

ZAHODNI STRUKTURALIZEM IN PARALELNI PRISTOPI V KITAJSKI IDEJNI TRADICIJI

Jana S. Rošker

Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani

Uvod: problem epistemologije strukturalizma

Na pragu tretjega tisočletja smo strumno zakorakali v obdobje, v katerem večina ljudi koncept strukture dojema kot nekaj samoumevnega in vseprisotnega. Struktura je za nas osnovni, vendar pogosto nejasen pojem, s katerim povzemamo spoznavanje, opazovanje, naravo in stabilnost vzorcev ter odnose med entitetami. Koncept strukture je ključnega pomena za domala vsakršen tip raziskovanja na področju znanosti, filozofije in umetnosti. Strukture so pogosto opredeljene tudi s privzgojenimi oziroma priučenimi paradigmami našega dojemanja in obravnavanja sveta in nam zato predstavljajo vzorce, v katerih se objekti vzpostavljajo, oblikujejo in spreminjajo. Na ravni osrednjih teoretskih smernic, ki so v svetu prevladale na pragu 20. stoletja, so bili tovrstni pristopi povzeti v nazivu strukturalizem. Ta predstavlja zbirni pojem in vključuje celo paleto programov in metod, s pomočjo katerih je mogoče analizirati in interpretirati strukture in relacije, ki v tem kontekstu tvorijo osnovno paradigmo stvarnosti. Predvsem od srede dvajsetega stoletja naprej je postal strukturalizem vodilna teoretska struja »zahodnih«¹ teorij tako v okviru naravoslovnih znanosti kot tudi v diskurzih humanistike in družboslovja. Večina strukturalističnih teorij (vključno s poststrukturalistično, dekonstruktivistično, postmoderno ipd.)² se osredotoča na strukturni pristop k spoznavanju, dojemanju in interpretaciji stvarnosti, v kateri noben objekt ne more nastopati izolirano, temveč lahko obstaja šele znotraj strukture, ki ga povezuje z drugimi entitetami. Takšni diskurzi so vselej osredotočeni na strukturo, ki naj bi torej pogojevala vsakršen status objekta in v končni kosekvenci tudi vsakršno bit.

Vsi ti diskurzi se seveda niso mogli izogniti raziskovanju določenih epistemoloških vprašanj, kot so na primer vprašanja po razmerju med subjektom in objektom (sebstvom in drugim) ali po razmerju med zaznavanjem, dojetjem (oz. razumevanjem) in interpretacijo oziroma posredovanjem. Evropsko-ameriška teoretska produkcija 20. stoletja je proizvedla vrsto pomembnih elementov, ki so – zlasti na podlagi novih, temeljnih teoretskih pristopov v semantiki in semiotiki – povzročili bistvene premike v razmišljanju na področjih humanistike, kulturologije in tudi družboslovnih znanosti. Vsemu temu navkljub pa zahodni diskurzi vendarle niso izdelali celostnega in v sebi zaključenega strukturnega modela spoznavne teorije.

Panstrukturalistična epistemologija moderne Kitajske

Teoretske osnove takega modela so bile razvite v kitajski idejni tradiciji, saj so bili temelji strukturnega pristopa k spoznanju na Kitajskem postavljeni že v obdobju antične filozofije. Ta osnovni model, ki temelji na združljivosti struktur zunanjega sveta in zavesti (prim. Rošker 2008: 306–319), so kasnejši kitajski teoretiki razvijali naprej predvsem v obdobju Šestih dinastij (六朝 220–581) in v obdobju neokonfucianstva dinastij Song (宋 960 – 1279) in Ming (明 960–1279) (ibid.). Posamične elemente modela strukture kot osnove percepcije in interpretacije stvarnosti je na Kitajskem razvijala tudi vrsta filozofov devetnajstega in dvajsetega stoletja.³ Paradigmo strukturno pogojene epistemologije najdemo tudi v teoretskih modelih nekaterih sodobnih kitajskih spoznavnih teoretikov.⁴ Za aktualen razvoj strukturalistične epistemologije pa je verjetno najpomembnejše delo Zhang Dong-suna 張東蓀 (1886–1973), ki je razvil lastni sistem t. i. »panstrukturalistične epistemologije«.⁵ Zhang je nedvomno predstavljal pomembnega filozofa tudi na medkulturni ravni, saj je uspel povezati najnovejše tendence evropsko-ameriške teorije s prve polovice 20. stoletja z dragoceno dediščino specifičnih strukturnih pristopov k spoznanju, kakršne je razvila tradicionalna kitajska miselnost. Namesto da bi izhajal iz zahodne ideje substance, je namreč uvedel novo, na določenih izhodiščih klasične kitajske miselnosti in lastni teoriji strukture temelječo epistemologijo.⁶ Ta nam nudi spoznavno-teoretske osnove strukturalizma, ki so bile vzpostavljene skoraj pol stoletja pred tem, ko je ta diskurz prevladal tudi v progresivnih krogih zahodnih akademskih teorij (prim. Zhang Yaonan 2000: 143).

Zhangova struktura ni zgolj osnova vsakršnega obstoja, temveč tudi edino, kar lahko človeška zavest v resnici zazna. Zasnovana je kot sistem

relacij, ki med seboj povezuje posamične entitete, ki ne morejo obstajati neodvisno od te osnovne strukture. Njegova epistemologija je torej vseskozi opredeljena s strukturo, ki pa ni statična, temveč dinamična; njena narava je po svojem bistvu organska. Ta struktura, ki torej predstavlja fizično in metafizično srž našega sveta, obstaja zgolj v nenehni premeni, kajti njen del sta tudi čas in prostor, ki ju naša zavest znova lahko dojema zgolj prek določenih, z njo združljivih (oziroma v njen konceptualni jezik prevedljivih) strukturnih relacij, ki jih Zhang poimenuje atomiteta (原子性), kontinuiteta (連續性) in tvornost (創變性). Znotraj te dinamične strukture nobena entiteta eksistence ni substančna, zato panstrukturalistična epistemologija ne priznava objektov z ontološkim statusom v klasičnem smislu. Tako kot pri mnogih drugih modernih in sodobnih kitajskih filozofih, ki nadgrajujejo obstoječe in razvijajo svoje lastne, nove teorije, je tudi v Zhang Dongsunovem delu vseskozi prisotna težnja po tvorni sintezi kitajske tradicije in sodobnih evroameriških teorij. Ker obstaja teoretski sistem tega modernega filozofa – čeprav je nastal že v prvih desetletjih prejšnjega stoletja – zaenkrat zgolj v kitajskem jeziku,⁷ seveda ne more zapolniti epistemološke vrzeli v (post)strukturalističnih diskurzih Evrope in Amerike. Vsekakor pa so ravno zaradi tega za nas toliko zanimivejši tisti elementi njegove teorije, ki izhajajo iz klasične kitajske filozofske tradicije. Pri tem gre predvsem za dve struji, ki sta očitno merodajno vplivali na nastanek in oblikovanje njegovega panstrukturalizma. Vpliv prve, chan-budistične struje je opazen v Zhangovi deontologizaciji strukture in v njegovi radikalni kritiki koncepta substance. Pri drugi pa gre za koncept strukture oziroma strukturnega vzorca, ki je predstavljal že osrednjo paradigmo antične kitajske miselnosti in ki se je kot rdeča nit vlekla skozi vso zgodovino avtohtone⁸ kitajske filozofije vse do njenega počasnega razkroja na pragu 17. stoletja. Zaradi prostorskih omejitev se bomo v pričujočem članku posvetili predvsem predstavitvi, analizi in interpretaciji slednjih elementov kitajske idejne tradicije.

Struktura tradicionalnega kitajskega holizma

Splošno znano dejstvo je, da je v tradicionalni Kitajski prevladoval holističen pogled na svet,⁹ tj. pogled, ki ne ločuje niti med dualizmi materije in ideje niti med katerimi koli drugimi dualističnimi konotacijami, ki izhajajo iz te osnovne razmejitve.¹⁰ Veliko manj znano oziroma splošno ozaveščeno pa je dejstvo, da ta holizem v sebi nikakor ni bil nerazčlenjen, da torej pri njem ni šlo za takšno vrsto celostnosti, v kateri bi bilo enostavno vse povezano z vsem in v kateri se ničesar ne bi dalo ločiti od česar koli drugega.

Prav nasprotno: tradicionalni kitajski holizem je bil logično urejen v smislu razmeroma strogih binarno opozicijskih vzorcev. Na kognitivno-refleksivni ravni so ti vzorci tvorili osnovo specifično kitajske analogije,¹¹ ki je predstavljala temelj prevladujoče metode logičnega mišljenja (Cui, 2005: 14–24).

Binarni koncepti predstavljajo eno temeljnih posebnosti tradicionalne kitajske filozofije. Pri tem gre za vrsto dualnosti, ki se kar najbolj realnemu stanju stvarnosti poskuša približati prek relativnosti, izražene skozi odnos med dvema opozicijskima pojmomoma.¹²

Razlike se obravnavajo kot binarnosti: predvsem so to pari dveh nasprotnih pojmov (pri čemer sta celo oblika in barva reducirani na oglatost in okroglost oziroma belino in črnino); s tem ko jih dokumentiramo in s tem ko v njih prepoznamo vselej znova ponavljajoče se ali trajne vzorce (na primer veliko, okroglo, trdo, težko in belo), lahko opredelimo kamen kot nekaj, kar je ločeno od drugih stvari, tako kot ukrojimo del tkanine in iz nje izrežemo kos blaga za obleko, ali tako, kot izsekamo zrezek iz velikega kosa mesa. Stvari niso dojete kot izolirane, kot da bi vsaka od njih razpolagala s svojimi lastnimi, naključnimi lastnostmi. Prav nasprotno: razlikovalne posebnosti so dojete predvsem kot nekaj relativnega (Graham, 1989: 286).

Gre torej za strukturni vzorec binarnih opozicij, ki pa se razlikuje od modela kartezianskega dualizma. Slednji je namreč povezan z dialektiko, ki temelji na odnosu med vzajemno izključujočima se protipoloma teze in antiteze, med katerima vlada nasprotje, ki je hkrati tudi protislovje. Iz napetosti, ki jo to protislovje ustvarja, oziroma iz vzajemnega izničenja teze in antiteze se ustvari sinteza. Model načela komplementarnosti, kakršnen se je razvil in prevladal znotraj kitajske idejne tradicije, pa temelji na neprotislovnem nasprotju med dvema protipoloma, ki se vzajemno ne izključujeta, temveč dopolnjujeta in sta drug od drugega odvisna (prim. Rošker, 1995: 196ff). V tovrstnem modelu ne najdemo sinteze, ki bi v sebi ohranjala »pozitivne« elemente prejšnjega stanja, medtem ko bi »negativne« odpravila. Zhuangzi takole opiše relacijo med poli komplementarne binarnosti:

Zato pravim: čemu ne vzamemo pravilnega za edini kriterij in odpravimo napačno? Čemu ne vzamemo za kriterij urejenosti in odpravimo nered? Če tako razmišljamo, potem nismo dojeli strukture narave in stanja, v kakršnem se nahaja vse, kar obstaja. To je tako, kot bi hoteli vzeti za kriterij samo zemljo in bi hkrati hoteli odpraviti nebo, kot bi hoteli vzeti za kriterij samo yang in bi hkrati odpravili yin. Saj je vednar popolnoma jasno, da to ni izvedljivo! (Zhuangzi XVII: Qiu shui, DK 2008: 2)

故曰，蓋師是而無非，師治而無亂乎？是未明天地之理，萬物之情者也。是猶師天而無地，師陰而無陽，其不可行明矣。

V judovsko-krščanski tradiciji pa je prevladal vzorec »logocentrične« binarnosti, ki teži k ohranjanju enega in odpravljanju drugega protipola. Tudi

poststrukturalist Jacques Derrida, utemeljitelj dekonstruktivizma, je opozarjal na dejstvo, da živimo v idejni tradiciji, ki hoče ohraniti označevalca na račun označenca, govoro na račun pisave, realnosti na račun pojavnosti, naravo na račun kulture, življenje na račun smrti ali dobro na račun zla. Če podrobneje pomislimo o tej težnji, bomo lahko, kot trdi Graham (1992: 65), opazili določeno afiniteto med navidezno vzajemno nadvse oddaljenimi oziroma različnimi pozicijami znotraj »zahodne« kulture, saj večina njenih diskurzov temelji na univerzalni vzročnosti, pogojeni s težnjami po eliminiranju enega pola opozicije na račun ohranitve drugega. Takšno afiniteto lahko opazimo na primer med pozicijo krščanske vere v nesmrtnost duše in pozicijo tradicionalne znanosti (pred odkritjem kvantne mehanike). Tudi David Hall in Roger Ames (1989) sta izpostavila tipične verige binarnih vzorcev, na kakršnih sta temeljili kitajska oziroma judovsko-krščanska tradicija, in jih neposredno primerjala med seboj. Ugotovila sta, da slednja običajno obravnava enega od polov kot »transcendentnega«, torej na način, ki mu omogoča samostojen obstoj brez njegovega opozicionalnega para, medtem ko za drugega to ni mogoče. Tako je za osebe, ki razmišljajo v skladu s takšnim vzorcem, mogoč obstoj stvarnika brez stvarstva, obstoj realnosti brez pojavnosti in obstoj dobrega brez zla (prim. Graham, 1992: 65). Zato ni čudno, da je v kontekstu takšnega vzorca mišljenja tudi bipolarnost »kitajskega« (torej komplementarnega) tipa sprva avtomatsko dojeta kot dualizem, temelječ na dominaciji enega od obeh protipolov. Zato ni prav nič nenavadno, da v evropsko-ameriški sinologiji še danes prevladuje mnenje, po katerem naj bi se tradicija »nedeljenega« holizma v diskurzih neokonfucianstva dinastije Song (宋 960–1279) končala, saj naj bi jo to prenovljeno konfucianstvo nadomestilo z zametki »pravega« (beri: kartezijskega) dualizma.¹³ V tem lahko vidimo enega tipičnih, na pomanjkljivem poznavanju problematike inkomensurabilnosti¹⁴ temelječih nesporazumov med kitajsko kulturo in njenimi nekitajskimi »razlagalci«.

Komplementarna binarnost vs. kartezijski dualizem

Ko so bili prvi sinologi, tj. krščanski misionarji, v 17. stoletju soočeni s filozofijo neokonfucianstva, ki je temeljila na bipolarnem videnju sveta, sestavljenem iz nečesa, čemur so kitajski filozofi rekli qi 氣, in urejenega v skladu z nečim, čemur so rekli li 理, je bilo zanje dokaj naravno, da so v konceptu qi videli materijo, v konceptu li pa idejo. Kot smo videli v prejšnjih poglavjih, pri konceptu li ne moremo govoriti o ideji ali principu v »zahodnem« smislu, temveč prej o strukturi oziroma o strukturnem vzor-

cu, ki je seveda lahko *tudi* abstraktne, torej v nekem smislu »idejne« nara-ve. In tudi, ko gre za pojem qi, se nam na podlagi nekoliko podrobnejšega poznavanja neokonfucianstva kaj kmalu nazorno pokaže, da pri njem le stežka govorimo o materiji v zahodnem pomenu te besede. Neokonfucianci so namreč ta pojem definirali kot nekaj, kar nima nujno snovnosti, saj je iz qija ustvarjen tudi zrak in celo vakuum (velika praznina 太虛). Gre torej za koncept, ki bi ga še najlažje opredelili kot tvornost oziroma potencial, ki omogoča oziroma deluje v smislu tvornosti:

Qi kondenzira in se ponovno raztaplja v veliki praznini. To lahko primerjamo z raztapljanjem ledu v vodi (Zhang Zai, 1989: 389). 氣之聚散於太虛由冰釋於水.

Kot rečeno, je večina tradicionalnih evropskih in ameriških sinologov ta koncept prevajala v smislu materije. Tukaj lahko omenimo prevod gornjega Zhang Zaijevega 張載¹⁵ citata, ki je na pragu devetnajstega stoletja nastal pod peresom znamenitega francoskega sinologa Le Galla in iz katerega je razvidno, da avtor prevoda besedo qi dojema kot atom/-e:

Kondenziranje in razprševanje atomov v T'ai-hiu lahko primerjamo z raztapljanjem ledu v vodi (cp. Graham, 1992:60).

Tak prevod koncepta qi je problematičen, ker izvira iz globoko ponotranjenih modelov kartezianskega dualizma. Čeprav nam namreč Zhang Zaijeva primerjava z vodo nazorno pokaže, da gre pri qiju za kontinuum in ne za agregat atomov, je bila v Le Gallovem dojemanju analogija z materijo tako globoko zakoreninjena, da je v kitajskem besedilu avtomatsko videl besedo qi kot entiteto, ki vsebuje oziroma je sestavljena iz atomov. Bralcem, ki se sprašujejo o tem, ali je tradicionalna kitajska filozofija uporabljala koncept atomizma, so Le Gall in njemu sorodni sinologi torej več stoletij nudili napačen odgovor (prim. Graham, 1992: 61). Kar zadeva koncept li, ki smo ga obravnavali v prejšnjih poglavjih, pa velja torej ponovno izpostaviti dejstvo, da je to pojem, ki označuje strukturo, strukturni vzorec ali strukturno urejenost stvari. Li kot celota je kozmični vzorec, ki določa linije, vzdolž katerih se giblje tako narava kot tudi človek. Te strukturne linije so linije odnosov, ki opredeljujejo sfero idej in sfero pojavnosti ter hkrati omogočajo vzajemno usklajevanje binarnih opozicij s komplementarnimi funkcijami ter njihovo urejeno spojitev s kozmično celoto.

Li ni nekaj, čemur smo lahko poslušni ali čemur lahko nasprotujemo; to je nekaj, čemur lahko bodisi sledimo bodisi ravnamo v nasprotju z njegovo strukturo, podobno kot ravnamo, kadar sekamo les. Le Gall ga prevaja s terminom *forma*, pri čemer zanj izbere eno od obeh besed, s katerimi so preoblikovali celotno neokonfuciansko kozmologijo po analogiji aristotelovske forme in materije. J. Percy

Bruce je kot ekvivalent izbral besedo 'zakonitost' in na ta način v neokonfuciansko terminologijo vnesel napačen odgovor na vprašanje 'Ali so na Kitajskem obstojale naravne zakonitosti?' (p. t.)

Li in qi sta torej komplementarna koncepta, ki si ju lahko predstavljamo kot strukturni in tvorni potencial. Oba sta imanentne narave in se torej lahko udejanjata tako v sferi idej kot tudi v sferi pojavnosti. V evropsko-ameriški filozofiji ni natančnih ekvivalentov za ta termina. A za uvid v to se moramo najprej osvoboditi razmišljanja v skladu s takšnim tipom dualizma, kakršnega smo vajeni, in se preizkusiti v razmišljanju znotraj modela analogije, kakršen je nastal in prevladal v imanentni metafiziki kitajske idejne tradicije. Kot izpostavi Graham (1992: 61,62), se nekomu, ki kitajsko kozmologijo obravnava z vidika dualistične binarnosti, diskurzi kitajske komplementarne binarnosti avtomatično kažejo zgolj kot rezultati konkretnega razmišljanja, ki naj bi potekalo v skladu z analogijami konkretnega strjevanja in raztapljanja ali konkretnih vzorcev linij v žadu, medtem ko naj bi on sam razmišljal abstraktno. Popolnoma naravno je tudi, da se takšnim toretikom zdi, da so bili tradicionalni kitajski filozofi v zmoti, medtem ko imajo oni sami nedvomno prav – saj je vesoljstvo (za slednje) vendar *dejansko* sestavljeno iz materije, ki funkcionira v skladu z naravnimi zakonitostmi! Za takšnega opazovalca ostajajo starokitajski filozofi nepreklicno ujeti v nespremenljive konceptualne sheme, medtem ko naj bi jih bili oni sami zmožni preseči. Vendar je razlog za to nezmožnost uvida v naravo abstrahiranja, ki poteka v skladu z drugačnimi paradigmi, pravzaprav samo v tem, da se ljudje, ki odraščajo v določenem kulturno-jezikovnem okolju, tako privadijo določenemu načinu razmišljanja, da jim ob tem ni več potrebno, da bi si vselej znova predstavljali konkretne, metaforične osnove svojih misli, medtem ko so to prisiljeni storiti vselej, kadar so soočeni s teorijo drugače strukturiranih diskurzov.

Kitajski koncepti se nam zdijo konkretni, kajti raziskujemo jih od zunaj, ne kot nekdo, ki je z njimi odraščal in je samoumevno navajen z njimi razmišljati. Če pa jih obravnavamo od zunaj, se moraš osredotočiti na njihove metaforične korenine. Sami smo si precej manj svesti metafor naših lastnih pojmov »materije« in »zakonitosti«, katere pa mora nekdo zunanji ponovno odkrivati in raziskati njihov izvor, če želi resnično in diferencirano dojeti njihovo bistvo (p. t.).

Li kot strukturni princip je torej potencial, ki v neokonfucianski tradiciji ne more obstajati brez svojega protipola tvornosti, in vendar gre pri tem binarnem paru za koncepta, ki nista primerljiva s konceptoma ideje in materije, saj se oba lahko pojavljata znotraj obeh sfer oziroma v obeh oblikah. Kot rečeno, pa je morda še pomembnejše dejstvo, da se ta binar-

ni koncept od dualističnega modela materije in ideje razlikuje tako po svojem ustroju kot tudi po svoji funkciji. Ker gre torej pri zvezi konceptov li in qi za imanentni binarni koncept, v katerem se nam vprašanje primarnosti ideje in materije sploh ne zastavlja, je torej popolnoma jasno, da tudi prevod termina li v smislu (naravne) zakonitosti ne more biti pravilen. V nasprotju z imanentno naravo lija je namreč zakonitost, kakršna nastopa v evropsko-ameriški miselni tradiciji nekaj, kar stvari od zunaj določa in jih v veliki meri tudi determinira. Analogno problematični so tudi prevodi tega pojma v smislu principa, sploh ker je princip ali načelo koncept, katerega običajno dojemamo glede na učinek, ki ga povzroča, in ne glede na razloge, ki so do njega privedli.¹⁶

Kot bomo videli, predstavlja koncept li najkasneje od filozofije obdobja Song 宋 (960–1279) naprej oboje, namreč tako razlog za to, da stvari obstajajo (na tak način in takšne, kakršne so), kot tudi metodo, ki določa, da (lahko) postanejo take, kakršne so. Poleg tega je ta koncept razumljen kot univerzalen in hkrati partikularen. V tej ontološki dvojnosti (oziroma bolje rečeno imanenci) je pomembna njegova lastnost združljivosti, torej strukturne povezave oziroma uskladitve splošnosti in posebnosti. V ontološkem smislu je namreč prav ta lastnost združljivosti tista, ki omogoča vsakršen obstoj.

Termin li 理 kot tradicionalni kitajski koncept strukture: izvor in razvoj

Interpretacija termina li 理 v smislu strukture, kakršno predlagam tukaj, je sicer nova in zato povsem neobičajna, vendar se zdi smiselna iz več razlogov. Tak pomen je delno razviden že iz izvirnega, etimološkega ustroja pismenke li 理, ki je sestavljena iz fonetičnega dela 里 in radikala, ki nastopa kot nosilec pomena in označuje žad 玉. Izvorno je pomenila ustroj linij oziroma barvnih šlir v žadu; Wolfgang Bauer v tem kontekstu opozarja na dejstvo, da je

ta pismenka v klasični kitajščini v prenesenem pomenu označevala tudi *strukturo*, npr. v smislu kristalne mreže, ki predstavlja imaterialni princip urejenosti materije. V tem smislu je ta pojem uporabljen že v zgodnjih konfucianskih komentarjih h *Knjigi premen* 易經 (Bauer 2000: 256–257).

Tudi A. C. Graham, eden novodobnih pionirjev v raziskovanju antične kitajske logike, spada k redkim sinologom, ki so ta termin dojemali kot izraz strukturnega vzorca oziroma strukture:

Li je organizacija vzorcev, ki predstavljajo dele strukturirane celote, organizacija stvari v urejenem kozmosu, mišljenja v racionalnem diskurzu, *Imen in stvarnosti*,¹⁷ besed v popolni povedi. Dejstvo, da se je v dinastiji Song (960–1279) pojavil kot eden osrednjih konceptov neokonfucianstva, je predstavljalo rezultat dolgotrajnega razvoja. V filozofiji pred obdobjem dinastije Han je ta pojem vzbujal pozornost zlasti v Han Feizijevih *Interpretacijah Laozija*, kjer ga avtor uporablja kot izraz, ki označuje specifično konfiguracijo lastnosti (»kratko in dolgo, oglato in okroglo, trdo in mehko«), ki so vsebovane v vsaki vrsti stvari (Graham 1978: 191–192).

Omenjeni učenjak Han Feizi, eden osrednjih ustanoviteljev legalistične šole, je o konceptu li dejansko zapisal:

Kratko in dolgo, oglato in okroglo, trdo in mehko, lahko in težko, belo in črno – vse to imenujemo struktura (DK, 2008: Han Feizi, Jie Lao DK, 2008: 3).
短長, 方圓, 堅脆, 輕重, 白黑之謂理.

Christoph Harbsmeier, norveški sinolog in strokovnjak za starokitajsko logiko, je uporabil ta citat kot dokaz za to, da naj bi koncept li pomenil lastnosti predmetov (prim. Harbsmeier, str. 238). Vendar tudi sam ugotavlja, da se lahko termin li v tem kontekstu nanaša zgolj na vidne oz. neposredno čutno zaznavne lastnosti stvari. Očitno tudi sam ni popolnoma prepričan o ustreznosti takšnega prevoda, saj zapiše:

Tvegal bom eksperiment in bom termin li prevedel z besedo 'lastnost', ki je pomenska ekstenzija 'vidnega vzorca', tj. pomena, ki ga je – kot je že dokazano – imela ta beseda v najzgodnejših virih (Harbsmeier 1989: 238).

V najzgodnejših virih gre pri tem dejansko za strukturo, ki jo je mogoče vizualno zaznati, kot je mogoče jasno videti potek linij v žadu. Tako je tudi Xunzi 荀子,¹⁸ eden od dveh najznamenitejših Konfucijevih naslednikov, v poglavju *Pravilna imena* 正名 svojega osrednjega dela¹⁹ zapisal:

Obliko, obris, barve in strukturo lahko razločimo z očmi²⁰ (Xunzi, Zhengming, DK 2008: 9).²¹ 形體色理以目異

Kot osnovna struktura neba in zemlje je koncept li omenjen že v najstarejših komentarjih h Knjigi premen (Yi jing). Pismenke li v svojih delih ne uporablja niti osrednji predstavnik klasičnega konfucianstva Konfucij niti glavni eksponent klasične daoistične filozofije Laozi. Vendar pa nanjo pogosto naletimo v osrednjih delih njunih neposrednih naslednikov.

Kot večina besed v klasični kitajščini lahko tudi beseda li nastopa bodisi v glagolski bodisi v samostalniški funkciji. Kot smo videli zgoraj, ima v samostalniški funkciji pomen strukture oziroma ustroja, zakaj struktura je najprej dojeta kot nekaj, kar tvorijo vse čutno zaznavne značilnosti (dolžina, barva, konsistenca, teža, oblika) skupaj. Če hočemo predmet obde-

lati, moramo slediti njegovi strukturi. Kadar torej pismenka li nastopa v glagolski funkciji, pomeni urejanje določene stvari (ali pojava) v skladu s strukturo, ki je tej stvari (ali pojavu) dana. Definicija glagolske funkcije tega termina se v eni najstarejših kitajskih enciklopedij *Razlaga besedil in interpretacija pismenk* (說文解字)²² glasi:

Li (pomeni) urejati /obdelovati/ žad (Shuowen jiezi, DK, 2008: 28).
/說文/: 理, 治玉也

Pri tem je nadvse pomembno, da poteka to obdelovanje v skladu s strukturo, kakršno izraža termin li, ko je uporabljen v samostalniški funkciji. Tako bi lahko termin li v glagolski funkciji pravzaprav prevedli z besedo »strukturirati«; vendar ta izraz ni primeren, ker ima v indoevropskih jezikih pomensko konotacijo vzpostavljanja strukture (v nečem, kar še ni strukturirano). V nasprotju s to konotacije izraža termin li v glagolski funkciji obdelovanje, ki poteka v skladu z neko že obstoječo, predmetu obdelave inherentno funkcijo.²³

Potem ko je struktura neke stvari določena, lahko začnemo to stvar obdelovati. Če jo hočemo obdelati tako, da bo imela pravilno (oglate ali okroglo) obliko, se moramo pri tem držati ustreznih kalupov. Ti kalupi so del ustroja vsake obstoječe stvari. Modreci jim vselej znajo slediti, zato se jim posreči vse, česar se le lotijo. Strukture se delijo na oglate, okrogle, dolge, kratke, mehke in trde. Zato lahko stvari, potem ko je njihova struktura določena, sledijo daotu (Han Feizi, Jie Lao, DK 2008: 08).
理定而物易割也。故欲成方圓，而隨於規矩，則萬事之功形矣。而萬物莫不有規矩。聖人盡隨於萬物的規矩，則事無不事，功無不功。凡理者方圓長短堅脆之分也故理定而後物可道。

V teku razvoja in vrste pomenskih nadgradenj je ta pismenka izražala najprej kozmično, potem družbeno strukturo, kasneje pa tudi strukturo jezika in pomena ter naposled strukturo zavesti. Vse te posamične, specifične vrste strukturnih vzorcev so bile v kitajski tradiciji, zlasti od obdobja dinastije Song 宋 (960–1279) naprej, združene v eno samo, najsplošnejšo in osnovno racionalno strukturo, ki se je odlikovala po svoji načelni združljivosti z neskončnim številom vrst posamičnih strukturnih vzorcev. Kot osnovni kriterij tovrstne kompatibilnosti, tj. kot nekakšen strukturni *ultima ratio*, je nastopala bodisi etična »pravilnost« oziroma »pravičnost« v konfucianskih bodisi »naravnost« v daoističnih diskurzih.

To poenotenje posamičnih, specifičnih struktur z eno samo, najsplošnejšo in osnovno, pa je bilo mogoče šele na podlagi abstrakcije pomena pismenke li. Pri tem je šlo za tisočletni proces, katerega je dobro razumevati v kontekstu splošnih sprememb kitajske družbe in kulture. Kot tak je bil v materialnem smislu opredeljen s spremembami v politično-ekonom-

skem razvoju tradicionalne Kitajske, v idejnem pa s formalizacijo konfucianstva v vlogi državne doktrine, z novimi pristopi, ki so se oblikovali v okviru neodaoizma, ter z elementi budistične filozofije.

Proces abstrahiranja

Ta proces abstrahiranja koncepta strukture lahko povzamemo v treh fazah, ki jih bom na kratko poimenovala kot fazo ontologizacije (li kot struktura kozmosa oz. narave in družbe), fazo strukturne semantike (li kot ustroj jezika in pomena) in fazo epistemologizacije (li kot vzajemno kompatibilna struktura zunanjega sveta in zavesti). V nadaljevanju si bomo na kratko ogledali osrednje mejnike, ki funkcionalno določajo ta proces abstrahiranja.

Že v predqinskem obdobju²⁴ naletimo na vrsto citatov, ki pričajo o tem, da li ni več predstavljal zgolj vizualno zaznavne, temveč tudi abstraktno strukturo. Že *Knjiga premen* (易经) je bila v zgodnjih komentarjih (周易) predstavljena kot knjiga, ki ljudem pomaga to temeljno strukturo dojeti in uporabiti.

(Knjiga) Premen je enostavna, vendar zajema strukturo vsega, kar je na svetu (Zhou Yi, v: Yi jing, Xi Ci, DK, 2008: 09).

易簡而天下之理得矣.

In že protolegalist Guan Zhong 管仲²⁵ iz 7. stoletja pr. n. št. naj bi zapisal:

Sonce in luno povezuje enotna svetloba, nebo in zemljo pa enotna struktura (Guanzi, Xinshu xia, DK, 2008: 27).

日月之與同光，天地之與同理.

Mnogo filozofov kitajske antike je termin li uporabljalo v smislu družbenega reda oziroma urejanja družbe. Za primer vzemimo samo nazoren citat dialektika Gongsun Longa 公孙龙, ki pravi:

Denimo, da neki vladar želi urediti svojo državo v skladu s (pravilno) družbeno strukturo. Ta vlada kaznuje ljudi, ki so storili zločin, a kaznuje tudi one, ki niso storili nikakršnega zločina. Ta vladar nagraduje ljudi, ki so si to zaslužili, a tudi one, ki si nagrade niso zaslužili. Potem pa se razburja, češ da družba ni urejena v skladu s (pravilno) strukturo. Se vam zdi to v redu? (Gongsun Long, Yifu, DK, 2008: 13)

今有人君，將理其國，人有非，則非之。無非，則亦非之。有功，則賞之。無功，則亦賞之。而怨人之不理也，可乎？

Tudi večina antičnih in srednjeveških konfuciancev je pismenko li uporabljala v tem pomenu.²⁶ Nekoliko drugače so pojem li razumevali klasični predstavniki filozofskega daoizma. Laozijevega nasledniku Zhuan-

gziju, drugemu predstavniku antičnega daoizma, je koncept li, kot večini drugih takratnih mislecev, predstavljal predvsem strukturni vzorec:

Ko stvari nastanejo, se rodi (oziroma zraste) njihova struktura. To imenujemo oblika (Zhuangzi, Tian di pian, 1992: 200).

物成生理謂之形，謂之形

Vendar pa ga je hkrati že dojemal tudi kot vseobsežno strukturo naravne ali kozmične urejenosti.

Kaj naj rečem o človečnosti? Saj vnaša zmedo v (naravne) kreposti! In kaj naj rečem o pravičnosti? Saj vendar moti (naravni) strukturni red! (p. t., Zai you pian, 1992: 169)
說仁邪？是亂於德也；說義邪？是悖於理也

V nasprotju s konfucianskimi krepostmi, v katerih vidi lažne produkte ideologije zatiranja človeške integritete in osebne svobode, mu ta koncept naravne urejenosti (strukturiranosti) predstavlja nekaj, čemur velja slediti.

Ne meni se za to, kar se naučiš, ali za zgodbe, ki jih slišiš. Bolje je slediti strukturi narave (p. t. Ke yi bian, 1992: 264).

去知與故，循天之理

Sledenje oziroma soskladje s konceptom li po Zhuangziju torej nika-
kor ni v nasprotju s konceptom nedelovanja. Zato ga dojema tudi kot ma-
nifestacijo strukturne urejenosti daota, osrednjega pojma in osnovnega
pranačela daoistične filozofije.

Zato je krepost harmonična in dao je strukturiran (p. t. Shan xing pian, 1992: 268).
夫德，和也；道，理也

Ta Zhuangzijeve citat je predstavljal povod za mnoge divergentne in-
terpretacije, špekulacije in nespornosti, ki so se kasneje oblikovali v naj-
različnejših poskusih razumevanja konceptualne povezave med pojmom
li in pojmom dao 道, ki je predstavljal osrednji koncept filozofskega dao-
izma. V gornjem citatu smo predvideli, da nastopata pojma he (harmoni-
ja) in li (struktura) v pridevniški funkciji. Ker pa se gornja struktura²⁷ v kla-
sični kitajščini pogosto uporablja tudi kot izraz identitete dveh objektov
(samostalnikov),²⁸ so mnogi kasnejši interpreti tovrstne fraze razumeli v
smislu izenačitve konceptov dao in li. Idejo o tem, da ta dva pojma prav-
zaprav pomenita eno in isto, lahko najdemo v najrazličnejših filozofskih
virih sledečih stoletij. Harbsmeier, denimo, je naštel, da najstarejši komen-
tari klasičnega daoističnega dela Huai Nanzi 淮南子 iz 2. stoletja pred na-
šim štetjem besedo li kar šestkrat razlagajo s terminom dao (Harbsmeier,
238). Kar nekaj stoletij kasneje je tudi Chen Chun 陳淳, avtor znamenitega
filozofskega slovarja²⁹ iz dinastije Song, v njem zapisal:

Besedi li in dao sta v grobem eno in isto. Ker pa se zapisujeta ločeno, tj. z dvema različnima pismenkama, je jasno, da mora biti med njima razlika (Chen Chun, 1983: 40).
道與理大槩只是一件物，然析為二字亦灝又分別

V nadaljevanju opredeli to razliko s tem, da naj bi bil pomen termina dao širši in splošnejši, medtem ko naj bi bil pomen besede li konkretnejši in naj bi se nanašal na realno stvarnost³⁰ (prim. p. t.).

Šele neokonfucianski filozofi dinastije Song so poenotili koncept tega, dotlej specifičnega, strukturnega vzorca. Pojem li je poslej pomenil tako vsako posamično kot tudi eno samo, najsplošnejšo strukturo. Denimo Cheng Hao 程顥 je o njem zapisal:

Osnovna struktura vsake posamezne stvari je hkrati osnovna struktura vsega obstoječega (Cheng Hao/Yi, Er Cheng ji, I, Yi shu, 1981: 13).

一物之理即萬物之理.

Zhu Xi 朱熹 je nekoliko podrobneje opisal sam postopek tovrstnega združevanja konkretnih strukturnih vzorcev v eno samo strukturo, pri čemer je obe strukturni dimenziji, torej tako konkretno, specifično, ki se kaže na ravni posamičnih stvari, kot tudi splošno, univerzalno strukturo obstoječega poimenoval s pismenko li.³¹ Tovrstna združitev pa je seveda že predpostavljala tudi dojemanje strukture kot popolnoma racionalizirane forme, ki ni več vezana na nikakršne konkretne (naravne, družbene, jezikovne itd.) tvorbe.

Prve interpretacije, v katerih je termin li dojet tudi kot abstraktna struktura jezika, najdemo v delu poznih moistov.³² V poglavju *Daqu* moističnega kanona, ki obravnava predvsem definicije različnih osrednjih pojmov, naletimo na naslednji zapis:

Stavki nastajajo iz razloga, rastejo v skladu s strukturo in se premikajo v skladu s kategorijami (Mo Di, 11.zv. *Daqu* 44, 2000: 172).

夫辭以故生，以理長，以類行也者

Klasični filozofi predqinskega obdobja so v svojih disputih o imenih (konceptih) in stvarnosti³³ še izhajali iz razumevanja stvarnosti kot objektivnega zunanjega sveta oz. kot zunanje oblike ali forme stvari. Ta forma je bila neposredni del strukture stvari, kakršna je, kot smo videli, prihajala do izraza v antičnem konceptu li. Struktura (li) pomena, kakršno prvič srečamo šele v obdobju Šestih dinastij, pa ni bila več zgolj nekaj, kar bi lahko bilo neposredno povezano s stvarmi oziroma kar bi bilo del njih samih. Pri tem konceptu je šlo že za prvi rezultat določene stopnje abstrahiranja pojma strukture (li). Zato so se predstavniki Šole misterija od disputov o razmerju med imeni (koncepti) in stvarnostjo preusmerili na obravna-

ve razmerja med jezikom (yan 言) in pomenom (yi 意) ter na raziskave strukture konceptov oziroma imen (ming li 名理). Pri tem je šlo za enega največjih teoretskih preobratov v zgodovini tradicionalne kitajske miselnosti (prim. Tang Junyi, str. 65). Lahko trdimo, da predstavljajo razprave o strukturi imen oz. konceptov (名理) filozofov Šole misterija (玄学), tj. študije o razmerju med jezikom in pomenom, osnovo specifično kitajske strukturne semantike in hkrati teoretsko nadgradnjo antičnih disputov o razmerju med imenom (konceptom) in stvarnostjo.³⁴

Tako tudi diskurzi konceptualnih struktur, s kakršnimi so se ukvarjali pripadniki Šole misterija in zlasti tudi predstavniki takratne akademske skupine Čistih pogovorov (清谈), niso bili omejeni zgolj na semantično strukturo jezika oziroma človeške govorice v ožjem smislu, temveč so obravnavali tudi drugačna vprašanja posredljivosti oziroma komunikacije med zunanjim in notranjim svetom. V tem oziru velja omeniti predvsem Ji Kangovo 稽康³⁵ razpravo o zvokih,³⁶ v katerih zagovarja stališče, da v zvokih samih ni nikakršnih čustev, čeprav lahko ljudje ob njihovem poslušanju začutimo žalost ali veselje. Posamični sodobniki tega filozofa so zagovarjali nasprotno pozicijo in trdili, da so čustva latentno prisotna že v samih zvokih oziroma v strukturi glasbe. V obeh primerih gre, kot poudarja Tang Junyi, za povezavo (oziroma relacijo) dveh struktur (li), namreč strukture zunanjega sveta in strukture človeške notranjosti. Ne glede na diametralno nasprotje njihovih konkretnih tez so namreč oboji, tako zagovorniki Ji Kangove teorije kot tudi njegovi nasprotniki, izhajali iz predpostavke, po kateri lahko določena zaporedja oziroma določeni vzorci zvokov (ritmična in tonalna struktura glasbe) v človeški zavesti vzbudijo določena čustva. To je mogoče zaradi tega, ker ni strukturirana samo glasba, temveč so na način, ki je s to strukturo združljiv, strukturirana tudi čustva (kot del zavesti).³⁷ Že Ji Kang je namreč predpostavljal nekakšno kompatibilnost med človeškim zavedanjem in strukturo zunanjega sveta:

Zavest in struktura sta v vzajemnem sosskladju (Ji Kang, DK 2008: 7).

心與理相順

V neokonfucianstvu je spoznavanje objektov prek njihove strukturne zveze z zavestjo že predstavljalo pomembno epistemološko metodo. Na področju človeške zavesti in spoznavne teorije predstavlja liang zhi 良知 (apriorno vedenje, izvirno znanje) tisti element prirojene zavesti, ki je prav tako že apriorno urejen v skladu s strukturo narave. Ta koncept so še posebej poudarjali predstavniki idealistične struje neokonfucianstva, torej filozofi t. i. Šole zavesti (心學).

Praznanje moje zavesti je skadno s tako imenovano naravno strukturo (Wang Shouren p.t., II., Chuanxi lu zhong, Da Lu Yuanjing shu, str. 57).
吾心之良知，即所謂天理“。

Strukturno pogojenost našega zavedanja so predpostavljali tudi vsi kasnejši filozofi. Združljivost strukture notranjega in zunanjega sveta so poudarjali celo spoznavni teoretiki, kakršen je bil Dai Zhen戴震,³⁸ eden osrednjih, nadvse realistično usmerjenih filozofov 18. stoletja, ki je spadal k poslednjim predstavnikom relativno avtohtone³⁹ kitajske epistemologije:

Fizične pojavne oblike človeka in drugih bitij izhajajo iz narave, zato so z njo vedno in povsod skladne. To, kar nas obkroža, so zvoki, barve, vonji in okusi, ki jih zaznava vsak, kdor se nahaja v naravi. Tisto, kar nam omogoča njihovo zaznavanje /kar nam odpre kanale vzajemne ustreznosti/, so ušesa, oči, nos in usta (Dai Zhen, Mengzi zhi, 1991: 157–158).

人物受形於天地，故恒與之相通。盈天地之間，有聲也，有色也，有臭也，有味也，舉聲色臭味，則於天地間者無或遺矣。外內相通，其開竅也，是為耳目鼻口。

To strukturno prekrivanje pa se ne odraža zgolj v človekovih čutnih organih, temveč tudi v njegovi zavesti. Pri tem nikakor ne gre za koncept holistične identičnosti, kakršen se pogosto pripisuje klasičnemu kitajskemu videnju sveta, temveč za strukturne povezave med človekovo notranjostjo in zunanjim svetom, ki po Dai Zhenu obstaja ločeno in neodvisno od naše zavesti.

Zaključek

Ta strukturna združljivost predstavlja v kontekstih tradicionalne kitajske spoznavne teorije tisti potencial, ki omogoča naše zaznavanje in dojemanje zunanjega sveta. Vseprisotnost lija pomeni, da je univerzum strukturiran in urejen. Ista strukturna urejenost pa je torej tudi lastnost naše zavesti in našega telesa (npr. naših receptivnih organov). Tudi naše misli lahko potekajo v skladu s tovrstno strukturno urejenostjo (zlasti, če želimo, da bi nas privedle do kakršnega koli resničnega uvida v dejansko naravo stvarnosti). V tem pogledu bi lahko rekli, da je bil – če upoštevamo vse najrazličnejše poskuse prenašanja termina li v indoevropske jezike – prevod tega koncepta v smislu starogrškega termina *logos*⁴⁰ (prim. Ladstaetter, 1983: 34) še najbližje temu, kar li dejansko izraža, saj gre za strukturo, ustrojeno v skladu s kozmično *racionalnostjo*, ki se kot razum odraža tudi v človeškem razmišljanju. Kljub temu pa tudi ta pojem še zdaleč ne pokriva celo-

tnega pomenskega spektra termina li, ki poleg epistemoloških in semantičnih vsebuje tudi vrsto drugih (naravoslovnih, metafizičnih, umetniških, kulturnih, medicinskih itd.) konotacij. Koncept li se v indoevropske jezike še vse do danes običajno prevaja kot razum, princip ali zakonitost, čeprav so tovrstne konotacije, kot smo videli v prejšnjih poglavjih, izvornemu dojemanju tega pojma popolnoma tuje. Tradicija takšnega razumevanja koncepta li se je v sinologiji ohranila vse do danšnjega dne. Tovrstno dojetje pa ni odločilno vplivalo zgolj na »zahodno« perцепcijo osnovne narave kitajskih teoretskih diskurzov in zlasti tradicionalne kitajske filozofije, temveč – prek procesov modernizacije⁴¹ – tudi na način, na kakršen sodobni kitajski teoretiki razumejo »svojo lastno« idejno tradicijo.

V tem okviru se lahko etimološke študije in študije pomenskega razvoja kitajskega koncepta strukture, skupaj s kontrastivno analizo tradicionalnih kitajskih in evropsko-ameriških teorij (kljub vsej splošni problematičnosti tovrstnih kulturoloških primerjav), izkažejo kot smiselno orodje za razčiščevanje nekaterih osnovnih vprašanj o naravi človeškega dojemanja in prepoznavanja stvarnosti.

Opombe

- [1] Zaradi problematičnih konotacij in nevarnosti grobega posploševanja terminov »zahod« in »vzhod« v funkciji kategoričnega razlagalnega modela tukaj ne uporabljam v smislu strogo politične ali celo geografsko pogojene kulturne specifikacije (Galtung, str.7), temveč kot izhajajoča iz refleksije diferenciacije med transcendentalno in imanentno metafiziko. »Zahod« je tukaj mišljen kot kulturno-civilizacijsko območje, ki je zaznamovano z rekurzi treh abrahamitsko-semitskih religij, namreč judovstva, islama in krščanstva. Kadar se uporaba termina »zahod/-no« nanaša na jezike, so mišljeni tisti jeziki, ki spadajo v indoevropsko jezikovno skupino.
- [2] Vse omenjene kasnejše teoretske struje (in povrh še vrsta neomenjenih) so strukturalizem – vsaka na svoj način – nadgrajevale in razvijale naprej. Temeljno razliko med njimi in zgodnejšimi strukturalističnimi diskurzi lahko opredelimo s tem, da tako imenovani poststrukturalisti (dekonstruktivisti, postmodernisti ...) obstoječe strukture in diskurze obravnavajo manj statično, kar pomeni, da se močneje osredotočajo na zgodovinske (časovne) diskontinuitete, ki te strukture določajo, predvsem pa tudi na pogoje njihovega nastanka. Zanje je značilna tudi kritična obravnava normativnih predstav in teoretskih principov. Ti teoretiki raziskujejo in analizirajo tudi pogoje veljavnosti principov, ki urejajo klasične metafizične sisteme. Pri tem uporabljajo v glavnem psihoanalitske, diskurzivne, semiotične in jezikovno-filozofske metode.

- [3] Tukaj velja izpostaviti predvsem delo Tan Sitonga 譚嗣同 (1865–1898), Xiong Shilija 熊十力 (1885–1968), Jin Yuelina 金岳霖 (1895–1984), Feng Youlana 馮友蘭 (1895–1990), Feng Qija 馮契 (1915–1995) in Mou Zongsana 牟宗三 (1909–1995).
- [4] Tukaj velja omeniti predvsem teoretsko delo Xia Zhentaota 夏甄陶 (1939), Hu Juna 胡軍 (1951) in Zhang Yaonana 張耀南 (1963).
- [5] Za podrobnejšo predstavitev tega sistema glej Rošker, 2008: 232–240.
- [6] Za podrobni opis tega epistemološkega sistema glej Rošker, 2000, poglavje o Zhang Dongsunu.
- [7] Razlogi za to dejstvo so tako vsebinske narave (težek jezik, ki vsebuje precej novih ali vsaj doslej neprevedenih abstraktnih terminov, splošno pomanjkanje poznavanja sodobne kitajske filozofije na t. i. »Zahodu«) kot tudi politične (gl. Rošker, 2008: 228–229).
- [8] S terminom »avtohtona« tukaj označujem kitajsko filozofijo, ki je nastala še pred vplivom vdora evropske in ameriške miselnosti; ker je bila budistična miselnost sinizirana že v 4. stoletju, lahko tukaj njene eksplicitne in implicitne vplive štejemo kot del kitajske idejne tradicije.
- [9] Kitajski holizem so tradicionalno povzemali s klasično frazo »enotnost človeka in narave« (天人合一).
- [10] Sem spadajo, denimo, razločevanja med subjektom in objektom, substanco in pojavnostjo, stvarnikom in stvarstvom itd.
- [11] Model analogije, kakršen se je uporabljal v kontekstih tradicionalne kitajske logike, se tako po svoji metodi kot tudi po svoji funkciji bistveno razlikuje od klasičnega modela analogije tradicionalno evropskega tipa (prim. Cui/Zhang 2005: 25–41).
- [12] Naj naštejemo samo nekaj najbolj znanih binarnih konceptov: yinyang 陰陽 (prisojnost in osojnost), tiyong 體用 (esenca in funkcija), mingshi 名實 (koncept in stvarnost), liqi 理氣 (struktura in pojav), benmo 本末 (korenine in vrh) itd.
- [13] Tudi v tistih mojih knjigah o kitajski filozofiji (2005, 2006), ki so bile napisane pred raziskavo, katere delni rezultati so objavljeni tudi v pričujočem članku, je neokonfucianstvo predstavljeno podobno.
- [14] Termin Paula Feyerabenda (1980). Gre za nesoizmerljivost teoretskih konceptov, ki so nastali v različnih kulturnih okoljih oziroma v različnih jezikovno-miselnih tradicijah, s tem pa tudi za težavnost njihovega prenašanja iz enega sociokulturnega konteksta v drugega.
- [15] 1020–1077.
- [16] Tukaj je zanimiva tudi analogija s tradicionalno kitajsko oziroma ortodoksno »zahodno« medicino.
- [17] Grahamov prevod poglavja Mingshi lun 名實論 (O imenu in stvarnosti) moističnega kanona Mozi 墨子.
- [18] Okr. 230–310 pr. n. št.
- [19] Xunzi 荀子, v prevodu »Mojster Xun«. Kot večina osrednjih del antičnih kitajskih teoretikov je tudi to delo poimenovano po svojem avtorju.
- [20] Kasnejši komentator Yang Jing obrazloži, da pismenka li tukaj pomeni strukturni vzorec: 楊倞注: 理, 紋理也 (cp. Gu Hanyu da cidian 2000).

- [21] John Knoblock v svojem prevodu Xunzija termin li tukaj prevede z besedo design (Knoblock, str. 129).
- [22] Nastal je okrog leta 100. Njegov avtor je bil Xu Shen 許慎.
- [23] Glede filozofskih konotacij tovrstnega dojemanja strukture in strukturiranja lahko pomislimo na konzervativnost, ki tako rekoč prislovično nastopa kot osrednji element starokitajske, zlasti seveda konfucianske aksiologije, in tudi na elemente specifične estetike, ki vrednoti čim popolnejšo usklajevanje umetnosti z vizualno strukturo narave višje od ustvarjalnosti v smislu kreacije novih, dotlej neobstoječih izraznih možnosti.
- [24] Tukaj gre za neposredni prevod strokovnega termina s področja kitajske filozofije. Gre za ero Vojskujočih se držav (戰國, 475–221 pr. n. št.) v obdobju Vzhodne dinastije Zhou (東周, 770–256 pr. n. št.), kateri je neposredno sledila prva združitev Kitajske pod žezlom dinastije Qin (秦, 221–206 pr. n. št.). To je bilo obdobje razcveta antičnih kitajskih filozofskih šol.
- [25] 725–645 pr. n. št.
- [26] Na primer Xunzi (荀子(凡古今天下之所謂善者，正理平治也), Liezi 列子 (一聞人之過，終身不忘。使之理國，上且鉤乎君，下且逆乎民), Dong Zhongshu 董仲舒 (春，喜氣也，故生；秋，怒氣也，故殺；夏，樂氣也，故養；冬，哀氣也，故藏；四者，天人同有之，有其理而一用之，與天同者大治) itd.
- [27] A ... B + 也.
- [28] Npr.: 君子舟也 (孔子), 車木也 (墨經).
- [29] Beijxi ziyi 北溪字義.
- [30] 道字較寬，理字較實.
- [31] 便是就事上旋尋個道理湊合將去，得到上面極處亦只一理 (Zhu Xi 2000: 137).
- [32] Stališče o tem, da je razmerje med stvarnostjo in njenim poimenovanjem oziroma njenim konceptualnim odjemanjem opredeljeno z enotno strukturo, zastopajo nekateri še zgodnejši filozofi, kot na primer predstavnik Šole imen Deng Xizi iz 6. stoletja pr. n. št., ki je zapisal: 故見其象，致其形，循其理，正其名 (Deng Xi, Wu hou pian, str. 35).
- [33] 名 - 實
- [34] Pri osrednjih razpravah vodilnih filozofov tega obdobja, ki so večinoma pripadali omenjeni Šoli misterija oziroma akademski skupini Čistih pogovorov (清談), torej pri razpravah o strukturi konceptov (名理) oziroma strukturi pomena (意理) je pravzaprav šlo za zametke strukturne semantike, kakršna se je več kot poldrugo tisočletje kasneje razvila tudi v zahodnih lingvističnih diskurzih. Izhajali so iz predpostavke, po kateri se pomen posamične besede oblikuje glede na njene odnose z drugimi besedami. V tem smislu so teoretsko nadgradili tradicijo starokitajskega pismenstva, ki je v formalno semantičnem smislu temeljila na pomenskih paralelizmih in specifično kitajski strukturi analognega mišljenja. Tako se je v tradicionalnih kitajskih diskurzih postopoma izoblikoval specifičen slog besedil, katerih pomenska struktura je temeljila na vsebinah in vzajemnih relacijah besednih polj.
- [35] 221–262.
- [36] 聲無哀樂論 Kot obrobno zanimivost lahko navedemo, da je v tej razpravi

pismenka li uporabljena tudi v glagolski funkciji in pomeni v njenem kontekstu uglaševati inštrument: »昔伯牙理琴«.

- [37] Medtem ko je predpostavka o tem, da predstavlja glasba sistemsko urejeno strukturo tonov in ritmov skupna antičnim in srednjeveškim tradicijam Kitajske in tradicionalne Evrope, se je predpostavka o tem, da naj bi imela tudi čustva svojo strukturo, na »zahodu« uveljavila šele na pragu 20. stoletja.
- [38] 1724–1777.
- [39] S frazo »relativno avtohtona« tukaj označujem kitajsko filozofijo, ki je nastala še pred vplivom vdora evropske in ameriške miselnosti; ker je bila budistična miselnost v tistem času že skoraj poldrugo tisočletje sinizirana, lahko tukaj njene eksplicitne in implicitne vplive štejemo kot del kitajske idejne tradicije.
- [40] Pri tem velja opozoriti tudi na dejstvo, da se logos v prevodih kitajske filozofije še pogosteje uporablja kot ekvivalent termina dao 道.
- [41] Beri: pozahodenja.

Literatura

- 陳淳 (1983), 北溪字義 (Bei Xijeva razlaga pomenov besed), Beijing: Zhonghua shuju.
- 陳文團 Chen Wentuan (1993), 辯證唯物論中的'合' (Synthesis) 與中國哲學的'何' (Sinteza v materialistični dialektiki in 'he' v kitajski filozofiji), v: *Zhonghua minguo zhexue huinian kan*, št. 3, Taipei: str. 93–115.
- 程顥 Cheng Hao, 程頤 Cheng Yi (1981): 二程集 (Zbirka obeh Chengov), 4 zv., Zhonghua shuju, Beijing.
- Cui Qingtian (2005), Processes and Methods in Researching the History of Chinese Logic, iz: Chinese Logic and Chinese Culture – Researches in Traditional Chinese Logic, v: Jana Rošker (ur.): *Asian and African Studies*, IX/2, Ljubljana: Oddelek za azijske in afriške študije, str. 15–25.
- Cui Qingtian, Zhang Xiaoguang (2005), Chinese Logical Analogism, iz: Chinese Logic and Chinese Culture – Researches in Traditional Chinese Logic, v: Jana Rošker (ur.): *Asian and African Studies*, IX/2, Ljubljana: Oddelek za azijske in afriške študije, str. 25–41.
- 戴震 Dai Zhen (1991), 戴震全集 (Zbrana dela Dai Zhena), (ur.: Duan Chuanji), Beijing: Qinghua daxue chuban she.
- 鄧析 Deng Xi (1976), 鄧析子 (Mojster Deng Xi), Haerbin: Heilongjiang chuban she.
- 馮契 Feng Qi (1996), 認識世界和認識自己 (Spoznavanje sveta in spoznavanje sebe), iz: *Zhihui shuo san pian*, 1. del, Shanghai: Huadong shifan daxue chuban she.
- 馮友蘭 Feng Youlan (1999), 新理學 (Nova šola zakonitosti), iz: *Ershi shiji zhaxue jingdian wenben*, (ur.: Yu Wujin, Wu Shaoming), str. 544–575, Shanghai: Fudan daxue chuban she, (1. izd.: 1939).
- Feyerabend, Paul (1980). *Erkenntnis für freie Menschen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Feyerabend, Paul (1986). *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Graham, A. C. (1978): *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- (1989): *Disputers of the Tao – Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago: Open Court Publishing.
- (1992): *Unreason within Reason – Essays on the Outskirt of Rationality*. Lasalle, Illinois: Open Court Publishing.
- Hall, David L. in Ames, Roger T. (1998): Chinese philosophy. V: E. Craig (ur.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Hansen, Chad (1983): *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, Michigan.
- (1989): Language in the Hearth-mind. Iz: *Understanding the Chinese Mind – The Philosophical Roots*, str. 75–124 (ur.: Allinson, Robert E.). Oxford University Press, Oxford, New York.
- Harbsmeier, Christoph (1998): Language and Logic. V: *Science and Civilisation in China* (ur. Needham, Joseph). 7. zv., Cambridge: Cambridge University Press.
- 胡軍 Hu Jun (2004): 中國現代哲學中的知識論研究 (Epistemološke raziskave v sodobni kitajski filozofiji), iz: *Zhexue yanjiu*, 2004:2, Beijing, str. 50–55.
- Ladstaetter, Otto; Linhard, Siegfried (1983): *China und Japan – die Kulturen Ostasiens*. Wien: Rohwolt.
- 明儒學案 Ming ru xuean (1987): (Študijski akti konfucianstva dinastije Ming), (ur.: Huang Zongxi /din. Qin/), ponat. 6 zvezkov, Taipei: Huashi chuban she.
- 墨翟 Mo Di (2000): 墨子 (Mojster Mo), (ur. in kom.: Sun Bo), Beijing: Huaxia chuban she.
- 牟宗三 Mou Zongsan (2003): 牟宗三先生全集 (Zbrana dela gospoda Mou Zongsana), 32 del (ur.: Li Minghui), Taipei: Lianhe bao chuban she.
- 羅亞娜 Rošker, Jana (1995): 老子與海德格的對話 (Dialog med Laozijem in Heideggerjem), v: Yuwen xuebao, št. 2, Xinzhu: 187–211.
- (2008): *Searching for the Way – Theory of Knowledge in Premodern and Modern China*, Hong Kong: Chinese University Press.
- 唐君毅 Tang Junyi (1955): 論中國哲學思想中「理」之六意 Razprava o šestih pomenih besede »li« v filozofski miselnosti Kitajske. V: Xin Ya xuekan, I-1, Taipei, str. 45–160.
- 覃嗣同 Tan Sitong (1958): 仁學 (Nauk o vzajemnosti), Taipei: Da shu shuju.
- Wang Fengyang 王風陽 (1993): 古辭辨 (Razlaga antičnih besed) Changchun: Jilin wenshi chuban she.
- 夏甄陶 Xia Zhentao (1996-1): 中國認識論 思想史稿, 上 (Oris zgodovine kitajske epistemologije), Beijing: Zhongguo renmin daxue chuban she, 1. del,
- (1996-2) 中國認識論思想史稿, 下 (Oris zgodovine kitajske epistemologije), Beijing: Zhongguo renmin daxue chuban she 2. del.
- 性理大全 Xingli da quan (1989) (Velika zbirka neokonfucianske filozofije), 4. zv., iz: Kongzi wenhua da quan, (ur. Hu Guang), Jinan: Shandong youyi shu she.
- 熊十力 Xiong Shili: (1992) 熊十力論著集之一 (Zbrana dela Xiong Shilija, 1. del /Xin weishi lun/), Beijing: Zhonghua shuju.
- 荀子 Xunzi (1994): *Xunzi – A Translation and Study of the Complete Works* (prev. Knoblock, John) Stanford: Stanford University Press.
- Yi jing 已經 (2006) (Knjiga premen), v: Yijing wodu (Moje branje Knjige premen), (ur. in kom.: Lin Guangshun), Taipei: Shugan yeshu.

曾春海 Zeng Chunhai (2002): 兩漢魏晉哲學史 (Zgodovina filozofije obdobji obeh dinastij Han ter dinastij Wei in Jin), Taipei: Wunan tushu chuban gufen youxian gongsi.

張東蓀 Zhang Dongsun (1934): 認識論 (Epistemologija), Shanghai: Shanghai shijie shuju.

——— (1995) 知識與文化 (Znanje in kultura), Beijing: Zhongguo guangbo dianshi chuban she (1. izd. Shanghai 1964).

張載 Zhang Zai (1989): 正蒙 (Poprava nevednosti), v: Xingli da quan, 4. zv., iz: Kongzi wenhua da quan, (ur. Hu Guang), Jinan: Shandong youyi shu she.

張耀南 Zhang Yaonan (2000): 從二十世紀中國哲學看張東蓀之‘架構論’ (Opredelitev Zhang Dunsunove 'strukturne teorije' z vidika kitajske filozofije 20. stoletja), v: *Xueshu jie*, 81:2 /2000:2/, Beijing, str. 143–150.

朱熹 Zhu Xi (2000): 朱子今思錄 (Zapisi Zhuzi /Mojstra Zhuja/ za sodobno refleksijo), (izb. in ur.: Lü Zuqian), Shanghai: Shanghai guji chuban she.

莊子 (1992): 莊子全譯 (Razlaga celotnega Zhuangzija); (prev. in kom.: Zhang Qiuguang), Guizang: Guizhou renmin chuban she.

Celotna besedila ostalih uporabljenih kitajskih klasikov so dosegljiva na svetovnem spletu pod naslovom:

數位經典 (Digitalni klasiki = DK), <http://www.chineseclassic.com/>, 1. 8. 2008.