

Kuang-ming Wu *On the »Logic« of Togetherness.*

A Cultural Hermeneutic

E. J. Brill, Leiden 1998, 469 str.

V svojem osmem obsežnem samostojnem delu v angleščini, se je tajvansko-ameriški filozof Wu Kuang-ming lotil ambicioznega projekta oblikovanja metodoloških okvirov, na katerih naj bi temeljilo VSE mišljenje (str. 18) in bila zgrajena svetovna filozofija, oz. filozofska simbioza (str. 294). Delo, ki je izšlo kot 20. zvezek zbirke *Philosophy of History and Culture*, dovoljuje vznikniti logiki *togetherness* in sicer kulturnega, osebnega (glede odnosa do Drugega), argumentativnega in religijskega. Z »logiko« pa je tu »mišljena manj veriga dokazovanja – deduktivno, silogistično ali čisto teoretsko in splošno –, kot pa vzorec, okvir, pravilo procesa umovanja in širše umni vzorec stvari, vključno z dokazom in njegovo verigo.« (str. 2). V sklepnem poglavju (*Inner Touch – World Philosophy in the Making*) prikaže na področju *Sebstva (Self)*, pragmatizma in pojmovanja časa predvideno povezovanje med Kitajsko in tem, kar avtor imenuje »zahodna filozofija«.

V procesu oblikovanja svetovne filozofije naj bi »Kitajska v svojem konkretnem mišljenju opustila svoje nagnjenje do podrobnih praktičnih detajlov in trivialnega tekstualizma; teoretsko mišljenje Zahoda pa lahko postane varno pred tveganjem brezosebne irelevantnosti in obvladovanja. Kitajska postane precizna in logična, Zahod pa perceptiven in relevanten. Oba pa se združita, da ustvarita prihodnjo svetovno filozofijo.« (str. 303)

Podobni, sicer ne tako ambiciozni poskusi oblikovanja svetovne filozofije, so že objavljeni. Dober poznavalec kitajske in japonske filozofske dediščine David A. Dilworth¹ je to storil previdneje, predvsem pa se je v svojem projektu omejeval na »različne regionalne filozofske stile« (ameriški, anglo-ameriški, evropski, azijski) in previdno omejil tudi časovna obdobja (predsokratska, novoveška filozofija), o katerih je pisal. Za razliko od njega za zadnje Wujevo delo težko rečemo, da v svojem pisanju o »Vzhodu«, »Orientalcih« in »orientalnem« (str. 76) razjasni, kaj naj bi bil »Vzhod« in »Zahod«, ki sta seveda vedno definirana, tudi na področju filozofije, iz nekakšnega centra. Ta pomanjkljivost postane kritična takrat, ko za model filozofskega prizadevanja »Zahoda« postavi Sartra (str. 301) in ne razlikuje med predsokratsko in moderno evropsko filozofsko orientacijo; iz nalepk »Vzhod« in »Zahod« namreč ni vidno, da je za evropsko filozofijo v kontrastivni perspektivi do različnih azijskih filozofskih dediščin bolj pomemben novoveški prelom glede na najstarejša obdobja grške filozofije, kot pa geografska in z njo pogojena kulturna oddaljenost in različnost med antično Grčijo in staro Kitajsko.

Sintagmo Yin-Yanga, ki tvori osnovo korelativne filozofije, za nekatere avtorje naj bi bil to največji prispevek kitaj-

¹ D. A. Dilworth, *Philosophy in World Perspective*. Yale University Press, 1989.

² J. Needham, *Science and Civilization in China*. Cambridge University Press, 1980.

ske civilizacije človeštvu,² uporabi Wu v smislu ontološke interpenetrativne povezanosti obeh komponent (str. 38). Za Wujev projekt kulturne in filozofske povezanosti je dvojica Yin-Yang gotovo najprimernejša, saj nakazuje model presejanja nasprotij, v katerem ni dana prednost nobenemu izmed obeh, hkrati pa tudi ne zmedlita v nekakšni prisiljeni sintezi. Korelativna naravnost je primerena tudi zaradi razumevanja nasprotij, ki jih konceptualna shema v Evropi često razume kot nasprotujoče si, Kitajska pa kot komplementarne, drug drugega pogojujoče, dopolnjujoče. Vsak izmed njiju namreč že vsebuje zarodek drugega in se tako v procesu vedno tudi prevesi v svoje nasprotje, ki ga kot takega sploh definira. Ta model identitete in »ontološke vitalnosti« (str. 38), ki vse združuje, aplicira Wu na svoj projekt oblikovanja sobivanja različnih kultur, filozofskih tradicij, ki v svojem klicu po univerzalnosti ne dopušča govorjenja o »regionalnih« filozofijah, saj »se zdi govorjenje o 'kitajski filozofiji' enako neustrezno kot govorjenje o 'slovenski medicini' ali 'grški matematiki'« (str. 32). To je gotovo najnovejši avtorjev teoretski prispevek, saj je še pred sedmimi leti objavil knjigo, ki se izrecno ukvarja s »kitajsko filozofijo«.³

Ko evropska filozofija uporablja abstrakcije, poseže kitajska filozofija po metaforah, ki ohranjajo konkretnost spoznanja, predvsem pri pojmih (npr. *Dao*), o katerih ni mogoče samo diskurzivno razglabljeti in zatorej odpove tako samoumeven diskurzivni pristop. Tu si Wu izposodi A. C. Ewingov pojem »extralogical intuition« (str. 157), ki pomača pri prehodu iz nižje na višjo logično

raven. Ker transcendentni *Dao* ne more biti spoznan zgolj po poti diskurzivnega razmišljanja, je intuicija, ki izhaja iz eksperimentalne koherence, pot do njega. Poglavlje o religijskem sobivanju vzpostavlja sintezo med daoizmom in krščanstvom. Če gre daoizmu za uglašenost s transcendentnim *Daom*, je na določeni stopnji vzpostavljena zahteva po tišini, ker so besede konceptualni konstrukti, ki se vsiljujejo bodisi kot izgovorjeni glasovi, bodisi kot »tihe« misli in s tem zakrivajo in motijo resničen stik s pravo realnostjo. Jezik tako (v obliki besede in misli) na tem nivoju pomeni samo kognitivni hrup, oviro, ki onemogoča dostop do jasne percepcije realnosti, takšne, kot je sama po sebi. Tako postane na tej točki funkcija jezika negacija samega sebe zavoljo očiščenja zavesti in razkritja realnosti. Področje uporabe jezika kot komunikacije v daoizmu se približa temu v Zenu, ki ga Wu vpelje v poglavju o koanah in razvije ob temi Zenovskega krščanstva (str. 240), krščanstva iz Zhuang Zijeve perspektive.

Kot odličen poznavalec kitajske, evropske in ameriške filozofije je Wu Kuang-ming na 400 straneh teksta in 51 straneh dodatkov v pričujočem delu obdelal množico izredno raznovrstnih tem in pokazal perspektivo za možnosti oblikovanja filozofije, ki ne bo grajena samo na strogih temeljih kavzalnosti, značilne za zgodovino evropske filozofije, pač pa bo po poti korelativnosti Yina in Yanga odprla svoj diskurz do Drugega. S tem se je izognil pasti komparativne filozofije, ki je često samo hibridni žanr diskurza, opredeljen s pozicijo tistega, ki komparacijo izvaja. Avtor, ki je v svojih zgodnejših delih temeljito obdelal daoizem,⁴ se

³ K-m. Wu, *History, Thinking, and Literature in Chinese Philosophy*. Academia Sinica, 1991.

⁴ Prim. K-m. Wu, *The Butterfly as Companion: Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*. The State University of New York Press, 1990.

analize daoističnih filozofov v svojem najnovejšem delu prav gotovo ni lotil po ključju. Pri njih gre namreč za potrebo po temeljiti negaciji, ki naj bi bila osnova za doseganje poslednje Resnice, ki je onkraj začetka in konca, biti in nebiti, nečesa in ničesar, saj so to samo različni aspekti neizrekljivega *Daa*, ali če povemo to v jeziku korelativne filozofije, enkrat *Yin* in enkrat *Yang* je *Dao*. Na tej točki zato Wu preide h koanom in paradoksom v Zenu, pri katerih intuitivna struktura razumevanja zagotavlja pomen s kombinacijo pojmov, ki bi jih sicer razumeli kot logično inkonsistentne. Tako se filozofsko v Zenu problematika ontologije in epistemologije zlijeta druga v drugo in metaforično mišljenje postane nepogrešljivo in nikakor ni razumljeno že a priori kot nekaj pod pojmovnim mišljenjem (str. 95).

Delo Wu Kuang-minga pripelje do točke, v kateri naj bi bilo omogočeno komuniciranje med različnimi kulturami in filozofskimi tradicijami, ne da bi le-te poskušali spravljati na skupni imenova-

lec. Anticipirana je metoda in misel, ki naj bi bila odprta do sveta in časa, pa ne utopična. Avtorju, ki se avtonomno giblje v kitajskem in anglo-ameriškem filozofskem prostoru, se je brez vsiljevanja pojmov ene kulture drugi uspelo dokopati do metode, vzpostavljene na osnovi komplementarnosti različnih filozofskih stališč in tradicij. V perspektivi svetovne filozofije, osnovane na metodi, ki bi ne bila omejena z geografskimi pojmi (Vzhod, Zahod) in bi ne delila filozofe na »vzhodne« in »zahodne«, pač pa na dobre in slabe, ki jih je – vsakršnih – dovolj tako na Vzhodu kot Zahodu, velja upati, da bo Wujevo prihodnje, še obširnejše delo, ki ga pripravlja, rešilo nejasnosti, ki so ostale v pričujočem. Do takrat pa mu s Zhuang Zijem in podobo njegovega modreca zaželim: »Najvišji človek uporablja svoje srce kot ogledalo. Za stvarmi ne hodi, niti jim ne hodi naproti. Odseva jih, pa jih ne zadržuje. Zato lahko brez ran premaga svet. Ni suženj svoje slave, ne goji načrtov in se ne ukvarja s posli. Ni čuvar spoznanja.«⁵

Maja Milčinski

⁵ *Klasiki daoizma. Zhuang Zi*. Slovenska matica, 1992, str. 232.