotovati neskončno število položajev v končnem času (Lee 1967, 47).

Navidezna podobnost obeh tez temelji na skupni predpostavki, da prostorske dolžine ni mogoče reducirati na minimalne enote, temveč je ta neskončno reduktibilna. Vendar sta, kot bomo videle pozneje, Zenon in Hui Shi s poudarjanjem takšnega razmerja med končnostjo in neskončnostjo, pa tudi s svojimi pogledi na razmerje med gibanjem in negibanjem, želela dokazati različne ideje.

Kot smo videli, Hui Shi v svojih »Desetih postulatih vsega obstoječega« [Wanwu shi shi] je jasno trdi, da je vse obstoječe organsko in strukturno povezano. Tudi Zenon predpostavlja neločljivo povezanost vsega, kar obstaja. Toda za razliko od Hui Shija vidi to povezanost obstoja kot izraz nedeljive in nespremenljive celovitosti. To temeljno razliko med osnovnima paradigama in ustreznimi stališči, ki jih zagovarjata ta dva starodavna misleca, lahko pokažemo s kontrastno analizo njunih pogledov na tako imenovani problem leteče puščice. V nadaljevanju bom takšno analizo poskušala opraviti z uporabo metode transkulturne sublacije.

6.2 Osem faz sublacije

Prva faza sublacije: Relacijsko raziskovalno vprašanje

Kot vedno bomo naše raziskovanje začele s formulacijo raziskovalnega vprašanja, ki izraža globoko filozofsko dilemo, postavljeno v relacijski kontekst. Osredotočile se bomo na perspektivi dveh znanih filozofov, Hui Shija in Zenona, ter se poglobile v enigmatično povezavo med gibanjem in mirovanjem. Naša raziskava se bo vrtela okoli razlag obeh filozofov o stanju leteče puščice, saj sta se oba spoprijela z obravnavanim filozofskim problemom skozi prizmo tega vprašanja.

Hui Shi in Zenon, ki izhajata vsak iz svoje edinstvene filozofske tradicije, sta ponudila očarljiv vpogled v naravo stvarnosti, med drugim pa ju je zanimal paradoksalen soobstoje gibanja in mirovanja. Skozi svoj objektiv sta

poskušala razumeti bistvo leteče puščice in globoke posledice, ki jih ima ta za naše razumevanje dinamike samega obstoja. Oba filozofa nas pozivata, naj ponovno ovrednotimo svoje intuitivne predstave o času, prostoru in živahni naravi stvarnosti. Ko se premikamo skozi zapletene mreže njihovih filozofskih idej, se podajamo na pot iskanja globljega razumevanja temeljnih sil, ki vladajo našemu obstoju in izzivajo naše dožemanje sveta.

Raziskavo Zenonovega in Hui Shijevega pogleda na problem leteče puščice lahko obravnavamo z vidika koncepta družinske podobnosti. Čeprav sta živela v zelo različnih kulturah in na dveh različnih geografskih lokacijah, se filozofski poizvedbi obeh mislecev osredotočata na naravo gibanja puščice. Čeprav se njuni pristopi in argumenti razlikujejo, oba raziskujeta razmerje med gibanjem in mirovanjem ter pri tem izpodbijata konvencionalno razumevanje poti puščice.

Perspektiva družinske podobnosti nam pomaga spoznati, da lahko različne filozofske tradicije in kulture pristopajo k podobnim vprašanjem z različnih vidikov. Zenonova grška misel in Hui Shijevo kitajsko filozofsko ozadje vodita k različnim stališčem, vendar se njune raziskave zblížujejo s širšo temo gibanja in njegovih paradoksov.

Ko njuna stališča razumemo v okviru družinske podobnosti, lahko zares cenimo medsebojno povezanost filozofske misli v času in prostoru. Kljub kulturni in krajevni ločenosti se oba misleca namreč ukvarjata s podobnim raziskovanjem temeljnih vprašanj o naravi stvarnosti, spremembe in gibanja. Pristop družinske podobnosti nas spodbuja k iskanju skupnih vzorcev in tem v različnih filozofskih tradicijah, kar spodbuja tudi bolj vključujoče in primerjalno razumevanje človeškega prizadevanja za spoznanje in modrost.

Druga faza sublacije: Podobnosti

Zato si zdaj podrobneje oglejmo dve znameniti trditvi, eno Zenonovo in eno Hui Shijevo, v katerih sta razkrila svoj osnovni pogled na obravnavani problem. Na prvi pogled sta si zelo podobni, čeprav sta bila učenjaka med seboj zelo oddaljena. Obe se posvečata opazovanju in mehaniki letečih puščic, to je vprašanju, ali se te dejansko premikajo ali ne.

Izhajale bomo iz podobnosti. Dve podobni tezi, ki ju bomo primerjale, sta, prvič, Zenonova predpostavka, da se leteča puščica ne premika, in

drugič, Hui Shijeva trditev, da se leteča puščica v danem trenutku ne premika, vendar tudi ne miruje. Začnimo z Zenonom. Njegova predpostavka, da gibanja ne more biti, ga je pripeljala tudi do prepričanja, da »leteča puščica miruje« (Lee 1967, 53).

Hui Shi pa je odkril nekaj, kar je na prvi pogled precej podobno: »Problem s konico leteče puščice je v tem, da obstaja čas, ko se hkrati ne premika in ne miruje.«⁵⁸ (Zhuangzi s. d., *Tianxia, Za pian*, 7).

Pravzaprav pa je podobnost obeh trditev precej površinska, saj temelji le na dejstvu, da si oba učenjaka prizadevata raziskati prostorski, časovni in mehanski status leteče puščice, in dejstvu, da se njuni argumenti razlikujejo od tega, kar običajno domnevamo o stanju takšnih puščic. Toda če je podobnost le navidezna, kje so razlike?

Tretja faza sublacije: Razlike

Na prvi pogled, kot je navedeno zgoraj, sta si tezi zelo podobni. Prvič, Zenon postavlja na videz paradoksalno pojmovanje, ko predlaga, da se leteča puščica v resnici ne premika in da je torej »leteča puščica v mirovanju« (Lee 1967, 53). Zdi se, da ima Hui Shijevo razodetje nekaj skupnega s to trditvijo, saj trdi, da leteča puščica v danem trenutku ne kaže gibanja, vendar tudi ne ostaja povsem negibna.

Čeprav se Zenonova in Hui Shijeva trditev osredotočata na proučevanje letečih puščic, njune razlike v filozofskih pristopih, posledicah in kulturnih kontekstih kažejo bogastvo ter raznolikost človeške filozofske misli. Ko raziskujemo globine teh prodornih spoznanj, začnemo globoko ceniti različne načine, na katere so se veliki umi skozi zgodovino spopadali s skrivnostmi bivanja in zaznavanja.

Resnično je vzporednica med Zenonom in Hui Shijem v njunem skupnem odstopanju od običajnega prepričanja, da se leteča puščica premika; vendar pa se njuni izpodbijanji te prevladujoče predstave bistveno razlikujeta po kompleksnosti in obsegu. Zenonov pristop je enostaven – gibanje zanika tako, da trdi, da je leteča puščica nenehno v stanju mirovanja. Nasprotno pa je Hui Shijeva kritika večplastna, saj presega zgolj

58 鏃矢之疾,而有不行不止之時.

zanikanje gibanja in vključuje tudi zavračanje mirovanja. Poleg tega njegova niansirana perspektiva uvaja element časa, saj svoje zanikanje omejuje na določene trenutke v puščinem letu.

Zenonova trditev, da je leteča puščica v mirovanju, je nenavadna in provokativna. S trditvijo, da se puščica ne more premikati, saj v vsakem trenutku zaseda eno samo točko v prostoru, Zenon izziva naše intuitivno razumevanje gibanja. Njegovo paradoksalno razmišljanje nas spodbuja k ponovnemu razmisleku o naravi časa in kontinuiteti sprememb, kar ima globoke posledice za naše dožemanje stvarnosti.

Po drugi strani pa se Hui Shijeva kritika giblje po bolj kompleksnem filozofskem terenu. S hkratnim zavračanjem tako gibanja kot mirovanja se premakne v sfero nestalnosti in nenehne preobrazbe. Njegovo stališče zajema bistvo spremembe kot temeljnega vidika bivanja. S priznanjem, da se leteča puščica v določenih primerih niti ne premika niti ne ostaja nepremična, Hui Shi sprejema dinamični pogled na svet, v katerem je stvarnost v stalnem stanju spreminjanja.

Bistveno je, da Hui Shi uvaja dimenzijo časa, ki njegovo stališče razlikuje od Zenonovega. Medtem ko Zenonov paradoks implicira statično puščico brez časovnega konteksta, Hui Shijeva perspektiva trenutke v času postavlja v žarišče. Poudarja nenehno spreminjajočo se naravo stanja puščice in tako razkriva neprekinjeno odvijanje različnih konfiguracij, ki jih prinaša tok časa.

Četrta faza sublacije: Povezovanje razlik z referenčnimi okviri in paradigmami

Različnost njunih zavrnitev izhaja iz njunih filozofskih ozadij in kulturnih vplivov. Zenonova grška filozofska tradicija je poudarjala logično sklepanje in paradoks kot orodji za raziskovanje narave stvarnosti. Nasprotno pa je Hui Shijeva kitajska filozofska dediščina, zlasti tista šole imen, posvečala več pozornosti kompleksnostim jezika, pomena in ontologije, kar je usmerjalo njegovo niansirano analizo narave leteče puščice.

Razlike med obema argumentoma je mogoče prepoznati in razložiti z upoštevanjem referenčnega okvira, v katerega je vsak od njiju vpet. Oglejmo si zdaj razlike med obema propozicijama s takšne perspektive.

Zenon izhaja iz referenčnega okvira, katerega osnovna paradigma je nespremenljiva, to je statična narava biti. Hui Shijev paradoks pa je po drugi strani vpet v dinamični okvir premene.

Zenon je menil, da so vsi predmeti ali entitete nujno nespremenljive in statične, saj so vse identične same sebi. Zenon je bil zvest Parmenidov učenec, ki je tako skušal potrditi učiteljevo teorijo, da je stvarnost enotna, nedeljiva in nespremenljiva. S tem stališčem je Zenon razložil nemožnost spremembe in gibanja. Tako za nobeno obliko bivajočega v tej celovitosti ne more obstajati niti sprememba v prostoru niti sprememba v času, zato je gibanje leteče puščice v resnici vsota neštetihih statičnih odsekov prostora – ni gibanje. Na ta način Zenon dejansko zanika kontinuiteto gibanja, saj ga deli na vrsto zaporednih, medsebojno izoliranih sekvenc statičnega prostora.⁵⁹ Zenonov učitelj Parmenid je s tem posebnim zanikanjem gibanja in absolutno afirmacijo negibne in nespremenljive prisotnosti postavil paradigmatike temelje za zahodno metafiziko Biti. Parmenidove ideje, predvsem njegovo pojmovanje večnih in nespremenljivih oblik (v Platonovi filozofiji znanih kot Ideje), so močno vplivale na Platona, ki je študiral pri Parmenidovem učencu Sokratu. Platonova teorija idej namreč pravi, da obstaja višje kraljestvo večnih, abstraktnih in nespremenljivih form, ki so resnična stvarnost izza nenehno spreminjajočega se in nepopolnega sveta, ki ga zaznavamo s svojimi čutili. Ta svetovni nazor je imel globoke posledice za poznejši razvoj metafizike v evropski filozofiji, saj se je ta zato opirala na idejo o nespremenljivi in večni substanci, ki je skupaj z razlikovanjem med bitjo in nebitjo postala osrednja tema ter temeljna predpostavka poznejših filozofskih raziskav.

Po drugi strani pa je za Hui Shija vsak predmet ali entiteta večplastna in se lahko spreminja glede na točko opazovanja, ki je vedno relativna. Hui Shijeva predpostavka je relativistična, kar pomeni, da tudi njegova osnovna paradigma, to je paradigma spremembe in gibanja, ni absolutna. Obstaja lahko le v dialektičnem in komplementarnem razmerju z zaustavljenostjo. V skladu s komentarji Sima Biaota (249–306) iz dinastije Jin Hui Shi tu

59 Ta ideja je povezana s stališčem, da je svet videza, ki ga zaznavamo s čutili, iluzoren in zavajajoč. Navidezne spremembe in mnogoterost, ki jih opazujemo, niso resnične, temveč so le manifestacije naših zmotnih čutov in mnenj. V tem načinu razmišljanja je Bit večna in nespremenljiva snov, ki ne nastane in ne mine. Nima ne začetka ne konca in ni podvržena spremembam.

izhaja iz dveh osnovnih lastnosti puščice, in sicer njene oblike (*xing*) in potenciala (*shi*).⁶⁰ Medtem ko je oblika fiksna in nespremenljiva ter zato v času in prostoru leteče puščice nepremična, njen potencial povzroča njeno gibanje; zato obstaja čas, v katerem je leteča puščica v mirovanju in hkrati v gibanju.

Hui Shijev pogled na problem leteče puščice se skupaj z drugimi paradoksi ujema s ključnimi temami iz zgodnejših in poznejših kitajskih filozofskih razprav, ki vključujejo naravo sprememb in medsebojne povezanosti (*Yi jing*) ter omejitve jezika in ustaljenih pojmov (*Xuanxue* in druge tradicije). Čeprav je neposredne vplive težko izslediti, pa trajna filozofska vprašanja, ki so jih zastavljali Hui Shi in njegovi sodobniki in sodobnice, še naprej odzvanjajo v kitajski idejni zgodovini.

Peta faza sublacije: Določanje pomanjkljivosti (izločanje)

Pomanjkljivosti in napake v Zenonovem ter Hui Shijevem pogledu na letečo puščico postanejo očitne, ko kritično proučimo njune argumente in temeljne predpostavke.

Kot že omenjeno, Zenonovo prepričanje, da je vsak predmet nujno nespremenljiv in statičen, izhaja iz njegove privrženosti Parmenidovi teoriji o stvarnosti kot eni, nedeljivi in negibni. Vendar je ta pogled omejen in ne upošteva kompleksnosti fizičnega sveta. Izhaja iz abstrakcije substance, ki temelji na bitnosti in je obravnavana kot neodvisna, izolirana entiteta. V empirični, dejanski stvarnosti pa se predmeti in entitete spreminjajo ter gibljejo, kar nasprotuje absolutnosti Zenonove predpostavke. Zenon z delitvijo gibanja na vrsto zaporednih, medsebojno izoliranih zaporedij statičnega prostora tudi ne more nasloviti kontinuitete gibanja. Njegovo pojmovanje gibanja kot iluzije zaradi

60 Sima Biao je zapisal: »形分止，势分行；形分明者行迟，势分明者行疾。目明无形，分无所止，则其疾无间。矢疾而有间者，中有止也，质薄而可离，中有无及者也。« (Oblika pomeni mirovanje, sila (težnja) pa gibanje. Kadar z očmi ne moremo zaznati oblike puščice, ker posameznih statičnih sekvenc ne moremo razlikovati med seboj, se pojavi problem odsotnosti posredovanja. Problem posredovanja pri leteči puščici je spet v tem, da so vmes zaporedja mirovanja, ki jih je kljub njihovemu kratkemu trajanju mogoče ločiti. In ta vmesnost je neskončna (Sima Biao c. p. Wang Jisheng 2021, 1).) Ta argument oblike in potenciala spominja na ontologijo Jin Yuelina (1895–1984), saj tudi njegova razlaga končnega kozmičnega načela *dao* prav tako temelji na razlikovanju med obliko in potencialom, čeprav oba pojma označuje z različnimi izrazi: Sima imenuje obliko *xing* 形 in potencial *shi* 势, Jin pa obliko *shi* 势 in potencial *neng* 能 (glej Jin 1997, 186–239).

združevanja statičnih trenutkov spregleda medsebojno povezanost in tok, ki ju opazujemo v naravnem svetu.

Hui Shijeva predpostavka relativizma pa po drugi strani v razumevanje stvarnosti vnaša subjektivnost, saj je takšno razumevanje odvisno od točke opazovanja. Čeprav so relativne perspektive veljavne v številnih kontekstih, morda vendarle ne zagotavljajo popolnega in objektivnega razumevanja gibanja leteče puščice. Poleg tega se zdi razlikovanje med fiksno obliko puščice in njeno možnostjo gibanja pretirano poenostavljeno. Takšen pogled ne upošteva, da potencial gibanja vsakega predmeta izhaja iz njegove dinamične interakcije z okoljem, in da njegova oblika ni strogo nespremenljiva. Hui Shijeva opredelitev oblike in potenciala puščice kot fiksne oziroma spremenljive tako morda prezre nianse fizikalnih pojavov.

Zdi se, da Zenon in Hui Shi oba zastopata skrajna in toga stališča. Zenon v celoti zanika gibanje, medtem ko se zdi, da Hui Shi zanika tako gibanje kot mirovanje v določenih trenutkih. Oba pogleda lahko spregledata srednjo točko ter niansirano soobstoječnost gibanja in mirovanja v stvarnosti. Čeprav Hui Shijev pogled vključuje koncept gibanja in potenciala, ne pojasnjuje v celoti neprekinjenega in gladkega gibanja puščice na njeni celotni poti. Hui Shijev pristop je tako mogoče obravnavati kot delno razlago, vendar ne zagotavlja celovite utemeljitve fizikalnega pojava leteče puščice. Zenonov pogled je po drugi strani omejen zaradi svoje absolutnosti in nezmožnosti razlage dinamične narave sveta. Perspektivi obeh filozofov ponujata zanimiva spoznanja, vendar jima ne uspe zagotoviti celovitega razumevanja kompleksnega pojava leteče puščice in njenega neprekinjenega gibanja.

Šesta faza sublacije: Vzajemno dopolnjevanje (ohranjanje)

Čeprav se Zenonov in Hui Shijev pogled sprva zdita protislovna, ju je mogoče obravnavati kot komplementarna, če ju obravnavamo z različnih filozofskih perspektiv in znotraj specifičnih kontekstov. Povezovanje njunih spoznanj lahko privede do celovitejšega razumevanja kompleksne narave stvarnosti, vključno s stanjem leteče puščice.

Zenonova perspektiva postavlja pod vprašaj našo intuicijo o gibanju, saj izpostavlja paradokse, ki se pojavijo, ko neprekinjeno gibanje analiziramo kot neskončno vrsto diskretnih trenutkov. Njegov pristop je miselni

eksperiment, ki nas vabi h kritičnemu proučevanju narave sprememb in gibanja. Nasprotno pa nas Hui Shijev relativistični pogled spodbuja, da prepoznamo pomen različnih zornih kotov pri razumevanju stvarnosti. Ti dve stališči skupaj spodbujata globlje konceptualno raziskovanje gibanja, časa ter razmerja med spremembo in zaustavljenostjo.

Zenonovi paradoksalni argumenti nas prav tako spodbujajo k temu, da se vprašamo o svojih zdravorazumskih predstavah o gibanju in zaustavljenosti. Če jih vzamemo skupaj s Hui Shijevim pogledom, lahko ocenimo, da različni konteksti in referenčni okviri vplivajo na to, kako dojemamo gibanje na splošno. Hui Shijev relativistični pristop nas opozarja, da so naša opazovanja pogojena z našim položajem in perspektivo, kar vodi k bolj niansiranemu razumevanju gibanja puščice. Povezovanje Zenonovih in Hui Shijevih pogledov nam omogoča, da sprejmemo kompleksnost stvarnosti. Zenonov poudarek na trenutkih mirovanja in Hui Shijevo priznavanje relativnih perspektiv odražata kompleksno naravo sveta. Gibanje leteče puščice se tiče nešteto dejavnikov, vključno s fizikalnimi lastnostmi puščice, medijem, po katerem se giblje, in referenčnim okvirom opazovalca. Združevanje teh pogledov, namesto da bi jih razumele kot medsebojno nasprotje, nas spodbuja, da se izognemo pretiranim poenostavitvam in cenimo večplastno naravo gibanja.

Nenazadnje pa nas oba pogleda vabita k filozofskemu raziskovanju in preizpraševanju našega prevladujočega razumevanja obstoja. Medtem ko Zenonovi paradoksi izzivajo naše predpostavke o gibanju, nas Hui Shijev relativistični pristop vabi k razmisleku o vplivu perspektive in konteksta na naše razumevanje stvarnosti. S povezovanjem teh raziskav se podamo v celovitejše raziskovanje gibanja leteče puščice in filozofskih konceptov, povezanih ne le s spremembo, gibanjem in mirovanjem, temveč tudi z osnovno konstitucijo našega obstoja (ali našega bivanja) v svetu.

Sedma faza sublacije: Sublacija kot prehod

Zdaj pa preidimo k naslednji fazi našega sklepanja, to je k prehodu, ki je povezan z dialektiko odpravljanja in ohranjanja posameznih vidikov ali pogledov, vključenih v oba komparata. V tem okviru Hui Shijevega propozicija vključuje Zenonov argument in ga razširja, vendar ga zaradi svoje nezadostnosti hkrati tudi zanika. Zenon trdi, da leteča puščica miruje. Po Hui

Shijevem mnenju pa puščica ne miruje (čeprav se tudi ne premika). Kaj v tej dialektiki nasprotujočih si izjav ohranimo in kaj odpravimo?

Z vidika oblike in potenciala je leteča puščica resnično v mirovanju; vendar tudi ni v mirovanju, saj se premika. Da bi naredile prostor za novo razumevanje temeljnega vprašanja obstoja in narave gibanja, se odločimo izhajati iz procesnega pogleda, ki je bližji Hui Shijevi teoriji. Razlog za to odločitev je, da je dinamični tok širši in nam pušča več prostora za opredelitev novih vidikov temeljnega vprašanja. Kot že omenjeno, lahko procesni pogled vključuje tako faze mirovanja kot gibanja, medtem ko negibna in nespremenljiva bit ne more vključevati nobenega gibanja. Z drugimi besedami, dinamični vidik lahko vključuje statični vidik, ne pa tudi obratno. S tem odpravimo Zenonovo osnovno predpostavko, po kateri gibanja ne more biti, saj entitete biti, ki so istovetne same s seboj, ne morejo zasedati različnih mest v prostoru. Namesto tega ohranimo procesno domnevo, po kateri se leteča puščica – z vidika svojega potenciala – giblje, z vidika svoje oblike pa hkrati miruje.

Faza sublacije se začne s stališčem, da zgoraj navedena perspektiva ni izčrpna razlaga Hui Shijeve propozicije leteče puščice, saj ne pravi, da obstaja čas, v katerem se leteča puščica hkrati giblje in miruje. Pravzaprav trdi nasprotno, namreč da obstaja čas, v katerem se leteča puščica hkrati ne giblje in ne miruje. Med tema nasprotujočima si pojmomoma obstaja napetost, ki nas lahko pripelje do prehoda, sublacije obeh argumentov.

Tako se leteča puščica v skladu s trditvijo o obliki in potencialu istočasno premika in miruje. Vendar, kot omenjeno, Hui Shi izrecno tega ne pravi, saj trdi nasprotno, čeprav je jasno, da bi v njegovem argumentu leteče puščice lahko ugledale novo perspektivo, če bi obe ti perspektivi lahko izrecno povezale; zato bomo argument o hkratnem gibanju in mirovanju sublirale, da bi prišle do Hui Shijeve nasprotne izjave.

To lahko storimo tako, da prvi argument umestimo v kontekst moistične filozofije, zlasti njenega koncepta antinomije. Nazoren primer tega koncepta je čreda, v kateri sta dve vrsti živali: voli in konji. Takšne črede ne moremo označiti kot čredo volov ali čredo konj, saj vključuje obe vrsti hkrati⁶¹ (Mozi s. d., *Jingxia*, 168).

61 『牛馬非牛也』未可，『牛馬牛也』未可。」則或可或不可，而曰「牛馬牛也，未可」亦不可。且牛不二，馬不二，而牛馬二。則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛非馬，無難。

Na podlagi te formalne vrste antinomije lahko analogno trdimo, da trenutek v času z gibanjem in zaustavljenostjo ni določen samo s čistim gibanjem ali čisto zaustavljenostjo. Z drugimi besedami, ko leteča puščica obstaja v stanju tako gibanja kot mirovanja, je razlog, da je ne moremo označiti izključno kot eno ali drugo, ravno ta, da uteleša obe lastnosti. Posledično se ta trenutek v času upira kategorizaciji, ki bi vključevala zgolj gibanje ali zgolj zaustavljenost.

S priznavanjem soobstoja gibanja in mirovanja v tem trenutku se izognemo temu, da bi slednjega omejile le na eno ali drugo. Namesto tega sprejmemo njegovo kompleksno naravo, kjer medsebojno vplivanje obeh lastnosti vodi do edinstvenega in večplastnega razumevanja stanja leteče puščice. Ta perspektiva nas spodbuja, da cenimo kompleksnost gibanja, pa tudi inherentne omejitve togih klasifikacij pri dojemanju bistva stvarnosti.

Osmi faza sublacije: Novi uvidi, nove ideje, nova teorija

Tako nas je uporaba metode sublacije pripeljala do nove interpretacije Hui Shijevega paradoksa leteče puščice. Ta nova razlaga temelji na trojnem spoznanju. Ta trojni vpogled je strukturiran na naslednji način:

- A) Podobnost Zenonovih in Hui Shijevih argumentov o leteči puščici je le površinska, saj sta oba vpeta v različna referenčna okvira.
- B) Procesna narava Hui Shijevega referenčnega okvira nas pripelje do argumenta oblike in potenciala, ki omogoča hkratno gibanje in zaustavljenost.
- C) Hkratno gibanje in mirovanje lahko z upoštevanjem moističnega koncepta antinomije prevedemo v hkratno negibanje in nemirovanje.

Drugo in tretje spoznanje sta povsem jasno pokazala, da je za razumevanje Hui Shijeve filozofije, podobno kot pri Zenonu iz Eleje, treba razumeti njeno tesno povezanost s širšim kontekstom različnih diskurzov, ki so oblikovali in vplivali na grško in kitajsko družbo tistega časa.

Če se poglobimo v Hui Shijeve ideje v povezavi z drugimi kitajskimi filozofskimi tradicijami, odkrijemo globlje plasti pomena in pomembnosti. Primerjava z Zenonovimi spoznanji osvetljuje skupne kompleksnosti in paradokse, ki so lastni obema filozofskima perspektivama. Te skupne

kompleksnosti nas vabijo, da cenimo zapletene odnose med gibanjem, mirovanjem in spremembo, ki presegajo meje ene same filozofske šole ali kulture.

Poleg tega je to poglavje pokazalo, da je bil Hui Shi logik, ki se je ukvarjal predvsem z metafizičnimi temelji logičnih razprav in ne z njihovimi povsem formalnimi načeli.⁶² V tem pogledu je bil Hui Shijev prispevek h klasični kitajski logični misli nedvomno pomemben. Ponuja nam pronicljiv pogled, ki sicer sam po sebi ni revolucionaren, vendar pa meče novo luč na razmerje med gibanjem in mirovanjem. S primerjalno analizo Zenona in Hui Shija lahko opazimo prehod v našem dojemanju protislovij, ki naj bi bila lastna Hui Shijevemu stališču. Ta prehod poudarja, da izolirane pozicije, kot sta oblika in potencial ter mirovanje in gibanje, v dinamični stvarnosti konkretnega življenja ne morejo obstajati neodvisno. Namesto tega je svet po svoji naravi relacijski in mu vladajo nenehne spremembe.

Čeprav se ideje o negibanju in nemirovanju ne kažejo neposredno v empiričnem svetu, pa delujejo kot mostovi, ki povezujejo imanentno kraljestvo nenehnega spreminjanja s transcendentnimi iskrami naših misli, idej in domišljije.

6.3 Zaključek

Medtem ko Zenonova perspektiva sproža zanimiva vprašanja, pa Hui Shi s svojimi spoznanji, zlasti s pogledom na »problem leteče puščice«, ponuja dopolnilen pogled. S primerjavo obeh filozofskih perspektiv lahko bolje cenimo kompleksnost stvarnosti in interakcijo med navidezno nasprotujočimi si pojmi, pa tudi omejitve jezika in konvencionalnih pojmov ter pomen konteksta in odnosov v filozofskih in znanstvenih raziskavah. Kontrastna analiza tudi razkriva, da Hui Shijevega stališča ne bi smele obravnavati kot statično trditev o sočasnem obstoju negibanja in nemirovanja. Namesto tega nas spodbuja, da na ta pojma gledamo kot na medsebojno povezana in kontekstualno odvisna, vpeta v neprestani tok procesa bivanja.

Upam, da nam je ta prikaz pomagal izboljšati razumevanje pomena in postopka tako imenovane metode sublacije. Zgoraj prepoznane podobnosti

⁶² Ti metafizični temelji so bili pogosto nezdržljivi s tradicionalno formalno logiko (glej Vrhovski 2021, 87).

so tukaj presegle meje posameznih kulturnih kontekstov, v katerih so bile prvotno razvite. Ugotavljanje razlik ni izhajalo iz iskanja razlik v kulturnih okoljih, temveč iz različnih paradigem, ki jih določata referenčna okvira, v katerih sta se posamezni izjavi razvili. Na ta način je mogoče preseči statične predstave o kulturah, v katere sta umeščeni primerjani filozofiji. Z drugimi besedami, metoda sublacije nam lahko pomaga preseči čas in prostor, ki določata določene pojme, ki so se izoblikovali v različnih kulturnih diskurzih.

Epilog

Kot smo videle v osrednjih delih pričujoče monografije, obsega metoda (post)primerjalne transkulturne sublacije osem različnih faz. (In kot igrivo opombo lahko tukaj dodam, da je vsaka podobnost z budistično osemčleno potjo do odrešitve zgolj naključna ...) Določene faze tega osmerofaznega postopka pa je mogoče izpustiti ali združiti v eno samo. Na primer, faza sublacije bi se lahko brez težav združila s poslednjo fazo, ki prinaša nove ideje ali uvide, saj v bistvu predstavljata enoten korak, ki zaokroži celoten proces. Podobno bi lahko tretjo, četrto in peto fazo – torej faze, ki vključujejo prepoznavanje razlik znotraj podobnosti, povezovanje le-teh z njihovimi referenčnimi okviri in poudarjanje pomanjkljivosti obeh komparatov – potencialno združile v en sam korak. Ista logika velja za fazo, ki vključuje odkrivanje podobnosti in izpostavljanje razlik znotraj njih.

Četudi se torej meje med posameznimi fazami včasih zdijo odvečne in nekoliko umetne, se mi na podlagi osebnih izkušenj zdi bolj enostavno in pregledno uporabljati vseh osem, podrobno določenih faz ter v skladu s takšnim postopkom v teku konkretnih študij napredovati zaporedno iz ene faze v naslednjo. Poleg tega je za to, da pride do sublacije kot odločilnega preobrata v samem postopku dialektične misli, ki opredeljuje samo metodo, treba ustvariti kognitivno napetost, ki nastaja s tem, da hkrati v mislih ohranjamo rezultate vseh že opravljenih faz in jih združujemo z novimi, ki se jih v danem trenutku lotevamo. Vzdrževanje posamičnih procesnih komponent namreč olajša transformativni premik, ki ga omogoča sublacija.

Vse faze skupaj tvorijo postopek, ki temelji na produktivnem dialogu med dvema različnima idejama ali filozofijama, ki izvirata iz različnih kulturnih kontekstov. Ta dialog se oblikuje na osnovi dialektične perspektive, ki prinaša več kot zgolj površinsko izmenjavo mnenj ali tez. Ne glede na nove uvide, ki se pojavijo ob zaključku katerega koli dialoga, sam potek pogovora vselej znova predstavlja potencialno obogatitev s soočenjem različnih vidikov materije, ki jo obravnavamo. Iz tega dialektičnega razmerja lahko črpamo dragocene uvide v umetnost naslavljanja in povezujoče integracije Drugega. Tako v tem procesu lažje ohranjamo in razvijamo sposobnost odprtosti, ki se kaže v naših odzivih na perspektive, s katerimi smo se v teku interakcij srečale in ki so nam jih sogovorniki oziroma sogovornice dale na razpolago.

Tako pričuječa knjiga kot metodologija, ki jo vsebuje, me zaposlujeta že od mojih prvih let študija sinologije, ko sem se šele odpravljala na pot soočanja s kompleksnimi in večplastnimi izzivi, povezanimi s študijem, prevajanjem in interpretacijo filozofskih miselnosti, ki so nastale na Kitajskem. Vse to sem seveda počela z določenega stališča – tistega namreč, ki opredeljuje mišljenje evropskih raziskovalcev in raziskovalk in ki je po svojem temeljnem ustroju drugačen od načinov razmišljanja, povezanega s kitajskimi kulturnimi in filozofskimi konteksti. Kaj kmalu sem spoznala, da so inherentne kompleksnosti tega področja povezane s poskusom razumevanja konceptov in kategorij, s katerimi sem se srečevala v teku tega očarljivega študija kulture in zgodovine, ki se razlikuje od paradigem moje izvirne, torej slovenske kulture. Pri tem sem si iskreno prizadevala za to, da bi lahko našla način za vzpostavitev pristnega in egalitarnega diskurza, ki bi temeljil na izmenjavi med teorijami mojega lastnega kulturnega okolja in idejami, ki so se oblikovale v času in prostoru starodavne Kitajske, več tisoč let ter več tisoč kilometrov oddaljene od tukaj in zdajšnjega trenutka, v katerem živim svoje življenje. Vse to me je zapeljalo in popeljalo vse dlje po vijugasti in često strmi poti odkrivanja drugačnosti, ki se kaže znotraj naše univerzalne človeškosti. Ta pot je bila vsled svoje izjemne zanimivosti zame neustavljivo privlačna, četudi me je na vsakem koraku soočala z vedno večjimi, vse kompleksnejšimi težavami in ovirami, ki jih je bilo treba premagati.

Vidite, problem ni bil le v tem, da je bilo določene prej neznane ideje, koncepte ter slovnične in semantične strukture ter paradigme filozofskega mišljenja iz oddaljenih kulturnih in zgodovinskih perspektiv sprva težko razumeti. Vse to seveda nikakor ni naključje.

Od vsega začetka mojega soočanja s kitajskimi filozofijami so tovrstne negotovosti in nejasnosti odločilno vplivale na moje miselne in akademske interakcije z materiali, ki sem jih obdelovala. V bistvu sem kmalu spoznala, da moje raziskovanje kitajskih filozofij poteka znotraj določenega obdobja svetovne zgodovine, obdobja, ki je močno vplivalo na optiko, skozi katero naj bi jih razumela. Ugotovila sem, da se moje ukvarjanje s kitajskimi filozofijami dogaja v kontekstu globaliziranega sveta, ki ne izhaja zgolj iz zahodnih tehnoloških, ekonomskih, političnih in ideoloških paradigem modernizacije, temveč je opredeljen tudi z zahodno aksiologijo ter ustreznimi normami, standardi in kriteriji evalvacije. Vse to je seveda plod kolonialne

dediščine Evrope (in s tem Zahoda) ter vzorcev modernizacije, ki so spremljali kolonialno širitev. Ti vzorci so bili vsiljeni skoraj vsem nezahodnim regijam po svetu. Posledica teh zgodovinskih dejavnikov se je med drugim pokazala v tem, da so po vsem svetu prevladali takšni standardi in norme estetskega, moralnega ter celo logičnega vrednotenja, ki so bili zakoreninjeni v specifičnih evropskih oziroma zahodnih paradigmah.

Moje ukvarjanje s filozofsko miselnostjo Kitajske je torej vseskozi potekalo na terenu, ki je bil vse daleč od nevtralnega. Primerjave med zahodno in nezahodno filozofijo so temeljile na strukturni neenakosti, saj so bili standardi, uporabljeni za vrednotenje obeh filozofij, pa tudi specifični elementi, upoštevani v teh primerjavah, izpeljani iz zahodnih normativnih perspektiv. Posledično je *tertium comparationis*, ki ga običajno obravnavamo kot objektivno referenčno točko, izhajajočo iz zunanjih vrednostnih meril, tu ostal veljaven kot intrinzični element enega od proučevanih komparatov, saj je bil del paradigem in teorij, značilnih za tisto, kar imenujemo »zahodna filozofija«. V tradicionalnih medkulturnih primerjavah je torej zunanji ali objektivni vrednostni sistem očitno umanjkal, kar je onemogočalo egalitarne primerjave, ki bi v enaki meri upoštevale norme in paradigme obeh komparatov.

Zato ni presenetljivo, da so v mednarodni akademiji filozofske razprave, ki potekajo na Kitajskem, torej v eni od regij, ki so onkraj evropske idejne tradicije, še vedno slabo poznane in v veliki meri nerazumljene. To ni povezano zgolj z dejstvom, da je kitajski jezik, v katerem so napisane, strukturno precej oddaljen od indoevropskih jezikov in da uporablja pisavo, ki ni fonetična, temveč piktogramska. Obojega se ni lahko naučiti in to je vsekakor eden od osrednjih razlogov za dejstvo, da velika večina kitajskih filozofskih diskurzov še vedno ni prevedena v indoevropske jezike. A problem je veliko globlji. Če namreč standard za določanje odgovora na vprašanja o tem, kaj se lahko sploh kvalificira kot filozofija, izhaja iz enega, četudi trenutno prevladujočega, filozofskega diskurza, potem postane že sam razmislek o možnostih filozofskega dela, ki ne izvira iz antične Grčije, v bistvu nesmiseln. Ne glede na to, kako globoke, kompleksne, obsežne ali dobro utemeljene so neevropske študije in razprave o bistvenih filozofskih temah, h kakršnim sodijo, denimo, prepletanje univerzalnosti in partikularnosti, konceptov in dejanskosti, dejstev in vrednot ali pa vprašanja, povezana z naravo obstoja in

smislom človeškega bivanja, se jim bo častitljivi naziv filozofija vselej znova že vnaprej odrekel. To zanikanje ne izhaja zgolj iz pomanjkanja ustreznega pedigreja neevropskih miselnosti in idejnih sistemov, temveč korenini tudi in predvsem v njihovem odmiku od predpisanega referenčnega okvira, od doktrin in metodoloških paradigem, kakršne so se oblikovale v zahodnih idejnih tradicijah.

Z drugimi besedami, zelo kmalu sem spoznala, da si kitajska filozofska miselnost, ki je predmet mojega študija, ne zasluži imena filozofija zgolj zato, ker si ni pripravljena odrezati prstov na nogah, da bi se prilegla čevljem, v katerih se je zahodna filozofija skozi dolga stoletja sprehajala po svojih vzvišenih poteh spoznavanja »resnice«. Seveda pa to še zdaleč ni edini problem, s katerim smo soočeni pri branju in študiju kitajske miselnosti, kajti vprašanje o tem, kaj je filozofija in kaj to ni, je konec koncev zgolj terminološke narave.

Še bolj pomemben je pri tem strah, da bo kitajska filozofska tradicija, dokler bodo stvari ostale takšne, kot so, ostajala v zahodnem svetu še naprej neznana in napačno razumljena. To bi bilo škoda, ne samo zaradi tega, ker lahko vsaka nova, »drugačna« filozofska ideja obogati naša osebna življenja, temveč tudi zato, ker, po mojem mnenju, današnji svet, ki je prepreden z globalnimi krizami, nujno potrebuje alternativne rešitve, ki jih lahko najdemo, med drugim, v drugačnem pogledu na svet in na pomen, ki ga lahko v njem imamo kot človeška bitja. V tem pogledu nam lahko starodavna, predmoderna, pa tudi sodobna kitajska miselnost veliko ponudi.

Zato sem bila vseskozi – in sem še vedno – trdno prepričana, da je iskanje primernejših teoretskih modelov za primerjalno transkulturno filozofijo nadvse pomembno. Ti modeli morajo presegati pasti sistemskih ali inherentnih paradoksov, kot so tisti, ki smo jih obravnavale v uvodnih delih te knjige. Potrebujemo takšne teorije primerjave, ki lahko torej presežejo ozke okvire konvencionalnih primerjav ter se lahko izognejo redukcijskemu omejevanju na prepoznavanje podobnosti in razlik med proučevanimi filozofijami. Česar pri tem nikakor ne potrebujemo, so namreč neskončni cikli ponavljanja in reprodukcije obstoječega znanja, tudi če so predstavljene iz perspektive različnih kulturnih obzorij in stališč, ki so se oblikovala znotraj njih.

Bistveno je prestrukturiranje paradigme, odmik od dobro znanih, zastarelih načinov mišljenja, ki so nas pripeljali do nezavidljivega stanja, v katerem smo danes in ki je zaznamovano z ekološkimi krizami, nasilnimi konflikti, pandemijami, obsedenostjo s kopičenjem dobička ter nepravilno razporeditvijo virov. Kar nujno potrebujemo, je torej nov način razumevanja stvarnosti, izhod iz starih vzorcev, ki so merodajno prispevali k nastanku in razvoju tovrstnih problemov.

Če želimo pridobiti sveže uvide, je predvsem v okviru humanističnih ved pomembno, da iščemo nove poti prenove razumevanja skozi avtentične medkulturne dialoge in vzajemno izmenjavo znanja.

Primerjave se morajo zato razvijati na dialektičen način. Omogočiti nam morajo, da najdemo nove načine mišljenja, ki temeljijo na različnih oblikah obstoječega znanja in ki nam v teh procesih lahko služijo kot dragoceni viri navdiha. V postopkih primerjave se ne smemo več omejevat na opazovanje, analiziranje ter vrednotenje podobnosti in razlik. Namesto tega bi morale te elemente združiti z našimi lastnimi idejami in se na ta način dokopati do novih uvidov, ki lahko obogatijo naše razumevanje tistega, kar je predmet našega izhodiščnega vprašanja.

Takšna združitev starega in novega, subjektivnega in objektivnega po mojem mnenju vključuje bistvo filozofskega prevpraševanja resničnosti: gre za nenehno soočanje z vselej novimi vprašanji in za vselej vnovično preverjanje in raziskovanje starih ter za iskanje rešitev aktualnih problemov z najrazličnejših perspektiv.

Po mojem mnenju je namreč prav tovrstna sublacija tista, ki omogoča našemu mišljenju izvajanje transformativnih premikov, ki so plod različnih stališč glede enakih vprašanj. Sublacija je torej metodologija, ki lahko dvigne naš razmislek na višjo, kompleksnejšo raven, ki nam omogoča preseganje omejitev in prehajanje ločnic med partikularnimi obzorji. Na ta način nam lahko sublacija omogoča odkrivanje novih perspektiv. Pri pisanju te knjige me je vodilo skromno upanje, da bom z njo tako sebi kot svojim bralkam in bralcem lahko prikazala enega od mnogih možnih pristopov k doseganju tega cilja.

Seveda mi je popolnoma jasno, da metoda sublacije, ki mi je tako zelo pri srcu, še zdaleč ni edini način za odkrivanje svežih perspektiv ali za

spodbujanje novih idej skozi primerjalno, dialogično in dialektično proučevanje – ali soočanje – kulturno različnih filozofij ali miselnih sistemov. Gre za metodo, ki mi je blizu in se je izkazala za učinkovito, morda pa bo v pomoč tudi drugim znanstvenicam in raziskovalcem, ki uporabljajo podobne pristope. Vendar pa je le ena od različnih poti, ki lahko spodbujajo raznovrstnost mišljenja, in seveda je jasno, da lahko vsaka pot po svoje prispeva k istemu cilju.

Pot, ki vodi k novim spoznanjem, nikoli ni linearno načrtana premica, temveč je vselej raznolika. Na njej se lahko seznanimo z najrazličnejšimi uvidi, ki jih prispevajo posameznice in posamezniki ter se kažejo znotraj pisanega konglomerata pluralnih idej, konglomerata, ki ga hkrati tudi soustvarjajo. Tovrstna prizadevanja torej vselej koreninijo v skupnem delovanju in ustvarjanju, v skupnem zrenju v nova, različna obzorja.

Takšna odprtost mišljenja je seveda pogojena s sposobnostjo, da drug drugemu in druga drugi prisluhnemo ter da se z Drugimi dejansko soočimo. To pa ni zgolj nujni predpogoj za kakršne koli razumne in smiselne izmenjave, temveč hkrati predstavlja dragoceno orodje za širjenje naših lastnih stališč in spoznanj ter za pridobivanje najrazličnejših odgovorov na naša lastna vprašanja.

Tak pristop nam prav gotovo omogoča boljše razumevanje Drugih. A pri tem je morda še pomembnejše dejstvo, da lahko z njim veliko bolje razumemo tudi same sebe.

Dialektični pristopi, ki opredeljujejo metodo sublacije, ne temeljijo na principu vzajemnega izključevanja in medsebojne negacije teze in antiteze, temveč na razvoju, ki ga vodi načelo korelativne komplementarnosti. V tovrstnem ustvarjalnem procesu vzajemnega razmišljanja in zrcaljenja lahko presežemo naše delne, individualne perspektive ter se povežemo s svojimi sogovornicami in sogovorniki na način, ki nas lahko privede do boljših, kompleksnejših in bolj avtohtonih vpogledov v naravo stvarnosti. Pričakovanja, ki nas vodijo pri tovrstnih izmenjavah, so dragocena – ne le v kontekstu transkulturnih izmenjav, temveč tudi v razvijanju sposobnosti gradnje novih mostov vzajemnega razumevanja. Takšni mostovi nam lahko pomagajo z našimi soljudmi vzpostaviti dejansko bližino. To pa je nekaj, kar ima čudotvorno sposobnost spreminjanja tistega, kar je sprva dajalo vtis tujega,

nelagodnega in vznemirjujočega, v nekaj dobro znanega in pomirjujočega. Seveda pa se pri tem pomirjenju nikakor ne smemo ustaviti. V pisani in večplastni resničnosti bomo vselej znova naleteli na nekaj, kar nas vznemirja, kar budi našo radovednost in nam ne da spati. In prav ta radovednost je ključna gonilna sila, ki nam pomaga ne zgolj do novih spoznanj, temveč tudi pri reševanju problemov, ki pestijo nas osebno in naš skupni svet.

Povzetek

Pričujoča znanstvena monografija obravnava novo metodo transkulturne primerjalne filozofije, ki temelji na principih tradicionalnega kitajskega modela korelativne dialektike komplementarnosti. Ta dialektični model se bistveno razlikuje od hegeljanske dialektične sheme, ki je osnovana na treh temeljnih zakonitostih formalne logike, to je zakonih identitete, protislovja in izključitve tretjega. Kljub temu je poimenovana po angleškem prevodu Heglovega termina *Aufhebung*, saj ta pojem, ki izvira iz latinskega koncepta *sublatio*, vključuje tri pomenske konotacije, ki so ključnega pomena za dialektični proces, obravnavan v tej knjigi, namreč eliminacijo, ohranitev in dvig na višjo raven. Določeni (nepotrebni ali celo moteči) elementi obeh komparatov, ki tvorita predmet dialektične primerjave, se v tem procesu namreč odstranijo, drugi (torej tisti, ki so konstruktivni za temeljno raziskovalno vprašanje, ki ga obravnavamo v danem primeru uporabe te metode) se ohranijo. Napetost, ki se v samem procesu ustvari med obema komparatoma, pa dvigne naš razmislek o obravnavanem vprašanju na višjo raven, ki nas privede do novega spoznanja oziroma novega uvida v naravo tistega segmenta resničnosti, ki je izražen v raziskovalnem vprašanju.

Metoda sodi k tako imenovanim postprimerjalnim in transkulturnim pristopom. Termin »postprimerjalno« izraža, da gre pri tem pristopu za vrsto filozofije, ki poskuša preseči pasti in omejitve tradicionalnih medkulturnih izmenjav, ki temeljijo na statičnem in esencialističnem pojmovanju kulture kot nosilke določene substance. Konceptualni temelj kulture, na kateri je osnovana metoda transkulturne sublacije, ni ontologija biti, temveč gre pri tem prej za ontologijo odnosnosti, ki se oblikuje prek povezav in odnosov med tistimi osrednjimi elementi, ki vzpostavljajo zgodovinsko, lingvistično in aksiološko entiteto, ki jo lahko razumemo kot dinamično kategorijo kulture. Transkulturnost je pri tem koncept, ki za razliko od redukcionističnih pristopov tradicionalne medkulturne metodologije izraža tri osrednje pomenke latinske predpone trans-. Pri tem gre za transcendiranje v smislu preseganja, za transformacijo in tranzitnost. To, kar želimo v transkulturnih metodah preseči, je ravno prej omenjeno statično in esencialistično pojmovanje kulture. Konotacija transformacije kaže na to, da se v procesu dialektičnega soočanja obeh komparatov, ki se obravnavata z uporabo metode sublacije, spreminjata oziroma transformirata tako sama objekta raziskave

kot tudi subjekt, ki jo izvaja. Pojem tranzita pa v tem kontekstu izraža, da poskušamo v teku raziskovanja izstopiti iz vloge subjekta raziskovanja, ki ga opredeljujejo vrednote, logični principi in stališča, pogojena s kulturo, iz katere izhaja. Namesto tega poskušamo komparat, ki izhaja iz druge kulture, ki ni tista, v kateri smo vzgojene in socializirane, raziskati od znotraj, torej ne z vidika nekakšne zunanje objektivnosti, ki je že sama po sebi vprašljiva. Iz vseh treh omenjenih konotacij pojma transkulturnost jasno sledi, da sodijo transkulturne metode v domeno procesnih filozofij oziroma dinamičnih metodoloških pristopov.

Metoda sublacije je sestavljena iz osmih procesno nadgrajujočih se faz. Najprej izberemo raziskovalno vprašanje, ki mora temeljiti na relacijah med najmanj dvema pojmom. S tem se izognemo neposredni primerjavi konceptov, kajti ti so vselej kontekstualno opredeljeni in jih je zaradi tega v transkulturnem oziru, ki je historičen in dinamičen, težko primerjati na način, ki bi omogočil zanesljive rezultate. Vzpostavitev relacijskega raziskovalnega vprašanja nam tako omogoči zanesljivejši postopek primerjave, kajti relacija med dvema konceptoma je stabilnejša kategorija od metodoloških orodij, ki izhajajo iz izoliranih konceptov. S tem smo se izognile primerjavi konceptov in lahko namesto nje izvajamo to, kar se v metodologiji transkulturnih primerjav imenuje konceptualna primerjava.

V drugi fazi poiščemo podobnosti med obema komparatoma glede njunih partikularnih načinov obravnave raziskovalnega vprašanja. Kot se v transkulturnih primerjavah idej, filozofij ali tez večinoma kaj hitro izkaže, pri tem ne gre za podobnosti z natanko določljivim skupnim imenovalcem, temveč za podobnosti, ki jih lahko opišemo s pomočjo Wittgensteinovega koncepta družinskih podobnosti.

Tretja faza to stališče še okrepi, saj v njej poiščemo razlike, pri čemer ne gre za razlike med obema komparatoma, temveč za tiste, ki se s podrobnejšo analizo pokažejo znotraj navideznih (družinskih) podobnosti, ki smo jih opredelile v prejšnji fazi sublacije.

V naslednji, četrti fazi poskušamo ugotovljene razlike povezati z razlikami, ki se kažejo v različnih referenčnih okvirih, ki opredeljujejo vsakega od obravnavanih komparatov. To nam omogoči lažjo identifikacijo nedoslednosti, pomanjkljivosti ali napak, ki jih opažamo v obeh komparatih.

Izpostava in eliminacija teh pomanjkljivosti je predmet pete faze dialektičnega razvoja, temelječega na transkulturni sublaciji.

V šesti fazi postavimo oba komparata v razmerje vzajemne komplementarnosti, pri čemer poskušamo pomanjkljivosti, ki smo jih opazile pri vsakem od obeh, izpopolniti oziroma nadomestiti s pozitivnimi elementi drugega, torej s tistimi elementi, ki so konstruktivni za razjasnitev našega raziskovalnega vprašanja in smo jih zato ohranile.

Napetost, ki se med obema komparatoma vzpostavi v tem dialektičnem procesu, nas privede do sedme faze, v kateri pride do sublacijskega preobrata, ki naš razmislek dvigne na drugačno, »višjo« raven.

Le-ta se manifestira v novem vidiku, novi ideji ali uvidu, ki se pokaže v zadnji, osmi fazi procesa sublacije.

Teoretsko ozadje in sama shema tega procesa sta predmet prvega dela pričujoče knjige. V drugem delu je ta teorija prikazana na treh konkretnih primerih izvedbe naše metode. Pri prvem gre za vprašanje preobrazbe empiričnega v transcendentalno, ki je obravnavano skozi sublacijsko kontrastno analizo Kantovih in Li Zheoujevih predpostavk. Drugi primer obravnava Adornov in Gongsun Longov pogled na vprašanje razmerja med pojmi in stvarnostjo. Tretji primer pa se osredotoča na problem odnosa med gibanjem in mirovanjem, kot se kaže v Hui Shijevem in Zenonovem obravnavanju problema leteče puščice.

Vsi trije primeri so namenjeni ponazoritvi in s tem lažjemu razumevanju teorije metode sublacije ter predstavljajo prvi korak na poti širše zastavljene aplikacije tega novega transkulturnega pristopa k medkulturnim filozofskim dialogom in izmenjavam znanja in idej. Oboje pa predstavlja pomemben del reševanja kriz, ki pestijo današnji globalizirani svet.

Summary

This scientific monograph discusses a new method of transcultural comparative philosophy based on the principles of the traditional Chinese model of correlative dialectics of complementarity. This dialectical model differs significantly from the Hegelian dialectical scheme, which is based on the three fundamental laws of formal logic: the law of identity, the law of non-contradiction, and the law of the excluded middle. Despite this, it is named after the English translation of Hegel's term *Aufhebung*, as this concept, derived from the Latin term *sublatio*, includes three connotations crucial to the dialectical process examined in this book: elimination, preservation, and elevation to a higher level. Certain elements of both comparatas, which form the subject of dialectical comparison, are eliminated during this process (if they are unnecessary or even disruptive), while others (those constructive for the fundamental research question addressed in this case study) are preserved. The tension created during this process between the two comparatas raises our reflection on the question at hand to a higher level, leading to new insights into the nature of the segment of reality expressed in the research question.

The method belongs to post-comparative and transcultural approaches. The term post-comparative indicates that this approach represents a type of philosophy that seeks to overcome the pitfalls and limitations of traditional intercultural exchanges, which are based on a static and essentialist understandings of culture as the bearer of a certain substance. The conceptual foundation of culture, on which the method of transcultural sublation is based, is not an ontology of being; rather, it involves a metaphysics of relations, that is, the connections and relationships between those central elements that establish the historical, linguistic, and axiological entity that can be understood as a dynamic category of culture. Transculturality, in this context, is a concept that, unlike the reductionist approaches used by traditional intercultural methodology, expresses the three central meanings of the Latin prefix *trans*—transcendence in the sense of surpassing, transformation, and transitivity. What we seek to surpass in transcultural methods is precisely the aforementioned static and essentialist understanding of culture. The connotation of transformation indicates that in the process of dialectical confrontation of the

two *comparata* considered using the sublation method, both the objects of research and the subject conducting the research are transformed. The concept of transit, in this context, expresses that we attempt to step out of the role of the subject of research, defined by values, logical principles, and attitudes conditioned by the culture from which we originate. Instead, we try to explore the comparata, which comes from another culture not our own, from within—i.e., not from the perspective of some external objectivity that is itself questionable. From all three of the above mentioned connotations of the concept of transculturality, it clearly follows that transcultural methods belong to the domain of process philosophy or dynamic methodological approaches.

The method of sublation consists of eight subsequent and mutually enhancing phases. First, we select a research question, which must be based on relationships between at least two concepts. This avoids direct comparison of concepts, as they are always contextually defined and therefore difficult to compare in a transcultural perspective, which is historical and dynamic, in a way that would allow for reliable results. Establishing a relational research question thus enables a more reliable comparative process, as the relationship between two concepts is a more stable category than the methodological tools derived from isolated concepts. This allows us to avoid comparisons of concepts and instead perform what is called conceptual comparison in transcultural comparative methodology.

In the second phase, we find similarities between the two comparatas regarding their particular approaches to the research question. As often quickly becomes apparent in transcultural comparisons of ideas, philosophies, or theses, these are not similarities with a precisely definable common denominator but rather similarities that can be described using Wittgenstein's concept of family resemblances.

The third phase further strengthens this perspective, as we seek out differences, but not between the comparatas as such; rather, we look for differences that emerge through a more detailed analysis within the apparent (family) resemblances identified in the previous phase of sublation.

In the next, fourth phase, we attempt to connect the identified differences with differences that are reflected in the various reference frameworks

defining each of the *comparata*. This allows for easier identification of inconsistencies, deficiencies, or errors observed in both *comparata*.

The highlighting and elimination of these deficiencies are the subject of the fifth phase of the dialectical development based on transcultural sublation.

In the sixth phase, we place both *comparata* in a relationship of mutual complementarity, attempting to fill or compensate for the deficiencies observed in each with the strengths or positive elements of the other—i.e. with those elements constructive for clarifying our research question and therefore preserved.

The tension established between the two *comparata* during this dialectical process leads us to the seventh phase, where a sublation shift occurs, elevating our reflection to a different, „higher“ level.

This manifests in a new aspect, a new idea, or an insight that becomes evident in the final, eighth phase of the sublation process.

The theoretical background and the scheme of this process are the subjects of the first part of this book. In the second part, this theory is demonstrated through three concrete examples of applying our method. The first example addresses the transformation of the empirical into the transcendental through a sublative contrast analysis of Kant's and Li Zhi's assumptions. The second example examines Adorno's and Gongsun Long's views on the relationship between concepts and reality. The third example focuses on the problem of the relationship between motion and rest, as seen in Hui Shi's and Zeno's treatment of the problem of the flying arrow.

All three examples serve to illustrate and thus facilitate the understanding of the theory of the sublation method and represent the first step towards the broader application of this new transcultural approach to intercultural philosophical dialogues and exchanges of knowledge and ideas. These, in turn, constitute an important part of addressing the crises that plague today's globalized world.

Viri in literatura

- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1978. »Subject and Object.« V Andrew Arato in Eike Gebhardt (ur.): *The Essential Frankfurt School Reader*, str. 497–512. New York: Urizen Books.
- Adorno, Theodor W. 1997. *Aesthetic Theory*. New York: Continuum.
- Adorno, Theodor W. 2003. »Zu Subjekt und Objekt.« V: Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften* Zvezek. 10.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, str. 741–758
- Adorno, Theodor W. 2004. *Negative Dialectics*. Prev. E. B. Ashton. London in New York: Routledge.
- Affifi, Ramsey. 2020. »Anthropocentrism's fluid binary.« *Environmental Education Research*, 26(9-10): 1435–1452. DOI: 10.1080/13504622.2019.1707484.
- Allinson, Robert E. 2001. »The Myth of Comparative Philosophy or the Comparative Philosophy Malgré Lui.« V: Bo Mou (ur.) *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytical Philosophical Traditions*. Chicago: Open Court.
- Ambrogio, Selusi. 2020. *Chinese and Indian Ways of Thinking in Early Modern European Philosophy: The Reception and the Exclusion*. London: Bloomsbury.
- Ames, Roger T. 2011. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ames, Roger T. (v tisku). »Li Zehou, the Philosopher.« V: *Li Zehou's commemorative volume*. New York: SUNY.
- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- 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* 2016(15): 591–606.
- Banka, Rafal. 2022. *Cognition and Practice: Li Zehou's Philosophical Aesthetic*. Albany, New York: SUNY – State University of New York Press.
- Bilimoria, Purushotama. 2000. »A Subaltern/Postcolonial Critique of the Comparative Philosophy of Religion.« *Sophia*, 39(1): 172–173.
- Billeter, Jean-François. 2004. *Etudes sur Tchouang-tseu*. Paris: Allia.
- Billioud, Sebastien, 2012: *Thinking through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*. Leiden in Boston: Brill.
- Brown, Keven M., Susan Kenny, Bryan S. Turner in John K. Prince. 2000. *Rhetorics of Welfare: Uncertainty, Choice and Voluntary Associations*. London: Macmillan
- Bunnin, Nicholas, 1996: Tang Junyi (T'ang Chun-i). V: *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers* (ur.: Brown, Stuart, Collinson, Diane, Wikinson, Robert). London in New York: Routledge. 768.
- Carter, Robert E. 2012. »More Essays on Japanese Philosophy.« *Philosophy East and West*, 62(3): 403–407.
- Casati, Roberto, in Achille Varzi. 2023. »Events.« *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (jesen 2023), Edward N. Zalta in Uri Nodelman (ur.), v tisku URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/events/>. Privzeto: 27. julija 2023.
- Chai, David. 2019. *Zhuangzi and the Becoming of Nothingness*. New York: Suny Press.
- Chakrabarti, Arindam, in Ralph Weber. 2016. »Introduction.« V *Comparative Philosophy without Borders*, ur. Arindam Chakrabarti in Ralph Weber, 1–33. London: Bloomsbury Academic.
- Chakrabarti, Arindam, in Ralph Weber. 2016a »Afterword/Afterwards,« v *Comparative Philosophy without Borders*, ur. Arindam Chakrabarti in Ralph Weber, London: Bloomsbury Academic.
- Chan, Serina N., 2003. »What is Confucian and New about the Thought of Mou Zongsan?« V: Makeham, John (ur.): *New Confucianism*. New York: Palgrave, str. 131–165.
- Chan, Serina N., 2011. *The Thought of Mou Zongsan*. Leiden: Brill.

- Chen, Guying. 2015. *Rediscovering the Roots of Chinese Thought: Laozi's Philosophy*. Beijing: 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, Ouyang Xiao, Ady van Den Stock, Robert A. Carleo III, Joanna Guzowska, Lidia Tammaro, Dimitra Amarantidou.) Leiden in Boston: Brill.
- Chen, Lai 陈来. 2014. *Renxue bentilun 仁學本體論* [Ontologija sočlovečnosti]. Beijing: SDX Joint Publishing.
- Cheng, Chung-Ying. 1965. »Inquiries into Classical Chinese Logic.« *Philosophy East and West* 15(3-4): 195–216.
- Cheng, Chung-Ying. 1995. "On Comprehensive Observation (Guan) as Onto-hermeneutics in the Zhou Yi." In *International Studies on the Classic of Changes 國際易經研究*. No. 1. Edited by Z HU Bokun 朱伯昆. Beijing 北京: Huaxia 華夏
- Cheng, Chung-Ying. 1997. »Philosophical Significance of Gongsun Long: A New Interpretation of Theory of Zhi as Meaning and Reference.« *Journal of Chinese Philosophy* 24(1997): 139–177.
- Cheng, Chun-Ying. 2008. »The yijing (《易經》) as creative inception of Chinese philosophy.« *Journal of Chinese Philosophy* 35(2): 201–218.
- Chmielewski, Janusz. 1965. »Notes on Early Chinese Logic.« *Rocznik orientalistyczny* 28(2): 87–111.
- Clower, Jason. 2014. »Mou Zongsan (Mou Tsung-san) (1909–1995).« V: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Recenziran vir. <http://www.iep.utm.edu/zongsan/> (privzeto 11. avgusta 2014).
- Connelly, James. 2021. *Wittgenstein's Critique of Russell's Multiple Relation Theory of Judgement*. London: Anthem Press.
- Connor, Ulla M., in Moreno, Ana I. 2005. »Tertium Comparationis: A vital component in contrastive research methodology«. V P. Bruthiaux, D. Atkinson, W. G. Eggington, W. Grabe in V. Ramanathan (ur.), *Directions in Applied Linguistics: Essays in Honor of Robert B. Kaplan*. Clevedon, str. 153–164. England: Multilingual Matters.

- Coquereau, Elise. 2016. »From Comparative Philosophy to Fusion Philosophy.« *Journal of World Philosophies*, 2016(1): 152.
- 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. <https://doi.org/10.4312/as.2021.9.2.105-120>.
- D'Ambrosio, Paul. 2016. »Approaches to Global Ethics: Michael Sandel's Justice and Li Zehou's Harmony.« *Philosophy East and West*, 66(3): 720–738.
- Dalissier, Michel. 2010. »Nishida Kitarō and Chinese Philosophy: Debt and Distance.« *Japan Review* 2010(22): 137–170.
- Defoort, Carine. 2001. »Is There such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate.« *Philosophy East and West* 51(3): 393–413.
- 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.
- Deng, Xizi. 鄧析子s. d. V: Chinese text project, pre-Qin and Han. <https://ctext.org/deng-xi-zi>. Privzeto 21. januarja 2022.
- Derrida, Jacques. 1988. *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques. 1997. *Of Grammatology*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- 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 (1951): 3.
- Ding, Zijiang John. 2002. »Li Zehou: Chinese Aesthetics from a Post-Marxist and Confucian Perspective.« *V Contemporary Chinese Philosophy*, ur. Chung-ying. Cheng in Nicholas Bunnin. New Jersey: Wiley.
- Elstein, David, 2012: »Mou Zongsan's new Confucian Democracy«. *Contemporary Political Theory*, 11(2): 192–210.
- Eames, Elizabeth Ramsden. 2013. *Bertrand Russell's Theory of Knowledge*. New York: Routledge.

- Engel-Di Mauro, Salvatore. 2020. »Socialism and Communism.« *International Encyclopedia of Human Geography (druga izdaja)*, 271–280. Privzeto 14. maja 2021. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-102295-5.10491-3>.
- Fan, Ruiping. 2010. *Reconstructionist Confucianism – Rethinking Morality after the West*. Dordrecht: Springer.
- Feng, Yaoming (Fung Yiu-ming) 馮耀明. 1989. Zhongguo zhexuede fangfa lun wenti 中國哲學的方法論問題 [Metodološki problemi kitajske filozofije]. Taipei: Yunchen wenhua shiye.
- Feng, Youlan 馮友蘭. 1961. »Lun Kongzi guanyu ren' de sixiang« 論孔子關於「仁」的思想 [O Konfucijevi ideji sočlovečnosti]. *Zhexue yanjiu* 1961(5): 63–73.
- Flanagan, Owen. 2020. »Cross-cultural philosophy and well-being.« V: *Naturalism, Human Flourishing, and Asian Philosophy: Owen Flanagan and Beyond*. (Ur. Bongrae Seok.) London: Routledge. 227–247, str.. 230.
- Froed, Kai. 2021. »Sublation (in German ‚Aufhebung‘).« V: *Hegel.net*. <https://hegel.net/en/e0.htm>, privzeto 17. februarja 2021.
- Fröhlich, Thomas. 2010. »'Confucian Democracy' and its Confucian Critics: Mou Zongsan and Tang Junyi on the Limits of Confucianism.« *Oriens Extremus* 49 (2010): 167–200.
- Fung, Edmund S. K. 2002. »Socialism, Capitalism, and Democracy in Republican China: The Political Thought of Zhang Dongsun.« *Modern China*, 28(4): 399–431.
- Fung, Yiu-ming. 2020. »Reference and Ontology in the Gōngsūn Lóngzǐ.« V: *The Gongsun Longzi and Other Neglected Texts: Aligning Philosophical and Philological Perspectives*. (Ur. Rafael Suter, Lisa Indraco in Wolfgang Behr.) Berlin: De Gruyter, str. 119–168.
- Gadamer, Hans Georg. 2006. *Truth and Method*. London in New York: Continuum.
- Gan, Huaizhen 甘懷真. 2004. *Huangquan, liyi yu jingdian quanshi: Zhongguo gudai zhengzhi shi yanjiu* 皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究. [Cesarska oblast, obredna spodobnost in klasična interpretacija: študija starodavne kitajske politične zgodovine.] Taipei: Taiwan daxue chuban she.

- Gongsun, Long. s. d. 公孫龍 *Gongsun Longzi* 公孫龍子. V: Chinese text project, pre-Qin and Han. <https://ctext.org/gongsunlongzi>. Privzeto 10. junija 2022.
- 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, DOI: 10.1080/096087800360238.
- Gu, Xin. 1996. »Subjectivity, Modernity, and Chinese Hegelian Marxism: A Study of Li Zehou’s Philosophical Ideas from a Comparative Perspective.« *Philosophy East and West*, 46(2): 205–245.
- Habermas, Jürgen. 1994. »Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State.« V: Charles Taylor (ur.): *Multiculturalism – Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, str. 107–148.
- Hagiwara, Takao. 2014. »Derrida and Zen: Desert and Swamp.« *Philosophy East and West*, 64(1): 123–150.
- Hall, David, in Roger Ames. 1987. *Thinking through Confucius*. New York: SUNY.
- Harbsmeier, Christoph. 1988. »Language and Logic.« V *Science and Civilization in China*, ur. Joseph Needham. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hatfield, Gary. 2022. »Sense data and the philosophy of mind: Russell, James, and Mach.« *Principia: An International Journal of Epistemology*, 6(2): 203–230.
- He, Xinquan 何信全. 1996. *Ruxue yu xiandai minzhu—Dangdai xin rujia zhengzhixue yanjiu* 儒學與現代民主—當代新儒家政治哲學研究 [Konfucijanstvo in sodobna demokracija – raziskave politične filozofije sodobnih novih konfucijancev]. Taipei: Zhongyang yanjiu yuan.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1989. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Fenomenologija duha*. (Prevod: Božidar Debenjak). Ljubljana: Analecta.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part I: Science of Logic*. (Prev. in ur. Klaus Brinkmann in Daniel O. Dahlstrom.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 1954. *Was heisst denken?* Tübingen: Max Niemeyer.
- Heubel, Fabian. 2021. *Was ist chinesische Philosophie? Kritische Perspektiven*. Hamburg: Meiner.
- Hushagen, Sam. 2022. »Sense Data and the Romantic Myth of The Given.« *The Wordsworth Circle*. 53(3): 311–333.
- Hu, Shih. 1953. »Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method.« *Philosophy East and West*, 3(1): 3–24.
- Huang, Yong. 2020. »Why Confucian Ethics is a Virtue Ethics, Virtue Ethics is not a Bad Thing, and Neville Should Endorse it.« *Journal of Chinese Philosophy* 47(3): 283–294.
- Jiang, Xinyan. 2002. »Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy.« V *Contemporary Chinese Philosophy*. Chung-Ying Cheng in Nicholas Bunnin, ur. Oxford: Blackwell. Str. 57–81.
- Jin, Yuelin 金岳霖. 1997. *Jin Yuelin wenji*. 金岳霖文集. [Zbrana dela Jin Yuelina]. Lanzhou: Gansu renmin chubanshe.
- Johnston, Ian, in Wang Ping. 2019. *The Mingjia & Related Texts: Bilingual Edition*, Hong Kong: Chinese University Press.
- Jullien, François. 1991. *Éloge de la fadeur. À partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, Paris: Philippe Picquier.
- Kant, Immanuel. 1911. *Critique of Judgement*. Prev. James C. Meredith. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason*. Prev. Paul Guyer in Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2019. *Kritika čistega uma*. (Prevedel in uredil: Zdravko Kobe). Ljubljana: Analecta.
- Kant, Immanuel. 2001. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Ur. in prev. Allen W. Wood. New Haven in London: Yale University Press.
- King, David. 2023. »Bertrand Russell's Structural Realism.« V: *Philosophical Naturalism*. <https://kingdablog.com/2018/10/30/bertrand-russells-structural-realism/>. Privzeto 22. julija 2023.
- Kirloskar-Steinbach, Monika, Geeta Ramana in James Maffie. 2016. »Introducing Confluence: A Thematic Essay.« *Confluence: Journal of World Philosophies* 1 (November).

- Kohn, Livia. 1992. *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*. Princeton University Press.
- Komaraju, Meera, in Cokley, Kevin O. 2008. »Horizontal and vertical dimensions of individualism-collectivism: A comparison of African Americans and European Americans.« *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 14(4), 336–343. <https://doi.org/10.1037/1099-9809.14.4.336>.
- Kropotkin, Peter. 1972. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. New York: New York University Press.
- Krummel, John W. M. 2012. »Basho, World, and Dialectics: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō.« V: Nishida Kitarō. *Place and Dialectic: Two Essays by Nishida Kitarō*. Prev. John W. M. Krummel in Shigenori Nagatomo. Oxford in New York: Oxford University Press. Str. 3–48.
- Kuhn, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kurtz Joachim. 2011. *The Discovery of Chinese Logic*. Leiden: Brill: Leiden.
- Lai, His-san. 2010. »Cong ‚Laozi‘ de daoti yinyu dao ‚Zhuangzi‘ de tidao xushi: you benyaming de shuoshu ren quanshi Zhuang Zhou de wanyan zhexue. 從老子的道體隱喻到莊子的體道敘事 — 由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言哲學» [Od Laozijeve metafore Daota do Zhuangzijeve pripovedi o Daotu – Benjaminov pripovedovalec zgodb tolmači Zhuangzijevo alegorično filozofijo]. *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 40(1).
- Lai, Karyn. 2018. »Global Thinking. Karyn Lai's Thoughts on New Waves in Anglo-Chinese Philosophy.« *The Philosopher's Magazine* 2018(1): 64–69.
- Laozi 老子. s. d. *Daodejing* 道德經. V: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/dao-de-jing>. Privzeto 4. marca 2022.
- Lee, Ming-Huei, 2001: *Der Konfuzianismus im modernen China*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- 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.« *Zhongguo quanshi xue* (中國詮釋學). 6/1. 86–97.
- Lee, Ming-huei. 2017. *Confucianism: its Roots and Global Significance*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- Lee, Henry Desmond Prichard. 1967. *Zeno of Elea*. Besedilo s prevodi in opombami. Amsterdam: Hakkert.
- Lektorskiy, Vladislav Aleksandrovich. 2022. »The Dialectic of Subject and Object and some Problems of the Methodology of Science.« V: *Marxists' Internet Archive*. https://www.marxists.org/subject/psychology/works/lektorsky/essay_77.htm. Privzeto 11. avgusta 2022, str. 1–13.
- Levine, Michael. 2016. »Does Comparative Philosophy Have a Fusion Future?« *Confluence: Journal of World Philosophies* 2016(4): str. 1–30. Pridobljeno s <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/confluence/article/view/563>.
- 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 zhuanruyu 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 sodobne logične znanosti (2. del) – vpliv sodobne zahodne logike ter raziskave kitajske in indijske logike] v: *Zhongguo luojishi jiaocheng*, str. 350–387 (ur.: Wen Gongyi, Cui Qingtian), Tianjin, Nankai daxue chuban she.
- Li, Zehou 李泽厚. 1956. »Lun meigan, mei he yishu (Yanjiu tigang) – Jialun 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 občutku, lepoti in umetnosti (predlog raziskave) – tudi o idealistični estetski misli Zhu Guangqiana].« *Zhexue yanjiu* 1956(5): 43–73.
- Li, Zehou 李澤厚. 1985. »Guanyu zhutixingde buchong shuoming 關於主體性的補充說明 [Dopolnilna razlaga subjektnosti].« *Zhongguo shehui kexue yuan yuanjiushengyuan xuebao* 1: 14–21.
- Li, Zehou 李澤厚. 1994. *Zhexue Tanxun lu* 哲学探寻录 [Filozofsko raziskovanje]. Tianjin: Tinajin shehui kexue chuban she.
- Li, Zehou 李澤厚. 1998. *Shiji xin meng* 世紀新夢 [Nove sanje stoletja]. Hefei: Anhui wenyi chuban she.
- Li, Zehou. 1999. »Subjectivity and ,Subjectality': A Response.« *Philosophy East and West* 49(2): 174–183. doi: 10.2307/1400201.

- Li, Zehou 李澤厚. 2006. »Kangde zhexue yu jianli zhutixing lungang 康德哲学与建立主体性论纲 [Oris Kantove filozofije in izgradnja subjektnosti].« V: *Lun Kangde Heiger zhexue*. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe. Str. 14–22.
- Li, Zehou. 李澤厚. 2010. *Lunlixue gangyao* 伦理学纲要 [Oris etike]. Beijing: Renmin ribao chubanshe.
- Li, Zehou. 李澤厚. 2012. *Renshilun dawen* 认识论答问 [Vprašanja in odgovori o epistemologiji]. *Zhongguo wenhua* 2012(1): 1–11.
- Li, Zehou 李澤厚. 2013. »Goujian Zhengyi jichushangde hexie—cong Sangde'erde ,gongzheng' shuoqi 構建正義基礎上的和諧——從桑德爾的《公正》說起.« *Shehui kexue bao* 2013(12): 1–9.
- Li, Zehou. 李澤厚. 2016. *Renleixue lishi bentilun* 人类学历史本体论 [Antropohistorična ontologija]. Qingdao: Qingdao Publishing Group.
- Li, Zehou. 2016a. »A Response to Michael Sandel and Other Matters.« Prev. Paul D'Ambrosio in Robert A. Carleo. *Philosophy East and West* 66(4): 1068–1147.
- 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 razpravlja o treh fazah svoje akademske misli]. *Shanghai wenxue* 2011(1): 72–77.
- Li, Zehou 李澤厚, in Liu Yuedi 劉悅笛. 2018. »Lunlixue zatan 倫理學雜談—李澤厚、劉悅笛 2018 年對談錄« [Razne razprave o etiki – pogovori Li Zehouja z Liu Yuedijem v letu 2018]. *Hunan shifan daxue shehui kexue xuebao* 2018(5): 25.
- Li, Zehou 李澤厚, in Yang Guorong 楊國榮. 2014. »Lunli wenti ji qita—guocheng fenxide shijiao 倫理問題及其他—過程分析的視角« [O etiki in drugih vprašanjih z vidika procesne analize]. *Shehui kexue* 2014(9): 117–128.
- Lin, Ma, in Jaap van Brakel. 2013. »On the Conditions of Possibility for Comparative and Intercultural Philosophy.« *Dao – A Journal of Comparative Philosophy*, 2013(12): 298.
- Lin, Ma, in Jaap van Brakel. 2016. *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*. New York: SUNY.

- 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.: Cua, Antonio S.). New York: Routledge. 480–485.
- Liu, Wenying. 2002. *Zhongguo zhhexueshi* 中國哲學史 [Zgodovina kitajske filozofije], Prvi in drugi del. Tianjin: Nankai daxue chuban she.
- Logothetis, Nikos. 2012 »Perception and the Brain.« V: *Towards a Theory of Thinking: Building Blocks for a Conceptual Framework*. Ur. Britt M. Glatzeder, Vinod Goel in Albrecht von Müller. Heidelberg, Dordrecht, London in New York: Springer. Str. 161–175.
- Lou, Yulie 樓宇烈. 1980. *Collected Explanatory Annotations to Wang Bi's Works* 王弼集校釋. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Lukes, Steven M. 2020. »Individualism.« V *Encyclopedia Britannica*, 14. januar 2020. Privzeto 9. junija 2020. <https://www.britannica.com/topic/individualism>.
- Lunyu 論語. s. d. (*The Analects*). *Chinese Text project, pre-Qin and Han*. Priobljeno 03. julija 2023 s <https://ctext.org/analects>.
- Ma, Long 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 knjige »Oris Kantove filozofije in izgradnja subjektivnosti«]. *Gaoxiao lilun zhanxian*. 1991(6): 48–51.
- Ma, Ming Pusa 馬鳴菩薩. s. d. *Da cheng qixin lun* 大乘起信論 [Prebujanje vere]. (Prev. v kitajščino San Zang iz dinastije Tang). V: *Fo dizi wenku*. <http://www.fodizi.tw/fojing/other/2648.html>. Privzeto 31. julija 2023.
- Makeham, John. 1991. »Names, Actualities, and the Emergence of Essentialist Theories of Naming in Classical Chinese Thought.« *Philosophy East and West*, 41(3): 341–363.
- 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 odnosu med spoznanjem in prakso, med vedenjem in delovanjem], v: *Mao Zedong xuanji*, I (Ur.: Zhonggong

- zhongyang Mao Zedong xuanji chuban weiyuan hui), Beijing: Renmin chuban she, (prva izdaja, 1952), str. 259–273.
- Maraldo, John C. 2024. »Nishida Kitarō.« V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (zima 2019), Edward N. Zalta (ur.), URL <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/nishida-kitaro>. Privzeto 31. julija 2023.
- Markus, Hazel Rose, in Kitayama, Shinobu. 2010. »Cultures and selves: A cycle of mutual constitution.« *Perspectivological Science*, 5(4): 420–430. <https://doi.org/10.1177/1745691610375557>.
- Marx, Karl. 1972. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. V: Marx, Karl, in Engels, Friederich. Dela, dopolnilni zvezek, 1. del, str. 465–588. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl. 2005. *Ökonomisch philosophische Manuskripte (1844)* [Ekonomski in filozofski rokopisi iz leta 1844]. Köln: Verlag Internationale Sozialisten.
- Marx, Karl. 2007. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Prev. in ur. Martin Milligan. Mineola, New York: Dover Publications Inc.
- Masson-Oursel, Paul, in Harold E. McCarthy. 1951. »True Philosophy Is Comparative Philosophy.« *Philosophy East and West*, 1(1): 6–9.
- Mei, Y. P. 1953. »The Kung-sun Lung Tzu with a Translation Into English.« *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 16(3-4): 404–437.
- Mengzi 孟子. s. d. (Mencius). *Chinese Text project, pre-Qin and Han*. Pridobljeno 3. julija 2023 s <https://ctext.org/mengzi>.
- Miah, Sajahan. 2006. *Russell's Theory of Perception (1905–1919)*. London in New York: Continuum.
- 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.
- Moeller, Hans-Georg. 2022. »Before and After Comparative Philosophy.« *Asian Studies* 10(3): 201–224. Pridobljeno 3. julija 2023 s <https://doi.org/10.4312/as.2022.10.3.201-224>.
- Morgan, Lloyd Conwy. 1903. *Introduction to comparative psychology*. London: Walter Scott.
- Morgan, Lloyd Conwy. 1930. »Autobiography.« V: *History of Psychology in Autobiography*, 2. zvezek, (ur.: Murchison, Carl). Worcester, MA: Clark University Press, str. 237–264.

- Mou, Bo. 2009. »On Some Methodological Issues Concerning Chinese Philosophy: An Introduction.« V: *History of Chinese Philosophy*. Ur. Bo Mou. London in New York: Routledge. Str. 1-40.
- Mou, Bo. (ur.). 2018. *Philosophy of Language, Chinese Language, Chinese Philosophy: Constructive Engagement*. Leiden in Boston: Brill.
- Mou, Bo. 2020. *Cross-Tradition Engagement in Philosophy: A Constructive-Engagement Account*. London in New York: Routledge.
- Mou, Bo. 2020a. »How Gōngsūn Lóng's Double-Reference Thought in His 'White Horse Not Horse' Argumentation Can Engage with Fregean and Kripkean Approaches to the Issue of Reference,« v: *The Gongsun Longzi and Other Neglected Texts: Aligning Philosophical and Philological Perspectives*, ur. Rafael Suter, Lisa Indraccolo in Wolfgang Behr, Berlin: De Gruyter, str. 169–206.
- Mou, Bo. 2022. »Comparative Philosophy as a General Way of Doing Philosophy Through Cross Tradition Engagement Toward World Philosophy.« *Comparative Philosophy*, 13(2): 5. članek. Pridobljeno 3. julija 2023 s <https://scholarworks.sjsu.edu/comparativephilosophy/vol13/iss2/5>.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1971. *Zhide zhijue yu Zhongguo zhixue* 智的直覺與中國哲學 [»Intelektualna intuicija in kitajska filozofija«]. Taipei: Taiwan shangwu yinshu guan.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1975. *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 [»Videz in stvar na sebi«]. Taipei: Xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1983: *Zhongguo zhixue shijiu jiang* 中國哲學十九講 [»Devetnajst predavanj iz kitajske filozofije«]. Taipei: Xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1984. *Shengmingde zhixue* 生命的哲學 (»Life philosophy«). Taipei: Sanmin shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1985. *Yuanshan lun* 圓善論 [O Summum Bonum]. Taipei: Xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1988. *Zhou yide ziran zhixue yu daode hanyi* 周易的自然哲學與道德涵義 [»Zhouyijeva naravna filozofija in moralne implikacije«]. Taipei: Wenjin chuban she.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1989. *Wushi zishu* 五十自述 [»Avtobiografija pri petdesetih«]. Taipei: Penghu chuban she.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1991. *Zhengdao yu zhidao* 政道與治道. [Politika in upravljanje]. Taipei: Lianjing.

- Mou, Zongsan 牟宗三. 2003. *Foxing yu bore*. 佛性與般若 [Budova narava in prajna]. Taipei: 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 metafizične in moralne filozofije Kitajske z vidika Knjige premen«]. V: *Zhouyi zhexue yanjiang lu*. Taipei: Yanjing chuban gongsi.
- Mozi 墨子. s. d. (Master Mo). *Chinese Text project, pre-Qin and Han*. Pridobljeno 3. julija 2023 s <https://ctext.org/mozi>.
- Nelson, Eric, 2011, »Introduction: Onto-Hermeneutics, Ethics, and Nature in The Yijing.« *Journal of Chinese Philosophy* 38(3): 335–338.
- Nelson, Eric S. 2020. *Daoism and Environmental Philosophy: Nourishing life*. New York: Routledge.
- Neville, Robert Cummings. 2001. »Two Forms of Comparative Philosophy.« *Dao – A Journal of Comparative Philosophy*, 2001(1): 1–13.
- 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.« Prev. David A. Dilworth. V David A. Dilworth, ur. *Fundamental Problems of Philosophy*. Tokyo: Sophia University Press.
- 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*. <https://www.tabularasamagazin.de/asymmetrische-dialektikbemerkungen-zum-umgang-mit-der-subjekt-objekt-dichotomie-bei-theodor-w-adorno-und-bruno-latour/>, 1–20. Privzeto 10. avgusta 2022.
- 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. doi:10.1017/S1479591422000171.
- Peregrin, Jaroslav. 2014. »Logic and the Pursuit of Meaning.« *Philosophy of Language and Linguistics*, 2014(11): 193–212.
- Perleberg, Max, 1973. *The Works of Kung-Sun Lung-Tzu*, Westport: Hyperion Press.
- Piñeros Glasscock, Juan S., in Sergio Tenenbaum, »Action.« *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (pomlad 2023), Edward N. Zalta in Uri Nodelman (ur.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/action/>>. Privzeto 8. avgusta 2023.
- Priest, Graham. 2015. »Fusion and Confusion.« *Topoi* 34(1):55–61, str. 55.
- Psillos, Stathis. 2001. »Is Structural Realism Possible?« *Philosophy of Science* 68(3), (Zbornik): S13–S24.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Riha, Rado. 1994. »Kritika razsodne moči.« *Filozofski vestnik*, 15(1): 184–244.
- Roetz, Heiner. 2016. »Closed or Open? On Chinese Axial Age Society.« *BJOAF*, 2016(39): 137–169.
- Rogacz, Dawid. 2020. *Chinese Philosophy of History*. London: Bloomsbury.
- Rosemont, Henry, Jr. 2015. *Against Individualism: A Confucian Rethinking of the Foundations of Morality, Politics, Family, and Religion*. Lanham: Lexington Books.
- Rosemont, Henry, Jr., in Ames, Roger T. 2016. *Confucian Role-Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?* Taipei: National Taiwan University Press.
- Rošker, Jana S. 2005. *Na ozki brvi razumevanja: medkulturna metodologija v sinoloških študijah*. Ljubljana: FF.
- Rošker, Jana S. 2010. »The Concept of Structure as a Basic Epistemological Paradigm of Traditional Chinese Thought.« *Asian Philosophy* 20(1): 79–96.
- Rošker, Jana S. 2012a. *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure (Li)*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

- Rošker, Jana S. 2012b. »Cultural Conditionality of Comprehension: The Perception of Autonomy in China.« V: Cao, Qing, Tian, Hailong in Chilton, Paul (ur.). *Reinventing Identities – Dangdai Zhongguo Shenfen Chongjiande Yuyan Yunyong: The Poetic of Language Use in Contemporary China*. Tianjin: Nankai daxue chuban she, str. 26–42.
- Rošker, Jana S. 2013. »The Concept of Harmony in Contemporary P. R. China and in Modern Confucianism.« *Asian Studies* 1(2): 3–20. <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. 2018a. »Epistemology in Chinese Philosophy.« *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (jesen 2018), Edward N. Zalta (ur.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/chinese-epistemology/>.
- Rošker, Jana S. 2018b. *Following His Own Path: Li Zehou and Contemporary Chinese Philosophy*. New York, Albany: State University of New York Press (SUNY).
- Rošker, Jana S. 2019. »A Philosophical Relation between Taiwan and Japan: Models of Dialectical Thought in Mou Zongsan's and Nishida Kitaro's Theories,« *Asian philosophy*, 29(4): 333–350.
- 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 – A Journal of Comparative Philosophy*, 2022(21): 165–182.
- Rošker, Jana S. 2023. »The Gadamerian Discourse in China and the Fusion of Aesthetic Realms,« *Asian studies*, 11(1): 299–316. <https://doi.org/10.4312/as.2023.11.1.299-316>.
- Rošker, Jana S. 2023a. *Confucian Relationism and Global Ethics*. Leiden in New York: Brill.
- Rošker, Jana S. 2023b. *Zahodna sinologija in metode kitajske filozofije*. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani : Znanstvena založba FF.
- 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.
- Salmenkari, Taru. 2013. »Theoretical Poverty in the Research on Chinese Civil Society.« *Modern Asian Studies*, 47(2): 682–711.
- Schilling, Denis. 2020. »Place as a Category in the ‚Treatise on Name and Reality‘ (Ming shi lun 名實論),« v: *The Gongsun Longzi and Other Neglected Texts: Aligning Philosophical and Philological Perspectives*, ur. Rafael Suter, Lisa Indraccolo, in Wolfgang Behr, Berlin: De Gruyter.
- Schroeder, Sarah L. 2013. »The Remarkable Human Self.« *V APS – Association for Psychological Science*, 24. december 2013. <https://www.psychologicalscience.org/observer/the-remarkable-human-self>. Privzeto 3. marca 2022.
- Schinzinger, Robert. 1943. »Einleitung.« V: Kitarô Nishida: *Die intelligible Welt – Drei Philosophische Abhandlungen*. Berlin: DeGruyter. Str. 7–56.
- Searle, John (2010): *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- She, Shiqin. 2022. »Critique of ‚Judgment‘ in Gongsun Long’s ‚Zhiwu lun‘: A Comparative Reading in the Light of Hölderlin’s ‚Judgment and Being‘.« *Asian Studies* 10(2): 269–298. <https://doi.org/10.4312/as.2022.10.2.269-298>.
- Sheldon, Wilmon H., in Daisetz Teitaro Suzuki. 1951. »On Philosophical Synthesis.« *Philosophy East and West*, 1(3): 3–7.
- Shen, Vincent. 2003. »Some Thoughts on Intercultural Philosophy and Chinese Philosophy,« *Journal of Chinese Philosophy*, 2003(30): 357–372.
- Siderits, Mark. 2023. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, London: Ashgate.

- Silius, Vytytis. 2020. »Diversifying Academic Philosophy: The Post-Comparative Turn and Transculturalism.« *Asian Studies* 8(2): 257–280. Pridobljeno 3. julija 2023 s <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.2.257-280>.
- Simon, Karla W. 2013. *Civil Society in China: The Legal Framework from Ancient Times To The »New Reform Era.«* New York: Oxford University Press.
- Singelis, Theodor. M. et al. 1995. »Horizontal and vertical dimensions of individualism and collectivism: A theoretical and measurement refinement.« *Cross-Cultural Research* 29(3), 240–275. <https://doi.org/10.1177/106939719502900302>.
- Slater, John G. 2022. »Introduction« V: Russell, Bertrand. 2022. *The Analysis of Matter*. London in New York: Routledge. Str. IX–XIV.
- Sovre, Anton. 1946. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska Matica.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1997. »Translator's Preface.« V: Derrida, Jacques. *Of Grammatology. Corrected Edition*. Baltimore in London: The Johns Hopkins University Press. Str. ix–xxxviii.
- Sreedevikuttyamma, Sangeetha. 2020. »Bertrand Russell and Modern Structural Realism.« *Logique et Analyse* 249 (2020): 203–219.
- Stekeler, Pirmin. 2020. *Hegels Wissenschaft der Logik: Ein dialogischer Kommentar Band 2: Die objektive Logik – Die Lehre vom Wesen*. Hamburg: Meiner.
- Suter, Rafael, Lisa Indraccolo in Wolfgang Behr ur. 2020. *The Gongsun Longzi and Other Neglected Texts: Aligning Philosophical and Philological Perspectives*, Berlin: De Gruyter.
- Suzuki, Daisetsu Teitaro. 2014. *Selected Works of D. T. Suzuki, Volume I: Zen*. Ur. Richard M. Jaffe. Oakland: University of California Press.
- Suzuki, Shoko. 2014. »The Kyoto School and J. F. Herbart.« V: Paul Standish in Naoko Saito (ur.) *Education and the Kyoto School of Philosophy: Pedagogy for Human Transformation*. New York: Springer.
- Tang, Refeng. 2002. »Mou Zongsan on Intellectual Intuition.« V. *Contemporary Chinese Philosophy*, ur. Cheng Chung-Ying in Bunnin, Nicholas. Oxford: Blackwell Publishers, str. 235–346.
- Triandis, Harry C., in Gelfand, Michele J. 2012. »A theory of individualism and collectivism.« V *Handbook of theories of social psychology*, ur. P. A. M. Van Lange, A. W. Kruglanski in E.

- T. Higgins, 498–520. London: Sage Publications. <https://doi.org/10.4135/9781446249222.n51>.
- Trotsky, Leon. 1966. *The Intelligentsia and Socialism*. London: New Park.
- Valmisa, Mercedes. 2021. *Adapting: A Chinese Philosophy of Action*. Oxford: Oxford University Press.
- 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 FF.
- Wang, Fuzhi 王夫之. 1933. »Si shu xun yi 四書訓義 [Standardna razlaga »Štirih knjig«].« V: *Chuanshan yishu*, letnik 32–44. Shanghai: Taiping shudian.
- Wang, Fuzhi 王夫之. 1974. *Du Si shu da quan shuo 讀四書大全說* [Celoten povzetek nauka »Štirih knjig«]. Taibei: Heluo tushu chuban she.
- Wang, Jisheng 王吉盛. 2021. *Zhongguo zhexiue mingti daquan*. 中国哲学的命题大全. [Enciklopedija propozicij v kitajski filozofiji]. <http://chinese.zhexue.org/philosophy/18292>. (Privzeto 15. januarja 2022.)
- Wang, Qiong. 2016. »The Relational Self and the Confucian Familial Ethics.« *Asian Philosophy* 26(3): 193–205.
- Wang, Robin R. 2009. »Kundao: A Lived Body in Female Daoism.« *Journal of Chinese philosophy* 36(2): 277–292.
- Weber, Ralph. 2013. »'How to Compare?' – On the Methodological State of Comparative Philosophy.« *Philosophy Compass*, 8/7 (2013): 593–603, 10.1111/phc3.12042.
- Weber, Ralph. 2014. »Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What Respect?« *Dao – A Journal of Comparative Philosophy*, 2014(13), 151–171.
- Welsch, Wolfgang. 1999. »Transculturality–The Puzzling Form of Cultures Today.« V *Spaces of Culture: City, Nation, World*, ur. Mike Feather Stone in Scott Lash, 194–213. London: Sage.
- Whitehead, Alfred North. 1978. *Process and Reality – an Essay in Cosmology*. New York: Macmillan
- Wittgenstein, Ludwig. 1960. *Philosophische Untersuchungen*. V: *Schriften*, str. 279–544. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Wittgenstein, Ludwig. 1970. *Das Blaue Buch – Eine Philosophische Betrachtung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Wong, David B. 2006. »The meaning of Detachment in Daoism, Buddhism, and Stoicism.« *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 5(2): 207–219.
- 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.« V: *Mou Zongsan* 牟宗三: 圓善論 [O Summum Bonum]. Changchun: Jilin chubanshan jituan zouxian zeren gongsi.
- Xunzi 荀子, s. d. *Chinese Text project, pre-Qin and Han*. Pridobljeno 3. julija 2023 s <https://ctext.org/xunzi>.
- Yang, Rubin 楊儒賓. 2016. *Rumen neide Zhuangzi* 儒門內的莊子. [Zhuangzi kot del konfucijanstva.] Jinmen: Lianjing chubanshe.
- Yang, Rubin 楊儒賓. 2019a. *Rujiade shenti guan*. 儒家身體觀. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- 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. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- 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. [Temeljna teorija petih elementov: ontologija prvobitnosti v predqinski misli.] Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Yang, Zebo 楊澤波, 2007: »Mou Zongsan chaoyue cunyou lun boyi – cong xian Qin tianlunde fazhan guiji kan Mou Zongsan chaoyue cunyou lunde quexian 牟宗三超越存有論駁議——從先秦天論的發展軌跡看牟宗三超越存有«. *Zhongguo lunwen xiazai zhongxin* (www.studa.net). <http://www.studa.net/guoxue/060407/11563323.html>. Privzeto 15. julija 2012.
- Yeung, Tak-Lap. 2022. »Kant, Nishida, and Mou on Intellectual Intuition: A transcultural comparison.« *Kyushin* 2022(27): 107–120.
- Yu, Jiyuan. 2007. *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, New York: Routledge.

- Zhang, Dainian 張岱年. 2003. *Zhongguo zhhexue shi fangfa lun fapan* 中國哲學史方法論發凡 [Uvod v metodologijo zgodovine kitajske filozofije], Beijing: Zhonghua shuju.
- Zhang, Dongsun 張東蓀. 1929a. *Xin zhhexue luncong* 新哲學論叢 [Antologija nove filozofije]. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- Zhang, Dongsun 張東蓀. 1929b. *Zhexue ABC* 哲學 ABC [Filozofska abeceda]. Shanghai: Shanghai shijie shuju.
- Zhang, Dongsun 張東蓀. 1934. *Renshi lun*. 認識論 [Epistemologija]. Shanghai: Shijie shuju.
- Zhang, Dongsun. 1946: *Zhishi yu wenhua* 知識與文化 [Vednost in kultura]. Shanghai: 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), Shanghai Yuandong chuban she, Shanghai.
- Zhang, Yaonan 張耀南. 1994. »Zhang Dongsun zhishilun yanjiu 張東蓀知識論研究« [Raziskave epistemologije Zhang Dongsuna]. Doktorska disertacija, Beijing daxue, Beijing.
- Zhang, Yongqing. 2002. »Hanyu yujing zhongde shenmei duixiang yu shenmei keti.« *Meixue* (Online) 2002(12): 1–6, <http://rdbk1.ynlib.cn:6251/Qk/Paper/184798> (Privzeto 12. avgusta 2022).
- Zhuangzi. 莊子 s. d. *Chinese Text project, pre-Qin and Han*. Pridobljeno 3. julija 2023 s <https://ctext.org/zhuangzi>.
- Ziporyn, Brook. 2003. *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*. SUNY Press.
- Zyporyin, Brook. 2013. *Beyond Oneness and Difference: Li and Coherence in Chinese Buddhist Thought and Its Antecedents*. New York: SUNY.

Glosar kitajskih terminov

B

Bai ma fei ma 白馬非馬: Beli konj ni konj

Benti 本體: izvorna substancialna korenina (substanca)

Benti lun 本體論: ontologija

Benwu 本無: izvorni nič, temeljna odsotnost

Bi (kit.) 彼: tisto

Bi (jap.) 美: lepota

Bianxue 辯學: argumentacija

C

Chaotuo 超脫: odmaknjenost

Chaoyan 超驗: transcendentalnost

Chaoyue 超越: transcendenca, transcendentno

Cheng 成: postati

Chuangbianxing 創變性: ustvarjalnost

Ci 此: to

D

Dao 道: Pot, najvišje načelo, vir vsega, kar obstaja

Duili fanchou 對立範疇: binarne kategorije

F

Fanchou 範疇: kategorije

G

Geshi 格式: *a priori* transcendentalne forme

Gongju benti 工具本體: instrumentalna ali tehnološka substanca

Gongsun Longzi 公孫龍子

Guanxizhuyi 關係主義: odnosnost

H

Han shu 漢書: enciklopedija iz dinastije Han

He 和: harmonizirati, harmonizacija, harmonija, harmonično

Houqi Mojia 後期墨家: poznejši mohisti

Hui Shi 惠施

J

Jidian 積澱: sedimentacija

Jingjie 境界: estetska sfera

Jingyan bian xianyan 經驗變先驗: transformacija empiričnega v transcendentalno

K

Ke 可: sprejemljivo

Keguan 客觀: objektivno

L

Li 禮: obredna spoštljivost

Li 理: strukturno omrežje odnosov, dinamična struktura odnosov

Lishi bentilun 歷史本體論: *Historična ontologija*

Liu Xin 劉歆

Lunli benti 倫理本體: substanca etike

M

Ming jia 名家: šola imen

Ming shi lun 名實論: *Pojem in dejanskost*

Ming 名: ime, pojem

Ming-shi 名 – 實: pojem – dejanskost

Mingti 命題: teorem

Mo Di 墨翟

Mou Zongsan 牟宗三
(1909–1995)

Mozi 墨子: *Mojster Mo*

N

Neisheng waiwang 內聖外王: no-tranji modrec in zunanji vladar

Neizai chaoyue 內在超越: transcendenca v imanenci

R

Ren 仁: sočlovečnost

Renleixue lishi bentilun 人類學歷
史本體論: antropohistorična ontologija

Renshi lun 認識論: *Epistemologija*

S

Sai li 賽理: blokirane strukture

Shan 善: dobro, dobrot

Sheng 生: življenje

Shengsheng bu xi 生生不息: neskončna ustvarjalnost

Shi 勢: potencial

Shi 是: je, je enako

Shijian 時間: čas

Shí 實: dejanskosti

Sima Biao 司馬彪

T

Tan Sitong 譚嗣同

Ti 體: substanca, telesnost, esenca

Tian 天: Nebo, Narava

Tong 通: združljivost ali skladnost, prosti pretok

W

Wanwu shi shi 萬物十事: *Deset postulatov vsega obstoječega*

Wei 為: postati

Wu lun 五輪: pet odnosov

Wu 物: predmet, materialno biva-
je, materija

X

Xing 形: forma

Xinli benti 心理本體: psihološka
substanca

Xuanxue 玄學: metafizična šola

Xunzi 荀子 *Mojster Xun*

Y

Yi jing 易經: *Knjiga premen*

Z

Zhan guo 戰國: vojskujoče se
države

Zhang Dongsun 張東蓀

Zhe 這: to

Zheng ming 正名: *Pravilna imena*

Zhishi yu wenhua 知識與文化: *Ver-
dnost in kultura*

Zhuti 主體: subjekt

Zhutixing shijian zhexue 主體性

實踐哲學: praktična filozofija

subjektnosti

Zhutixing 主體性: subjektnost

Zhuzi 諸子: mojstri

Stvarno in imensko kazalo

A

Adorno, Theodor W. 17, 78, 111,
112, 115–120, 122–125, 130–
136, 138, 167, 171
aksiologija, aksiološko 23, 24, 33,
37, 38, 40, 56, 68, 74, 158, 165

B

bit 56, 76–78, 110, 120–125, 148,
149, 152, 165
bivajoče 110, 130, 148

Č

čezkulturno 28, 29

D

dialektika 9, 11, 13, 15, 16, 56,
65, 70, 74, 76–79, 81, 82, 89,
97, 103–108, 110–112, 116,
118–120, 122–124, 133–135,
141, 148, 151, 152, 157, 161,
162, 165, 167
diskurzivni prevodi 37, 39, 43, 82
družbeno omrežje 57, 60, 63
družinska podobnost 16, 38, 39,
41–45, 81, 84, 85, 116, 145, 116
dvojna ontologija 59

E

eksistenca 124,
epistemologija 35, 42, 44, 45, 47,
51, 53, 54, 57, 58, 72, 80, 82,
86, 94, 96, 101, 103, 104, 111,
118, 120, 124–130,

esenca 26, 28, 34, 37, 42, 47, 51,
75, 77, 83, 128, 130, 165
estetska sfera 17, 25, 38, 94, 96,
133, 136, 137, 138, 159
evrocentrizem 9, 14, 32, 35
evropska filozofija 9, 24, 42, 47,
53, 55, 60, 77, 93, 148, 159

G

globalna etika 53, 62
globalna filozofija 11, 18, 21–23,
27, 39, 69, 71, 94, 96
globalne krize 12, 23, 37, 160, 161,
167
Gongsun Long 17, 111–113, 115–
122, 125, 127–141, 167, 171

H

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
13–16, 70, 75–78, 89, 95, 106,
118, 122–124, 127, 133, 134,
165, 169

Heidegger, Martin 16, 95, 124

Hui Shi 17, 139, 141–154, 167,

I

identitarna filozofija 78
individualizem 62, 126

J

jezik 9, 12, 13, 23, 25, 26, 29, 30,
35–45, 47–50, 66, 75, 81, 84,
109, 111, 113, 115–118, 123,
125, 127, 128, 132, 139, 140,
147, 149, 154, 159

jezikovne strukture 28, 39, 41, 42,
47, 49

jingjie 17, 136–138

K

Kant, Immanuel 17, 93, 95–104,
106–110, 112, 134, 167, 171

kitajska filozofija 9, 11, 12, 18, 21,
23, 24, 34, 36, 39, 40, 42, 43,
44, 47–49, 51–61, 74, 75, 82,
93–96, 99, 100, 106, 109, 111–
113, 125–128, 130, 132–136,
138–143, 145, 147, 149, 153,
154, 158–160, 165, 169

koherenca 16, 17, 45, 47, 51, 52,
55, 58, 67, 89, 126, 132

komparat 14–16, 30, 31, 78, 79, 81,
82, 84–89, 93, 135, 138, 140,
143, 151, 157, 159, 165–171

koncept 9, 11–13, 17, 18, 21, 22,
24, 30–33, 36–45, 49, 51,
53, 54, 55, 57–60, 63, 66–68,
72–75, 79, 81–88, 93, 95, 99,
101, 102, 106–110, 112, 133,
116, 120, 125–127, 130, 135,
136, 138, 140, 141, 145, 150,
151–153, 158, 159, 165–167,
169–171

L

Li Zehou 17, 53, 54, 61, 62, 93–98,
100, 101, 105–108, 110, 129

M

Marx, Karl 16, 17, 21, 93–97,
100–110

medkulturna metodologija 14, 25,
67, 74, 81, 83, 158

medkulturno 9, 18, 23, 25, 27–30,
33, 34, 36, 45, 65, 69, 72, 80,
81, 83, 85, 143, 159, 161, 165,
167, 169, 171

Mou Zongsan 59

N

negativna dialektika 112, 116, 120,
122–124, 131

nič 117–120, 122, 126, 136,

nomenalisti 52, 128, 139–142

O

objekt 14, 33, 55, 83, 98, 111, 113,
123–125, 132, 165, 170

obzorje 67, 88, 135, 136,
160–162

odnosnost 62, 63, 165,

odsotnost 21, 48, 56, 57, 70, 106,
107, 149,

omrežje 35–38, 41, 43, 56, 57, 60,
63, 104, 109

P

paradigma 35–41, 43–45, 49,
50, 52, 55–61, 71, 73, 78,
83, 84, 86, 87, 95, 96, 99,
100, 103–105, 109, 121–123,
129, 136, 144, 147, 148, 158,
159, 161,

postprimerjalna 9, 11, 13, 14, 29,
32–34, 65, 67, 71, 74, 76, 80,
85, 89, 165, 169

prisotnost 33, 62, 69, 70, 148,

R

referenčni okvir 16, 18, 23, 35–41,
43, 44, 47, 56, 60, 73, 81–84,
86, 87, 100, 103, 104, 106, 109,
111, 121, 122, 125, 127, 129,
142, 147, 148, 151, 153, 155,
157, 159, 160, 166, 170
relacionizem *glej* odnosnost

S

semantične strukture 36–38, 41,
158
shema, shematsko 61, 65, 77, 79,
83, 99, 123, 124, 134, 165, 167,
169, 171
siniško 55
sinteza 15, 29, 34, 56, 65, 68–72,
78, 80, 98, 102, 108, 124, 131,
133–135
sklep 25, 36, 47, 48, 56, 83, 118,
140, 147, 151,
slovnične strukture 36, 41, 47, 49,
124, 158
struktura 11, 15–17, 24, 26, 35–40,
43–45, 47, 49, 54, 56–61, 72,
82–84, 98, 100, 102–106,
109, 111, 112, 115, 118, 119,
125–127, 129, 132, 143, 144,
153, 159, 161
stvarnost 33, 37, 38, 40, 44, 50,
54–56, 58–60, 80, 82, 83, 103,
104, 107, 111–117, 119–131,
133–136, 138, 139, 141, 142,
144, 145, 147–151, 153, 154,
161, 162, 167
subjektnost 53, 79, 102, 105

sublirati 17, 114, 138, 152,
substancia 14, 26, 53, 56, 83, 99,
109, 137, 148, 149, 165, 169

Š

šola imen 125–128, 139, 140, 141,
147,

T

tertium comparationis 14, 30, 31,
81, 159,
transkulturalnost 28, 165, 166
transformacija 14, 51, 100, 165
transkulturalne študije 36

V

vzhodnoazijska filozofija 69, 81
vzorec 41, 45, 57, 126,

Z

zahodna filozofija 9, 12, 47, 53, 59,
69, 71, 81, 82, 111, 122, 159,
160,
Zenon iz Eleje 17, 122, 139, 143–
154, 167
Zhang Dongsun 47, 50, 126, 129,
130
Zhuangzi 136, 137, 142, 143, 146,
zlitje 15, 34, 67, 136, 137, 138,

