
PERCEPCIJA ČASA V TRADICIONALNI KITAJSKI MISELNOSTI

Tradicionalne osnove in kritika pozahodenja

Jana S. Rošker

21

IZVLEČEK

Članek poskuša bralstvu predočiti ontološke osnove tradicionalnega kitajskega dojetanja časa, ki ni linearno, temveč ciklično in hkrati tesno povezano s človeškim izkustvom. Medtem ko je dinamika linearnosti v vsakem trenutku svojega obstoja edinstvena, se ciklični potek časa vsakič ko doseže svoj skrajni pol, vrne na svoj izvor. Zato vesoljstvo ni bilo ustvarjeno samo enkrat; neprestano se na novo ustvarja in hkrati izgineva v vsakem trenutku svojega bivanja. Poleg ciklične narave dojetanja časa, ki je prevladala v konfucijanstvu, daoizmu in budizmu, avtorica predstavi tudi drugačno zasnovano časa, kakršna se je razvila v kontekstih razvoja specifično kitajske logike. V sklepnem delu avtorica obravnava probleme soočanja zahodne in kitajske percepcije časa, ki so se pojavili v procesu kolonializacije Kitajske. V tem kontekstu poda tudi primer radikalne kritike nereflektiranega prevzemanja modelov percepcije resničnosti, kakršni so prevladali v evropski in evro-ameriški tradiciji. Ta radikalna kritika je našla svoj najzgodnejši izraz v filozofskih delih kitajskega anarhističnega gibanja v zgodnjem 20. stoletju. V tem kontekstu se jasno pokaže, da je bila kritika pozahodenega razumevanja časa hkrati tudi implicitna negacija modernizacije zahodnega tipa.

Ključne besede: Čas, kitajske študije, sinologija, kitajska filozofija, epistemologija, metodologija, medkulturne raziskave

ABSTRACT

The article attempts to provide the reader with the ontological foundations of the traditional Chinese perception of time, which is not linear but cyclical, and at the same time closely linked to human experience. While the dynamics of linearity are unique at every moment of existence, the cyclical passage of time returns to its origin every time it reaches its extreme pole. Therefore, the universe was not created only once – it is constantly being created anew and is at the same time disappearing at every moment of its existence. In addition to the cyclical nature of the perception of time prevalent in Confucianism, Daoism and Buddhism, the author also presents a different conception of time as it evolved in the context of the development of a specifically Chinese logic. In the concluding part, the author discusses the problems of the confrontation between Western and Chinese perceptions of time that arose in the process of China's colonisation. In this context, she also gives an example of a radical criticism of the non-reflective adoption of reality perception models as became prevalent in the European and Euro-American traditions. This radical criticism found its earliest expression in the philosophical works of the Chinese anarchist movement

in the early 20th century. In this context, it becomes clear that the criticism of a Westernised understanding of time was also an implicit negation of Western-style modernisation.

Keywords: time, Chinese studies, Sinology, Chinese philosophy, epistemology, methodology, intercultural research

Uvod: kulturna pogojenost časa in specifika kitajske percepcije

Čas je ključna značilnost vseh kultur, saj opredeljuje človekovo razmišljanje, njegova pričakovanja, dejanja in razvoj. Ta pomembni dejavnik človeškega življenja je v jedru vsega, kar ljudje počnejo; zato na ta ali oni način vlada človeškemu življenju. Čas je tisti, ki nam pomaga postavljati precedense za naša dejanja, ta, ki nam pomaga določati izbirati naše cilje.

22

V novejši evropski tradiciji sta bila prostor in čas obravnavana kot fiksno območje, ki je absolutno in neodvisno od zavesti in v katerem se je dogajalo vse, kar je obstajalo v resničnosti (Castelli 2015: 23). Po Newtonu je bilo čas mogoče razumeti kot neprekinjeno zaporedje točk na določeni črti, pri čemer to, kar se je dogajalo v katerikoli od teh točk, ni imelo nobenega vpliva na linijo zaporedja (prav tam). Dandanes na splošno velja, da je čas idejni konstrukt, in da je – skupaj s konceptoma prostora in števil – ena od *apriornih* form, s katerimi je Immanuel Kant (1998: 106–16) želel ponazoriti dejstvo, da se nam zunanji svet ne kaže tak, kot je, temveč tak, kot ga lahko dojamemo s svojimi omejenimi čutili.

Vendar gre v obeh primerih, torej tako v Newtonovi viziji kot tudi v Kantovi transcendentalni filozofiji, za model, ki je povezan s progresivno idejo zgodovine, v kateri čas napreduje brez ponavljanja samega sebe.

Pričujoči članek izhaja iz predpostavke o tem, da je dojemanje časa kulturno pogojeno in se osredotoča na konceptualne temelje, ki so znotraj kitajske idejne tradicije določali dojemanje ter razumevanje časa in človeški odnos do njega. Poskuša torej razkriti tančice skrivnosti, ki prekrivajo obličje časa v kitajski antiki, ter osvetliti labirinte nadaljnega zgodovinskega razvoja teorij njegove percepcije. Pri tem se osredotoča na interpretacije osrednjih filozofskih šol kitajske tradicije. V tem okviru najprej predstavi konfucijansko, daoistično, in budistično interpretacijo časa. Ti trije interpretativni modeli izhajajo iz diskurzov treh idejnih struj, ki so vsaj deloma znane tudi širši zainteresirani javnosti, ki ne razpolaga s poznavanjem kitajskega jezika in kitajske idejne tradicije. Vendar pa članek v tem kontekstu osvetli tudi teorijo kategorizacije časa, kakršna je nastala pod peresom Mo Dija, osrednjega teoretika moistične šole, ki se je v starem veku na Kitajskem ukvarjala predvsem z raziskavami logike in ki je v zahodni javnosti večinoma še neznana.

Za konec pa bom pokazala še zanimiv primer razlage časa, ki sodi v obdobje zgodnjega 20. stoletja, ko se je Kitajska pričela soočati z zahodno miselnostjo. Kot bomo videli, so mnogi izobraženci, izobraženke takratnega časa opozarjali na neosveščeno prevzemanje zahodnih teoretskih paradigem in si ob tem prizadevali ohraniti specifiko tradicionalnih izhodišč.

Še preden pa se bomo podrobneje lotili analize tovrstnih teoretskih osnov, se moramo vsaj za hip pomuditi pri razjasnitvi temeljev takšnih medkulturnih raziskav, ki

se izogibajo evrocentričnim in orientalističnim načelom, hkrati pa bomo najprej poskušali prikazati oziroma povzeti tiste metodološke značilnosti, ki opredeljujejo kitajsko videnje in razumevanje časa.

Če ponotranjimo specifični »zahodni«¹ pogled na resničnost, lahko spregledamo številne, pogosto pomembne elemente, ki se pokažejo le, ko jih opazujemo z drugega zornega kota, namreč takšnega, ki leži zunaj dometa metodološkega okvira, ki ga uporabljamo na zahodu, saj je vpet v drugačne paradigme dojemanja, razumevanja in interpretiranja resničnosti.

Konceptov, kategorij in metod raziskovanja namreč ne moremo samoumevno in neposredno prenašati iz enega sociokulturnega oziroma jezikovnega okolja v drugo. To postane še bolj očitno, kadar kulturni okolji, ki sta predmet raziskave, ločujejo velike prostorske razdalje, različni poteki zgodovinskih in sociokulturnih procesov, različna institucionalna infrastruktura ter velike razlike v terminoloških, slovnčnih in semantičnih strukturah. Avtomatsko in mehanistično prenašanje terminov in klasifikacij, ki izvirajo iz evro-ameriškega družboslovja ali ekonomsko-politične teorije, na zgodovinske in sodobne situacije v neevropskih družbah in kulturnih okoljih lahko privede do zavajajočih rezultatov.

Med tradicionalnimi kitajskimi in zahodnimi filozofskimi diskurzi nedvomno obstajajo bistvene razlike, predvsem glede določenih temeljnih vidikov, ki vplivajo na načine našega dojemanja sveta. Najosnovnejšo razliko najdemo v načelu imanentne transcendence (transcendence v imanenci) ali nazora enega sveta, ki se po osnovnih značilnostih popolnoma razlikuje od konceptov, ki temeljijo na ločevanju transcendentne in imanentne sfere. Druga pomembna specifična značilnost tradicionalne kitajske filozofije je strukturno urejen, holističen pogled na svet, ki izhaja iz binarnih odnosov med pari (pogosto antagonističnih) konceptov in ki ga označujemo s terminom »binarne kategorije«. Proces medsebojnih interakcij med bipolarnim nasprotjem, v katerega so ti pari umeščeni, se kaže v načelu vzajemne komplementarnosti, ki konstituira drugo osnovno paradigmo in se pojavlja v tipičnih vzorcih tradicionalnih kitajskih analogij. To načelo je tesno povezano z drugo pomembno značilnostjo klasične kitajske filozofije, namreč z njeno dinamično naravo, ki se kaže v neprestanem spreminjanju vsega, kar obstaja. Procesna narava klasične in tradicionalne filozofije je torej ena njenih osrednjih značilnosti, ki se seveda kaže tudi v tistih osnovah razumevanja časa, ki so skupne vsem teoretskim diskurzom kitajske idejne tradicije.

Prav ta tretja značilnost, dinamika nenehnih spreminjanj vsega, kar obstaja, torej predstavlja eno najpomembnejših specifik tradicionalno kitajskega dojemanja resničnosti. V tovrstnem razumevanju ni koncepta statične biti niti pojma identitete, ki bi jo določal. Zato je prav ta večna premena tista, ki hkrati opredeljuje specifično kitajsko videnje časa.

V tradicionalni kitajski kulturi je konceptualizacija časa precej drugačna od tiste, ki je prevladala v evro-ameriških regijah. Filozofska in kozmološka prepričanja, zlasti konfucijanstvo, daoizem in budizem, so globoko vplivala na tradicionalni kitajski pogled na čas. H ključnim vidikom tradicionalne kitajske konceptualizacije časa sodijo naslednji idejno-kulturni elementi:

1. Ciklična narava: Čas na Kitajskem dojemajo kot cikličen, ne linearen. Koncept yuan 圓, ki pomeni cikel ali krožni razvoj, je za kitajsko razumevanje časa osrednjega pomena. Potek časa je v tem okviru dojet kot ponavljanje ciklov, kjer se dogodki in pojavi nizajo v predvidljivih vzorcih.

2. Binarne kategorije: Filozofija *yina* in *yanga* (阴阳) v smislu komplementarne zveze med dvema nasprotnima pojmovanjema, tvori metodološko osnovo kitajske miselnosti, zato ni naključje, da je v rabi tudi pri dojemanju oziroma interpretiranju časa. *Yin* 阴 predstavlja senčno plat hriba, temo, pasivnost in upad, medtem ko simbolizira *yang* 阳 prisojni del gore, svetlobo, aktivnost in rast. Medsebojno delovanje obeh protipolov vpliva na spiralni tok časa.

24

3. Pet stanj ali procesov: Koncept petih stanj (*wuxing* 五行) v smislu dinamičnih transformacij različnih oblik lesa, ognja, zemlje, kovine in vode) je prav tako vključen v tradicionalno kitajsko razumevanje časa. Ta stanja se namreč razumevajo kot dinamični elementi, ki drug na drugega vplivajo v ciklih; različne kombinacije teh osnovnih dinamičnih stanj vplivajo na različne vidike časa znotraj naravnega sveta.

Seveda je dandanes jasno, da vključuje sodobna kitajska družba v različnih vidikih vsakodnevnega in praktičnega življenja tudi linearne konceptualizacije časa, kakršne so se razvile in prevladale v toku predmoderne in moderne idejne zgodovine Evrope.

In vendar so zgoraj omenjeni vidiki skozi celotni proces več tisočletnih zgodovinskih razvojev merodajno vplivali na kitajsko razumevanje časa. Na tem ozadju bomo lažje razumeli tudi specifične ideje, ki so sooblikovale tradicionalno kitajsko razumevanje časa in so se razvile v okviru različnih klasičnih filozofskih šol.

V nadaljevanju bom zato tudi iz tega nekoliko bolj konkretnega vidika na kratko predstavila strukturo štirih glavnih konceptov časa, ki prevladujejo v kitajski idejni tradiciji. Pri tem gre za konfucijanski, daoistični, moistični in budistični koncept časa. Na tej osnovi bom nato poskusila prikazati nekaj ključnih dilem, ki so opredeljevale kitajsko miselnost in družbeno prakso v procesu prehoda v modernost na začetku 20. stoletja. Pri tem se bomo osredotočili na spremembe v dojemanju časa, do kakršnih je prišlo v procesu soočanja kitajske tradicije z modernimi zahodnimi diskurzi. Ti so namreč predstavljali pomemben element družbene transformacije, ki dandanes še vedno sooblikuje idejne temelje sodobne kitajske družbe, hkrati pa prav zaradi tega merodajno vpliva tudi na osnove relacij in izmenjav med kitajskimi in zahodnimi regijami.

Konfucijanstvo in daoizem: čas kot vrteča se plošča ter dinamika večne premene

To, kar je bilo pri dojemanju časa skupnega večini znanih kultur, vključno z evropsko in ameriško, je koncept minljivosti, ki je z njim tesno povezan. Že Konfucij, pionir izvirnega konfucijanstva, je ob pogledu na tekočo reko zavzdihnil: »Dnevi in meseci minevajo, in leta ne čakajo na nas« (Lunyu, s.d. Yang Huo: 1). A že Konfucij, ki je bil v svojem času zelo napreden mislec, je svojo utopijo naselil v preteklosti; njegov pogled je bil uperjen v »zlato dobo pradavnine«, v kateri so prakralji ustvarili obsežen opus kitajske kulture in pismenstva. Ta po svoje konservativni svetovni nazor je opredelil

dojemanje časa, ki je bilo neomajno in dokaj negibno zadržano v preteklost. "Zlata doba davne preteklosti" je s svojim vrednostnim sistemom konfucijanstvu pomenila vzor in utopijo, za katere ponovno uresničitev se velja potruditi.

A še preden se lotimo predstavitve nadaljnjih razvojov konfucijanskega pogleda na svet, moramo izpostaviti dejstvo, da je potrebno v idejni zgodovini Kitajske vselej razlikovati med konfucijansko filozofijo in konfucianistično državno doktrino. Medtem ko je prva predstavljala dinamičen, odprt in proto-demokratski diskurz iskanja vselej novih uvidov v naravo resničnosti, je predstavljal konfucianizem, ki se je iz izvorne konfucijanske filozofije razvil šele na pragu 3. stoletja, rigidno državno doktrino, ki se je oblikovala na osnovi kombinacije konfucijanstva in avtokratske ideologije tako imenovane legalistične šole (*fa jia* 法家)¹.

Konfucianizem, ki je od dinastije Han (206 pr. n. št.–220 n. št.) predstavljal predvsem temeljno državno doktrino in osnovo za normativno družbeno etiko tradicionalne Kitajske, je v svoji konservativni predstavi sveta prevzel Konfucijevo temeljno pojmovanje časa, ki se oblikuje skozi pogled, uprt nazaj v preteklost. Zlati vek klasičnega obdobja je, z vsemi ustreznimi vrednotami vred, za konfucianizem pomenil osrednji model idealne družbe in narave, hkrati pa tudi utopijo, vredno truda, s katerim bi se te vrednote lahko ponovno vzpostavile in uveljavile v družbi. Zato ni slučaj, da se je dinamika, ki je tvorila osnovo za notranjo strukturo proto-filozofskega klasičnega dela *Knjiga premen* (*Yi jing* 易经), v okviru okostenelega konfucianizma utrdila v statično obličje časa, v katerem je novo, ki je izhajalo iz starega, v svojem bistvu celo starejše od starega samega.

Namesto starih, splošno znanih idej o zaporednih menjavah obdobjev razpada z obdobji reform, ki naj bi državo čim bolj približala idealom starodavnih vrednot, kakršne naj bi opredeljevale »zlato obdobje davne preteklosti«, se je v procesu metamorfoze konfucijanstva v konfucianizem nenadoma pojavila nova ideja razvrščanja zgodovinskega časa s pomočjo ciklične sheme, v katerem je novo nadomestilo staro, nakar je novo spet postalo staro, ki ga je zopet zamenjalo novo v obliki še starejšega. Ta ideja je morala vsebovati moralno nevtralnost ali enakost obeh polov (starega in novega). Sicer bi bilo zelo težko upravičiti absurdno trditev, da se nekaj novega uvede le zato, da bi ga po določenem času zamenjalo nekaj še starejšega. Tako je dinastija Han (206 pr. n. št.–6 n. št.) postala obdobje, v katerem je bila uvedena takšna ciklična predstava zgodovine, ki temelji na ponavljajočih se in predvidljivih vzorcih. Iz političnega in ideološkega vidika je bila takšna predstava edini odgovor na nevarne izzive, ki so jih predstavljala načela starodavne, neukrotljive premene časa, ki je ni mogoče nadzorovati.

¹ Legalistična šola oziroma legalizem je makievalistična ideologija, ki je na Kitajskem prevladala v obdobju prve združitve vse-kitajske države pod avtokratskim žezlom prvega kitajskega cesarja Qin Shi Huangdija, torej v obdobju kratkotrajne dinastije Qin (221–206 pr. n. št.). Osrednje elemente te izjemno restriktivne državne doktrine, ki je služila izključno interesom absolutnega vladarja, so dvorni ideologi naslednje dinastije Han (206 pr. n. št.–220) integrirali v ogrodje izvornega konfucijanstva, ki je predstavljalo za tiste čase zelo napreden etični nauk. Tako je iz izvorne proto-demokratske filozofije konfucijanstva nastala rigidna državna doktrina konfucianizma. Ta doktrina, ki ni imela veliko opraviti z izvornim konfucijanstvom, je dobila institucionalno osnovo v uvedbi uradniških izpitov, s katerimi so uspešni kandidati pridobili tako politično oblast kot ekonomske privilegije. V tej obliki je konfucianizem skupaj s svojo normativno družbeno etiko ostal na oblasti vse do konca kitajskega cesarstva oziroma do odprave izpitnega sistema v letu 1905.

Konfucijanci so želeli ukrotiti vse, kar je bilo novo, tako da so vse, kar se dogaja ali kar se je dogajalo, razvrstili v cikle, s čimer so se izognili možnosti kakršnih koli eksplozivnih reakcij. Ta nova ciklična časovna shema pa je pomenila tudi priznanje obstoja kvalitativno različnih zgodovinskih obdobij, ne samo principa, ki povzroča, da je nekaj (domnevno) novega prevladalo nad starim. Tisto, kar neposredno sledi staremu, torej novo, je po eni strani novejšo, po drugi pa še starejšo od starega. In tako je dejstvo, da je bilo novo v svojem bistvu celo starejšo od starega, postalo osnova legitimacije zamenjave starega z novim (Rošker 2002: 18–20). V tem rigidnem okviru je vsaka inovacija konec koncev ponovno privedla zgolj v reformo starega, vsaka revolucija pa je obtičala v večnem krogotoku nenehnih obnov.

26

Daoistična šola, ki je vse od dinastije Han naprej predstavljala neke vrste svobodno mislečo protitež deterministični državnii ideologiji konfucianizma, je razumela svet, vesolje in vsa bitja kot nekaj neskončnega, torej kot nekaj, kar nima ne začetka ne konca. Rojstvo, ustvarjanje, življenje in smrt – vse to je organski in neločljivi del kontinuitete, ki se izraža kot neprestana premena. Prihodnost in preteklost v tem sistemu sobivata s sedanjostjo, saj so v vsaki uresničeni situaciji latentno prisotni vsi drugi trenutki. Razlika med našim običajnim dojemanjem linearnega zaporedja časa in daoističnim cikličnim dojemanjem časa kot neskončne premene je v tem, da prvo vsebuje vrednotenja, drugo pa ne. Dinamika linearnega pogleda poudarja enkratnost vsakega posamičnega obdobja, saj je znotraj njega vsak trenutek nov in neponovljiv. Ciklični čas pa se vedno vrača k svojemu izvoru, ko doseže svoj končni pol. Razlika med cikličnostjo konfucianističnega in daoističnega cikličnega dojemanja časa pa je v tem, da je vrnitev k izvoru v daoističnem razumevanju vpeta v radikalno filozofijo premene, v kateri izvor ni bil zgolj nekaj starega v smislu začetne točke razvoja. V daoistični kozmologiji in kozmogoniji je izvor nekaj, kar ni statično, temveč predstavlja primarno točko, tisti osnovni potencial bivanja, ki se nenehno transformira, tako kot se kontinuirano spreminja tudi vsaka druga faza večnega krogotoka časa.

Tako v tem sistemu razumevanja tudi kozmos ne more biti ustvarjen kar naenkrat, ampak se neprestano ustvarja in neprestano umira. Kljub temu pa je naše človeško razumevanje tega večnega krogotoka seveda ujeto v ogrodje relacij med posamičnimi statičnimi točkami znotraj kroga dinamične, nedoločene in neizrazljive večnosti. Tisto, kar nam uspe doumeti s pomočjo naših omejenih čutov, namreč ni večnost resnične premene. Ta ne obstaja kot epistemska entiteta; prej gre pri tem za neprekinjen proces večnega rojstva in umiranja, ki ga lahko v okviru omejenosti naših čutil in misli dojamemo le skozi komplementarno relativnost posameznih delov vselej znova pojavljajočih se oblik (prav tam, 30).

V daoističnem pogledu na čas tisto, kar je mogoče dojeti in zato tudi izraziti, ne more biti neskončno niti večno. Kaj torej je večnost? Večnost obstaja le v procesu spreminjanja in vzajemnega izpopolnjevanja relativnih sestavin bivanja (Laozi, s.d. 2). Narava večnosti v daoizmu ni nikoli absolutna, temveč je vselej osnovana na komplementarnosti vzajemno nasprotujočih si protipolov binarnih kategorij, kakršne so svetloba in senca, prisotnost in odsotnost, univerzalnost in partikularnost. Večno je tisto, kar lebdi za nazivi časovnih kategorij in pod pojavnimi oblikami časa, ki se v človeškem razumevanju manifestira znotraj zakoličenih prostorov naše zavesti (D'Ambrosio 2023: 42). Večno je torej lahko

samo tisto, kar se neprestano izraža v mnogoterih oblikah nenehnih sprememb, ki so deli ene same, nenehne ter kontinuirane premene.

V tem kontekstu pa vsekakor velja opozoriti tudi na pomemben doprinos daoizma k sodobnemu načelu celostnega obravnavanja okoljskih vprašanj in trajnostnega razvoja. Pregovorno in v daoizmu temeljno načelo holistične enote človeka in narave (*tian ren heyi* 天人合一) predstavlja celostno paradigmo, ki temelji na nenehnem vzdrževanju dinamičnega ravnovesja (gl. npr. Zhuangzi s.d., Ke yi, 2) med človekom in naravo. Četudi je slednje hkrati pomembno tudi v konfucijanskem načelu »poti sredine« (*Zhong yong* 中庸) (Lunyu s.d. Yong ye, 29) ter nenehnem iskanju ustrezne mere (*du* 度) (gl. Lunyu s.d., Yaoyue 1), pa nam lahko prav daoizem na tem področju nudi veliko več inspiracij. Zato ni čudno, da smo bili v zadnjih desetletjih priča velikemu številu razprav na temo daoističnega koncepta trajnostnega razvoja v luči okoljevarstvenih ali ekoloških etik. V tem okviru velja omeniti daoistična koncepta pristnosti (*ziran* 自然) in nedelovanja (*wuwei* 无为), dveh ključnih pojmov daoistične idejne tradicije, ki – vsak na svoj način – izražata pomen spontanega razvoja vsega obstoječega (*wanwu* 万物) in nam s tem predočita, da je za trajnostni razvoj nujno, da človek lastno delovanje in lastne aktivnosti vseskozi in kontinuirano prilagaja tovrstnemu organskemu krogotoku časa.

27

V tem kontekstu je pomembno poudariti, da pri tovrstnem prilagajanju ne gre zgolj za pasivno sprejemanje stvari, temveč bolj za proaktivno dimenzijo, ki lahko predstavlja konstruktivni izziv agresivnim in razdiralnim posegom človeka in sodobnih politično-ekonomskim sistemov, ki ogrožajo enotnost in hkratno raznovrstnost kozmosa. Četudi je jasno, da današnja ekološka vprašanja v svoji konkretni obliki nikakor niso bila glavna skrb starodavnega daoizma, in čeravno je kompleksnost reševanja ekološke problematike v prvi vrsti odvisna od sodobne politike in posledično od razvoja tehnologije, lahko pri tem še vedno črpamo iz kulturnih virov daoizma in iz zakladnice daoistične miselnosti (Zhang 2023: 69), saj nam ta lahko služi kot navdih alternativnega preučevanja pozicije človeka v naravi in vesoljstvu glede na trenutne okoljevarstvene krize in na potrebo po drugačnem videnju časa. Tovrstno razumevanje časa temelji na konceptu organskega ravnovesja kot osnove vsakršnega trajnostnega razvoja.

Moizem in budizem: logika in razblinjenje časa

Sodobni kitajski jezikoslovci in filozofinje so se v zadnjih desetletjih lotili ponovnega odkrivanja kategorij dejstev in možnosti, ki jih je v dojemanje časa vpeljal Mo Di, najpomembnejši predstavnik moistične šole in ustanovitelj specifične kitajske logike in proto-znanstvene metodologije. Po dinastiji Qin (221–206 pr. n. št.) se je vpliv moistične šole polagoma razgubil, saj se je kitajska miselnost skoraj izključno osredotočila na vprašanja etike in politične teorije. Šele na začetku 20. stoletja je delo tega izjemnega antičnega filozofa ponovno postalo aktualno in mnogi teoretiki in teoretičarke so najpomembnejšo moistično knjigo *Mo jing* 墨经, ki je znana tudi pod naslovom *Mozi* 墨子, pričeli spet odkrivati kot eno redkih, pozabljenih del semantično-logičnega razmišljanja v kitajski klasiki (gl. Defoort 2020).

Čas, kot ga dojema človek, po moistični tradiciji izhaja iz vzajemnih interakcij in medsebojnega izpolnjevanja različnih trenutkov, ki jih dojemajo kot ločene, samostojne

entitete. Trajanje časa opazamo skozi menjavo dni in noči, kar predstavlja naravni kriterij za določanje časovnega zaporedja. Prostorska sprememba, ki se manifestira skozi gibanje, v moistični tradiciji prav tako predstavlja enega ključnih dejavnikov nastanka in razvoja tistega, kar dojemamo kot čas. Prav koncept odnosov med časom in prostorom je v *Moziju* izhodišče za raziskovanje problema časa kot takega. V tem okviru lahko iz koncepta trenutkov izpeljemo načelo kontinuitete časa in nadalje razvijemo statičen opis gibanja v kontinuiranem času. Ta opis razveljavi dve predpostavki Zenonovega paradoksa leteče puščice in dokazuje, da v okviru filozofskega sistema moistične šole ta paradoks ne velja.²

V absolutnem smislu sta čas in prostor sama po sebi neskončna, vendar ta resnica ne vpliva na resničnost človeškega obstoja, saj sta čas in prostor, kot ju dojemamo, na vsaki točki svojega raztezanja merljiva, kar pa hkrati pomeni tudi, da sta za nas končna (Chen 2011: 107). V svoji definiciji časa Mo Di ne upošteva abstraktnih omejitev časovnih kategorij, kot so preteklost, sedanjost in prihodnost. Čas je zanj samo kriterij za delitev resničnosti na dve osnovni modalnosti (Mozi s.d. XI, Xiao qu, 6).

Po Mo Di ju tvorita sedanjost in preteklost kategorijo dejstva, medtem ko spada prihodnost na področje abstrakcije, to je neresničnosti, ki se lahko izrazi le v kategoriji možnosti, saj v danem trenutku (še) ne obstaja kot dejstvo (/prav tam). Takšna kategorizacija dojemanja resničnosti je še danes prisotna v strukturi sodobne kitajščine, ki ne uporablja fiksnih morfoloških elementov, ki bi se izrecno nanašali samo na izražanje časovnih kategorij. Tako se stavki, ki se nanašajo na preteklost, na tej ravni ne razlikujejo od tistih, ki izražajo sedanjost oziroma tisto, kar se dogaja v danem trenutku. Analogno velja za izražanje prihodnosti: ko neko prihodnje dejanje, dogodek ali situacija v kitajščini niso očitni iz konteksta, se to ne izraža na morfološki ravni s spreminjanjem zunanjih oblik besed, temveč zgolj s pomočjo modalnih glagolov.

Tovrstna logika nam lahko nudi alternativnen in uporaben vpogled v kategorizacijo resničnosti skozi prizmo časa. Po drugi strani pa nas razmišljanje o osnovah tega, kar smo vajeni dojemati kot čas, nujno privede tudi do vprašanja minljivosti in njene povezave z našim človeškim bivanjem. In prav ta slednja problematika je v središču pozornosti filozofije budizma.

Ta religija brez boga je, še posebej v svoji sinizirani obliki, v tradicionalni kitajski idejni zgodovini zapustila neizbrisen pečat, kar velja še posebej za obdobja po 4. stoletju. Zato ni čudno, da se njegov vpliv v kasnejših obdobjih med drugim pokaže tudi v določenih spremembah osnovnih premis klasičnega kitajskega dojemanja časa in prostora. Izvorni budistični koncept časa se je na Kitajskem preoblikoval v procesu mešanja in kombinacij z daoističnimi elementi, to je z iztočnicami tiste klasične filozofske šole, ki je bila še najbližje določenim predpostavkam in elementom budistične filozofije, še posebej kar zadeva vprašanje praznine in budistične meditativne prakse (gl. Ditrich 2022: 372).

Pojavni svet je v kontekstu budistične kozmologije prazen in iluzoren, torej neobstoječ. Isto seveda velja tudi za čas. Struktura tega (neobstoječega) časa, ki se je

² V tem pogledu je moistično razumevanje zelo blizu teoriji Gongsun Longa, osrednjega predstavnika druge šole kitajske logike, ki je prav tako živel v 4. stoletju pred našim štetjem. Zanimivo je dejstvo, da se je Gongsun, tako kot Zenon, eksplicitno ukvarjal prav s problemom gibanja oziroma mirovanja leteče puščice. Za podrobnejšo analizo podobnosti in razlik med obema pojmovanjema gl. Rošker 2022b.

v procesu razvoja budističnih idej kontinuirano transformirala, je bila pomembna pri oblikovanju budizma šole *Chan* 禪 (japonsko: Zen), ki se je na Kitajskem razvila kot sinteza budističnih, daoističnih in konfucijanskih filozofij ter je predstavljala revolucionarno smer v razvoju same budistične doktrine (Rošker 2022a: 91).

Ena ključnih točk, ki povezuje daoistično in budistično razumevanje resničnosti, je poudarek na osredotočanju na trenutek *tukaj in zdaj*. Ta stična točka med dvema v marsičem različnima, včasih celo vzajemno nasprotujočima si pogledoma, je utemeljila eno najpomembnejših spoznanj, ki so temeljila na drugačnem, za Kitajce in Kitajke precej novem, razumevanju koncepta časa. Ta nova predstava časa, ki je v kontekstu prihoda budizma priromala na Kitajsko, ni bila le neposreden produkt budistične filozofije, temveč prej plod kitajskega soočenja s to novo, tujo religijo. V jedru te doktrine je bila popolna eliminacija časa in prostora. Budisti šole *Chan* so verjeli, da so vsi pojavi povezani s posameznimi časovnimi enotami. To velja tudi za osnovne elemente vsake oblike, za *dharmo*, te najmanjše, atomarne delce bivanja, ki v svojih neprestanih kombinacijah rojevajo obstoječe svetove pojavnosti. Gibanje in sprememba sta torej tista, ki v svojem sobivanju, skozi neskončne nize vzajemnih interakcij, oblikujeta to specifično zavedanje časa. Seveda je čas v tem okviru popolnoma iluzoren, tako kot je prazen in navidezen ves minljivi svet pojavnosti.

Ta iluzija obstaja le zato, ker vse pojave dojemamo skozi omejeno in zato zavajajoče razumevanje, ujeto v okvire praznih podob. Za ljudi imajo vsi ti pojavi, ki so očitno opredeljeni z gibanjem in spremembo, identiteto, ki se razteza skozi čas. A ko postanemo zavedni, ko torej dosežemo razsvetljenje in se tako dokopljemo do uvida v resnično naravo bivanja, sprevidimo, da vsaka faza gibanja in spremembe trdno in statično lebdi v svoji lastni, partikularni časovni enoti. V tem trenutku se iluzija neprekinjene spremembe razblini. Gibanje in čas se vselej znova, v vsakem posamičnem trenutku strdita v konkretno statično entiteto, ki je ločena od entitet, ki se pojavljajo v drugih fazah.

To si lahko ponazorimo z zaporedjem statičnih slik na filmskem traku. Vse te podobe imajo enake vrednosti, a vendar so med seboj ločene in obstajajo neodvisno ena od druge in ena za drugo. Le nepopolnost našega opazovanja je tista, ki ustvarja iluzijo gibanja. Čeprav je doživetje »trenutka sedanjosti« v bistvu popolnoma naključno in arbitrarno, lahko v človeški zavesti vzbudi neko iluzijo perspektive časa, v katerem postanejo možne tudi navidezno absurdne predstave, povezane z doživljanjem bodočih dogodkov ali vračanja v preteklost.

Čas raznovrstnosti – propad tradicije in prevzemanje zahodnih modelov

Zgoraj predstavljeni modeli tradicionalno kitajskega dojetja časa so opredeljevali tovrstne paradigme kitajske idejne zgodovine vse do soočenja te države z zahodnim kapitalom in z zahodnimi idejnimi paradigmami, ki so opredeljevale idejne osnove tega kapitala ter kapitalističnega ekonomsko-političnega sistema. Do tega soočenja je prišlo v teku modernizacije, ki je na Kitajsko prodrla v okviru kolonialnega osvajanja kitajskega teritorija.

V takšni situaciji se je Kitajska znašla tudi na pragu prejšnjega stoletja, ko je dvatisočletna vladavina konfucianizma postopoma, a vsaj na videz precej radikalno, izgubljala svoj prej prvenstveni položaj. Že po opijskih vojnah (1842–1844) se je izkazalo, da je konfucianistična ideologija zastarela in da v svoji takratni obliki še daleč ne ustreza več pogojem nove dobe, ki jo je opredeljeval tudi ekonomski, politični in idejni stik s kolonialno premočjo zahodnih sil. Sredi 19. stoletja se je – v prvi vrsti kot posledica soočenja z zahodnimi silami – med kitajskimi izobraženci razplamtela debata o modernizaciji kot obdobju transformacije in ocepitve od tradicionalnih političnih, ekonomskih in aksioloških paradigem, ki so dotlej merodajno določale družbeno stvarnost t. i. Cesarstva sredine.

30

Če pri analizi tega procesa izhajamo iz »splošnih« teoretskih predpostavk moderne in si poskušamo priklicati v spomin osrednje paradigme, ki so v evro-ameriških socioloških, kulturoloških in filozofskih diskurzih odločilno vplivale na njeno idejno refleksijo, moramo biti pozorni tudi na klasično definicijo, ki jo je osnoval že Hegel, kasneje pa so jo s pomočjo socio-teoretskih predpostavk razvijali tako Marx kot tudi Weber, zgodnji Lukács in starejši predstavniki Frankfurtske šole. Ti diskurzi so temeljili na absolutistični kritiki razuma in so zato privedli do slepe ulice samoreferenčnosti; zatem so se razvili alternativni teoretski projekti samokritične utemeljitve moderne s pomočjo drugačnega, jezikovno determiniranega razumevanja pojma razuma. Ta jezikovni preobrat je zopet privedel do dveh različnih utemeljitev oziroma izhodišč za razlago moderne. Prvo tako izhodišče se je pokazalo v postmodernem »preseganju« normativnega razumevanja, drugo pa v intersubjektivnem preoblikovanju klasičnega pojma (Habermas, 1998: 195). V prevladujočem zahodnem razumevanju torej ne gre zgolj za razlaganje neke specifične družbene situacije, ki se večinoma kaže kot kritika razuma, temveč za takšen uvid v pojmovni spekter moderne, ki vključuje tudi konotacijo »zavestne diskontinuiranosti novega od starega« oziroma modernega od tradicionalnega.

Ker so moderne zahodne ideologije, ki so v procesu kolonializacije priromale na Kitajsko, vključevale tudi tak model dojemanja časa, kakršen je ustrezal kapitalističnemu sistemu, so bili tradicionalni modeli percepcije časa dojeti kot preživeli in neustrezni. Zato jih je bilo treba eliminirati iz prevladujočih ideologij in jih nadomestiti z novimi modeli. Vendar se razkroj dojemanja časa v tem okviru ni zgodil prvič šele v 19. stoletju. Propad in rušenje časa, kot je opazno v prilagajanju tradicionalnega kitajskega načina razmišljanja novim, tujim filozofijam, je pojav, ki se v kitajski zgodovini vselej znova ponavlja, torej tak pojav, s katerim se kitajska kultura in njena idejna podstat soočata vselej, kadar se soočita s čim drugačnim. Ne glede na to, katero dimenzijo časa to drugačno razmišljanje poudarja, ne glede na to, ali govorimo o preteklosti ali prihodnosti, se je v soočanju Kitajske s tujimi kulturami vedno pojavljala tendenca brisanja meja med njimi in lastno kulturo. To zagotovo spodbuja željo po tem, da bi bilo znova možno uresničiti neskončno širino sedanjosti ter s tem odkriti takšno neomajno trajnost, ki bi lahko odrazila kitajsko kulturno identiteto, torej nekakšno »esenco kitajske kulture«.

Takšno soočanje z zunanjimi, drugačnimi načini razmišljanja se je zgodilo, kot smo videli zgoraj, ob prihodu budizma iz Indije na Kitajsko. Tovrstna soočanja, ki vodijo h kulturnim sintezam, se Kitajcem in Kitajkam ne dogajajo vselej prostovoljno. Takšno,

nikakor ne prostovoljno soočenje s tujo kulturo je bilo tudi tisto, ki je bilo povezano s kolonializacijo Kitajske v 19. in zgodnjem 20. stoletju. Kot že omenjeno, je takrat prišlo do soočanja Kitajske z zahodnimi silami, ki so v okviru svojih kolonialističnih ekspanzij poleg svojega kapitala in njemu lastne tehnologije v skupnem svežnju na Kitajsko prinesle tudi drugačen pogled na svet, ki je seveda vključeval tudi drugačno dožemanje časa. Soočenje s tovrstnim pogledom je na polju prevladujočih ideologij in miselnosti povzročilo vrsto temeljnih preobratov. Ti niso bili omejeni zgolj na politično ali gospodarsko področje, temveč so se kmalu pokazali tudi na ravni konstruiranja novih idej in njihovih epistemoloških osnov.

Novi časi, ki so se razbohotili nad vrtincem neskončne, brezoblične premene, ki je prevladovala v idejnem spektru tradicionalne Kitajske, so zahtevali novo artikulacijo. Kitajska družba je potrebovala nov koncept časa, tak koncept namreč, ki bi lahko služil potrebam moderne ekonomije in modernizirane politične ureditve. V procesu izpolnjevanja tovrstnih potreb in oblikovanja idejnih osnov kitajske modernizacije so ključno vlogo igrali tako imenovani »novi intelektualci«, to so bili moderni študentje in študentke ter mladi akademiki, akademičarke, izobraženi v Evropi in Ameriki, ali pa v eni od novih kitajskih univerz, ki so zrasle povsod po deželi in posredovale novo znanje, strukturirano po zahodnih standardih.

V procesu spreminjanja koncepta časa so se »novi intelektualci« med drugim morali soočiti tudi z antagonizmom med zunanjim (tj. objektivnim) in notranjim (tj. subjektivnim) časom. Ta antagonizem je temeljil na predpostavki ali veri v kontinuiteto zunanjega sveta v povezavi z notranjim doživljanjem vsakega človeka. Vztrajanje pri tovrstni konceptualni diferenciaciji na ta način razdeljenega samozavedanja je povzročilo abstraktno kontinuiteto neke zamišljene »sedanjosti«, ki pa je v bistvu predstavljala nekakšen produkt projekcij spomina in izkušenj. Zahodni koncept sedanjosti se v osnovi bistveno razlikuje od tovrstne dejanskosti prostora in časa, ki je temeljila na trenutku »tukaj in zdaj«, kakršen se je oblikoval v daoizmu in kakršnega smo opazili tudi v *chan* budizmu.

Radikalna negacija pozahodenega koncepta časa in sinteza naprednih elementov tradicije: čas v anarhistični kritiki kolonializacije

Sprememba koncepta časa je bila ena od ključnih točk v krogotoku vseobsegajočih, usodnih sprememb, ki jih je prineslo srečanje z zahodom, in ki so Kitajsko pripeljale v modernost. Na začetku 20. stoletja so bila vprašanja kulturnih in družbenih sprememb v središču pozornosti kitajskega izobraženstva. To seveda ni bil slučaj, saj se je Kitajska takrat soočala s splošno krizo, do katere je delno prihajalo zaradi nasilnega soočenja z zahodno ekonomijo in idejami, delno pa je bila pogojena s problemi notranje ekonomije, preživelih konfucianističnih ideologij ter eksplozivnega naraščanja prebivalstva. V tem času so se oblikovali politični in ideološki koncepti prej omenjenih »novih intelektualcev«, ki so iskali konstruktivne rešitve za probleme svojega časa. Njihove ideje so kasneje močno vplivale na ideologijo in formalne koncepte, ki prevladujejo v sodobni Kitajski.

Pomemben element v njihovih filozofijah je bil konflikt med napredkom in tradicijo, med nujnostjo temeljnih družbenih sprememb na eni strani in hrepenenjem po povratku k večnim tradicionalnim vrednotam na drugi. Rešitve tega konflikta so različne struje kitajskih izobraženkov in izobražencev videle na različne načine. Medtem ko so se liberalci zavzemali za ikonoklastično porušenje vsega, kar diši po tradicionalni Kitajski, so neokonservativni teoretiki videli rešitev v prav nasprotni metodi, torej v ohranitvi kitajske etike in tradicionalnih ideologij, pri čemer je bilo vse, kar so bili pripravljene prevzeti od zahoda, zgolj njegova napredna tehnologija.

A morda je najbolj zanimiva in teoretsko navdihujoča ideja reševanja tega konflikta opazna v teoretskih delih najradikalnejših struj novega kitajskega anarhizma, ki je bil utemeljen na sintezah zahodnih anarhističnih teorij ter radikalnih daoističnih principov enakosti vsega obstoječega (*qiwu* 齐物, gl. Zhuangzi s.d., *Nei pian* II). Prav zaradi njenih tvornih sintez si bomo na koncu pričujočega članka ta diskurz nekoliko podrobneje ogledali.

V kontekstu konfliktnih soočenj z zahodnimi silami in njihovih agresivnih vsiljevanj domnevno naprednih idejnih paradigem so se prej omenjeni »novi intelektualci« med drugim soočili tudi z vprašanji konceptualizacije časa in prostora. Anarhistke in anarhisti so v tem kontekstu pogosto izpostavljali, da je »osnovni cilj revolucije vzpostavitev nove prihodnosti« (Ge, 1984: 214). A to prihodnost so dojemali kot nekaj, kar presega omejitve prihodnosti, dojete zgolj kot ene od kategorij časa. Zanje je bila ta prihodnost koncept, ki sam po sebi ni bil temporalno zaključen, ampak je udejanjal neki vidik univerzalnega (tudi materialnega) okolja. Prvič v zgodovini Kitajske je prihodnost postala pomembno vprašanje – vprašanje, ki je postalo eno izmed osrednjih orodij za vzpostavitev, uresničevanje in razvoj kitajske modernizacije.³

Zhu Qianzhi, opazen mlad anarhistični filozof tistega časa, je v tem kontekstu zapisal:

Prihodnost je nadaljevanje sedanjega časa. Zato je očitno, da nam prihodnost ne more pomeniti ničesar, dokler ne uničimo sedanjosti. Zato vsaka revolucionarna pot nujno temelji na uničenju sedanjega časa. Vse revolucionarne metode, ki ne upoštevajo ideje uničenja, so irelevantne (prav tam).

Edini način, kako doseči prihodnost v smislu kvalitativne spremembe, je torej aktivno uničenje sedanjosti, ki se je vse bolj oddaljevala od svojega prvotnega bistva. Uničenje je postalo osnovno orodje revolucije, ki je bila namenjena privedi Kitajsko v resnično egalitarno modernost.

Uresničitev kitajskih anarhističnih idealov je temeljila na drugačni vrsti prihodnosti, na takšni prihodnosti namreč, ki ni bila zgolj nadaljevanje sedanjosti, ampak so jo razumeli tudi kot novo preteklost, saj je predstavljala neuničljivo, prvotno obstoječe stanje sveta in družbe. S to idejo so se »novi intelektualci« na nov način vrnili k staremu enovitemu, holističnemu pogledu, ki ga pravzaprav nikoli niso povsem opustili. Zato ni presenetljivo, da so njihove kritike zahodne dialektike in njenega najpomembnejšega

³ Pri tem gre za vprašanje, ki je botrovalo tudi znamenitemu maoističnemu konceptu permanentne revolucije, ki je predstavljal del Mao Zedongovih teoretskih inovacij v okviru njegovih transformacij revolucionarnega subjekta (Hočevar 2019: 249).

teoretskega očeta Hegla večinoma usmerjene v determinizem, ki izhaja iz konceptualnih konstruktov, zakoreninjenih v pojmovanju resničnosti na podlagi kategorizacij in delitev časa. Kritizirali so omejitve te dialektike, ki so po njihovem mnenju lahko dosegle zgolj evolucijo, povezano s prostorom, ne pa tudi časa, ki presega sfero čistega prostora (prav tam, 212). V tej odločni zavrnitvi prostorsko opredeljenih kategorij linearne časa lahko avtomatično odkrijemo tudi zavrnitev zahodnega koncepta napredka.

Upor proti takšni vrsti napredka ni bil izražen v dekonstrukciji, temveč v uničenju samega časa. Zhu Quianzhi je to zahtevo razložil na naslednji način:

Ne trdim, da onkraj uničenja ni konstrukcije. Toda tisti, ki trdijo, da naj bo konstrukcija ločena od uničevanja in da naj obstaja sama po sebi, se kljub temu motijo. Ti ljudje ne zmorejo videti radostne ustvarjalnosti, ki je del uničenja. Še manj pa so sposobni dojeti zvižanost in konservativizem čiste konstrukcije. Vedeti moramo, da obstajajo prava resnica, lepota in dobrotljivost same po sebi. Ne čakajo na to, da bi jih ljudje umetno konstruirali. Če želimo doseči končno raven konstrukcije, tako da hkrati zanikamo razvoj uničevanja, se bomo znašli v konfliktu s temeljnimi načeli revolucije in napredka (prav tam, 220).

Tovrstna dekonstrukcija časa je temeljila na tradicionalni dialektiki komplementarnosti binarnih kategorij, v kateri konstrukcija ne more obstajati brez destrukcije in nasprotno. V takšnem kontekstu mora torej tudi čas vselej znova uničiti samega sebe, zato da prepreči linearni potek navideznega napredka, ki je v svojem bistvu zgolj nenehna in vse bolj razvodenela, vse bolj odtujena akumulacija vseh izkustev in navezanosti človeškega bivanja – vključno z nenehno željo po večanju dobička, na kateri temelji idejna agenda kapitalističnega sistema. Zato je linearna konceptualizacija časa nevarna, saj v svojih avtomatiziranih človeku ne dopušča nikakršne avtonomije niti svobode odločanja. Šele tovrstno samouničenje časa je torej osnovni predpogoj za to, da se ta lahko vrne k svojemu izvoru, k tisti osnovni, nenehno utripajoči, dinamični točki bivanja, ki lahko nosi v sebi potencial resničnega napredka.

Zaključek

Medtem ko prevladujoči moderni evro-ameriški diskurzi čas večinoma obravnavajo kot nenehni niz sprememb, ki so vidne znotraj edinstvene in neponovljive linije, ki se razteza v neskončnost, tradicionalna kitajska miselnost spremembe časa misli znotraj procesa, ki v sebi združuje tako ponavljanje kot tudi nenehno preobrazbo. Za razumevanje tovrstnih razlik je pomemben uvid v dejstvo, da sodijo vprašanja dojemanja časa v ontološkem in metafizičnem smislu k paradigmatičnim osnovam idejnih razvojev družb in kultur. Zato bo način, na kakršen razmišljamo o naravi časa, vselej vplival tudi na interpretacijo zgodovine. V tem prispevku sem želela širšemu bralstvu pokazati, kako lahko različna pojmovanja časa oblikujejo različne poglede na svet, s tem pa tudi na družbo kot celoto.

Že dobri dve stoletji sta minili od takrat, ko je konstruiran čas, kakršnega je na Kitajsko prenesel zahodni diskurz, prvič prodrl v neskončno premeno stare kitajske tradicije, in tako je današnja Kitajska seveda opredeljena s principi nove, globalno pogojene družbene realnosti.

Moderni zahodni modeli razmišljanja o dinamičnem napredku so pretresli duhovne principe starodavnega Cesarstva sredine. A Kitajska se še vedno nahaja na razpotju med starim in novim, podobno kot takrat, ko se je prvič soočala z obdobjem kolonizacije in njenimi evrocentričnimi predstavami časa in prostora. Tudi sodobna politika LRK zahteva takšno razumevanje časa, ki ustreza kriterijem učinkovitosti kapitalistične ureditve. Zahteve po tem, da mora brez obotavljanja zadušiti in izbrisati vse idejne principe lastne tradicije, če želi dejansko zaživeti v sodobnem svetu, so tudi v okviru sodobnih državnih ideologij še vedno v ospredju. Šele prihodnost bo pokazala, ali bo ustvarjalnemu potencialu alternativnih modelov percepcije resničnosti, kakršne najdemo v kitajski tradiciji, vendarle uspelo ohraniti in nadgraditi takšno dojetje časa, ki bolj kot načelom učinkovitosti in maksimiranja profita ustreza človeku, njegovemu dostojanstvu in njegovim vitalnim odnosom s soljudmi in naravo.

REFERENCE

CASTELLI, Alberto

2015 »On Western and Chinese Conception of Time: A Comparative Study«. *Philosophical Papers and Reviews*, 6 (4): 23-30. DOI: 10.5897/PPR2015.0119.

CHEN Shuyan 陈舒颜

2011 Mojade shi yu Zhonuode jian—zai Mojia zhexue tixi zhong tantao Zhinuo beilun 墨家的矢与芝诺的箭——在墨家哲学体系中探讨芝诺悖论 (Puščica pri Moistih in pri Zenonu – razprava o Zenonovem paradoksu v moističnem filozofskem sistemu). *Liaoning yixue xuebao*, 2011 (3): 107–109.

D'AMBROSIO, Paul

2023 »Boundary of the Sky: Environmentalism, Daoism, and the Logic of Increase«. *Asian Studies* 11 (2): 41–67. <https://doi.org/10.4312/as.2023.11.2.41-67>.

DEFOORT, Carine M. G

2020 »Five Visions of Yang Zhu Before He Became a Philosopher«. *Asian Studies* 8 (2): 235–56. <https://doi.org/10.4312/as.2020.8.2.235-256>.

DITRICH, Tamara

2022 »The Ethical Foundations of Buddhist Cognitive Models: Presentations of Greed and Fear in the Theravāda Abhidhamma«. *Asian Studies* 10 (1):371–98. <https://doi.org/10.4312/as.2022.10.1.371-398>.

GE Maochun 葛懋春 (ur.)

1984 无政府主义思想资料选 Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan. (Izbor materiala anarhistične miselnosti). Beijing: Beijing daxue chuban she.

HABERMAS, Jürgen

1998 Die postnationale Konstellation – Politische Essays. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

HOČEVAR, Marko

2019 »Mao's Conception of the Revolutionary Subject: A Socio-Historical Approach«. *Asian Studies* 7 (1): 247–267. <https://doi.org/10.4312/as.2019.7.1.247-267>.

KANT, Immanuel

1998 *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meinert Verlag.

LAOZI 老子 s. d. *Dao de jing* 道德经 (Klasik poti in kreposti). V: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <http://ctext.org/dao-de-jing> (nazadnje pregledano 12. 5. 2023).

LUNYU 论语 s.d. (*Razprave*). V: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/analects> (nazadnje pregledano 12. 5. 2023).

MOZI 墨子 s.d. *Mozi* (Mojster Mo) V: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/mohism> (nazadnje pregledano 15. 5. 2023).

ROŠKER, Jana

2002 *Realities and possibilities - the traditional chinese concept of time*. V: Kotjurova, M. P. (ur.), et al. *Filološki zvezki*. [Vyp. 1] : zbornik statej. Perm: Permskij universitet, 17–32.

ROŠKER, Jana S.

2022a »Chan ali zen? Izvor in transformacija Bodhidharmove šole meditacije«. *Ars & humanitas: revija za umetnost in humanistiko*. 16 (2): 91–109.

2022b »Comparing Logical Paradoxes through the Method of Sublation: Hui Shi, Zeno and the 'Flying Arrow Problem'«. *Asian Studies* 10 (2):299–312. <https://doi.org/10.4312/as.2022.10.2.299-312>.

ZHANG, Ellen Y

2023 »The 'Greening' of Daoism: Potential and Limits«. *Asian Studies* 11 (2): 69–94. <https://doi.org/10.4312/as.2023.11.2.69-94>.

ZHUANGZI 庄子, s.d. (Mojster Zhuang). V: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/zhuangzi> (nazadnje pregledano 9. 8. 2023).

Zahvala

Pričujoči prispevek je nastal v okviru raziskovalnega dela, ki ga sofinancira Agencija za raziskovanje in inovacije Republike Slovenije (ARIS) in sicer v okviru programa Azijski jeziki in kulture (P6-0243) in v okviru projekta Humanizem v transkulturni perspektivi: Evropa in Kitajska (N6-0161).

BESEDA O AVTORICI

Dr. Jana S. Rošker je redna profesorica sinologije na Oddelku za azijske študije FF UL, ki ga je tudi soustanovila. Je mednarodno priznana strokovnjakinja za kitajsko filozofijo in avtorica številnih znanstvenih monografij ter člankov, ki so izšli pri vrhunskih mednarodnih založbah in revijah z visokim faktorjem vpliva. Je glavna urednica znanstvene revije *Asian Studies*, ustanoviteljica ter častna članica Evropske zveze za kitajsko filozofijo (EACP) in trenutna predsednica najstarejše in najuglednejše zveze za kitajsko filozofijo na svetu, Mednarodnega združenja za kitajsko filozofijo (ISCP).

ABOUT THE AUTHOR

Jana S. Rošker, PhD. is a full professor of Sinology and co-founder of the Department of Asian Studies at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. She is an internationally renowned expert in Chinese philosophy and the author of numerous scientific monographs and articles published by acclaimed international publishing houses and high-impact factor journals. She is the Editor-in-Chief of the scientific journal *Asian Studies*, a founder and honorary member of the European Association of Chinese Philosophy (EACP), and the current president of the oldest and most respected association for Chinese philosophy in the world, the International Society for Chinese Philosophy (ISCP).

SUMMARY

The perception of time in traditional Chinese thought: traditional foundations and criticism of westernisation

The field of Sinology as a scientific discipline within the humanities was formed within the framework of Orientalist discourse, which laid the foundations and set the terms of a colonial approach to the study of cultures that were not the product of a “Western” tradition. Therefore, the critique of elements of Orientalism in Sinology is at the same time a critique of the violent nature of the classical relationship between knowledge and authority.

The most important prerequisite for insight into the cultural conditioning of perception, and thus for taking account of the problems that arise from it, will undoubtedly be achieved – despite the complexity of such issues – if we make a conscious effort to preserve the specific structures of the various forms of logical thinking and to take account of the frames of reference that define the cognitive, linguistic and methodological characteristics of the cultural circles in question. It is on this basis that the present theoretical reflection on traditional Chinese models of the perception of time has been developed, based on the presentation of the different paradigms of the perception of time as they have developed within the different philosophical schools of classical and traditional Chinese society.

This article does not deal with the external, i.e. ideological and political, aspects of the issue at hand. Instead, it focuses on the concept of time as one of the fundamental paradigms that determine the basic laws of perception, understanding and transmitting of reality. Through the presentation of various traditional models of the perception of time, the author first shows that the paradigm of its perception is culturally conditioned. In the concluding part, the present paper also problematises the concept of modernisation and the associated Westernisation of Chinese culture, which is also manifested in the adoption of linear principles of the understanding of time developed in the course of the recent history of thought in Europe. This problematisation is revealed through an analysis of the radical criticism of such principles, which constituted an important segment of the theory of the Chinese anarchist movement at the threshold of the 20th century.

In the introduction, the author presents the central issues of intercultural research in Sinology and then focuses on the various concepts of time as they developed in traditional Chinese thought. On this basis, the present paper first attempts to reveal the diversity of a number of central models of time as they have been established within traditional Chinese epistemology, starting from the presentation of theories that emerged within the classical Chinese schools of thought of Confucianism, Daoism and Moism, and which laid the foundations for specific Chinese theories of cognition. The principles that emerged from these foundations are then put into constructive dialogue with the conceptualisation of time within Buddhist, and in particular Chan Buddhist, models of nature and the perception of time. In the first part of the article, the author gives a general overview of the different models of the perception of time as they developed in the Chinese tradition of thought, and also tries to shed light on their interrelations. In this context, the article is not limited to presenting Confucian, Daoist and Buddhist paradigms, which are no longer completely foreign to the contemporary Western public, but also presents the model of time as it has developed in the tradition of the Moist school; this part of the article goes beyond summarising the well-known findings on the temporal paradigms of the three aforementioned philosophical or cosmological schools, but builds on original research and introduces the reader to the hitherto unknown to the general public paradigms of categorisation of time developed by the classical Chinese logicians in the context of the Moistic school.

The second part draws on the ideological transformations that took place in China as a result of colonisation and the associated adoption of Western ideas, norms and standards. In the concluding part, the author uses the example of modern Chinese anarchist theory to show the negation or radical criticism of this kind of unreflected adoption of Western ideas and their political-economic implications. Since, along with modernisation as a broader theoretical discourse, the Western concept of time was also imported into China at the turn of the last century, the article therefore concludes by showing the confrontation between traditional and modern – i.e. Western and imported – models of understanding time and, in this context, presents an alternative model of the perception of time that emerged in the theoretical currents of Chinese anarchism at the threshold of the 20th century. The paper shows how and why its critical questioning of the Western concept of time is at the same time a radical criticism of colonialism and a negation of capitalism.