

ELTE BTK

Takó Ferenc

## Pár-beszéd

### Gondolatok az interkulturális filozófiáról

---

„I'll teach you differences”<sup>1</sup>  
(William Shakespeare)

„Orientalista vagyok, aki a keleti filozófia európai recepciótörténetével foglalkozik.” Ártalmatlan és egyértelmű kijelentés, nemde? Bizony, nem. Olyan kérdéseket vet fel, melyek egyenesen vállalhatatlanná teszik. Mit jelent például orientalistának lenni? „A keletet kutatni”? Igen ám, de mi a „kelet”? Azután, van-e „filozófiája”? Ha van, mi pontosan ennek „európai recepciója”? Hatáselszenvedés? Vizsgálat? Átvétel? Egyáltalán, mit jelent „Európa”?

Mit is csinálok tehát? Bevallom, meginogtam ezt illetően. „Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem?”<sup>2</sup> E kérdések számos nem várt aspektusban térnek vissza, amint azt a lehetőségét járom körül, hogy esetleg interkulturális filozófiát művelek.<sup>3</sup>

---

1 Shakespeare *King Lear* I. felvonás 4. szín; Wohlfahrt nyomán (l. alább).

2 Immanuel KANT, *A tiszta észkritikája*, Atlantisz, Budapest, 2009, 627. [Kis János ford.]

3 E dolgozat megírása előtt részt vettem a kölni Internationales Kolleg Morphomata és az azonos székhelyű Interkulturális Filozófiai Társaság egy-egy konferenciáján. A rendezvények nyelvi-kulturális közegének hatására épül e vizsgálat egyfelől Kant és a kanti morálfilozófia, másfelől Konfuciusz és a kínai bölcsélet köré.

Földes Csaba szerint az interkulturalitás jelensége a gadameri horizont-összeolvadás fogalmával áll kapcsolatban.<sup>4</sup> E meglátás helyes az interkulturális program, vagy a fogalom születését illetően, ezeknek azonban számos előzménye van. Minden „interség” alapfeltétele ugyanis egy A és egy B, amelyeket össze lehet hasonlítani, vagy -egyeztetni: *comparare*. A komparatív filozófia

olyan filozófiai tradíciókat kapcsol össze, melyek egymástól relatíve izoláltan fejlődtek ki, és amelyek tágan határozódnak meg kulturális és regionális vonalak mentén – például kínai versus nyugati.<sup>5,1</sup>

Nem világos azonban, hogy egy tradíció két korszakát mi alapján tekinthetjük összehasonlítandónak (nem egy kontinuum szakaszainak) és hogy miként különböztethetünk meg két tradíciót.<sup>6</sup>

Továbbá, komparatív *módon* az is folytathat filozófiát, aki még nem alkotott fogalmat erről. Leibniz, aki *Novissima Sinicájában*<sup>7</sup> a kínai morálfilozófiát magasztalta, ugyanígy Voltaire<sup>8</sup> vagy Wolff,<sup>9</sup> már komparatív tevékenységet műveltek. A *comparatio* kényszerével találta szemben magát Aquinói Tamás, amikor a filozófiát a vallással próbálta összebékíteni.<sup>10</sup> E módszert alkalmazza maga a Filozófus, mikor művei elején rendre áttekinti elődei nézeteit.<sup>11</sup> Úgy tűnik, az

4 FÖLDES Csaba, „Interkulturális nyelvészet: problémavázlat”, *Magyar Nyelv*, 2007/1, 16–38. [28.] – A horizont „az a látókör, amely mindent átfog és körülzár, ami egy pontról látható,” (Hans Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, Osiris, Budapest, 2003, 338. [Bonyhai Gábor ford.]), ezen „állítólag magukban létező” horizontok összeolvadása a megértés (GADAMER, *i.m.*, 342; 343.).

5 David WONG, „Comparative Philosophy: Chinese and Western”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2001/2009, (<http://plato.stanford.edu/entries/comparphil-chiwes/>; 2011-07-24), [Bevezetés] Minden esetben, ahol nem adok meg fordítót, a fordítás a sajátom. Az általam fordított szakaszok római indexszámokkal jelölve a tanulmány végén található.

6 l. ehhez Franz WIMMER, *Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie*, Bd. 1., Passagen Verlag, Bécs, 1990, 19. skk., és 63–64.

7 l. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Novissima Sinica: Historiam nostri temporis illustratura = Sämtliche Schriften und Briefe*, IV. Reihe (Politische Schriften), 6. Band, Akademie Verlag, Berlin, 2008, 385–480.

8 l. a Konfuciuszról tett megjegyzéseket a morálfilozófiai fejtegetésekben: VOLTAIRE, *Metafizikai értekezés; A tudatlan filozófus = Voltaire válogatott filozófiai írásai*, szerk. LUDASSY Mária, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991.

9 l. Christian WOLFF, *Oratio de Sinarum philosophia practica – Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1985.

10 l. még Robert NEVILLE: *Ritual and Defence: Extending Chinese Philosophy in a Comparative Context*, State University of New York Press, Albany, 2008, 128.

11 l. Arisztotelész, *A természet*, 184b15–188a17, vagy *Metafizika*, 983a–993a.; ill. NEVILLE, *Ritual... i.m.*, 134. Bickmann a görög antikvitás, a középkor vagy a korai újkor vizsgálatát már transzkulturális tevékenységnek tartja: Claudia BICKMANN,

európai kultúrának a kezdetektől sajátja a komparatív diszpozíció, így a komparativitás az interkulturalitás történeti-eszmei elődje is.

A 15-16. században a korántsem egységes, mégis egybefüggő Európát sorozatos megrázkódtatások érték a földrajzi felfedezések megindulásával. Az, hogy Kínában az európainál sokkal idősebb műveltség létezhet, hosszú távon még nehezebben volt emészthető, mint hogy az amerikai kontinens lakói hozzánk hasonlóan emberek. Kína elutasítása – Leibniz és Wolff sinofil hozzáállása ellenére – épp német nyelvterületen vált a legszembetűnőbbé.<sup>12</sup> Kant *Physische Geographie*-jában többet ír a kínai disznó-eladási szokásokról, mint bármiféle, Kínában folytatott intellektuális tevékenységről.<sup>13</sup> Hegel a filozófián kívülre helyezi a kínai bölcelet minden formáját.<sup>14</sup> Mi történik a következő két évszázad során, aminek révén olyan szervezetek alakulnak meg Németországban, mint az Interkulturális Filozófiai Társaság és a Morphomata Nemzetközi Kutatókollégium? Mi célkitűzése szerint és mi valójában az interkulturális filozófia? E meghatározás nehézségeit mutatom be itt.

#### INTERKULTURÁLIS FILOZÓFIA – A FOGALMAK MEGHATÁROZÁSA

**I** A *filozófia* Wimmer szerint „gondolkodói program” (denkerisches Projekt), melyet metodikai és tartalmi előírások határoznak meg.<sup>15</sup> Tartalmilag a valóság alapstruktúráival (metafizika, ontológia, filozófiai antropológia), a valóság megismerésével (epsiztemológia, logika) és normatív tételek megalapozhatóságával (morálfilozófia, esztétika) foglalkozhat. Kissé elnagyolt meghatározás, de legalább van valami a kezünkben. Csakhogy ez a valami nagyon is európai.<sup>16</sup> A filozófiával szemben támasztott „követelmények”<sup>17</sup> ugyanis csak látszólag

*Wege in eine weltphilosophische Orientierung*”, [http://www.int-gip.de/Wege\\_in\\_eine\\_weltphilosophische\\_Orientierung.pdf](http://www.int-gip.de/Wege_in_eine_weltphilosophische_Orientierung.pdf)

12 Christian Wolffnak 1723-ban már el kell hagynia hivatalát és Poroszországot a Kínát – Leibniz nyomán – magasztaló *De Sinarum Philosophia practica* című előadása miatt. (I. Donald F. LACH, “The Sinophilism of Christian Wolff”, *Journal of the history of Ideas*, Vol. 14, No. 4, 561–574., [563–565.]

13 I. Immanuel KANT, *Physische Geographie = Gesammelte Schriften / Akademieausgabe, Abt. I, Werke, Bd. 9, Logik; Physische Geographie; Pädagogik*, 1962., 378 és 382.

14 G. W. F. HEGEL, *Előadások a filozófia történetéről*, I., Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977, 104–110.

15 Franz Martin WIMMER, „Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie”, *polylog: Forum for intercultural Philosophy*, 2000/1., (<http://them.polylog.org/1/fwf-de.htm>, 2011-07-23.), 1. §

16 Ezt Wimmer is elismeri, de kiküszöbölhetetlennek tartja – Wimmer, „Thesen...”, *i.m.*, 5.§

17 Fung Yu-lan ilyeneknek ismeri el rendszerszerűség, eredetiség és felosztható-

előírások: valójában az európai filozófiában relevánsként elismert rendszerek deskripciójának elemei, melyek az idők során szabállyá emelkedtek. Mivel két különböző társadalom nem hozza létre ugyanazt a filozófiát, nem létezik még egy rendszer, mely éppen e szabályoknak felel meg, mégis sokan vannak, akik szerint a kínai bölcsélet azért nem tekinthető „filozófiának”, mert nem elégíti ki ezeket.<sup>18</sup> Az interkulturális filozófia nem állít ilyesmit, noha egy klasszikus európai filozófia-definícióból indul ki. Ez természetes is: ha elismerjük a kulturális meghatározottságot, a saját definícióink sem lehetnek kultúrafüggetlenek.

**2** A *kultúra* – legyen az egy társadalomé, egy népé, egy emberé – „valami belső egyetemest”<sup>19</sup> jelöl, „emberek egy csoportja minden létmegnyilvánulásának mindenkori formai egységét”.<sup>20,ii</sup> Wimmer láthatóan nem a tömegkultúrával szemben álló adorno-i kultúra-fogalmat teszi magáévá, hanem a terminus egy igen tág értelmezését.<sup>21</sup> A kultúra magában foglal mindent, így az egyes filozófiákat is. Az egymásra hatás persze állandó tényezője a kultúrák alakulásának,<sup>22</sup> olyan kultúra viszont, mely az emberek túlnyomó többségét egybefogta volna („extern universell”) sosem jött létre. Wimmer szerint a Föld népessége mégis egy globális emberiség-kultúra (globale Menschheitskultur) kialakulása felé tart.<sup>23</sup> E meghökkentően utópisztikus előrejelzés világgossá teszi az interkulturális filozófia törekvését: a kulturális sajátosságokat összehétközítő irányzatot teremteni.

**3** Az *inter* előtag éppen ezt jelenti: „arra szolgál, hogy rámutasson egy kölcsönös relációra.”<sup>24,iii</sup> Az interkulturális filozófia nem átívelni

---

ság elvárását, s teljesülésüket a kínai bölcsélet történetében is igyekszik kimutatni. (I. FUNG Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, The Free Press, New York, 1966, 1–6. és Carine DEFOORT, „Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate”, *Philosophy East and West*, Vol. 51. No. 3, 393–413, [397–399.]) Erőfeszítése megfelelne Wimmer követelményeinek (A filozófia „puszta tradícióra, vallási hiedelmekre vagy más [...] autoritásra való hivatkozás nélkül” működő rendszer [Wimmer, „Thesen...”, *i.m.*, 3.§]).

18 DEFOORT, *i.m.*, 396–397.

19 „Intern Universelles”. Nyilvánvaló, hogy a nehézkesre sikeredett terminussal a szerző a kultúra mindent átfogó jellegére utal. Nincs semmi, ami ne tartozna a kultúrához – nincs semmi, amit a kultúra ne határozna meg.

20 WIMMER, *Interkulturelle*, *i.m.*, 61.

21 Már ebben is tetten érhető az interkulturális filozófia közvetlen társadalmi szerepvállalásának gesztusa (l. a következő fejezetet!). A “kultúra” fogalomtörténetéhez l. MÁRKUS György megvilágító erejű művét: *Kultúra és modernitás*, T-Twins – Lukács Archívum, Budapest, 1992, 9–41.

22 l. Karl-Heinz POHL, „Zwischen Universalismus und Relativismus – Gedanken zu einem interkulturellen Dialog mit China”, *ASIEN*, 71. (April 1999), 16–39. [19–21.]

23 WIMMER, *Interkulturelle*, *i.m.*, 61.

24 WIMMER, „Thesen...”, *i.m.*, 19.§ – Wimmer hozzáteszi: „[N]em filozófiai vagy fi-

akar a kultúrákon és a tradíciókon, ennyiben „nem transzkulturális filozófia.”<sup>25</sup> Mégis, miközben Wohlfahrt a német filozófusok xenofóbiáját ostromozza<sup>26</sup> a kölni székhelyű Interkulturális Filozófiai Társaság „Conceptions of Personhood and Their Limits – Inter-/Transcultural Explorations”<sup>27</sup> címmel rendez konferenciát.

[A] társaság az interkulturális megértést támogatja egy olyan filozófia útján, amely egyszerre kíván gondolkodás- és életmód lenni.<sup>28,iv</sup>

De hogyan válik a filozófia életmóddá? A kölcsönös megértés alapvető emberi cél, önmagában azonban még nem filozófia. Az interkulturális filozófia egy többoldalú, nyitott diskurzust kíván elindítani, egy polilógust,<sup>29</sup> melyben a különböző tradíciók újraértelmeződnek. A kiindulópont a saját közegünk, de ennek tudatában kell lennünk – ez a „reflektált etnocentrizmus”.<sup>30</sup> Látható, milyen attitűdöt vár el képviselőitől az interkulturális filozófia. De mit fognak *tenni* ezek az emberek? Miképpen fognak polilógust folytatni a kultúrák?<sup>31</sup>

A globalizáció folyamata negatív következményekkel is jár. A kultúrák találkozása az ismeretlen érdekes iránti naiv rajongást és kollektív félreértéseket szül. Eközben rasszizmus, vallási fanatizmus, szélsőséges nacionalizmus üti fel a fejét; e jelenségek politikai-gazdasági érdekek harcába ágyazódnak.<sup>32</sup> Az interkulturális filozófiának számolnia

---

lozofiatörténeti *interkulturalitásról* kell, hogy szó legyen, hanem egyszerűen *filozófiáról*.” A következőkben látni fogjuk, milyen (árny)oldalai lehetnek e célkitűzésnek.

25 MALL, *i.m.*, 22.§

26 Günter WOLHFAHRT, „The Open way of Thinking and the Germanocentric Frog in a Well: Against Philosophical Localism” *polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, 2000/1. (<http://them.polylog.org/1/cwg-en.htm>; 2011-07-24.) – eredeti megjelenés: *East-West Dialogue* 2.1. (1997), 49–62. [14. és 18.§] – E dolgozat jelmondatát (*I'll teach you differences*) szintén Wohlfahrt javasolja az interkulturális filozófia számára.

27 Kiemelés tőlem. A társaság elnöke, Claudia Bickmann „a másik helyzetéből kiinduló gondolkodás”, a kanti „reflektáló ítélőerő” alapjának tartja a transzkulturális képességet (BICKMANN, *Wege...*, *i.m.* 4.)

28 Claudia BICKMANN, „Ziele der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie”, [http://www.int-gip.de/Ziele\\_der\\_Gesellschaft.pdf](http://www.int-gip.de/Ziele_der_Gesellschaft.pdf) (2011-07-26).

29 I. WIMMER, „Thesen...”, *i.m.*, 20.§

30 POHL, *i.m.*, 22.

31 Abban csaknem mindenki egyetért, hogy mit nem szabad csinálni. A másik tradíció beolvasztása és a drasztikus elkülönítés, illetve a centrizmus egyaránt kerülendő. (I. pl. WIMMER, *Interkulturelle...*, *i.m.*, 73–79.; WONG, *i.m.*, 4. szakasz) Ha ezen elveket nem követjük, előfordulhat, hogy valamit, ami nem filozófia, annak tekintünk, vagy hogy ami az, nem tekintjük annak. (I. még DEFOORT, *i.m.*)

32 Elég itt Huntington sokat idézett (és vitatott) cikkére utalnom, mely a királyok, a népek és az ideológiák háborúja után a civilizációk harcának korát prognosztizálja. (Samuel P. HUNTINGTON, „The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3. [1993], 22–49.)

kell azzal, hogy kulturális és politikai szempontból egyaránt jelentősége van mindannak, amit elér, vagy épp nem ér el.<sup>33</sup>

[K]iállja-e a filozófia a „világnézettanná” válás szirénahangjainak hívását? [...] Közös világ részesei vagyunk-e attól, hogy látszólag egy időben és térben élünk? Hányszor igazolódott és igazolódik, hogy a világ-színház mégis csak színpadra és nézőtérre tagolódik?, s a szerepek?, s van, aki be sem jut, vagy éppen kitiltják onnan.<sup>34</sup>

„Sose búsuljatok, hogy az emberek nem ismernek benneteket;  
azon búsuljatok, hogy ti nem ismeritek az embereket.”  
(Konfuciusz)

„Chinese von Kant, ha említi is Kínát, általában szarkasztikusan teszi. A *Minden Königsberg*”  
– „der  
chinesische  
Sokrates”  
*dolgok végében például*

Lao-ce rendszerének szörnye [...] ama *legfőbb jó*, mely állítólag a *Semmi* [Nichts] [...]; aminek hogy valamiképpen előérzetét szeretik, kínai filozófusok sötét szobákban, lehunyt szemmel azon erőlködnek, hogy elgondolják és átérezzék ezt az ő *Semmijüket*.<sup>35</sup>

A *Physische Geographie* egy megjegyzése szerint a kínaiak „Tisztelegnek Konfuciuszt avagy Con-fu-tset is, a kínai Szókratészt.”<sup>36</sup> A két gondolkodó összehasonlíthatóságáról folyó diskurzus évszázadokra nyúlik vissza,<sup>37</sup> Kant hasonlata azonban nem több reflektálatlan megfeleltetésnél, mely Konfuciuszt mint kevésbé jelentős tanítót állítja be. Nietzsche talán nem olvasta ezt a félmondatot, de hasonló élel említi Kantot „a königsbergi kínai” (Chinese von Königsberg) néven

33 A bemutatott nézetek nem korlátozódnak a német gondolkodókra. Fornet-Betancourt szintén a *polylog*-ban megjelent cikkében számos Sartre-hivatkozással ugyanezeket az elveket fejti ki. (Raúl FORNET-BETANCOURT, “Philosophical Presuppositions of Intercultural Dialogue”, *polylog: Forum for intercultural Philosophy*, 2000/1., (<http://them.polylog.org/1/fwf-de.htm>, 2011-07-27.)

34 BACSÓ Béla, „Filozófia mivégre?” = Nyíri Kristóf szerk., *Filozófia az ezredfordulón*, Áron Kiadó, Budapest, 2000, 28.

35 Immanuel KANT, *Minden dolgok vége* = Jacques DERRIDA, Immanuel KANT, *Minden dolgok vége*, Századvég, Budapest, 1993, 105–106.

36 KANT, *Physische...*, *i.m.*, 382. – Itt vallásos tiszteletről van szó, tehát Konfuciusz Kantnál szakrális személy.

37 Az összevetésre az időbeli közelség, a dialógus-formában fennmaradt szövegek és persze a „morálfilozófiai” (Konfuciusznál a terminus problémás!) tanításban vélt párhuzamok is alapot adhatnak. – A témához l. pl.: G. H. MAHOOD, „Socrates and Confucius: Moral Agents or Moral Philosophers?”, *Philosophy East and West*, Vol. 21, No. 2 (1971), 177–188., ill. Arnold H. ROWBOTHAM, „The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe” = *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 4, No. 3 (May, 1945), 224–242. [27–29.]

néhány évtizeddel később.<sup>38</sup> Sokan vannak azonban, akik nem csak egy Szókratész-Konfuciusz, de egy Konfuciusz-Kant párhuzam lehetőségét is valódi, tudományos vizsgálat tárgyának tekintik.<sup>39</sup> Mielőtt két idevágó példán bemutatnám az interkulturális filozófia praxisát, szükséges madártávlatból áttekinteni a kínai bölcselet európai „megismerését”.

#### FILIÁK, FÓBIÁK

A tengeri kereskedelem megindulásával érkeznek a kelet-ázsiai térségbe az első „keleti utazók”, Piano Carpini, Wilhelm von Rubruk, Marco Polo,<sup>40</sup> ők azonban csak a régió szemmel látható jellegzetességeit jegyzik le, intellektuális érintkezésről nem beszélhetünk. A Kína és Európa közti szellemi kapcsolatot a jezsuita misszionáriusok teremtik meg a 16. században; közülük is kiemelkedik Matteo Ricci.<sup>41</sup> Ő és társai térítő munkájuk során az akkomodáció módszerét alkalmazták: a kínai rítusokat a keresztény szertartásokkal, a tien-kultuszt a mono-teizmussal próbálták összeegyeztetni.<sup>42</sup> Kompromisszum-készségük és tudományos ismereteik révén bejutottak a kínai udvarba, számos leírást és parafrázist (nem fordítást) készítettek, melyek nagy hatással voltak a kor Európájának szellemi áramlataira.<sup>43</sup> Róma nem néz-

38 I. Friedrich NIETZSCHE, *Túl jón és rosszon*, Ikon Kiadó, Budapest, 1994, 210. § „[A] mi új filozófusaink [...] eképp fognak szólni: a kritikusok a filozófusok új eszközei, és éppen mint eszközök, még igen távol állnak attól, hogy ők maguk filozófusok volnának! A nagy königsbergi kínai is csupán egy nagy kritikus volt.” [Tatár György ford.] – vö.: „Az öreg Kant esetlen pedantériája és kisvárosisága, e königsbergi kínai groteszk ízléstelensége, aki azonban a kötelesség embere és porosz hivatalnok volt [...]”. – Friedrich NIETZSCHE, *Posthumous Fragments*, 1884, 26 [96], – Nietzsche Source Digital Critical Edition (<http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/NF-1884,26%5B96%5D>; 2011-07-27.) – Nem világos, mire gondol Nietzsche. Talán Kant elvonult életmódjára, talán valamilyen vélt párhuzamra a kanti és a kínai „morálfilozófia” között.

39 Dolgozatomban eltekintek attól a nehézségtől, hogy Konfuciusz létezéséről csak közvetett bizonyítékunk van. – I. TÖKEI Ferenc: *Kínai filozófia, Ókor*, I., Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest, 2005, 53.

40 I. Wolfgang FRANKE, *China und das Abendland*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1962, 5–16. *i.m.*, 7–18.; David RATHBONE, „Putting One’s Self in Perspective: The „discovery” of Chinese Philosophy in Malebranche, Leibniz and Wolff” ([http://criticalidealism.net.au/Kant,%20Hegel,%20Goethe/NGVedit\\_of\\_%20On%20Putting%20One%E2%80%99s%20Self%20in%20Perspectie.pdf](http://criticalidealism.net.au/Kant,%20Hegel,%20Goethe/NGVedit_of_%20On%20Putting%20One%E2%80%99s%20Self%20in%20Perspectie.pdf); 2011-07-27.), 2. §

41 I. VÁRNAI András, „A felvilágosodás Kelet-képének forrásai: A jezsuita Kínatudósítások”, *Világosság*, 1976/1. 419–462, [419–423].

42 Lavinia BRANCACCIO, *China accomodata, Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Nuzeit*. Frank & Timme, Berlin, 2007. 54. skk.

43 I. VÁRNAI, *i.m.*, 423 skk. – A nagyhatású jezsuita gondolkodó, Athanasius Kircher például 1677-ben adta ki *China Illustrata* c. munkáját. – I. MUNGELLO, *i.m.*, 95. skk.

te jó szemmel e stratégiát, s hamarosan kirobbant az ún. rítus-vita,<sup>44</sup> melynek következtében a jezsuita térítők helyét a dominikánusok és a ferencesek vették át. A figuristák<sup>45</sup> azonban a következő században is terjesztették elméletüket, mely szerint kapcsolat áll fenn az ősi kínai források és a Biblia között (hiszen evidenciáik ugyanattól az istentől származnak).<sup>46</sup> Bár e tanítás egy kis csoportra korlátozódott, hatása a későbbiekben igen jelentős.<sup>47</sup> A jezsuiták balszerencséje nem állta útját az európai sinofiliának. Sőt:

[a] vita és irodalma újra megerősítette az európai gondolkodók számára a konfuciánus rendszer kiválóságát, felhasználhatóságát [...].<sup>48</sup>

A hangsúly a felhasználhatóságon van. A Kína-bálványozás képviselőinek nem a tényleges megismerés, hanem saját politikai-filozófiai-társadalomelméleti elképzeléseik alátámasztása volt a célja. Kína, mint egyedülálló történelemmel és államszervezettel rendelkező Európán kívüli birodalom, megfelelt szándékaiknak.<sup>49</sup> A konfuciánus „morálfilozófia” volt az alapja Voltaire deista sinofiliájának, az általános érvényű természet törvény bizonyításának eszközeként.<sup>50</sup> Bayle az európai típusú vallás-felfogás egyeduralmát cáfolva utasította el az akkomodáció stratégiáját;<sup>51</sup> a kínai államszervezetről szóló beszámolók hatottak néhányakra a fiziokraták közül is. Mások – például Montesquieu és Diderot – bírálták a „kínai despotizmust”.<sup>52</sup>

A kínai bölcsélet „vallástalanságát” hangsúlyozókkal szemben Leibniz vallás és filozófia kibékítésén dolgozott, s számos jezsui-

44 I. ehhez BRANCACCIO, *i.m.*, 63–72.

45 A francia jezsuiták egy csoportja.

46 Chao Ying LEE, „Integration of Foreign Culture with Local Culture: The Icons of Confucius in *Mémoires concernant les Chinois* (1776–91) in France”, *Sino-Christian Studies*, 2007/4, 109–135. [111. skk.]

47 Hegel is hivatkozik például a francia sinológus, Abel-Rémusat munkájára (I. HEGEL, *Előadások a filozófia... i.m.*, 109.)

48 VÁRNAI András: *Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában* = *Dolgozatok a feudáliskori művelődéstörténet köréből*, ELTE Bölcsészettudományi Kara, Budapest, 1974, 133.

49 VÁRNAI, *Az európai... i.m.*, 141.

50 I. Arnold H. ROWBOTHAM, „Voltaire, Sinophile” = *PMLA*, Vol. 47, No. 4. (Dec., 1932), 1050–1065, [1056. skk.]

51 Walter W. DAVIS, „China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 4, 523–548., [534–535.] – Bayle szerepére alább visszatérek.

52 I. Montesquieu, *A törvények szelleméről*, Osiris-Attraktor, Budapest, 2000, XIX/17–20. (458–462.); VÁRNAI András: *A francia felvilágosodás történetiszemléletéről*, *A filozófia időszerű kérdései*, 57., 1983, 13–22.; MUNGELLO, *i.m.*, 129–130.



ta misszionáriussal levelezésben állt.<sup>53</sup> Több elmélete<sup>54</sup> hasonlóságot mutat bizonyos Kínából származó „metafizikai” rendszerekkel, noha ez több ízben véletlen is lehet. Vitatható, hogy a kínai bölcelet nagyban inspirálta volna a monadikus rendszer létrehozását,<sup>55</sup> de a neokonfucianus „metafizika” legalábbis megerősítésként bizonyosan szerepet játszott a praestabilita harmonia elvének fejlődésében.

Leibniz követője, a rendszeralkotásra törekvő Christian Wolff a Kína és tradíciója iránti elkötelezettséget is „megörökölte”.<sup>56</sup> Leibniz az európai társadalom morális hanyatlása közepette a kínai bölcelet „importját” javasolta,<sup>57</sup> Wolff a kínai „filozófus-uralkodók” aranykoráról beszél. Tudjuk mármost, hogy Leibniz és Wolff nagy hatással voltak a prekritikai korszak Kantjára – az ő szavaiban azonban csak elutasítást érzünk. Kant idejére a Kína iránti érdeklődés több tényező közrejátszása folytán általánosan is lecsökkent.<sup>58</sup> Hegel *Filozófiatörténetében* „előzetes valaminek”, a filozófia kezdeti stádiumának állítja be a „keleti filozófiát”.<sup>59</sup>

Mínthogy a „keleti világ” csak „fogalmilag [im Begriffe]” és „magán- és számunkra valóan”<sup>60</sup> lép be a világtörténelembe, *Hegel számára* kívül fekszik a történelmi dimenziókon.<sup>61,v</sup>

53 DAVIS, *i.m.*, 534-536.

54 Például a bináris aritmetika. Leibniz ezt épp az előtt vetette papírra, hogy Bouvet-től értesült a *Yi jing*-ben található diagramokról (a könyvet az ősi jósló eljárásokhoz használták), melyek egyenes és megszakított vonalainak rendje (megfelelő elrendezésben) megfeleltethető a bináris aritmetika számainak, ha az egyik vonaltípushoz a 0-t, a másikhoz az 1-et rendeljük. (l. David MUNGELLO, *The Great Encounter Between China and the West, 1500-1800*, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., Maryland, 2009, 101-104.)

55 Emellett érvel Rathbone (RATHBONE, *i.m.*, 3. szakasz). – Mások szerint az elmélet születése korábbra tehető, mínthogy Leibniz a kínai bölcelettel foglalkozni kezdett. (l. pl. DAVIS, *i.m.*, 535.)

56 l. RATHBONE, *i.m.*, 6. szakasz.

57 LEIBNIZ, *Novissima...*, *i.m.*, 396.

58 A kínaiak egyrészt alig nyitották már meg kapuikat a térítők előtt, másfelől a rítus-vita után Európában sem volt „ajánlatos” érdeklődni irántuk. Továbbá, a felvilágosodás korában a központ egyértelműen Európa – és csakis Európa – kellett hogy legyen. A haladás-eszme megjelenésének időszakában Kína negatív megítélését erősítette az országon megfigyelhető stagnáló jelleg is. Végül, a kínai bölcelet bálványozásának megszűnésével nagyjából egybeesik a különböző európai rasszelméletek megjelenése. (l. MUNGELLO, *i.m.*, 130-134. – A témát részletesen Demel dolgozza fel 1992-es, „Wie die Chinesen gelb wurden” c. cikkében [*Historische Zeitschrift*, 225, 625-66].)

59 HEGEL, *i.m.*, 104. – „Ismerjük Konfucius beszélgetéseit tanítványaival, tartalmuk népszerű morál; megtaláljuk ezt mindenütt, minden népben, különbet is, nincs benne semmi kiváló.” (uo., 107. [Szemere Samu ford.])

60 „an sich und für uns” – vagyis nem magáért-valóan (für sich)

61 Du-Yul SONG, *Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*, Frankfurt am Main, 1972, 63. – Hegel átfogó vizsgálata „kihívást jelentő

A konfucianizmus kialakulásának is alapját jelentő társadalmi közeget jelöli meg Herder is, mint Kína gyermekkorban (Knabenalter) való megrekedésének egyik fő okát.<sup>62</sup> A stagnáló, fejlődés nélküli állapot, melyben a szabadság nincs jelen, a Kelet alapsajátosságaként Marx filozófiájában is megtalálható;<sup>63</sup> ő azonban a nyugati világra visszahatni képes magáért-valóvá válást prognosztizál a Kelet számára.<sup>64</sup>

Kevésbé elutasító és jobban informált a kínai bölcseletet illetően Schelling, de ő is csak a hagyomány felélesztőjének, egy mitológia nélküli, állam-központú racionalizmus létrehozójának tartja Konfuciuszt. Ezen az alapon azonban éppen szembeállítja Szókratész-szel, elutasítja a keresztény és a kínai népi tradíció összevetését,<sup>65</sup> s a figuristák spekulációit.

A daót nem észnek [Vernunft] hívják, ahogyan ezt mostanáig fordították, a dao tanítását [Tao-Lehre] nem az ész tanításának [Vernunftlehre]. A daot kapunak [Pforte] hívják, a dao tanítását a létbe vezető nagy kapuról szóló tanításnak [...].<sup>66,vi</sup>

Schelling szigorúan elkülöníti konfucianizmus, taoizmus és buddhizmus irányzatait, elítéli a kínai (!) gondolkodók ezek összemosására való hajlamát.<sup>67</sup>

Ez a kínai bölcselet európai hatásainak kerete, Kant Kína-képének kontextusa.<sup>68</sup> Leibniz és Wolff metafizikai munkáiban csak feltételezhető, morálfilozófiai fejtegetéseikben egyértelmű a kínai bölcselet hatása,<sup>69</sup> Kant gondolkodását pedig mind a ketten alakították. De hat-

---

kérdést támasztott a filozófia komparatív tanulmányozása elé” (Young Kun KIM: „Hegel’s Criticism of Chinese Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. 28, No. 2, 1978, 173-180, [179.]). Hegelnél azonban, bár szerep jut a kínai és az ind filozófiának, csak olyan szerepek ezek, melyeket megismerésük nélkül, előre kiosztott. Ennek elsősorban rendszere egysége, nem pedig forrásainak hiányossága az oka (l. KIM, *i. m.*, [178-179.]).

62 J. G. Herder, *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról = Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1978, 184–186. 63 l. SONG, *i. m.*, 71.

64 *uo.*, 115-116.

65 F. W. J. von SCHELLING, *philosophie der Mythologie* = Adrien HSIA szerk., *Deutsche Denker Über China*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985, 232-237. – vö. Hegel bírálatával!

66 *uo.*, 237. – Vernunft fordítását találjuk a daonak Hegelnél is, feltehetőleg Abel-Rémusat nyomán (l. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, 145-147.), nem kizárt, hogy Schelling erre (is) utal itt – ő Julien eredményeire hivatkozik.

67 SCHELLING, *i. m.*, 238. skk.

68 Vajon a fenti szakasz filozófiatörténeti vagy interkulturális filozófiatörténeti kompéndium?

69 l. LEIBNIZ, , *Novissima...*, *i. m.*; WOLFF, *i. m.* – Wolff még az 1750-es évek elején

hat-e Kantra Kína rajtuk keresztül? Schönefeld azt meghökkentő kijelentést teszi, hogy a prekritikai korszakban Kant nézeteit egyenesen „eurázsiai kontextusba” kell helyoznunk, mert bár

nem volt tudatában az őt befolyásoló eszmék távol-keleti eredetének, a történeti ironia [...] abban rejlik, hogy elutasította a nem-európai kultúrákat, miközben azok ismeretei mélyen befolyásolták.<sup>70,vii</sup>

Ha így is volna, Hume „ébresztő” hatása itt is érvényes kellene hogy legyen; abban sem lehetünk viszont biztosak, hogy rá nem hatott a kínai bölcelet.<sup>71</sup> Hume nyilvánvalóan ismerte a kor Európájában Kínáról folytatott diskurzust,<sup>72</sup> de Kínát említve általában – akárcsak Herder – a stagnáló jelleget emelte ki.<sup>73</sup> Befolyásolhatták-e mégis kínai hatások?

Az oktatás terén elért eredményeik, az ember természetéről való gondolataik, természeti érdeklődésük megbízhatósága, tökéletességre-törekvésük, az a gondolat, hogy az erény tanítható [...], s mindebben a vallásos metafizika bármiféle szükségességének [...] teljes hiánya voltak azok, amiért a kínaiakat elsősorban tisztelték. [...] Vannak olyan gondolatok Hume-nál, melyek közelebb állnak filozófiája középpontjához, mint ezek?<sup>74,viii</sup>

Nem zárható ki, hogy Kant, bárhová fordult, a kínai bölcelet hatása érte, de az itt említett hasonlóságok nem szolgálnak elegendő bizonyítékkal, s lehetséges, hogy a fogalmi keret meghatározatlanságából erednek. A nyelvi tényező az egyik legkérdésesebb pontja az interkulturális filozófiának.<sup>75</sup> Ezért is vizsgálok két olyan írást a Kant és

---

írott *Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractat* című munkájában is, bár konkrét utalás nélkül, a konfuciuszi morállal összhangban fejti ki etikai nézeteit. (L. LACH, *i.m.*, 574.)

70 Martin SCHÖNFELD, „Kant’s Philosophical Development”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003/2007, <http://plato.stanford.edu/entries/kant-development/index.html#Bib>

71 Nolan Pliny JACOBSON, “The Possibility of Oriental Influence in Hume’s Philosophy”, *Philosophy East and West*, Vol. 19, No. 1, 17-37.

72 A jezsuitáknak mintegy 40.000 kötete volt elérhető La Flèche-ben, ahol az Értekezést írta 1734-től ’37-ig (JACOBSON, *i.m.*, 34.) – a rítus-vitát lezáró két pápai ediktum, 1715 és 1742 között, továbbá komoly hatással volt rá Bayle, aki szintén foglalkozott a kínai bölcelettel. (l. *uo.*, 27. skk.)

73 l. David HUME: „Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences” = *The Works of David Hume, I, Essays (Moral, political and literary)*, Henry Frowde, London, 1904, [The World’s Classics XXXIII.], 123 skk.

74 JACOBSON, *i.m.*, 30.

75 A nyelv kiemelkedő fontosságára hívja fel a figyelmet Kant kortársa, Wilhelm von HUMBOLDT (l. *Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról = Válogatott írásai*, Európa, Budapest, 1985, 69–115.)

Konfuciusz közti lehetséges hasonlóságokat tárgyaló munkák közül, melyek egyike német, a másik kínai szerző tollából származik.

SIMILIS SIMILI...

A fent már idézett Martin Schönfeld<sup>76</sup> a *Journal of Chinese Philosophy* tematikus számában, mely a Kant és a kínai „morálfilozófia” témáját vizsgáló cikkekből állt, hosszan tárgyalja a Kant és Konfuciusz közti párhuzam kérdését.<sup>77</sup> Meglátása szerint Kant és Konfuciusz filozófiája egyaránt 1) sikeresebb volt alternatíváinál, 2) ez már az ő életük során is így volt, aminek oka, hogy 3) gondolataik alkalmazhatók voltak törvényi, morális és társadalmi szinten.<sup>78</sup> Noha Konfuciusz és Kant közt a kanti elutasítás fényében nem feltételezhető tényleges hatás, mégis hasonlóságot tételez a „humanitás” (humanity – Schönfeld ide illeszti a konfuciuszi ren [仁] terminust) és a „reciprocitás” (ismét a zárójelben: shu [恕]) tekintetében.<sup>79</sup> „Gondolatainkban a humanitás yinje és a reciprocitás yangja az univerzalizálható terület.”<sup>80</sup> Ha itt a Laozi-tól ismert *yin*-ről és *yang*-ról van szó, ezeknek valamilyen értelemben komplementer elemekként, párként, de mint sötét és világos, férfi és női sít. párja kellene működniük; humanitás és reciprocitás azonban nem így viszonyulnak egymáshoz.<sup>81, ix</sup>

76 Martin Schönfeld a Dél-Floridai Egyetem professzora, fő érdeklődési területei a metafizika, Kant, a kora-újkor, a környezeti etika (environmental ethics, climate ethics), a taoizmus és a komparatív filozófia.

77 Martin SCHÖNFELD, „From Confucius to Kant – The Question of Information Transfer”, *Journal of Chinese Philosophy*, 33/1, 2006, 67–81. – Áttekintésemben elsősorban Schönfeld (interkulturális?) módszertani megoldásaira fókuszálok, nem a lehetséges konklúziókra.

78 Schönfeld egyes szöveghelyekre hivatkozva (pl. 8:354 [Az örök béke II/2., a népszövetség felállításáról szóló szakasz]) állítja, hogy az ENSZ és az Európai Unió alapeszméi Kant nyomán születtek meg. Történetileg az állítás vitatható: az európai társadalomfilozófiában sokkal inkább Locke-nak van ilyen irányú hatása.

79 A „humanitás” fogalma Kant vitapartnere, Herder történetfilozófiájában is kulcsszerepet játszik (l. pl. Johann Gottfried HERDER: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról XV/1.* = *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, Gondolat, Budapest, 1978, 407–413; ill. *Levelek a humanitás előmozdítására* = *uo.* (főként 473 skk.)

80 SCHÖNFELD, „From Confucius...”, *i.m.* 1.§.

81 Mielőtt bemutatom, mit jelenthetnek e terminusok, fel kell hívnom a figyelmet arra, mi az összevetés kiindulópontja. Schönfeld a bevezetésben Hitlert nevezi Kant német eszmetörténetbeli (ideológiai) ellentétének, mondván „[m]íg Kant a racionális, humánus, felvilágosult szuverént (*junzi*) dicsérte, mint például II. Frigyes, Hitler parancsait irracionális, inhumánus, szűklátókörű elmék (*shaoren*) éljenezték és hajtották végre.” (SCHÖNFELD, „From Confucius...”, *i.m.* 1.§.; l. a IX. végjegyzetet!) A szembeállítás példátlanul abszurd, ráadásul a kínai terminusokkal való summázat is végtelenen elnagyolt. A *junzi* (君子) nem „szuverén” (a konfuciuszi tradícióban e fogalom értelmezhetetlen), nem is „racionális” (nem ész-törvényt követ, hanem az éget [tianming 天命]), főként nem „felvilágosult” (a *junzi* a régieket követi, a felvi-

**I** Schönfeld szerint a humanitás, „a szociális fejlődésre mint interaktív evolúcióra való igény” fogalma a kezdetektől a kései korszakig végigkíséri az életművet.<sup>82</sup> Ahhoz azonban, hogy a ilyen átfogó jelleget tulajdonítsunk neki, lehető legtágabb értelmezésével kell számolnunk: a humanitás így egyszerre jelenti ember-voltunkat, másokkal szembeni emberséges magatartásunkat sít. Közismert, hogy Kant az embert helyezi vizsgálódásai középpontjába – ez azonban túl általános megállapítás ahhoz, hogy egy komparatív vizsgálat alapja lehessen.<sup>83</sup>

Schönfeld ennek ellenére megpróbálja kimutatni a konfucianizmussal való párhuzamot, például a kategorikus imperatívusz és a *Da Xue* (大學) 84 összevetésével. „[A *Da Xue*] nagy filozófiai tükre az

---

lágosodás szakít a régivel). Schönfeld nemcsak valós személyek és ideálképek között nem tesz különbséget – így érvelése hibás –, de a junzi ellentétét shaoren (少人) terminussal jelöli a valójában használt xiaoren (小人) helyett – jelentésük egyaránt ’kis ember’. Abszurditása ellenére is érdemes azonban elidőznünk e tanulmánynál. Az említett szakasz ugyanis nem tartozik az érvrendszerbe, nem egy bizonyítandó tézist tartalmaz. Schönfeld számára – aki vállalja állítása szokatlanságát – mindez történeti tény. Konfuciusz szavaiból tagadhatatlanul megértjük állítását: „A nemes ember az igazságossághoz (*yi* 義) ért jól, a kis ember pedig a haszonleséshez (*li* 利).”, „[a] nemes ember tökéletesíti mások jó tulajdonságait, és nem fokozza mások rossz tulajdonságait. A közönséges ember [*xiaoren*] fordítva csinálja.” (*Lunyu*, IV/16.; XII/15. – TÖKEL, *i.m.*, 72; 117.) A Kant és Konfuciusz közti hasonlóság kimutatása eztán az egyetemes morál létezésének bizonyítéka lesz, így annak igazolása is, hogy a hitleri nézetek összessége maga az egyetemes gonoszság. Ezen ellentét felállítása érthető emberi gesztus, de nem filozófia, így ezen a módon való tárgyalása irreleváns. A cikknek viszont ez nem is tárgya, hanem tétje. Az interkulturalitás láthatóan interdiszciplinaritás is, egy „életmóddá váló filozófia”. Méltányosan, de kritikával kell szemlélnünk ezt a kísérletet.

82 A fogalom először 1746-ban fordul elő Kantnál. A hivatkozott *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* Kant első nyomtatásban megjelent írása, dinamikai vizsgálódásokat tartalmaz, melyek középutat keresnek a Leibniz-Wolff iskola és a newtoni eredmények között. (I. Ronald CALINGER, „Kant and Newtonian Science: The Precritical Period”, *Isis*, Vol. 70, No. 3, 348-362., [350-352]) A terminus felbukkan több prekritikai írásban, a *Kritikában*, a kategorikus imperatívusz három formulájában is. (Immanuel KANT, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése = Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat, Budapest, 1991, 11-101; főként I. 52-53; 61-62.)

83 „Kant első filozófiai-fizikai írása „értekezés a módszerről” – s élete és tevékenysége csúcán a módszerről szóló értekezésnek nevezi Kant *A tiszta ész kritikáját* is: filozófiájának és filozófiai fejlődésének egésze rejlik abban a változásban, melyen a szemében e meghatározás értelme átment. / Mert persze a későbbi tan értelmében vett „kritikai” vizsgálódás még távol áll Kanttól, és önkényes volna, ha ilyesmit próbálnánk kiolvasni a szóban forgó tanulmányból.” (Ernst CASSIERER, *Kant élete és műve*, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2011, 35. [Mesterházi Miklós ford.] – kiemelés nem az eredetiben!)

84 A *Da Xue* (Nagy tanítás) egy, a konfucianus kánonba tartozó gyűjtemény, mely a neokonfucianizmus idején ismét fontossá vált, s a jezsuiták hamar hozzá jutottak és lefordították. – I. MUNGELLO, *i.m.*, 86.

emberi fejlődés (*human progress*) kantianus imperatívuszának.”<sup>85</sup> A megfogalmazás igen árulkodó. Bár Schönfeld vélhetően arra utal, hogy a *Da Xue* és Kant művei „ugyanannak tükrei”, a szöveg szerint a *Da Xue* az, ami tükre a kantianus imperatívuszak. Kiragadott szövegrészek alapján a *Da xue* tanítása látszólag nem ellenkezik a felvilágosodás eszméivel – ehhez azonban az európeer terminológiába is át kell ültetnünk a kínai szöveget.

„Az uralkodó rendeletei”-ben azt olvassuk: „Fényessé tudta tenni kiváló erényét.” [...] A „Kangnak szóló intelmek” –ben azt olvashatjuk: „Munkálkodj azon, hogy a nép megújhódjék.”<sup>86</sup>

Úgy tűnik, ez várható el a felvilágosult uralkodótól is. A megfeleltethetőség azonban látszólagos. A kínai uralkodók a tian révén jutnak „erényükhöz”, amit „fényesíteni” tudnak az által, hogy a régi királyok útját követik.<sup>87</sup> A „morál” mögött, amelyet követnek, évezredes, szilárd világkép áll. Ebben az „ég” (tian 天) uralja az égalattit (tianxia 天下), ahol az emberek is élnek. Nem beszélhetünk filozófia és vallás különválasztásáról, de európai terminológiával szólva „[a] király hatalma [...] mindig inkább vallási, mint politikai jellegű [...]”<sup>88</sup> A kínai ember nem két világ polgára: egy világ (a tianxia) lakója, és nem polgár, hanem valaki alattvalója és valaki ura. A szavak ugyan „racionálisak” – az őket legitimáló hit nem. A konfucianizmus sem Vernunftlehre.

Igaz, hogy Kant és Konfuciusz egyaránt az embert állítják középpontba,<sup>89</sup> de a kanti gondolat körben a kiindulópont az egyén, aki egy társadalom alkotóeleme, Kínában a kiindulópont a társadalom,<sup>90</sup> amely egyénekből áll (a tárgy ettől még az egyes ember marad).<sup>91</sup>

**2** Schönfeld azt is megpróbálja igazolni, hogy a reciprocitás mint alapprincípium kíséri végig Kant munkásságát,<sup>92</sup> ám ehhez ismét végletesen ki kell tágítania a fogalmat. Állítása szerint, „mint a kínai

85 SCHÖNFELD, „From Confucius...”, *i.m.* 3.§.

86 Daxue, 1. és 2. (részletek) –TÖKEI, *i.m.*, 186-187.

87 l. pl. Lunyu, I/12.

88 Henri MASPERO, *Az ókori kína*, Gondolat, Budapest, 1978, 128.

89 l. még Chung-Ying CHENG, „Theoretical Links Between Kant and Confucianism: Preliminary Remarks”, *Journal of Chinese Philosophy*, 33 (1), 3-15. [„preliminary” – mármint az említett tematikus számhoz], 1.§

90 MASPERO, *i.m.*, 372. – A társadalom itt az állam (guo 國) és a család (jia 家) összefüggését jelenti.

91 Jó kifejtését adja ennek Julia CHING, „Chinese Ethics and Kant”, *Philosophy East and West*, Vol. 28., No. 2, 1978, 161-172. [169.].

92 Tény, hogy a viszony harmadik kategóriája lesz a *Kritikában* is. – l. KANT, *A tisztaság...*, *i.m.*, 126. (B 106.)

gondolatokkal foglalkozó bármely kutató számára ismeretes, a reciprocitás sztenderd gondolat Lao-zi-nél és Konfuciusznál.<sup>93</sup> Ez így van – csak hogy kettejüknél épp ellentétes értelemben. A daot alkotó kölcsönviszony (*yin* és *yang* váltakozása) Lao-zinél egy olyan elrendezést hoz létre, melyben az ember a nem-cselekvést (*wuwei* 無為) kell hogy megvalósítsa.<sup>94</sup> Konfuciusz „kölcsönössége” (*shu* 恕) a cselekvésre (értsd: *wei* 為) vonatkozik.

Zigong megkérdezte mondván: „Van-e olyan egyetlen szó, amelyet az ember egész életében követhet?” A mester így felelt: „Hát nem ilyen szó a kölcsönösség (*shu*)? Amit magadnak nem kívánsz, azt ne tedd másoknak.”<sup>95</sup>

Ez a gondolat Voltaire számára is alapot adott a kínai morál import-jához.<sup>96</sup> Ő egyfajta felebaráti érzést vélt felfedezni itt, ami azonban Konfuciusznál nincs meg. Ez a kölcsönösség egyszerűen azt jelenti, hogy másokkal szemben az ő és a mi rangunk, társadalmi pozíciónk, rokoni viszonyunk függvényében szabad csak megnyilvánulnunk, s ha így teszünk, velünk szemben is ezekhez mértén viselkednek majd. Így az elrendelés teljesül, az ég-alatti nem zuhan káoszba. Konfuciusz társiassága nem a társiatlan társiasság. Ha valaki nem megfelelő úr (apa, fiú, alattvaló), a másik sem lehet megfelelő alattvaló (fiú, apa, úr). A cél tekintetében beszélhetünk hasonlóságról, de a konklúzióink ismét ennyi: két „morálfilozófus” a társadalmi rend megszilárdítására törekedett. Kirajzolódik a *transzkulturalitás* egyik veszélye.<sup>97</sup>

**3** Schönfeld esszéje végén kapcsolatot igyekszik kimutatni a kanti „holisztikus természetszemlélet” és a kínai, gyakran (de nem általa) metafizikainak nevezett neokonfuciánus elmélet között, azonosítva a kanti éter fogalmát a *qi*-vel. Az itt hivatkozott *Opus Postumum* szerint:

Ez az eredendően-elasztikus anyag az éter, egy hipotetikus dolog (Ding), amit ugyanakkor az érznek, hogy a fizikai világ jelenségeinek felsőbb alapjához jusson, meg kell ragadnia.<sup>98,x</sup>

93 SCHÖNFELD, *i.m.*, „From Confucius...”, 3.§

94 l. pl. *Dao de jing*, II.

95 *Lunyu*, XV/23. – TÖKEI, *i.m.*, 139.

96 l. pl. VOLTAIRE, *i.m.*, *A tudatlan...*, 430.

97 Julia Ching szerint a konfuciánus morál a sztoikusokéhoz áll legközelebb. (Ching, *i.m.*, 162-167.) Ching a konfuciánus ren (仁) fogalmat teszi a reciprocitás alapjává – ezzel közelebb jár az igazsághoz, mint Schönfeld. Az írásjegy maga az 'ember' (人) és a 'kettő' (二) elemekből áll. (uo, 164-165.)

98 Immanuel KANT, *Opus Postumum*, II/12. = *Akademie Ausgabe*, III. Abteilung, Bd. 21., 253.

A kanti éter azonban sem e szavak, sem a *Kritika* alapján nem lehet egyenlő a qi vel. Ockham borotvája is kicsorbul, ha minden létezőt kimetszünk vele az egyes tradíciókból, hogy valahol „fölül közepén” egyetlenegy maradjon. A neokonfucianus, pontosabban a Zhu Xi-féle világkép szerint a qi (氣) a dolgok elrendeződését meghatározó irányító „princípium” (li 理) párja, mely az alakkal rendelkező dolgokat létrehozza.<sup>99</sup> Az, ami az érzékelhető világon túl van, épp úgy valós létező, miként az, ami benne: ugyanaz a mindent átható li az alapjuk. Bár az éter és a qi fogalmilag talán hasonlítanak, megalkotóik célja különböző. Kant ismét a két világot választja külön – és köti össze –, Zhu Xi azon dolgozik, hogy a világ egy legyen.

Konfuciusz és az őt követő konfucianusok egy olyan onto-kozmológiát javasoltak, amely szigorú értelemben a megfigyelésre alapozhatónak<sup>100</sup> és a reflektívnek az egyesítő tapasztalata, vagyis a változó világ külső, és az ember belső természetéé.<sup>101,xi</sup>

Kant filozófiájának fő gondolatai tehát csak a fogalmak jelentésmezőjének végletes kitérítése mellett állíthatók párba a (neo)konfucianusokéival. „Humanitást” és „reciprocitást” tényleg találunk Kantnál és Konfuciusznál, de ezek meghatározása, alkalmazása és a társadalom, melyben hatásuk kívánatos, nagymértékben eltérő. A neokonfucianusok részben tovább vitték a konfuciuszi morált, a jezsuiták interpretálták a neokonfucianusokat, ez az interpretáció részben hatott Leibnizre, Leibniz pedig részben hatott Kantra – a folyamat olyan hosszú és módosulásoktól terhes, hogy ennek alapján teljesen lehetetlen egy releváns összevetést kidolgozni.

Módszertani szempontból Schönfeld írása az interkulturális filozófia csapdáit szemlélteti.<sup>102</sup> Eurocentrikus, hiszen Konfuciuszt csak mint Kant előképét értelmezi. Az európai gondolkodástörténet fogalmait nagyon széles jelentésmezővel ruházza fel, majd a kínai eszmetörténet összetett fogalmait kontextusuktól megfosztva egyezteteti ezekkel.<sup>103</sup> Az ily módon kimutatott „hasonlóságok” azonban csak azt bizonyítják, hogy számos intellektuális tevékenység a világmagya-  
rázat és az életvezetési stratégiák meghatározása köré épül. Ez ant-

99 FUNG, *i. m.*, 298-301.

100 Mert a megfigyelésre valóságkép alapozható!

101 CHENG, *i. m.*, 4. §

102 A kínai bölcsélet itt csak példaként áll, az interkulturális filozófia kulcsproblémája többek közt az afrikai filozófia mibenléte is – l. a többször idézett *polilog* c. folyóirat más számait!

103 Schönfeld egy jellemző mondata: „The local frame of given families is the effect of self-knowledge on Dasein stances (*ethos* or *de*), [...]”



ropológiai tény, nem (interkulturális) filozófiai fejlemény. Schönfeld inter- helyett transzkulturális filozófiát folytat: a fogalmakat kontextuális értelmezés nélkül, a kultúrák tere és ideje fölött egyeztetet.<sup>104</sup>

#### DING – AN SICH?

Az européer terminusok használata „csak” tünet: a valódi nehézséget az e mögött álló attitűd jelenti. Nem azt kérdezzük, „*mi* a kelet”, hanem csak azt, „*olyan-e* a kelet, mint a nyugat”. Azt is látnunk kell azonban, hogy mi történik „a másik oldalon” – ez esetben, Kínában.

A már említett Chung-Ying Cheng<sup>105</sup> írásában a kanti morálfilozófia és a konfuciánus tanítás összehasonlításának új aspektusa körvonalazódik. Cheng hosszan elemzi Ding an sich fogalmát, illetve az erre vonatkozó szemlélet (intellectual intuition, Anschauung) problémáját.

[A Ding an sichet] olyan nem-transzcendens ontologikus tárgynak nevezhetjük, mely minden életbeli tapasztalatunkat rendd és harmóniává alakítja, valamint ideális és egyben fejlődő tárgy, mely folytonosan szervezi, rendez, harmóniába hozza és egyesíti élet- és kulturális tapasztalatainkat.<sup>106,xii</sup>

Cheng elmosza a különbséget Ding an sich és Ding an sich fogalma között. A transzcendentális filozófia mint módszertani elv éppenséggel a Ding an sich fogalmát ragadja meg – de ettől a Ding an sich még nem „transzcendentális tárgy”. Ez az értelmezés a későbbiekben segíti Chenget elmélete alátámasztásában.

Mivel a jelenségvilágban való szabad cselekvésünk alapja, hogy mi magunk is létezőnk mint Ding an sich, a szabadság pedig a morál feltétele, a Ding an sich lesz végső soron a morál megalapozója is.<sup>107</sup> Ezért ad ez alapot a morálközpontú kínai tradícióval való összevetésre. Csakhogy a kanti kritika épp a metafizika azon területeit zárja ki, melyek nem a „tisza ész transzcendentális és praktikus használatára”<sup>108</sup>

104 Noha Newton *természetfilozófusnak* nevezi magát, Kant már látja, hogy a vallás, majd a metafizika hitel-vesztésével nem marad semmi, amiből egy egyetemes morál levezethető. A kritika ennek megoldására tesz kísérletet. Annak, hogy az interkulturális filozófiai vizsgálódás homlokterében Kant töretlenül jelen van, e törekvése az egyik fő oka. Kant tehát, bár a kínai filozófiát nyíltan elutasította, bátorítólólag hatott a kínai filozófia megismerésén fáradozó századokra – többek között e sorok írójára is.

105 Chung-Ying Cheng A Hawaii Egyetem Filozófia Tanszékének professzora Manóban, a *Journal of Chinese Philosophy* főszerkesztője. Szakterülete a konfucianizmus és a neokonfucianizmus, a metafizika, a nyelvfilozófia, a hermeneutika és az onto-hermeneutika.

106 A szóhasználat árulkodó: a *cultural experience* nem kanti terminus.

107 Kant, *Az erkölcsök...*, *i.m.*, 91.95.

108 I. CHENG, *i.m.*, 4.§

épülnek, ezzel szemben a kínai bölcselet olyan onto-kozmológiát hoz létre, melyben a külső és a belső egységgé válik.

Az alapvető valóság az a lankadatlan kreativitás, mely megjelenik a dolgokban és az emberi életben egyaránt, képessé téve minket arra, hogy tanuljunk a tapasztalatból és hogy rögzült eszméink és kategóriáink mögé hatoljunk az én-transzcendencia<sup>109</sup> és a transzcendentális egyesülés<sup>110</sup> örökké transzcendáló folyamatába.<sup>111,xiii</sup>

A transzcendentális egyesülés elmélete a kanti ko-textus és a kínai bölcseleti kontextus kibékítési kísérlete. A kínai bölcselet világertelmezésében itt is az egység dominál, az ember környezetének része. A kreativitásról szerzett tapasztalat és tudás teszi lehetővé Cheng szerint a „kreatív észhasználatot”. A konfucianus ideál, a shengren (聖人<sup>112</sup>) képes ismerni az ember „természetét” (xing 性) és célját (tianming 天命). Ez „az ismeretlen ismerete”, a tiannel való egyesülés (tianren heyi 天人合一). Ezek szerint a shengren (聖人) ismerheti a Ding an sichet *abban az értelemben*, hogy felismeri azt mint az emberi élet és cselekvés célját, mikor megismeri a tian minget.<sup>113</sup>

Finoman szólva: nem fogadjuk el ösztönösen ezt az értelmezést.<sup>114</sup> Ugyanakkor, bár Ding an sich fogalma egyfelől per definitionem magában foglalja a megismerhetetlenséget, egy fogalomnak számos ér-

109 Self-transcendence. Vö.: „Sarkítottan fogalmazva [Kínában] a személyes érdeknek nem kinyilvánításáról, hanem legyőzéséről volt szó, nem a mai divatos értelemben vett önmegvalósításról, hanem én-transzcendenciáról [Selbsttranszendenz]” – POHL, *i.m.*, 31. – l. még ehhez: „[B]árminemű lehetséges képzet sokféleségének transzcendentális szintézisében, tehát az appercepció eredendő szintetikus egységében nem úgy tudatosítom magamat, ahogyan önmagam előtt megjelenek, nem is úgy, ahogyan önmagamban vagyok, hanem csak azt tudatosítom, hogy vagyok. [...] Így tehát önmagunk tudata még távolról sem azonos önmagunk ismeretével, hiába mindazon kategóriák, melyek révén a tárgyat elgondoljuk, egyetlen appercepcióban összekapcsolván a sokféleséget.” – KANT, *A tiszta...*, *i.m.*, 162-163.

110 Transcendental integration, chaorong (超融). A terminus, melyet Cheng explicite megkülönböztet a transzcendenstől és a transzcendentálistól, nagyon nehezen értelmezhető. Azért vezeti be, hogy a megismerhetetlenről szerzett ismeret ne a kanti értelemben vett ismeret (Anschauung) legyen, ezzel igyekszik elsimítani a Zongsan elméletéhez kapcsolódó vitákat. Azt azonban, hogy a (transzcendenssel való) transzcendentális egyesülés fogalma pontosan mit takar, csak sejtteni lehet e cikk alapján.

111 CHENG, *i.m.*, 4.§

112 A nemes embernél is magasabbra helyezett ideál, valójában a régi idők egy-egy kimagasló uralkodóját nevezhetjük csak shengrennek. A szó jelentése 'bölc', részben szakrális értelemben.

113 CHENG, *i.m.*, 4.§

114 Cheng a kínai tradíció fogalmait és azok egymásra-vonatkozását is átértelmezi. Ez a vizsgálat ugyanúgy építi be fogalmi keretébe a korábbi évszázadok terminológiáját, mint azok az őket megelőzőekét: felhasználja a legitimált fogalmakat (vagyis az írásjegyeket!), de a maga elméletéhez alakítja azok értelmezését.

telmezése lehetséges, így létrehozójaétól eltérőek is. Vagyis: állíthatjuk azt is, hogy Kant téved. Így tett Mou Zongsan, Kant kínai fordítója, amikor az embert a Ding an sichet megismerni képes transzcendens isteni elmével ruházta fel.<sup>115</sup> Vele is polemizál írásában – sőt, egész életművében<sup>116</sup> – Cheng. Szerinte Kant is joggal tartja megismerhetetlennek a Ding an sichet a maga rendszerében, s a konfuciánus is joggal tartja megérthetőnek a végsőt a sajátjában, *de nem isteni elméje*, hanem „[a] tudás princípiumának (li 理) végsőig való kiterjesztése (qiong 窮), természetünk (xing 性) beteljesítése (jin 盡) és a végső elrendelésének (ming 命<sup>117</sup>) elérése és felismerése (zhi 至)”<sup>118</sup> révén. Nem valamiféle „intuitív tapasztalatról” van szó: a Ding an sich-hez a transzcendentális egyesülés révén lehet eljutni.

Ahhoz, hogy Cheng ezt állíthassa, li (‘princípium’), xing (‘természet’) és ming (‘elrendelés’) hármását a Ding an sichnek felelteti meg. Ez azonban igazolhatatlan egyeztetés. A konfuciánus tradícióban a „tian ismerete” (zhi tian 知天<sup>119</sup>) nem a kanti értelemben vett ismeretet jelenti. Azt lehet ismerni, amit a tian akar/elrendel/ad, vagyis a tianminget (天命 „sors, parancs, elrendelés”), vagy a xinget (性 „emberi természetünket, a magunk ilyen-voltát”). Ugyanakkor a tianming megismeréséhez nem feltétlenül kell shengrennek lenni.<sup>120</sup> A tianming megértése sokkal inkább a „nemes ember” (junzi 君子) kötelessége, mint a shengren kiváltsága; de semmiképp sem a megismerhetetlen megismerése.

A Ding an sich megismerhetőségének tagadása Kant rendszerében nem egy mellékes következmény, hanem a rendszer alapja (végső soron ettől „kritika” a kritika). Ez szorosan összefügg a morálfilozófiai aspektussal. Nem tudjuk megmagyarázni, miként lehetséges a sza-

115 l. CHENG, *i.m.*, 2.§

116 l. Robert Cummings NEVILLE, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, State University of New York Press, 2000, 51.

117 Az angolban „destiny of the ultimate” áll, a fordításban a kínai terminusra támaszkodtam. „Sors” és „elrendelés” a kínai felől egyébként ugyanaz: amit az ég (tian) meghatároz számunkra.

118 *Shuogua*, idézi CHENG, *i.m.*, 4. § – Cheng kritikája tehát nem arra vonatkozik, hogy a Ding an sich megismerhető a kínai bölcelet szerint, hanem arra, hogy azért volna ilyen, mert az embernek isteni képességei vannak. Ha ugyanis a tradícióból ez következne, akkor nem filozófiai, hanem vallási tradíció volna, márpedig Cheng célja az, hogy a kínai filozófia „filozófia” legyen. Ezt próbálja elérni azzal, hogy azt a kanti mellé állítja – amit jól ismer. Látnunk kell tehát, hogy az interkulturális filozófiára – akárcsak Schönfeld esetében – itt is több hárul, mint két rendszer komparatív vizsgálata. Cheng vizsgálatának egyik tétje a kínai bölcelet értékelése.

119 l. pl. *Zhongyong*, 20. – TŐKEI, *i.m.*, 204-205.

120 A tian minget Konfuciusz is megismerte a *Lunyu* szerint (*Lunyu*, II/4. – TŐKEI, *i.m.*, 61.), holott maga többször utal rá, hogy nem shengren (pl. *Lunyu*, VII/3., 25.).

badság,<sup>121</sup> de feltételezzük azt. E preszuppozíciót a jelenségvilágbeli moralitás teszi szükségsszerűvé, s arra a világra épül, amelyet nem áll módunkban objektíve megismerni. A konfucianizmusban a moralitás ezzel szemben épp az egységet követeli meg.<sup>122</sup> A kanti és a konfucianus „ontológiai preszuppozíciók” tehát alapvetően különböznek.

Az egyik objektivista, ezt a valóság dualizmusa versus látszat görög, illetve az isteni transzcendencia zsidó tradíciója határozza meg; a másik transz-szubjektivista,<sup>123</sup> meghatározva az átfogó harmónia *Yijing*-ből eredő tradíciójától.<sup>124,xiv</sup>

Cheng nem egyezteteti, hanem megkülönbözteti a két tanítást, de ennek alapja egy kanti fogalom (*Ding an sich*) fő jellemzőjének (a megismerhetetlenségnek) megkérdőjelezése. Elmélete azonban már nem Kant és Konfuciusz összevetése: ez egy új terminus, amit a régiek helyeznek jogába (a kínai tradíció hagyománya szerint). Cheng általános célja, hogy kidolgozzon egy „mai” morálfilozófiát. Ahhoz, hogy ebben a kínai tradícióra támaszkodhasson, ki kell mutatnia, hogy az hasonló kérdésekkel foglalkozott – olykor eredményesebben –, mint az európai.<sup>125</sup>

Hogyan határozza meg *magát* a kínai bölcsélet? Tükörképe, vagy alternatívája-e az európainak? Egyenlő-e a „filozófia Kínában” a „kínai filozófiával”?<sup>126</sup> A válasz négyféle lehet.<sup>127</sup>

1. Kínai filozófia létezik, mivel Kína gondolkodástörténete az európaival összemérhető (ez például Fung álláspontja)
2. Kínai filozófia létezik, de nem értelmezhető az európai filozófia keretei közt (ezt inkább egyes nyugati gondolkodók és kutatók vallják, mint kínaiak)<sup>128</sup>

121 Kant, *Az erkölcsök...*, *i.m.*, 95.

122 Nem véletlen, hogy Kant antinómiákban gondolkodik, Konfuciusz és a kínai iskolák legnagyobb része azonban egészséges világszemléletű. „Streitkultur” és „Konsenskultur” kérdéséhez l. POHL, *i.m.*, 26-27.

123 Cheng transz-szubjektivizmusról beszél – holott a kínai tradícióban nincs szubjektum-fogalom!

124 *uo.*

125 NEVILLE, *Boston...*, *i.m.*, 50-52. – Nem véletlen – mint Neville rámutat –, hogy Chengre nagymértékben hatott a nyugati filozófia több modern fejleménye. Harvardi tanulmányok után Charles Peirceről, az amerikai pragmatizmus atyjáról írta doktori disszertációját (Cheng, Chung-ying. *Peirce's and Lewis' Theories of Induction*. Dissertation, Philosophy Dept., Harvard University, 1964). Ezen irányzatot követői közül többen (pl. David L. Hall) a konfucianizmus modern, nyugati interpretációjának alapjává tették. (l. NEVILLE, *Boston...*, *i.m.*, főként 11-23, 41-50.)

126 l. ehhez DEFOORT, *i.m.*, 394-395. – ahol világosan látjuk, jelenleg nagyon is eltérők. Ahol ugyanis előbbi megjelenik, az utóbbinak általában vége lesz.

127 Defoort nyomán.

128 „[A]z alternatív tudományos elméletek tartalmi osztályai gyakorta összehasonlíthatatlanok, mármint abban az értelemben, hogy a szokásos logikai összefüggések

3. Kínai filozófia nem létezik, mivel Kína gondolkodástörténete inkompenzurábilis az európaival (ez a klasszikus elutasító európai álláspont, megtaláljuk például Hegelnél)
4. Kínában nem „filozófia” van, hanem egy más intellektuális hagyomány – ami azonban semmivel sem „értéktelebb”, vagy „gyengébb”.

A válaszokban egy dolog közös: mindig Európa a meghatározás alapja. Ha létezik interkulturális filozófia, annak egyik legelső feladata e helyzet felszámolása volna.<sup>129</sup> Az előző két fejezetben kirajzolódott, számos veszélyt rejtő történeti-egyeztető hozzáállás nem léphet előre e téren.

„We are infinitely ignorant.”  
(Richard Gombrich)

2011 júniusában részt vettem az Internationales Kolleg Morphomata konferenciáján Kölnben, melynek témája a konfucianus és a neokonfucianus filozófia interkulturális vizsgálata volt. Az előadók jelentős része Guo Yi<sup>130</sup> ugyanebben az évben, Kölnben írt rendszer-vázlatára reagált.

Guo Yi írása arra vállalkozik, hogy a metafizikát és a morálfilozófiát újraegyesítve alapot teremtsen az élet értelmének vizsgálatához, ami – mint írja – mindig is a kínai bölcsélet legfőbb tárgya volt.

Rá kell mutatnunk, hogy a modernizáció nem csak drámai változásokat és eddig ismeretlen anyagi örömeket hozott, de a környezet szennyvezetését, a civilizáció összeütközését (the clash of civilisations<sup>131</sup>) és az értékek hanyatlását is.<sup>132,xv</sup>

---

(implikáció, kizárás, átfedés) nem teremthetők meg közöttük. A mítoszok és tudományos elméletek között bizonyosan ilyesfajta összeegyeztethetlenség uralkodik. De rábukkanhatunk erre az összeférhetetlenségre maguknak a tudományoknak a leghaladottabb, legáltalánosabb és ezért legmitologikusabb elemei között is.” (PAUL FEYERABEND: *A módszer ellen*, Atlantisz, Budapest, 2002, 371. [Mesterházi Miklós ford.])

129 A „kínai filozófia” nem kellett hogy meghatározza magát mindaddig, amíg az európai meg nem jelent Kínában, így nem meglepő, ha önmeghatározása is az európaihoz viszonyít, ahogyan Chengnél látszik. Igaza van Wimmernek, mikor a kínai bölcséletnek az európaihoz való hozzáállását *integratív*nak (integrationistisch) nevezi. (WIMMER, *Interkulturelle...*, i.m., 43.) – A „filozófia”-ra alkalmazott kínai terminus (zhexue 哲學) maga is új keletű, Japánon keresztül, fordított terminusként átvett, európai fogalom. (I. DEFOORT, i.m., 393-395.)

130 Prof. Dr. Guo Yi a Kínai Társadalomtudományi Akadémia Filozófia Intézetének professzora, az említett Morphomata kutatóintézet tagja, az International Confucian Association alelnöke.

131 „The clash of civilisations”. Nem tudjuk, hogy Huntingtonra céloz-e itt Guo Yi, az egybecsengés mindenesetre szembetűnő.

132 GUO Yi, *Metaphysics, Nature and Mind – The Main Idea of Daoic Philosophy* [道哲学概要], kézirat, 2011, Bevezetés. – Daoic, tehát „daoikus” és nem „taoista”!

Akárcsak Konfuciusznál: a múlt értékei a jelen káoszában elvesznek. A filozófiának az értékelméletet (zhilun 值论) a tudás elmélete (zhishilun 知识论<sup>133</sup>) elé kell helyeznie, hiszen

az ember és általában minden eszes lény öncélként létezik, s nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti hasznára szolgál [...]<sup>134</sup>

A mód, ahogyan a régi rendet helyreállíthatjuk, a metafizika újraértelmezése. Guo Yi a nyugati tudomány egyik központi elméletét, a Big Bang Theory-t állítja párhuzamba a kínai kozmológia (yuzhou lun 宇宙论) és ontológia (bentilun 本体论)<sup>135</sup> elméletével azon az alapon, hogy az univerzum mindkettő szerint egyetlen pontból jött létre. A Laoziból idézett szakaszban:

A *dao* szülte az Egyet, az Egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte az összes létezőket (*wanwu* 萬物). Minden létező hátán hordja a *yin* 院, keblén viseli a *yang*ot 陽, s az átható lehelet (*qi* 氣) teremti összhangot (e két princípium között).<sup>136</sup>

A kínai kozmológiában három „szféra” különíthető el: a Daoé (Dao ti 道体), a természeté (xingti 性体 – ’természet’ itt mint „valami természet”) és a szellemé (xinti 心体 – ’szellem’ itt mint „lélek, elme, szív [átv.]”). A Dao szférájának (Daoti) három alkotóeleme:<sup>137</sup> zhi (值 – ’érték’), qi (气 – ’[anyagi] energia’) és li (理 – ’forma, elv, törvény, alap [reason]’). E három a Daotiben kezdet és vég nélküli, „ezek a ma-

133 A kínaiiban „episztemológiát” is jelent, de az angolban – Guo Yi saját fordításában! – „theory of knowledge”.

134 KANT, *Az erkölcsök...*, i.m., 60. – Kanton kívül csak két európai filozófus kerül szóba: Bacon mint a „tudás hatalom” szlogen atyja, illetve Hawking.

135 Hogy e kettő milyen szorosan kapcsolódik össze, mutatja Cheng „ontokozmológiá” fogalma (l. fent). Ezek a terminusok maguk is fordítások – az európai tradíció nyomán, mesterségesen megalkotott fogalmak. Továbbá, bár Guo Yi (ahogyan Cheng is) a kínai tradíció évezredes fogalmait helyezi rendszere középpontjába, ezek ilyen módon való összekapcsolása, az itt kirajzolódó értelemben való használata teljesen újszerű.

136 Laozi, 42. – TÖKEI, i.m., II., 31. – Ez az a szakasz, mely alapján Hegel elutasítja a taoizmust mint filozófiát, (HEGEL, *Előadások...*, i.m., 109–110.) de a gondolkodás első, az abszolútum létezését meglátó „üres, absztrakt” szint példájának állítja azt. (Hegel, *Vallásfilozófiai előadások*, Atlantisz, Budapest, 2000, 137–138). Ugyanez a passzus 2011-ben a kínai kozmológia és a *Big Bang Theory* párhuzamának bizonyítéka.

137 Valahol ezen a ponton kanyarodik el Guo Yi elmélete a klasszikusoktól – de ez nem azt jelenti, hogy a következőkben ne az ő fogalmaikat és sémáikat alkalmazná saját elméletében.

gánvaló dolog”,<sup>138</sup> az univerzumot szülő Taiji alkotói.<sup>139</sup> Mivel a Taiji zhi, li és qi kapcsolatából állt össze, az univerzumban is érték-természetről (值之性), principiális-meghatározó természetről (理之性), és anyagi természetről (气之性) kell beszélnünk.

Nincs módomban itt Guo Yi elméletének átfogó bemutatására. A gondolatfutásban az említett fogalom-hármas egy folyton elágazó mintázatot követve az emberi világhoz érkezik meg. Evidenciaként hivatkozik a kínai tradíció legkülönbözőbb munkáira,<sup>140</sup> gyakran alkalmazza továbbá a kanti terminológiát is:

Mint a Dao megtestesülése, Taiji egyfelől az univerzum forrása, így transzcendens és *a priori*. Másfelől áthatja az összes létezőt, így intern és tapasztalati. Mint a kapcsolat a Taiji és a Dao között, azt mondhatjuk, a Dao transzcendens, de egyben intern, *a priori*, de egyben tapasztalati.<sup>141,xvi</sup>

A zhi–qi (érték–[anyagi] energia) pár meghatározó az emberi világban is, korunk hanyatlásában az utóbbi válik dominánssá. Az élet végső célja e helyzet megszüntetése, természetünk kiteljesítése, az érték-világ végtelenével való eggyé válás.<sup>142</sup> Az egybeolvadás végső pontja sok néven jelenik meg: Dao, Tian, Isten, Allah sít. A modern világ, a biológiai élet és a kogníció végtelen kiterjesztésének vágya mind a cél ellen dolgoznak.<sup>143</sup>

Az, hogy így beszélek, nem jelenti, hogy elutasítom a tudományt vagy a demokráciát, és azt sem, hogy korunk társadalma élhetetlen. Amit hangsúlyozok, az, hogy egy ún. tudásalapú kultúra tudománya is egy érték-kultúrát kell hogy tiszteljen, és hogy egy alapvető értékekre épülő politikai rendszer a végső értéket kell hogy tisztelje [...].<sup>144,xvii</sup>

A dolgozatra, mely e szavakat tartalmazza, a szó szoros értelmében *interkulturális diskurzusnak* kellett volna épülnie német filozófusok és Guo Yi között – ez nem történt meg.

138 Gou Yi, *i.m.*, 1.3. – Vö. Cheng cikkével!

139 I. P. SZABÓ Sándor, *Zhou Dunyi kozmogóniai koncepciója és a A Nagy Eredőpont ábrájának magyarázata* = Hamar Imre [szerk.], *Sinológiai Műhely 1. – Mítoszok és valóságok Kínában*. Balassi Kiadó, Budapest, 2000, 66-77.

140 Konfuciuszra, Mengzire és Zhu Xire utal a legsűrűbben, de ne feledjük, hogy az alap gondolatot egy taoista elmélettel támasztotta alá!

141 Guo Yi, *i.m.*, 1.4.

142 I. Guo Yi, *i.m.*, 3.5-3.6.

143 Itt taoista gondolatokat találunk, hiszen a gondolatmenet a nem-cselekvés (wuwei) ideálját implikálja.

144 Guo Yi, *i.m.*, 4.4. – Vö. FEYERABEND, *i.m.*, 35.

Tilman Borsche, a hildesheimi egyetem dékánja már a „kínai” és „nyugati” szembeállítás elnagyoltságát is kifogásolta.<sup>145</sup> Eztán a daoikus filozófiát a sztoikushoz hasonlította annak rendszere (a kozmológia és az ontológia szétválaszthatatlansága, zhi-qi-li és etika-fizika-logika hármásainak párhuzama) és dogmatikus kifejtési módja okán. Az utóbbit ítélte el mondván, hogy a filozófia túljutott azon az időszakon, amikor autoritásokra lehetett hivatkozni. Borsche hozzáállása azonban euro-centrikus. A kínai filozófia ugyanis arra épül, hogy az egyes autoritások szavait újraértelmezik. Ez Európában lehet legitim vagy illegitim – a kínai tradícióban nincs más út. Ez pedig már egy jellemzője e tradíciónak, melynek tehát *vannak* olyan sajátosságai, melyek minden iskolájára jellemzők, más tradíciókra azonban nem.

Sasa Josifovic kanti alapon a szabadság fogalmát hiányolta a rendszerből.<sup>146</sup> Ha a cél a Daotól kapott természet kiteljesítése, meg kellene jelennie a szabadságnak is, ami „a morális törvény ratio essendije”. Ezt azonban ismét csak a *mi* tradíciónk láttatja így. A kínai bölcseletben a szabadság semminek sem ratio essendije. Egyáltalán, a létezéshez nem kell *ratio*.<sup>147</sup>

Christian Krijnen azt nehezményezte, hogy Guo Yi nem hivatkozik bizonyos nyugati szerzőkre, akik pedig releváns elméletet dolgoztak ki a szóban forgó problémákra (pl. a neokantiánusok).<sup>148</sup> Csak-hogy mi már túljutottunk azon, hogy autoritásokra hivatkozhatnánk.

A nyugati tradíció felől közelítve a kritika jogos. Guo Yi írása 1) leegyszerűsítő; 2) reflektálatlan és önkényes hivatkozásokkal van tele; 3) terminusai alig vagy nem definiáltak; 4) rendkívül súlyos állításokat tesz revelatív jelleggel. E kritikák egy része a kínai bölcselet jellegének ismeretében eliminálódik, de ezt a kölni hallgatóság nem vette figyelembe: Guo Yitől európai érvelést követelt. Persze, neki is alkalmazkodnia kellett volna – de úgy tűnt, *csak* neki.

145 Tilman Borsche, [„A Critical Discussion of Yi Guo, »The Main Idea of Daoic Philosophy«”], = *Metaphysical Foundations of Knowledge and Ethics in Chinese and European Philosophy*, 2011. június 24., Köln. (A cím nem a konferencia-előadásé, hanem annak kéziratáé, amit szerzője volt szíves eljuttatni hozzám).

146 Sasa Josifovic, „Figurations (Morphomata) of Freedom” = *Metaphysical...*, uo.

147 Ha elfogadjuk, hogy a konfucianizmusban létezik pozitív értelemben vett szabadság, ez kizárólag *célját* jelentheti a megfelelő (morális értelemben helyes) magatartásnak és nem *alapját*, mint Kantnál. – I. ehhez Son-hoon TAN, *Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction*, State University of New York Press, Albany, 2004, (főként) 167-175.; ill. az itt idézett szakaszokat a *Lunyuból* (pl. II/4.).

148 Christian Krijnen, „Rational Foundations of Knowledge and Values” = *Metaphysical...*, 2011. június 25., Köln.



„Kinek-kinek az ethosza a maga számára a daimon.”  
(Hérakleitosz, B119)

Három kísérletet mutattam be itt mint az interkulturális filozófia gyakorlatának mintáját. Ezek közül kettő precízen kidolgozott, de nem hoz komoly eredményt,<sup>149</sup> egy pedig, bár a megfelelő irányba indul el, annyira kidolgozatlan, hogy eredményessége nem jósolható meg. Az azonban világos, hogy célja nem tradíciók egyeztetése, hanem a rendszeralkotás.

## Konklúzió

[Az interkulturális nevelés célja] hogy úgy lássuk a világot, ahogyan mások, és figyelembe vegyük annak lehetőségét, hogy ők látnak, vagy jobban látnak valamit, amit mi nem vettünk észre.<sup>150,xviii</sup>

A legnehezebb, hogy ezt elfogadjuk. A német filozófiai tradíció különösen ellenállónak mutatkozott mindennel szemben, ami nem tartozik hozzá. Kölnben ennek az ellenkezőjét hangoztatják, mindez azonban sokszor pusztán kompenzációnak tűnik. Ha vannak is morális univerzálék, aligha tudunk kilépni kulturális preferenciáink keretei közül.<sup>151</sup> Ha egy európai morális kozmopolitizmusról beszél,<sup>152</sup> ezt nehezen teheti másképp, mint eurocentrikusan.

Kantnál az ember mint a kultúra létrehozója a természet „végső célja” – az ember mint morális, tehát szabad lény a természet „végcélja”.<sup>153</sup> Nem terjeszthetjük ki azonban az összes kultúrára sem Kant elméletét, sem másét. „[A]z értékek, melyek a legfontosabbak nyugaton, a legkevésbé fontosak világszerte,”<sup>154</sup> s ez évezredek óta így van. Az ilyen mértékben különböző kultúrák között azért tűnik lehetetlennek diskurzust kialakítani, mert mindkét fél csak úgy tud érvelni, ahogyan háromezer éve tanulja. Antropológiai értelemben hiába vagyunk egyformák, ha arra a helyzetre keresünk megoldást, melybe *mostanra*, kulturális meghatározottságunkban jutottunk. Vannak glo-

149 Cheng esetében csak a vizsgált írásra utalok, nem célom, hogy e kiváló gondolkodó munkásságát megítéljem.

150 J.W. Fulbright, *The Price of Empire*, New York, 1989, 217. – idézi: POHL, *i.m.*, 19. (a fordítást az eredeti szöveggel egybevetve adtam meg).

151 l. POHL, *i.m.*, 30-32.

152 l. Bickmann, *Wege...*, *i.m.*, 2.

153 Immanuel KANT, *Az ítélőerő kritikája*, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003, 351-358. – l. még ULMANN Tamás, *Immanuel Kant* = Boros Gábor [szerk.]: *Filozófia* (Akadémiai Kézikönyvek), Akadémiai Kiadó, 2007, 813-838. [832-836.]

154 Harry C. Triandis, *The New York Times*, Dec. 25, 1990, 41. – idézi: HUNTINGTON, *i.m.*, 41.

bális problémák, de mindnek kultúra-függő manifesztációi vannak; és az interkulturális filozófia egy európai megoldási kísérlet. Célkitűzésében interkulturális ugyan, gyakorlata csak *intra*kulturális lehet.

Ugyanakkor, az interkulturális filozófia időszerű jelenség, mely tükrözi az emberi gondolkodás évezredes tanulságait. Mik ezek? Például, hogy a szerző mindig involvált. A saját (hazai és egyszemélyes) kultúránk alkotja szavaink hátterét. Minden könyv és esszé már az első szótól konklúzió: tapasztalataink és hiteink, szándékaink és eredményeink összefoglalása. Természetes, hogy a fentiekben szóba került a rasszizmus, a politika, a fundamentalizmus; az egzotizmus, az etnocentrizmus, a vallás; a félre(értelmez)és, a félelem, a morál. Az interkulturális filozófia, mint minden filozófia, reflexió; az interkulturalitás interszubszejtívitás.

Az interkulturális filozófia másfelől a morál megmentésére tett kanti kísérlet rehabilitációja. Sokak szerint egy megalapozott morál ma is a paradigmákon való átíveléssel jöhet létre. Ugyanakkor azok felett, akik az interkulturalitás nevében a „világbéke” jelszavát hangoztatják, Damoklész kardjaként lebeg a gazdasági-politikai kolosszus jelmondata: „egyesítsd és uralkodj”. Said szerint az orientalizmus „nem egyéb, mint a Kelet meghódítását, átformálását és a felette való uralom megszerzését célul kitűző nyugati viselkedésminta”.<sup>155</sup> Hasonló vádak érhetik az interkulturalitást mint a kultúrák identitásformáló erejének lefojtására tett kísérletet. Ilyen vádak alól csak pozitív eredmények mentesíthetnek.

Elismerni, hogy a konfuciánus eszmék ugyanolyan relevánsak Kínában, mint Arisztotelészi Európában, nem jelenti, hogy a két tradíció közti különbségeket meg akarnók szüntetni. Továbbá, filozófiailag teljességgel érdektelen a puszta tény, hogy két gondolkodó látszólag hasonló dolgokról beszél. Kizárólag akkor érünk el valamit, ha az összevetés nyomán meglátunk valami újat egyikük rendszerében. A történeti elemzés soha nem öncélú; mindig mond valamit, mindig releváns. Schönfeld és Cheng rámutatnak erre, de egyeztető módszerük túl sok problémát okoz.

---

155 Edward SAID: *Orientalizmus*, Európa Kiadó, Budapest, 2000, 12. [Péri Benedek ford.]). Edwin O. Reischauer *Japan – The Story of a Nation* c. munkája az egyik első átfogó japán történeti mű, mely az USA-ban megjelent (első változata még 1952-ben). Ez a könyv azért születhetett meg, mert a Japánt megszálló erőknek pontosabb ismeretekre volt szükségük a megszállandóról. A könyv a mai napig fontos műve az orientalisztikának.

Az összevetés olykor jó alapja a meghatározásnak, ehhez azonban közös keretre van szükség.<sup>156</sup> Kínának a jezsuita misszionáriusok érkezéséig nincs közös kerete Európával. Nem eurocentrizmus azt állítani, hogy a shengren nem ismerheti meg a Ding an sichet. Attól, hogy emellett kitartok, még nem fordítok hátat az interkulturális filozófiának, hiszen alapelveivel továbbra is egyetértek. Az interkulturális diskurzus azonban csak valódi, élő diskurzus lehet: elszigetelt tradíciók között, *utólag* nem lehet megteremteni. Ezzel szemben egy új elmélet kidolgozásában a különböző tradíciók felhasználhatók, feltéve, hogy nem kerülünk önellentmondásba. Az interkulturális filozófia végzett alapelvei lefektetésével. Ideje kipróbálni őket a gyakorlatban.

### Végjegyzetek (A saját fordításban megadott szövegrészek)

**i** Comparative philosophy brings together philosophical traditions that have developed in relative isolation from one another and that are defined quite broadly along cultural and regional lines – Chinese versus Western, for example.

**ii** Mit der „Kultur“ (einer Gesellschaft, eines Volkes, eines Menschlichen) bezeichne ich allerdings etwas *intern Universelles*, die jeweilige Einheit der Form aller Lebensäußerungen einer Gruppe von Menschen, und wir grenzen sie von der anderen Kultur einer anderen Gruppe ab, welche wiederum für diese intern universell ist.

**iii** Die lateinische Vorsilbe „inter“ wird dabei verwendet, um eine gegenseitige Relation anzuzeigen, und der Hinweis darauf, daß hier das Adjektiv „interkulturell“ zum Substantiv „Philosophie“ dazukommt, mag genügen, um klarzustellen, daß im folgenden nicht von einer „philosophischen“ oder einer „philosophie-historischen“ *Interkulturalität* gehandelt werden soll, sondern schlicht von *Philosophie*; [dergestalt allerdings, daß deren Begriffe, Fragen, Methoden stets zu reflektieren sind hinsichtlich der für jeden Argumentierenden ärgerlichen Tatsache, daß es nicht *eine* und nicht eine endgültig angemessene Sprache, Kulturtradition und Denkform des Philosophierens gibt, sondern viele, und daß jede davon kultürlich ist, keine darunter natürlich.]

**iv** Zweck dieser internationalen Gesellschaft ist das Studium der Philosophie aus intra- und interkultureller Sicht jenseits aller Zentrismen, ob europäisch, asiatisch, afrikanisch oder lateinamerikanisch. Darüber hinaus dient die Gesellschaft dem Ziel

<sup>156</sup> Arisztotelészt például eredményesen megragadhatjuk Platónhoz viszonyítva – a fogalmi, nyelvi, történeti keretünk adott és elég homogén ahhoz, hogy alkalmas legyen a komparatív vizsgálatra.

der interkulturellen Verständigung auf dem Weg einer Philosophie, die sowohl ein Denkweg als auch ein Lebensweg sein will.

**V**Soweit die "orientalische Welt" nur "im Begriffe" und "an sich und für uns" in die Weltgeschichte eintritt, liegt sie für Hegel jenseits der geschichtlichen Dimensionen.

**Vi**Tao heißt nicht Vernunft, wie man es bisher übersetzt hat, Tao-Lehre nicht Vernunftlehre. Tao heißt Pforte, Tao-Lehre die Lehre von der großen Pforte in das Seyn, von dem Nichtseyenden [...].

**Vii**[I]n terms of culture, Kant's early views may be placed in a Eurasian rather than a purely Western context. [...] Kant was unaware of the Far Eastern roots of the notions that influenced him, and the historical irony is that he dismissed nonwestern cultures while being deeply influenced by their insights.

**Viii**The Chinese were admired chiefly for their achievement in education, for their thinking about the nature of man, the reliability of his natural interests, his perfectibility, the idea that virtue can be taught and that the ethical is the highest level of human fulfillment, the doctrine of universal sympathy found in Mencius, which came to figure in the reflections of both Hume and Adam Smith, and in all this the complete absence of any need for a religious metaphysics, or even for bringing religious doctrines into accord with reason. This was the century that saw in China, as Hudson puts it, „the religion of the philosopher enlarged to the status of a national cult.” Are there any ideas in Hume more central to his philosophy than these?

**ix**While Kant praised rational, humane, enlightened sovereigns (*junzi*) such as Frederick II, Hitler's orders were cheered and implemented by irrational, inhumane narrow minds (*shaoren*).

**X**Diese ursprünglich//elastische Materie ist nun der *Aether* ein hypothetisches Ding wohin gleichwohl die Vernunft um zu einem obersten Grunde der Phänomene der Körperwelt zu gelangen greifen muß.

**Xi**Confucius and his fellow Confucians have come to suggest an onto-cosmology which is strictly a unifying experience of the observational and the reflective, namely, the outer nature of the changing world and the inner nature of man.

**Xii**[I]t could be a nontranscendent ontological subject, which has all our experiences in life organized in order and harmony and an ideal and even a developing subject that continues to organize, order, harmonize, and unify our life and cultural experiences.

**Xiii** The ultimate reality is the ceaseless creativity exhibited in both things and human life, which enables us to learn from experience and to move beyond our fixed ideas and categories in an ever-transcending process of self-transcendence and transcendental integration.

**Xiv** One is objectivist as conditioned by the Greek tradition of dualism of reality versus appearance as well as by the Hebrew tradition of divine transcendence, the other is trans-subjectivist as conditioned by the *Yijing* tradition of comprehensive harmonization.

**Xv** We should point out that modernization has brought to our time not only dramatic changes and previously unknown material pleasures, but also the pollution of the environment, the clash of civilizations and the decline of value. = 但是，资本主义和现代化并没有像人们所希望地那样将人类带到一个真正的自由世界。的确，现代化不断地给我们带来剧变，使我们享受到前所未有的物质文化，但随之而来的却是环境破坏、贫富悬殊、科技异化、核弹威胁、文明冲突、物欲横流、精神沉沦。与此相映成趣的是，为现代性所深深渗透和侵蚀的现当代哲学尽管学派林立，思潮时现，但难免呈现出江河日下的颓势。

**Xvi** As embodiment of Dao, on the one hand, Taiji is the source of the universe, so that it is transcendent and a priori. On the other hand, it runs through the myriad things, so that it is internal and experiential. As the relation between Taiji and Dao, we can say Dao is transcendent and also internal, a priori and also experiential. = 作为道的体现，太极一方面为宇宙之本原、世界之本体，所以它是超越的、先验的；另一方面，它流贯于万物，所以它又是内在的、经验的。就是说，对于万物，太极既超越又内在，亦先验亦经验。鉴于太极和道的关系，我们也可以说道既超越又内在，亦先验亦经验。

**Xvii** Talking this way is not to deny science and democracy, and is not to say that contemporary society is unliveable. What I am emphasizing is that the science of a so-called knowledge culture needs to obey a value culture and that the political system of so called general value needs to obey final value [...]. = 十分巧合的是，牟宗三所说的“三统”，即道统、政统和学统，正好分别属于我们这里所讨论的人道（终极价值系统）、一般价值系统和知识系统这三大文化系统。本文的论述表明，这三大文化系统都是开放的系统，足以容纳来自不同文化系统的终极价值、一般价值，更不用说知识系统。

**XViii** The essence of intercultural education is the acquisition of empathy- the ability to see the world as others see it, and to allow for the possibility that others may see something we have failed to see, or may see it more accurately.