

Komparativna analiza zapadne i kineske filozofske misli

Grgurinović, Anamarija

Master's thesis / Diplomski rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zadar / Sveučilište u Zadru**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:162:569963>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-01-23**



Sveučilište u Zadru
Universitas Studiorum
Jadertina | 1396 | 2002 |

Repository / Repozitorij:

[University of Zadar Institutional Repository](#)



Sveučilište u Zadru
Odjel za filozofiju
Sveučilišni diplomski studij
Filozofija; smjer: nastavnički

Anamarija Grgurinović

**Komparativna analiza zapadne i kineske filozofske
misli**

Diplomski rad

Zadar, 2024.

Sveučilište u Zadru
Odjel za filozofiju
Sveučilišni diplomski studij
Filozofija; smjer: nastavnički

Komparativna analiza zapadne i kineske filozofske misli

Diplomski rad

Student/ica:
Anamarija Grgurinović

Mentor/ica:
doc.dr.sc. Mate Penava

Zadar, 2024.



Izjava o akademskoj čestitosti

Ja, **Anamarija Grgurinović**, ovime izjavljujem da je moj **diplomski** rad pod naslovom **Komparativna analiza zapadne i kineske filozofske misli** rezultat mojega vlastitog rada, da se temelji na mojim istraživanjima te da se oslanja na izvore i radove navedene u bilješkama i popisu literature. Ni jedan dio mojega rada nije napisan na nedopušten način, odnosno nije prepisan iz necitiranih radova i ne krši bilo čija autorska prava.

Izjavljujem da ni jedan dio ovoga rada nije iskorišten u kojem drugom radu pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj, obrazovnoj ili inoj ustanovi.

Sadržaj mojega rada u potpunosti odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada.

Zadar, 7. listopada 2024.

Sadržaj

Uvod	1
1. Društveno-povijesna pozadina razvoja kineske filozofije	3
1.1. Predfilozofski period	3
1.2. Klasični period ili razdoblje 100 škola (6. st. pr. Kr. – 3. st.).....	4
1.3. Period budizma i neo-taoizma (3.st. – 9. st.)	5
1.4. Period neo-konfucijanizma (10.st – 20. st.).....	7
1.5. Moderni period.....	8
2. Ontološke sličnosti i razlike.....	11
2.1. Kozmologija.....	11
2.2. Egzistencija i (ne)biće	14
2.3. Problem um-tijelo.....	16
3. Epistemološke sličnosti i razlike	21
3.1. Teorije znanja.....	21
3.2. Teorije istine	29
3.3. Filozofija jezika.....	30
4. Etičke sličnosti i razlike.....	32
4.1. Ljudska priroda kao temelj morala.....	32
4.2. Razumijevanje moralne vrijednosti posljedica kroz prizmu mocizma i utilitarizma	36
4.3. Etika vrline Aristotela i Konfucija	38
Zaključak	42
Literatura.....	44

Komparativna analiza zapadne i kineske filozofske misli

Sažetak

Ovaj rad uspoređuje zapadnu i kinesku filozofiju analizirajući njihove pristupe ontologiji, epistemologiji i etici. Koristeći komparativnu metodologiju, istražuju se teme poput kozmologije, problema uma i tijela, egzistencije, teorija znanja i istine, filozofije jezika te etičkih teorija kao što su konzekvencijalizam i etika vrlina, uz razmatranje ljudske prirode kao temelja morala. Rad istražuje kako ove tradicije oblikuju naše razumijevanje svijeta, ljudskog postojanja i moralnosti, ističući ključne sličnosti i razlike koje proizlaze iz njihovih kulturnih i povijesnih konteksta. Cilj analize je pružiti uvid u univerzalne filozofske teme kroz prizmu različitih tradicija, naglašavajući doprinos kineske filozofije suvremenim raspravama o postojanju, etici i znanju.

Ključne riječi: kineska filozofija, komparativna filozofija, konfucijanizam, taoizam, budizam

Comparative analysis of Western and Chinese philosophical thought

Abstract

This paper compares Western and Chinese philosophy by analyzing their approaches to ontology, epistemology and ethics. Using a comparative methodology, topics such as cosmology, mind-body problem, existence, theories of knowledge and truth, philosophy of language and ethical theories such as consequentialism and virtue ethics are explored, while also considering human nature as the basis of morality. The paper explores how these traditions shape our understanding of the world, human existence and morality, highlighting key similarities and differences arising from their cultural and historical contexts. The aim of the analysis is to provide insight into universal philosophical themes through the prism of different traditions, emphasizing the contribution of Chinese philosophy to contemporary debates about existence, ethics and knowledge.

Key words: chinese philosophy, comparative philosophy, confucianism, taoism, buddhism

Uvod

Kineska filozofija jedna je od najstarijih i najutjecajnijih misaonih tradicija, koja svojim bogatstvom i raznolikošću nadilazi granice Kine i snažno utječe na cjelokupno ljudsko promišljanje o svijetu, čovjeku, društvu i prirodi. Razvijala se kroz nekoliko tisućljeća, obuhvaćajući razdoblja od predfilozofskih vjerovanja do sofisticiranih sustava mišljenja poput konfucijanizma, taoizma i budizma. Kroz svoju povijest, kineska filozofija oblikovala je ne samo kinesku kulturu i društvene norme, već i širi azijski kontekst, postavši sastavni dio intelektualne baštine svijeta. Kad govorimo o kineskoj filozofiji, trebamo uzeti u obzir da ona nije homogena cjelina; obuhvaća različite mislioce, škole i pravce koji često zastupaju suprotstavljene poglede. No, u svojoj srži, ona se bavi univerzalnim pitanjima koja se tiču ljudskog postojanja, morala, prirode i kozmosa, s naglaskom na postizanju harmonije i sklada u svim aspektima života.

Pristup proučavanju kineske filozofije zahtijeva otvorenost i razumijevanje njezinog specifičnog kulturnog i povijesnog konteksta. Važno je izbjeći eurocentričan pogled koji bi kinesku misao procjenjivao prema standardima zapadne filozofije. Za razliku od zapadne filozofske tradicije, koja često teži apstraktnim i racionalnim sustavima, kineska filozofija je više usmjerena na praktične aspekte života i svakodnevnu mudrost. Primjerice, konfucijanizam se prvenstveno bavi moralnim pitanjima i načinom kako se pojedinac treba ponašati u društvu, dok taoizam naglašava važnost prirodnog poretka i spontanosti. Kineska filozofija često je povezana s ritualima, običajima i društvenim normama te uglavnom izbjegava metafizičke spekulacije koje su česte u zapadnom filozofskom promišljanju. Važnost ove filozofije leži u njenom jedinstvenom pristupu temama poput morala, ljudske prirode i kozmosa, ali i u njenoj sposobnosti da se prilagođava različitim povijesnim razdobljima i društvenim promjenama. Kineski filozofi poput Konfucija i Laocija ostavili su dubok trag na intelektualnoj povijesti Kine, a njihova djela i danas inspiriraju filozofe i mislioce diljem svijeta, što nam dodatno ocrta to da kineska filozofija nije izolirani sustav, već dinamična i adaptivna tradicija koja reagira na društvene promjene i izazove.

Kineska filozofija danas, unatoč povijesnim previranjima, zadržava svoju relevantnost. U 21. stoljeću, kineska vlada i društvo sve više promiču povratak tradicionalnim vrijednostima, osobito konfucijanizmu, kao načinu očuvanja kulturnog identiteta i jačanja društvene kohezije. S obzirom na globalizacijske procese i izazove s kojima se suočavaju moderne države, kineska filozofija nudi zanimljive odgovore na pitanja kako uskladiti osobne

i društvene interese, održati ravnotežu između čovjeka i prirode te očuvati mir i stabilnost u društvu. Koncepti poput „Dao“ u taoizmu i „ren“ u konfucijanizmu postaju sve popularniji u zapadnom svijetu, gdje se koriste kao načini za promišljanje o održivosti, duhovnosti i kvaliteti života.

U konačnici, kineska filozofija pruža dragocjene uvide koji mogu obogatiti naše razumijevanje svijeta i čovjekove uloge u njemu. Dok se suočavamo s globalnim izazovima poput klimatskih promjena, društvenih nejednakosti i moralnih dilema, kineska filozofija nudi alternativni pogled na odnos između čovjeka i prirode, pojedinca i zajednice, te etičkih vrijednosti koje bi trebale voditi ljudsko djelovanje. Ovaj rad će kroz detaljnu komparativnu analizu istražiti kako kineska i zapadna filozofska misao mogu međusobno obogatiti jedna drugu te kako možemo koristiti mudrost obje tradicije u promišljanju o svijetu. Pritom, analiza koju će ovaj rad provesti neće stavljati samo naglasak na razlike, već i na sličnosti koje spajaju ove dvije tradicije. Iako su povijesno razvijane u različitim uvjetima, obje filozofske tradicije teže razumijevanju i objašnjenju svijeta, pri čemu koriste različite metode i pristupe. Komparativna filozofija može biti alat za premošćivanje kulturnih i filozofskih razlika te otvaranje dijaloga između istoka i zapada.

1. Društveno-povijesna pozadina razvoja kineske filozofije

1.1. Predfilozofski period

Kada govorimo o kineskoj filozofiji, možemo reći da ona prolazi kroz dva ključna razdoblja: predfilozofski period (prije 6. st. pr. Kr.) i filozofski period (nakon 6. st. pr. Kr.). Granica između ovih razdoblja jasno se očitava nedostatkom sačuvanih filozofskih djela prije 6. stoljeća pr. Kr.¹ Predfilozofski period obuhvaća vladavinu dinastije Shang (1600. – 1046. pr. Kr.) i on je okarakteriziran praksama kao što su štovanje predaka i ritualne ceremonije, utvrđene arheološkim nalazima i natpisima na kostima, koje su imale značajan utjecaj na razvoj rane filozofske misli.² Prvi značajni tragovi razvoja filozofskih ideja počinju se nazirati tijekom vladavine Zhou dinastije. Ovaj period obilježen je živahnim intelektualnom i kulturnom evolucijom koja je postavila pozornicu za razvoj klasične kineske filozofije. Ovo doba, koje se proteže od rane dinastije Zhou (oko 1046. – 771. pr. Kr.) do razdoblja Zračenih država (475. – 221. pr. Kr.), obilježeno je značajnim društvenim i političkim promjenama. Dinastija Zhou, koja je naslijedila dinastiju Shang, uspostavila je feudalni sustav s decentraliziranom vladom, što je dovelo do složene mreže regionalnih država.³ Ova fragmentacija moći potaknula je i natjecanje i inovacije među različitim državama.⁴

Tijekom tog vremena Kina je svjedočila usponu nekoliko ključnih kulturnih i intelektualnih tradicija. Rani tekstovi kao što su Knjiga Promjene (*I Ching*) i Knjiga dokumenata (*Shujing*) počeli su formalizirati proricanje i bilježiti političke i moralne ideje.⁵ Dinastija Zhou naglašavala je koncept Mandata neba (*Tianming*) koji je služio je kao legitimacija vladavine, tvrdeći da je vladar dobio vlast nad narodom zbog božanskog priznanja. Prema Mandatu neba, vladar je morao iskazivati moralnost i pravednost kako bi zaslužio podršku neba (*Tiana*), osiguravajući tako stabilnost i prosperitet svoje države. Ako vladar nije ispunjavao moralne i etičke obveze prema narodu i božanstvima, smatralo se da gubi mandat i da je legitimno svrgnut.⁶ Na taj način su vladari Zhou dinastije iskoristili ovaj mandat kako bi opravdali svoje svrgavanje Shanga i njihovu kasniju vladavinu.⁷ Pad

¹ Usp. Frane Franić, *Povijest filozofije*, Crkva u svijetu, Split, 2001., str. 45.

² Usp. Howard D. Smith, Chinese religion in the Shang Dynasty, *Numen*, 8(2/1961), str. 143-145.

³ Usp. Morris Rossabi, *A history of China*, John Wiley & Sons, Chichester 2021., str. 27.

⁴ Usp. *isto*, str. 31.

⁵ Usp. *isto*, str. 53.

⁶ Usp. Benjamin Isadore Schwartz, *The world of thought in ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts i London 2009., str. 39.

⁷ Usp. David W. Pankenier, The cosmo-political background of Heaven's Mandate, *Early China*, 20 (1995), str. 131.

centralizirane kontrole Zhoua doveo je do razdoblja Zaraćenih država, vremena značajnog filozofskog i političkog eksperimentiranja. Ovo je razdoblje bilo obilježeno potragom za učinkovitim upravljanjem i društvenim poretom usred stalnih sukoba i preokreta.⁸ Intelektualnu klimu karakterizirao je uspon različitih škola mišljenja, od kojih se svaka bavila različitim aspektima ljudske prirode, etike i upravljanja, kao odgovor na nestabilnost i fragmentaciju ere. Ti su rani intelektualni napori postavili temelje za kasniji razvoj velikih škola kineske misli, utječući ne samo na političku teoriju, već i na kulturnu i društvenu praksu.⁹

1.2. Klasični period ili razdoblje 100 škola (6. st. pr. Kr. – 3. st.)

Filozofski period koji počinje potkraj vladavine dinastije Zhou može se podijeliti u nekoliko ključnih razdoblja. Prvo od njih, poznato kao razdoblje Sto škola mišljenja ili klasični period, traje od 6. stoljeća pr. Kr. do 3. stoljeća pr. Kr. Ova epoha je obilježena velikom raznovrsnošću filozofskih struja koje su nastojale razumjeti svijet i smisao ljudskog postojanja. Tijekom ovog perioda Kina je prolazila kroz značajne političke tranzicije, od razdoblja Proljeća i Jeseni (771.– 476. pr. Kr.), tijekom kojeg je dinastija Zhou oslabila i pojavile su se brojne neovisne države, do razdoblja Zaraćenih država (475.– 221. pr. Kr.), kada se sedam velikih država – Qi, Chu, Yan, Han, Zhao, Wei i Qin – sukobilo za prevlast.¹⁰ Ova borba za moć kulminirala je ujedinjenjem Kine pod dinastijom Qin (221.– 206. pr. Kr.).¹¹ U ovom društvenom okruženju razvile su se mnoge kineske filozofije, poput konfucijanizma i taoizma, čije ideje i danas imaju veliki prestiž.¹² Ovaj period nije samo obogatio kinesku filozofiju raznovrsnošću misli, već je također postavio temelje za kasniji razvoj političkih i društvenih ideja koje su oblikovale kinesku civilizaciju kroz stoljeća.

Među značajnim misliocima tog vremena ističu se Konfucije (551.– 479. pr. Kr.), koji je postavio temelje konfucijanizma, te taoistički filozofi Laozi i Zhuangzi, koji su razvili taoizam kao filozofsku struju koja promiče harmoniju s prirodom i spontanost. Legalizam, koji su zastupali filozofi poput Han Feizija, naglašava važnost zakona, reda i snažne centralizirane vlasti za održavanje stabilnosti države. Osim tih glavnih filozofskih struja, postojale su i mnoge druge koje su cvjetale u tom periodu. Ssu-ma Tan bio je jedan od prvih

⁸ Usp. M. Rossabi, *A history of China*, str. 33.

⁹ Usp. *isto*, str. 36-37.

¹⁰ Usp. *isto*, str. 25 – 26.

¹¹ Usp. *isto*, str. 33.

¹² Usp. *isto*, str. 37.

filozofa koji je pokušao klasificirati stotine filozofskih škola tog vremena, identificirajući šest glavnih: Yin-Yang škola, škola Literata (*Ju chia*), mocistička škola (*Mo chia*), škola imena (*Ming chia*), legalistička škola (*Fa chia*) i taoistička škola (*Tao chia*).¹³

Yin-Yang škola, koja se naziva po principima yin i yang koje zastupa, istražuje dualističke principe prirode. Sljedbenici ove škole, poznati kao kozmolozi, proučavaju ove osnovne koncepte. Druga škola, Literata ili *Ju chia*, povezana je s konfucijanskim načelima i sastojala se od učenjaka koji su promovirali moralne i društvene norme. *Mo chia*, poznata i kao mocistička škola, koju je osnovao Mozi, naglašava načela utilitarizma i univerzalne ljubavi kao temelje za društvenu harmoniju. Škola imena istraživala je prirodu riječi i njihovu funkciju u stvarnom svijetu, što je značajno utjecalo na razvoj kineske lingvistike. Legalistička škola zagovarala je čvrstu vladavinu zakona i strogu primjenu istih kao ključ za efikasno upravljanje državom.¹⁴ Filozofija legalističke škole dosegla je svoj vrhunac tijekom dinastije Qin (221. – 206. pr. Kr.) pod vladavinom prvog cara, Qin Shi Huangdi, koji je ujedinio Kinu.¹⁵ Ova dinastija, poznata po svojoj centraliziranoj vlasti, standardizaciji pisma, novca i mjernih jedinica te po izgradnji Kineskog zida, održavala je represivnu narav legalističke vladavine kroz paljenje knjiga i progon učenjaka kako bi se eliminirala povijest prethodnih dinastija, što je rezultiralo padom dinastije i istaknulo glavni nedostatak ove filozofije.¹⁶

1.3. Period budizma i neo-taoizma (3.st. – 9. st.)

Nedugo nakon toga, dinastija Han (206. pr. Kr. – 220.) uspostavila je svoje temelje slijedeći isti ideal koji je vodio prethodnu dinastiju – izbjegavanje nejedinstva i kaosa te ujedinjenje Kine.¹⁷ Dinastija Han ostala je upamćena kao razdoblje dugotrajne stabilnosti i prosperiteta, obilježeno razvojem gospodarstva, kulture i, najvažnije, centralizirane vlasti koja je učvrstila temelje kineske administracije.¹⁸ U ovom periodu, Kina je po prvi put uspostavila stabilne trgovačke veze putem Puta svile, koji ju je povezao sa zapadnim dijelovima Azije i Europom.¹⁹ Paralelno s političkom ekspanzijom, procvjetala je kineska kultura i filozofija, osobito konfucijanizam, koji je pod vlašću cara Wu (141. – 87. pr. Kr.) postao dominantna

¹³ Usp. Fung Yu-Lan, *Povijest kineske filozofije*, Fabula Nova, Zagreb, 2007., str. 49-50.

¹⁴ Usp. *Isto*.

¹⁵ Usp. *isto*, str. 63.

¹⁶ Usp. *isto*, str. 63-69.

¹⁷ Usp. M. Rossabi, *A history of China*, str. 70.

¹⁸ Usp. Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers*, *Capitol Publishing Company*, New York 1951., str. 444 – 446.

¹⁹ Usp. M. Rossabi, *A history of China*, str. 78.

državna ideologija.²⁰ U konačnici, problemi poput unutarnje korupcije i borbe za vlast unutar carskoga dvora doveli su do konačnog raspada ove dinastije.²¹

Pred kraj vladavine dinastije Han, budizam se već bio uspostavio kao značajna filozofija i religija u raznim dijelovima Kine. Iako je uvođenje budizma u Kinu započelo prilično rano, nije jasno utvrđeno koji je konkretni događaj označio njegov početak. Postoji legenda o caru Mingu (58. – 75.) iz dinastije Wei, koji je navodno sanjao božanstvo zlatne boje, koje je prepoznao kao Budu. Zbog toga je poslao izaslanike u središnju Aziju kako bi saznali više o doktrini Prosvijetljenoga, što je na kraju dovelo do većeg znanja o budizmu i konverzije na ovu religiju. Međutim, vjerojatniji i povijesno točniji scenarij jest da su se budisti proširili u Kinu sa sjeverozapada, odakle su se dalje širili duž prometnih putova.²² Razvoj koji je budizam ostvario tijekom razdoblja Šest dinastija (220. – 581.) može se prvenstveno pripisati sponzorstvu cara Wu (502. – 549.), koji je kao gorljivi preobraćenik na budizam „gradio hramove, poticao bogate i pobožne pokrovitelje da doniraju sredstva samostanima, te je držao predavanja i pisao objašnjenja i tumačenja budističkih tekstova“.²³ U tom razdoblju koje je uslijedilo nakon dezintegracije Han dinastije, obilježenom brojnim borbama za političku hegemoniju među različitim dinastijama, interes za taoizam ponovno je ojačao. Glavni uzrok neo-taoizama, poznatog još kao *xuan-xue* (玄學), bilo je rašireno razočaranje političkim i društvenim previranjima. Kaos, korupcija i nestabilnost naveli su učenjake da traže alternativne oblike mišljenja koji bi mogli pružiti značenje i smjernice izvan krute konfucijanske ortodoksije.²⁴

Tijekom dinastije Sui (581. – 618.), car je pružao potporu budizmu, taoizmu i konfucijanizmu kao dio šire strategije za legitimaciju svoje vladavine. Ova politika uključivala je integraciju elemenata iz sva tri sustava kako bi ojačala njegovu poziciju kroz raznoliki ideološki i vjerski okvir.²⁵ Zatim, pod dinastijom Tang (618. – 907.), koja se smatra drugim zlatnim dobom Kine, budizam ostvaruje svoj vrhunac što se očituje prvenstveno u otvaranju budističkih škola poput Tiantai, Huayan i škole Čiste Zemlje. Ovo razdoblje obilježeno je kulturnim i filozofskim razmjenama, što je omogućilo budističkim idejama da se

²⁰ Usp. *isto*, str. 86 – 88.

²¹ Usp. *isto*, str. 89.

²² Usp. *isto*, str. 114.

²³ *Isto*, str. 101.

²⁴ Usp. Alan Kl. Chan „Neo-Daoism“, u: Bo Mou (ur.), *The routledge history of chinese philosophy*, Routledge, 2008., str. 303 – 304.

²⁵ Usp. M. Rossabi, *A history of China*, str. 128.

integriraju s postojećim kineskim mislima poput konfucijanizma i taoizma.²⁶ Taoizam je u kasnijim razdobljima, posebno za vrijeme dinastije Tang, doživio značajnu transformaciju dodavanjem religijskih elemenata poput rituala, magije i alkemije.²⁷

1.4. Period neo-konfucijanizma (10.st – 20. st.)

Razdoblje od 10. do 20. stoljeća u Kini obuhvaća uspon i pad nekoliko značajnih dinastija, od kojih je svaka ostavila dubok trag na kinesku filozofiju i intelektualni život. Dinastija Song (960. – 1279.) bila je obilježena izvanrednim intelektualnim preporodom poznatim kao neokonfucijanizam, koji je nastao među elitom u potrazi za legitimnošću kroz ovu novu formu. Ovaj oblik konfucijanizma nastojao je sintetizirati moralna učenja Konfucija s metafizičkim elementima preuzetim iz budizma i taoizma. Ključne osobe poput Zhu Xija (1130. – 1200.), Cheng Yija (1033. – 1107.) i Zhang Zaija (1020. – 1077.) odigrale su presudnu ulogu u razvoju neokonfucijanske misli, naglašavajući načela poput „istraživanja stvari radi proširivanja znanja“ (*géwù zhìzhī*) i kultiviranja moralnog jastva. Načela neokonfucijanizma ugrađena su u sustav ispita za državnu službu kroz četiri knjige (Konfucijanski analekti, Mencijeva djela, Veliko učenje i Nauk o sredini), čineći ta učenja središnjima za obrazovanje i moralni razvoj učenjaka.²⁸ Razdoblje dinastije Song doživjelo je procvat umjetnosti, znanosti i književnosti, pod snažnim utjecajem ovog novog filozofskog pogleda. No, uspjeh ove dinastije prekinut je vojnim porazom od strane mongolske dinastije Yuan, što je bilo rezultat unutarnjih sukoba i korupcije.²⁹

Dinastija Yuan, koju su 1271. godine uspostavili Mongoli, predstavljala je spoj različitih etničkih skupina i religija. Iako su mongolski vladari favorizirali budizam, osobito tibetanski budizam, konfucijanski učenjaci nastavili su imati značajan utjecaj unutar ovakvog kulturnog okruženja, prvenstveno zbog svojih sposobnosti u vođenju administracije i državnom upravljanju. Ovo razdoblje stoga karakterizira suživot različitih filozofskih škola i razmjena ideja duž Puta svile, što je obogatilo kineski intelektualni krajolik.³⁰ Nedugo nakon toga, dinastija Ming preuzela je vlast 1368. godine, označivši povratak kulturnih praksi iz vremena dinastije Han, odnosno reafirmaciju konfucijanske ortodoksije. Međutim, pred kraj dinastije Ming, neki mislioci kritički su osporavali konfucijanizam. Filozofi poput Wang

²⁶ Usp. *isto*, str. 146 – 148.

²⁷ Usp. Čedomil Veljačić, *Filozofija istočnih naroda*, Matica Hrvatska, Zagreb 1958., str. 186.

²⁸ Usp. M. Rossabi, *A history of China*, str. 182. – 183.

²⁹ Usp. *isto*, str. 205 – 206.

³⁰ Usp. *isto*, str. 220 – 222.

Yangminga (1472. – 1529.) uveli su nova konfucijanska učenja kombinirana sa elementima Chan budizma koja su naglašavala jedinstvo znanja i djelovanja i time izravno dovela u pitanje ortodoksni konfucijanizam.³¹

Posljednja velika dinastija koja je vladala Kinom, dinastija Qing (1644. – 1912.), koju su uspostavili Mandžuri, imala je složen odnos s kineskom filozofskom tradicijom. Iako su nastavili podržavati konfucijanska načela, Qing vladari su također pokroviteljstvom podržavali tibetanski budizam te su prigrlili mandžurske kulturne običaje.³² Tijekom svoje vladavine, ova dinastija suočila se sa bezbroj unutarnjih (politička korupcija, ekonomske poteškoće) i vanjskih izazova (kolonijalni pritisci, Opijumski ratovi, socijalni nemiri i pobune, Japanska agresija).³³ Ovi su izazovi potaknuli nastanak intelektualnih pokreta koji su nastojali modernizirati Kinu integracijom zapadnih ideja i preispitivanjem tradicionalne konfucijanske misli. Filozofi poput Kanga Youweija i Lianga Qichaoa odigrali su ključne uloge u tim reformskim naporima.³⁴ Ovo dinamično razdoblje kineske povijesti svjedočilo je neprekidnom razvoju filozofskih ideja, prilagođavanju i sintezi tradicionalnih i novih utjecaja, te je postavilo temelje za modernu kinesku misao.

1.5. Moderni period

Kinesku filozofiju u modernom razdoblju, nakon 1912., karakterizira dinamična međuigra između tradicionalne misli i izazova modernosti. Pad dinastije Qing i kasnija uspostava Republike Kine označili su kritičnu prekretnicu, dovodeći do dubokog preispitivanja kineskih intelektualnih tradicija u svjetlu zapadnih utjecaja. To je doba svjedočilo usponu Pokreta Nove Kulture, koji je zagovarao odbacivanje konfucijanskih vrijednosti i prihvaćanje demokratskih i znanstvenih načela.³⁵ Mislioci poput Hu Shija zagovarali su pragmatizam, ističući važnost praktičnih rješenja za društvene probleme.³⁶ S druge strane, mislioci poput Chen Duxiua zalagali su se za potpuno odbacivanje konfucijanske tradicije kako bi se postigli ciljevi poput demokracije i znanosti.³⁷

³¹ Usp. *isto*, str. 251 – 253.

³² Usp. *isto*, str. 271 – 273.

³³ Usp. *isto*, str. 289 – 321.

³⁴ Usp. *isto*, str. 324.

³⁵ Usp. Ruichang Wang i Ruiping Fan, Tracing confucianism in contemporary China, *The Journal of East West Thought*, 9(4/2019), str 3.

³⁶ Usp. M. Rossabi, *A history of China*, str. 342.

³⁷ Usp. Soor-Hoon Tan, The pragmatic Confucian approach to tradition in modernizing China, *History and Theory*, 51 (4/2012), str. 25 – 26.

Tijekom komunističke ere, koja je nastupila pobjedom Komunističke partije Kine (KPK) 1949. godine, marksizam-lenjinizam postao je dominantna ideološka sila. Mao Zedong prilagodio je marksističke principe kineskom kontekstu, miješajući ih s elementima tradicionalne kineske misli. Maova filozofija, često nazivana „maoizmom“, nastojala je integrirati marksističku klasnu borbu s kineskim ruralnim iskustvom. Za razliku od tradicionalnog marksizma, koji se fokusirao na urbane radnike, Mao je vjerovao da bi kinesku revoluciju trebali voditi seljaci. Prilagodio je marksističke principe kako bi se uklopili u kineski ruralni kontekst, stvarajući jedinstven pristup koji naglašava moć ruralnog stanovništva u pokretanju društvenih i političkih promjena.³⁸

U razdoblju nakon Maoa, politike reformi i otvaranja koje je pokrenuo Deng Xiaoping dovele su do ponovnog oživljavanja interesa za tradicionalnu kinesku filozofiju, posebice konfucijanizam, kao sredstva za rješavanje moralnih i etičkih izazova koje nameću brza modernizacija i gospodarski rast. Dengov najveći doprinos bio je njegov pragmatičan pristup, koji je omogućio ekonomsku liberalizaciju i uvođenje tržišnih mehanizama unutar socijalističkog okvira.³⁹ U tom periodu, tijekom 1980-ih godina, kineski mislioci počeli su istraživati ideje liberalizma i demokracije, što je promijenilo narodni duh – „veći pristup i izloženost zapadnim modelima u umjetnosti, novinarstvu i televiziji utjecao je i potaknuo neke Kineze da traže veću individualnu slobodu“.⁴⁰ Ovakav intelektualni duh u Kini kulminirao je povijesno nezaboravnim događajem, Tiananmenskim prosvjedima 1989. godine. Nažalost, žar za slobodom i borba protiv državne kontrole, izraženi tijekom tih prosvjeda, ugušeni su nasilnim vojnim odgovorom.⁴¹

U 21. stoljeću nastavljen je filozofski razvoj u Kini. Pod vodstvom Xi Jinpinga ponovno se pojavio interes za tradicionalnu kinesku filozofiju, posebno konfucijanizam, kao sredstvo jačanja društvene harmonije i nacionalnog identiteta. Xi promovira koncept „kineskog sna“, ideologiju koja u velikoj mjeri inkorporira elemente konfucijanizma, posebno moralne vrijednosti koje proizlaze iz učenja Konfucija – „inherentna hijerarhijska priroda konfucijanizma korisna (je) za uspostavljanje stabilnijeg poretka – sa Xijem i Partijom na

³⁸ Usp. M. Rossabi, *A history of China*, str. 355.

³⁹ Usp. Segeri Prosekov „Confucianism and Its Influence on Deng Xiaoping's Reforms“, u: *3rd International Conference on Contemporary Education*, Atlantis Press, Moskva 2018., str. 1528 – 1531.

⁴⁰ Usp. M. Rossabi, *A history of China*, str. 397.

⁴¹ *Isto*, str. 398 – 399.

vrhu“.⁴² Suvremena kineska filozofija odražava složeni dijalog između tradicionalnog mišljenja, marksističke ideologije i adaptacije zapadnih ideja.

⁴² Brian Hart, Creating the cult of Xi Jinping: The Chinese dream as a leader symbol, *Cornell International Affairs Review*, 11(2/2016), str. 25.

2. Ontološke sličnosti i razlike

2.1. Kozmologija

Koncept kozmosa, odnosno svemira kao uređenog i skladnog sustava, drevna je ideja koja je kroz stoljeća zaokupljala mislioce različitih kultura i razdoblja. U zapadnoj tradiciji, najraniji zapisi o kozmosu potječu od grčkih filozofa poput Pitagore, a kasnije i Platona i Aristotela. Ovi su mislioci na svemir gledali kao na harmoničnu cjelinu kojom upravljaju načela sklada i ravnoteže.⁴³ Grci su kozmos zamišljali kao strukturu vođenu matematičkim zakonima, gdje su se nebeska tijela kretala prema predvidljivim obrascima, odražavajući božanski red.⁴⁴ Razumijevanje kozmosa za njih je podrazumijevalo i razumijevanje čovjekova mjesta u svemiru – traganje za smislom i svrhom u odnosu na širi svemirski poredak. Slična pitanja o prirodi svemira i ulozi čovjeka u njemu zaokupljala su i kinesku kozmologiju, koja je, iako drugačija u pristupu, dijelila slične temeljne preokupacije. Ukorijenjena u taoizmu i konfucijanskoj misli, kineska kozmologija stavljala je naglasak na sklad, ne samo nebeskih tijela, već i prirode te ljudskog društva.⁴⁵ Put, ili *Tao*, smatran je vodećim načelom svemira, upravljajući prirodnim poretkom i pokazujući ljudima put ka životu u ravnoteži s kozmosom.⁴⁶ Za razliku od više mehaničkog i matematičkog pristupa Grka, kineski mislioci često su svemir zamišljali kao živo biće, smatrajući da se „čovjek i svemir uzajamno određuju i međusobno definiraju“.⁴⁷ Obje tradicije, iako različite u izrazu, odražavaju zajedničku ljudsku znatiželju – od trenutka kada je čovjek prvi put podigao pogled prema nebu, pokušavao je razumjeti prirodu svemira i svoje mjesto u njemu. U tom kontekstu, zanimljiva je usporedba kineskih teorija *wuxinga* i *yin-yanga* s grčkom teorijom elemenata Empedokla te Heraklitovom teorijom promjene i suprotnosti. Sličnosti među ovim teorijama svjedoče o univerzalnoj ljudskoj težnji da objasni zakonitosti koje upravljaju svemirom i životom.

Korelativna kineska kozmologija nudi shvaćanje svemira kroz složene međusobne „odnose između različitih kozmičkih sila i pojava, poput smjerova, boja, okusa, organa,

⁴³ Usp. Chenyang Li, Bring back harmony in philosophical discourse: A Confucian perspective, *Journal of Dharma Studies*, 2(2/2020), str. 164.

⁴⁴ Usp. T'ang Chün-i, Cosmologies in ancient Chinese philosophy, *Chinese Studies in Philosophy*, 5(1/1973), str. 5 – 6.

⁴⁵ Usp. William Matthews „Chinese correlative cosmology“, u: Chris Shei i Weixiao Wei (ur.), *The Routledge handbook of Chinese studies*, Routledge, London i New York 2021., str. 260-271., ovdje str. 260.

⁴⁶ Usp. T. Chün-i, Cosmologies in ancient Chinese philosophy, str. 15.

⁴⁷ Julia Tao, The Chinese moral ethos and the concept of individual rights, *Journal of Applied Philosophy*, 7(2/1990), str. 123.

životinja i još mnogo toga“. ⁴⁸ Ključni pojmovi ove kozmologije uključuju qi (气), životnu energiju koja prožima sve, te yin (阴) i yang (阳), dva suprotstavljena, ali komplementarna principa koji održavaju ravnotežu u svemiru. Uz to, pet faza ili pet elemenata (五行, wuxing) – metal, drvo, voda, vatra i zemlja – zajedno s Nebeskim stabljikama (天干, tiangan) i Zemaljskim granama (地支, dizhi), te trigramima (卦, gua) iz Knjige promjena, čine temelj ove filozofske teorije. Kineska kozmologija počela se oblikovati tijekom razdoblja Zaraćenih država (475. – 221. pr. Kr.), a svoj koherentan oblik dobila je u ranom razdoblju dinastije Han.⁴⁹ U klasičnim tekstovima poput *Velikog komentara*, *Kronika Zuoa* i *Velikog plana*, svemir je prikazan kao skladna i međusobno povezana cjelina, gdje je svaka pojava dio šireg kozmičkog poretka.⁵⁰ U središtu ove kozmologije nalazi se koncept *qi*, vitalne energije koja teče kroz sve i transformira se prema načelima prirodnih zakonitosti.⁵¹ Ove zakonitosti manifestiraju se kroz pet elemenata, *wuxing*, koji nisu samo materijalne tvari već i dinamične sile koje oblikuju prirodu.⁵² Svaki od ovih pet elemenata posjeduje sposobnost da se međusobno transformira prema određenim pravilima, a njihove interakcije opisuju cikličke procese u prirodi i životu – „Tako drvo stvara vatru, vatra stvara zemlju, zemlja stvara metal, metal stvara vodu, voda stvara drvo“. ⁵³ Kako ovi elementi prolaze kroz proces uzajamnog stvaranja, tako prolaze i kroz proces uzajamnog suzbijanja pri kojem „drvo savladava zemlju, zemlja savlada vodu, voda savladava vatru, vatra savladava metal, a metal savladava drvo“. ⁵⁴ Ova ontologija međusobno povezanih elemenata razlikuje se od grčkih teorija elemenata, poput Empedoklove, jer se one usredotočuju na statična stanja. Empedoklo (oko 490. pr. Kr. – 430. pr. Kr.) iznosi da je svijet izgrađen od četiri elemenata ili korijena (zemlja, zrak, vatra i voda) koji su nepromijenjeni i vječni te se miješaju i razdvajaju pod utjecajem sila ljubavi i svađe kako bi omogućili promjene u prirodi.⁵⁵ *Wuxing*, s druge strane, su dinamični elementi koji se neprestano transformiraju kroz vlastite cikluse stvaranja i suzbijanja, čime se održava dinamička ravnoteža u prirodi. Valja također istaknuti da su Empedoklovi elementi primarno

⁴⁸ W. Matthews, „Chinese correlative cosmology“, str. 260 – 261.

⁴⁹ Usp. *isto*, str. 261.

⁵⁰ Usp. Ronnie Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, I.B.Tauris, London i New York 2016., str. 8.

⁵¹ Usp. W. Matthews, *Chinese correlative cosmology*, str. 262.

⁵² Usp. R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 15-16.

⁵³ F. Yu-Lan, *Povijest kineske filozofije*, str. 272.

⁵⁴ *Isto*.

⁵⁵ Usp. Frederick Copleston, *History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome*, Image, New York 1993, str. 62-63.

fizičke tvari, dok se *wuxing* koristi i za objašnjavanje odnosa između prirode i ljudskog ponašanja, naglašavajući kako nesklad u ljudskom ponašanju može uzrokovati neravnotežu u prirodi.⁵⁶

Transformacija koju *wuxing* vrši nad *qi* mora uvijek biti uravnotežena kako bi u svemiru postojao sklad, a tu dolaze do izražaja poznati koncept *yina* i *yanga*. *Yin* i *yang* predstavljaju suprotne, ali komplementarne sile koje su međusobno povezane i ovisne, simbolizirajući dualističku prirodu postojanja. *Yin* je povezan s kvalitetama kao što su tama, pasivnost i ženstvenost, dok je *yang* povezan sa svjetlom, aktivnošću i muževnošću.⁵⁷ Oni su relacijski pojmovi; nešto je definirano kao *yin* ili *yang* u odnosu na nešto drugo. Njihova dinamična međuigra simbolizirana je u dobro poznatom simbolu 太极 (*taiji*), gdje su *yin* i *yang* prikazani kao elementi koji sadrže jedan drugog unutar sebe, predstavljeni malim točkicama suprotne boje unutar svake polovice kruga. Ovaj simbol sažima ideju da *yin* i *yang* nisu suprotstavljene sile, već komplementarne, koje neprestano uravnotežuju i utječu jedna na drugu i time uzrokuju stalnu promjenu.⁵⁸ U tom, smislu ovaj koncept dijeli značajne sličnosti s filozofijom predsokratovca Heraklita (535. pr. Kr. – 475. pr. Kr.) u interpretaciji stvarnosti. Iako polaze iz različitih filozofskih tradicija, oboje naglašavaju važnost suprotnosti u razumijevanju stvarnosti. Heraklit tumači kako je promjena temeljna priroda stvarnosti i da je sve u stanju stalnog kretanja i transformacije – „ne možeš dvaput ući u jednu te istu rijeku, jer prema tebi stalno teče nova voda“. ⁵⁹ Heraklit također naglašava da suprotnosti nisu samo u sukobu, već su međusobno povezane i neodvojive. ⁶⁰ On je tvrdio da suprotnosti, kao što su toplina i hladnoća ili suprotne sile u prirodi, nisu samo izvori sukoba, već i ključne za stvaranje harmonije i ravnoteže u svijetu. Njegovim riječima, „svađa je pravda“ – sukobi su neizbježni i nužni za održavanje kozmičkog reda. ⁶¹ Tako možemo vidjeti kako Heraklitova ideja o neprekidnoj promjeni i jedinstvu suprotnosti može komplementarno upotpuniti kineski pogled na ravnotežu između *yina* i *yanga*. Obje filozofije priznaju da suprotnosti igraju ključnu ulogu u oblikovanju stvarnosti, ali pristupaju toj ideji iz različitih kutova – jedan kroz dinamičan sukob, a drugi kroz harmoniju i ravnotežu.

⁵⁶ Usp. R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 19.

⁵⁷ Usp. *isto*, str. 9-12.

⁵⁸ Usp. W. Matthews, *Chinese correlative cosmology*, str. 264.

⁵⁹ F. Copleston, *History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome*, str. 39.

⁶⁰ Usp. *isto*, str.40.

⁶¹ *Isto*.

2.2. Egzistencija i (ne)biće

Koncept ništavila ili nebića, često nedokučiva ideja, značajno se razvio kroz povijest filozofije. I zapadna i istočna tradicija, posebice taoizam, uhvatile su se u koštac s pojmom nebića, iako na izrazito različite načine. Taoizam, kako je artikuliran u *Taotejingu*, predstavlja duboko nijansirano razumijevanje koncepata bića (*you*, 有) i nebića ili bez bića (*wu*, 无). Ovi pojmovi su središnji za taoističku misao, ističući dinamičnu i međuovisnu prirodu postojanja.⁶² U taoizmu, biće se odnosi na opipljivo, konkretno postojanje stvari – kao što su nebo, zemlja i svi bezbrojni entiteti koji nastanjuju svemir. To su stvari koje imaju oblik, ime i supstanciju, te stoga postoje unutar vremena i prostora. Svijet bića je svijet oblika, gdje su objekti definirani, opipljivi i posjeduju određenu fizikalnost koja ih čini stvarnima i prepoznatljivima u konvencionalnom smislu. Međutim, taoizam također uvodi koncept nebića, koji nosi više značenja i jednako je vitalan za razumijevanje prirode postojanja.⁶³ Nebiće se prema taoizmu može odnositi na prazan dio ili prazninu unutar objekta koji mu zapravo daje njegovu korisnost. Na primjer, lonac je koristan upravo zato što je prazan, što omogućuje držanje stvari; vrata su funkcionalna jer imaju prazan prostor koji dopušta prolaz i slično.⁶⁴ Slično, Nelson tvrdi da Heidegger u svom radu *Na putu k jeziku* (1959.) naglašava da pravu prirodu vrča ne definira njegov fizički materijal, već praznina koju sadrži, koja mu daje svrhu i čini ga funkcionalnim.⁶⁵ Ova zajednička perspektiva naglašava dublji filozofski uvid u značaj odsutnosti ili nepostojanja unutar prisutnosti objekata, ilustrirajući da korisnost i funkcija proizlaze iz onoga što nije tu, koliko i iz onoga što jest. Osim praktičnih aspekata objekata, nebiće u taoizmu također se odnosi na stanje stvari prije nego što postanu ili nakon što prestanu postojati.⁶⁶ Zanimljivu perspektivu po tom pitanju nudi Heidegger za kojeg smrt predstavlja konačnu mogućnost nepostojanja ili ništavila (*das Nichts*).⁶⁷ Pritom, on naglasak stavlja na to da naše razumijevanje naše smrtnosti daje smisao našim životima. Svijest o smrti – o ništavilu koje ona predstavlja – tjera nas da se suočimo s prolaznošću našeg postojanja, vodeći nas da živimo autentičnije.⁶⁸

⁶² Usp. Dainian Zhang, *Key concepts in Chinese philosophy*, Yale University Press, New Haven 2002., str. 150.

⁶³ Usp. *isto*, str. 151.

⁶⁴ Usp. *isto*.

⁶⁵ Usp. Eric S. Nelson, Martin Heidegger and Kitayama Junyū: Nothingness, Emptiness, and the Thing, *University of Ljubljana Press*, 11(1/2023), str. 43.

⁶⁶ Usp. D. Zhang, *Key concepts in Chinese philosophy*, str. 151.

⁶⁷ Usp. John H. Walsh, Heidegger's Understanding of No-thingness. *CrossCurrents*, 13(3/1963), str. 305 – 306.

⁶⁸ Usp. Glen L. Sherman, Martin Heidegger's concept of authenticity: A philosophical contribution to student affairs theory, *Journal of College and Character*, 10(7/2009), str. 3 – 4.

Taoizam koncept nebića ili ništavila u konačnici povezuje s Putem (*Tao*), koji se smatra krajnjom stvarnošću u taoističkoj metafizici.⁶⁹ *Tao* je najčešće definiran kao krajnja praznina, nebiće ili nepostojanje (*wu*). To je vječna, bezoblična stvarnost koja prethodi i prožima stvaranje. Ona je stalna, nepromjenjiva i vječna. Njegova glavna karakteristika jest ta da on proizvodi bitak koji je izvor svih drugih bića – „Deset tisuća stvari potječu iz Bića. Biće potječe iz Nebića“.⁷⁰ U zapadnoj metafizici, posebno u kršćanskoj tradiciji pod utjecajem neoplatonizma, stvaranje se također objašnjava kroz ideju nastanka iz ništavila (*ex nihilo*), pri čemu Bog stvara svijet iz ničega.⁷¹ Ovdje vidimo sličnost u procesu nastanka – u oba slučaja sve proizlazi iz ništavila. Međutim, ključna razlika je u prirodi onoga što stvara: u kršćanstvu, transcendentni Bog je aktivni Stvoritelj koji iz ničega stvara sve što postoji. U taoizmu, Tao je bezlična, vječna sila koja prethodi i iz koje proizlazi sve, uključujući i Stvoritelja – „Tao koji se može iskazati nije vječni Tao. Ime koje može biti imenovano, nije vječno ime. Bezimeno je početak Nebesa i Zemlje. Imenovano je majka deset tisuća stvari.“⁷² Dakle, iako je proces stvaranja sličan, uloga onoga tko stvara bitno se razlikuje.

Međuigra između bića i nebića središnja je tema u taoističkoj filozofiji, gdje se naglašava da su ova dva pojma međuovisna i da se međusobno definiraju. Baš kao što koncept „visoko“ može postojati samo u suprotnosti s „nisko“, biće se razumijeva i definira u odnosu na ono što nije. Ova međuovisnost odražava taoističko poštovanje ravnoteže i harmonije u svemiru, gdje se prisutnost i odsutnost, punina i praznina smatraju komplementarnim silama.⁷³ Nasuprot tome, veliki dio zapadnjačke filozofije nastoji tretirati biće i nebiće kao međusobno isključive. U ranoj zapadnoj filozofiji koncept ništavila uglavnom je izbjegavan ili potpuno odbačen. Parmenid, rani grčki filozof, raspravljao je protiv postojanja ništavila, tvrdeći da se o ništa ne može misliti niti govoriti jer bi govoriti o tome značilo učiniti ga nečim. Za Parmenida je praznina bila nemoguća; jedino bitak, punina postojanja, mogao bi uistinu biti.⁷⁴ To je dovelo do tradicije u zapadnoj misli koja često gleda na nepostojanje kao na puku odsutnost ili negaciju, a ne kao nešto s vlastitim ontološkim značenjem.

⁶⁹ Usp. D. Zhang, *Key concepts in Chinese philosophy*, str. 152.

⁷⁰ Ellen M. Chen, *The Tao Te Ching: A New Translation with Commentary*, Paragon, New York 1989. Dostupno na: <https://terebeess.hu/english/tao/e-m-chen.html>

⁷¹ Usp. Keith Norman, *Ex nihilo: The development of the doctrines of God and creation in early Christianity*, *Brigham Young University Studies*, 17(3/1977), str. 292.

⁷² Ellen M. Chen, *The Tao Te Ching: A New Translation with Commentary*, Paragon, New York 1989. Dostupno na: <https://terebeess.hu/english/tao/e-m-chen.html>

⁷³ Usp. Patrick Kim Cheng Low, *Confucianism versus Taoism*, *Conflict resolution & negotiation Journal*, (4/2011), str. 114.

⁷⁴ Usp. F. Copleston, *History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome*, str. 48 – 49.

Tiantai škola budizma, unutar tradicije Mahayane, nudi samosvojni pogled na koncept praznine (空, *kōng*) koji se razlikuje od tradicionalnih zapadnih i budističkih shvaćanja. Dok mnoge filozofije i religijske škole često naglašavaju postojanje fiksne esencije ili apsolutne praznine, Tiantai budizam nudi razumijevanje pojma praznine (空, *kōng*), ali ne u smislu potpunog ništavila. Umjesto toga, praznina ovdje znači da ništa nema trajnu, neovisnu prirodu (*nihsvabhāva*). Sve što postoji, postoji zahvaljujući kompleksnoj mreži uzroka i uvjeta. Ovaj koncept je poznat kao ovisno porijeklo (缘起, *yuánqǐ*). To znači da sve stvari postoje samo u međusobnoj povezanosti s drugim stvarima, i da ništa nema stalnu, nepromjenjivu bit.⁷⁵ Ovakav pogled na stvarnost naglašava da je postojanje fluidno i promjenjivo, a ne sastavljeno od fiksnih, vječnih esencija, što je perspektiva koja je usklađena s filozofijom Srednjeg puta (*Madhyamaka*), koja izbjegava krajnosti eternalizma (vjerovanje u trajnu bit) i nihilizma (vjerovanje da ništa ne postoji).⁷⁶ Zanimljivo, sličan stav postoji i u zapadnoj filozofiji, naročito u procesnoj filozofiji Alfreda Northa Whiteheada. On također vidi stvarnost kao dinamičan splet procesa i odnosa, a ne kao skup statičnih, nepromjenjivih entiteta. Prema njegovom viđenju, svi stvarni događaji ili entiteti su međusobno povezani i ovise o brojnim uzrocima – oni su „konačne stvarne stvari od kojih je svijet sačinjen“. Stvari nemaju trajnu supstanciju, već su u suštini proces postajanja.⁷⁷ Ključna ideja oba nauka, Tiantai budizma i Whiteheadove filozofije, jest da je stvarnost uvijek u pokretu i da se stalno razvija kroz međusobne odnose između različitih pojava, umjesto da postoji kao zbir nepromjenjivih, odvojenih entiteta. Ova ideja nam pomaže razumjeti da je sve međusobno povezano i promjenjivo, te da nema stalnih esencija koje čine neku stvar onim što jest.

2.3. Problem um-tijelo

Odnos između tijela i uma oduvijek je fascinirao čovječanstvo. Već od antičkih vremena, mislioci poput Aristotela, koji je istaknuo da „nije ni razumno da on (um) bude pomiješan s tijelom“, nastojali su shvatiti kako tijelo i um međusobno djeluju te otkriti mehanizme koji stoje iza njihove povezanosti.⁷⁸ Iako su fizički i mentalni procesi izuzetno složeni, još uvijek ne postoji potpuno razrađeno objašnjenje ovog odnosa. Pitanje je osobito

⁷⁵ Usp. R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 37.

⁷⁶ Usp. David Burton „Emptiness in Mahāyāna Buddhism: Interpretations and Comparisons“, u: Steven M. Emmanuel (ur.), *A companion to Buddhist philosophy*, John Wiley & Sons, Chichester 2015, str. 152.

⁷⁷ Alfred North Whitehead, *Process and reality*, The Free Press, New York 1978., str. 18.

⁷⁸ Aristotel, *O duši. Nagovor na filozofiju*, Naknada Naprijed d.d, Zagreb 1996., str. 77.

značajno u kineskoj filozofiji, gdje se postavlja pitanje odbacuje li kineska misao, često viđena kao holistička, zapravo dualizam. Iako se mnogi znanstvenici slažu da rana kineska filozofija nije dualistička na isti način kao zapadnjačka misao, neki ipak tvrde da ona može sadržavati oblike dualizma, čak i ako izbjegava strogi ontološki dualizam.⁷⁹ Analiza koja slijedi razmotrit će različite perspektive odnosa između tijela i uma u tradicionalnoj kineskoj filozofiji te ih usporediti s utjecajnim zapadnim teorijama. Prije svega, važno je naglasiti da se u kineskoj kulturi koncepti srca i uma značajno razlikuju od zapadnog dualizma. U kineskoj misli, srce se smatra središtem koje upravlja i emocijama i kognicijom, djelujući kao izvor misli, osjećaja, emocija i ponašanja. Stoga, kada se u tekstu raspravlja o umu, to se čini u kontekstu kineskog poimanja uma kao srce-um (*xin*), koji objedinjuje emocionalne i mentalne funkcije.⁸⁰

Mozi je među prvim kineskim misliocima koji se pozabavio odnosom uma i tijela, iako ne istražuje dubinski njihovu interakciju. On tvrdi da život nastaje iz jedinstva fizičkog tijela i uma. Prema Mozijevom mišljenju, um i tijelo su središnji i međuovisni aspekti ljudskog postojanja, što znači da moraju koegzistirati da bi se osoba smatrala živom.⁸¹ Poznata je njegova izjava: „Život je kada tijelo i um postoje (nalaze se) [zajedno]“, što implicira da život prestaje postojati kada se to jedinstvo prekine.⁸² Mozijeva koncepcija stoga ne naglašava razliku između uma i tijela, već njihovu koegzistenciju kao bitnih sastavnica života. Međutim, ne istražuje kako ova dva entiteta mogu međusobno djelovati ili raspravlja o specifičnostima njihovog odnosa u smislu utjecaja ili uzročnosti. Umjesto toga, čini se da je Mozi više usredotočen na praktične implikacije njihovog jedinstva, bez upuštanja u filozofske rasprave o dualizmu uma i tijela koje je postalo središnje mjesto u zapadnoj misli. Njegova perspektiva odražava rani oblik holističkog razmišljanja o ljudskom postojanju, gdje se tijelo i um shvaćaju kao fundamentalno neodvojivi, a njihovo jedinstvo je preduvjet za sam život.⁸³

Mencije, s druge strane, pristupa odnosu uma i tijela kroz koncept *qi*-ja (vitalne sile) i snage volje. Za Mencija volja predstavlja mentalnu aktivnost osobe, dok se *qi* odnosi na neku vrstu životne energije koja održava fizičko tijelo. On tvrdi da volja kontrolira *qi*, a zauzvrat, *qi*

⁷⁹ Usp. Lisa Raphals, Body and Mind in Early China and Greece, *Journal of Cognitive Historiography*, 2(2/2015), str. 132.

⁸⁰ Usp. *isto*, str. 133.

⁸¹ Usp. Xuezhi Zhang, Several modalities of the body-mind relationship in traditional Chinese philosophy, *Frontiers of philosophy in China*, 2 (2007), str. 384.

⁸² Ian Johnston, *The Mozi: A complete translation*, The Chinese University of Hong Kong Press, Hong Kong 2009., str. 393.

⁸³ Usp. X. Zhang, Several modalities of the body-mind relationship in traditional Chinese philosophy, str. 384.

održava fizičko zdravlje tijela. Mencije vjeruje da snažna i usredotočena volja može ojačati *qi*, što zatim dovodi do poboljšane fizičke vitalnosti. Za njega je također ključna moralna i etička kvaliteta nečijih postupaka, budući da ispravnost i moralna ispravnost izravno utječu na kvalitetu nečijeg *qi*-ja. Ovo sugerira da su um i tijelo ne samo povezani, već i duboko isprepleteni u povratnoj petlji, gdje mentalna stanja utječu na fizičko zdravlje i vitalnost, i obrnuto. Mencijev naglasak na moralnoj kultivaciji središnji je za ovo gledište; on vjeruje da etičko ponašanje jača i volju i *qi*, što u konačnici pridonosi i mentalnoj jasnoći i fizičkom blagostanju. Njegova filozofija ističe snažno jedinstvo između uma i tijela, gdje se moralni i psihološki razvoj odražavaju na fizičko zdravlje. Prema Mencijevom mišljenju, ljudsko biće je moralni i fizički entitet čije se zdravlje i snaga njeguju pravednim djelovanjem i mentalnom disciplinom, pokazujući integrirani pristup odnosu uma i tijela.⁸⁴

Xunzi, za razliku od Mencija, naglašava intelektualne i racionalne aspekte uma. Za Xunzija, um je prvenstveno odgovoran za znanje, rasuđivanje i regulaciju emocija. Iako priznaje da je um dio tijela, dodjeljuje mu dominantnu ulogu.⁸⁵ Prema Xunziju, um mora biti miran, prazan i ujedinen kako bi ispravno funkcionirao, a kada je u tom stanju, može učinkovito upravljati tijelom. Um je, u Xunzijevoj filozofiji, vladar tijela, kontrolira osjetilne organe i emocije te usmjerava radnje tijela kroz racionalno razmišljanje i donošenje odluka. Njegovo gledište podržava hijerarhiju u odnosu uma i tijela, gdje se um smatra nadređenim i kontrolirajućim, dok je tijelo podređeno, slijedeći upute uma. Xunzi mentalne funkcije tretira kao kognitivne i racionalne, izbjegavajući mistična objašnjenja ili duhovne utjecaje, što ga razlikuje od drugih filozofskih tradicija koje bi umu mogle pripisati neracionalne ili duhovne elemente. Njegov naglasak na upravljanju uma nad tijelom odražava racionalistički pristup, gdje su znanje i intelektualna jasnoća ključevi za održavanje harmonije između to dvoje. Prema ovom gledištu, um usmjerava tijelo putem razuma i razumijevanja, a uloga tijela je slijediti te upute u dobro uređenom odnosu.⁸⁶ U usporedbi s Mozijem i Mencijem, koji naglašavaju holističkiji i međusobno povezani pogled na um i tijelo, Xunzijevo pristup uvodi jasnu razliku i hijerarhiju između njih dvoje. Iako Xunzi priznaje da je um fizički dio tijela, on naglašava njegove intelektualne funkcije i sposobnost da kontrolira i usmjerava tjelesne radnje. Ovaj hijerarhijski odnos odražava više dualistički pogled, iako nije tako oštro

⁸⁴ Usp. *isto*, str. 387 – 388.

⁸⁵ Usp. Yang Guorong, *Philosophical Horizons: Metaphysical Investigation in Chinese Philosophy*, Brill, Leiden i Boston 2019., 179.

⁸⁶ Usp. X. Zhang, *Several modalities of the body-mind relationship in traditional Chinese philosophy*, str. 389.

podijeljen kao u zapadnom kartezijanskom dualizmu. Umjesto toga, Xunzijeve filozofije predlaže praktični okvir u kojem um vodi kroz razum, a tijelo sluša kroz djelovanje.

Taoistička misao, posebno onako kako je izražena u Zhuangzijevoj filozofiji, predstavlja um i tijelo kao temeljno međusobno povezane, ali naglašava uklanjanje razlika među njima. Za Zhuangzija, granice između uma i tijela smatraju se umjetnim konstruktima, a cilj taoističke prakse je razriješiti te razlike kako bi se postigao sklad s *Taom*. Vježbe kao što su *zuo wang* (sjedjenje i zaboravljanje) i *xin zhai* (post uma) ključne su za ovaj proces. *Zuo wang* potiče praktikanta da zaboravi razlike, uključujući one između tijela i uma, da uđe u stanje praznine gdje se ja rastapa u okolnom svemiru. Slično tome, *xin zhai* naglašava post uma, proces otpuštanja želja i ometanja kako bi se um uskladio s *Taom*. U tim stanjima praktikant dostiže stanje u kojem se i mentalne i fizičke razlike rastvaraju, transformirajući pojedinca u čisti *qi*, što je temeljna životna sila koja teče kroz sva živa bića i kozmos. U taoizmu, spajanje uma i tijela sa svemirom kroz *qi* predstavlja krajnji sklad s prirodom. Umjesto da na um i tijelo gleda kao na odvojene entitete, taoizam promiče ideju da su to dva aspekta iste fluidne, stalno promjenjive stvarnosti. Fokus je na postizanju stanja jedinstva s Putem (*Taom*), u kojem su razlike između sebe i svijeta, tijela i uma nevažne.⁸⁷ Taoistički pristup duboko je holistički, gdje se jastvo vidi kao dio većeg prirodnog procesa, a individualno postojanje integrirano je u kozmički tijek. Ovo taoističko gledište ima značajne sličnosti sa Spinozinim monizmom, posebice njegovim konceptom supstancije. Spinoza je tvrdio da je sve što postoji, uključujući um i tijelo, dio jedne supstancije, koju je identificirao i kao Boga ili kao prirodu.⁸⁸ Za Spinozu su um i tijelo samo dva atributa ove jedne supstancije, koji predstavljaju različite načine razumijevanja iste stvarnosti – „Čovjekov duh jeste sama ideja ili saznanje čovjekovoga tijela, koje je u Bogu (...)“.⁸⁹ Baš kao što taoizam nastoji razriješiti granice između uma i tijela, Spinozin monizam odbacuje dualističko razdvajanje mentalnog i fizičkog područja.⁹⁰ Obje tradicije naglašavaju neodvojivost uma i tijela, promatrajući ih kao različite izraze jedinstvene temeljne stvarnosti. U taoizmu je ta stvarnost *qi*, dok je za Spinozu sveobuhvatna supstancija ta koja definira postojanje – „Što god postoji, postoji u Bogu, i bez Boga ništa ne može ni da postoji, ni da se shvati“.⁹¹ Naglasak na jedinstvenom postojanju, bilo kroz *qi* ili supstanciju, vodi obje filozofije prema holističkom

⁸⁷ Usp. *isto*, str. 386 – 387.

⁸⁸ Usp. John Morrison „Spinoza on mind, body, and numerical identity“, u: Uriah Kriegel (ur.), *Oxford Studies in Philosophy of Mind Volume 2*, Oxford University Press, New York 2022., str. 293. – 295.

⁸⁹ Baruch de Spinoza, *Etika*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1983., str. 70.

⁹⁰ Usp. J. Morrison „Spinoza on mind, body, and numerical identity“, str. 293. – 295.

⁹¹ B. Spinoza, *Etika*, str. 15.

razumijevanju ljudske prirode, gdje su individualne radnje i misli neprimjetno integrirane s djelovanjem šireg svemira. Ukratko, i taoizam i Spinozin monizam, odražavaju viziju ljudskog postojanja gdje um i tijelo nisu odvojeni entiteti, već dijelovi jedinstvene stvarnosti, isprepleteni na način koji njihove razlike čini ili nevažnim ili sekundarnim na njihovu temeljnu povezanost. Obje filozofije nude drugačiji put za razumijevanje ovog jedinstva, ali u konačnici obje naglašavaju i važnost sklada i integracije između uma i tijela.

Dai Zhen kritizira metafizičku odvojenost tijela i uma koju su predložili raniji mislioci poput Zhu Xija, zalažući se za integriraniji pogled na ljudsku prirodu. On tvrdi da fizičko tijelo prethodi mentalnoj svijesti, sugerirajući da želje, koje prirodno proizlaze iz tijela, čine osnovu moralnih načela. Za Dai Zhena, um nije neovisan, viši entitet, već funkcija fizičkog tijela, s emocionalnim i intelektualnim iskustvima duboko ukorijenjenima u tjelesnom postojanju. On naglašava da su želje i tjelesne funkcije prirodne, a ti elementi igraju temeljnu ulogu u oblikovanju mentalne aktivnosti, uključujući etičko rasuđivanje. Prema ovom gledištu, tijelo i um nisu odvojeni ili hijerarhijski, već međusobno povezani, pri čemu tijelo služi kao temelj za mentalne procese.⁹² Dai Zhenovo gledište blisko je s materijalizmom, osobito u njegovoj tvrdnji da su mentalni fenomeni utemeljeni u fizičkoj stvarnosti. Poput filozofske struje materijalizma, koja tvrdi da svijest i misao proizlaze iz fizičkih procesa, Dai Zhen promatra mentalna iskustva kao neodvojiva od tijela. Obje perspektive odbacuju ideju nematerijalnog uma koji postoji neovisno o tijelu, naglašavajući umjesto toga da su intelektualna i emocionalna iskustva rezultat fizičkih uvjeta. Dai Zhenova filozofija, kao i materijalizam, naglašava važnost tijela u oblikovanju ljudske svijesti i ponašanja.

⁹² Usp. X. Zhang, *Several modalities of the body-mind relationship in traditional Chinese philosophy*, str. 400.

3. Epistemološke sličnosti i razlike

3.1. Teorije znanja

Dugo su vremena zapadni filozofi smatrali da istočna filozofija nema epistemološku vrijednost zbog percipirane nekompatibilnosti s njihovim postojećim teoretskim okvirima. Ovo se gledište promijenilo kada je Ernest Sosa uveo intelektualnu vrlinu u suvremenu epistemološku raspravu u njegovom značajnom radu iz 1980. godine, *Splav i piramida*. Sosa je predložio intelektualnu vrlinu kao sredstvo za pomirenje rasprave između fundamentalista i koherentista, što je označilo prekretnicu u epistemologiji. Posljedično, istočne filozofije poput konfucijanizma našle su svoje mjesto unutar ovog okvira, naglašavajući važnost intelektualne vrline spoznavatelja kao središnje epistemičke vrijednosti.⁹³ Iako se primarno bavi etikom, Konfucije, značajno pridonosi epistemološkom diskursu naglašavajući važnost reflektivnog znanja i vrlina spoznavatelja. U konfucijanskoj misli, kako je opisano u *Analektima*, biti uzoran čovjek zahtijeva više od pukog posjedovanja osnovnih uvjerenja (*shi*), koja uključuju prepoznavanje ili memoriranje informacija. Potrebno je i kritički razmišljati o tim uvjerenjima kako bi se postigla dublja razina razumijevanja, poznata kao *zhi*. Ovo drugo-razinsko znanje, ili *zhi*, nastaje kada se prvotna uvjerenja podvrgnu promišljenom preispitivanju i razradi. Ova ideja nalikuje Sosinoj distinkciji između životinjskog znanja, koje je osnovno i nerefleksivno, i reflektivnog znanja, koje dolazi iz dubokog kritičkog razmišljanja. To potonje, Konfuciju predstavlja pomagalo kojim pojedinac može razlikovati vlastito znanje od neznanja, što je ključno za razvoj sigurnog i pouzdanog znanja.⁹⁴

U zapisima Konfucijevog učenika Mencija, koji također nema eksplicitno razrađenu teoriju znanja, zamjetne su pojedine perspektive koje konceptualno nalikuju nekim epistemološkim idejama.⁹⁵ Naime, Mencijeva filozofija ukorijenjena je u ideji da je uloga uma da misli i da se pojedinci u svojoj spoznaji ne smiju samo oslanjati na osjetila, koja su ograničena na vid, sluh i okus. Jasno je razlikovao osjetilnu percepciju i mišljenje, tvrdeći da su osjetilni dojmovi iz vanjskog svijeta prolazni i da ih svaka osoba različito tumači, što ih čini nepouzdanim izvorima pravog znanja. Mencije je upozorio da osjetila mogu zavesti

⁹³ Usp. Chienkuo Mi, Reflective knowledge: Confucius and virtue epistemology, *Comparative Philosophy*, 8 (2/2017), str. 34.

⁹⁴ Usp. *isto*, str. 32.

⁹⁵ Usp. Waldemar Brys „Epistemology in the Mencius“, u: Xiao Yang i Kim-chong Chong (ur.), *Dao Companion to the Philosophy of Mencius*, Springer Nature, Cham 2023., str. 491-514., ovdje str. 491.

čovjeka od ispravnog razumijevanja stvari.⁹⁶ Ovo razgraničenje između osjetila i mišljenja svojstveno je i Platonu koji u *Fedonu* piše:

„— A što je sa stjecanjem spoznaje? Je li tijelo na putu ili nije, ako ga tko u istraživanju uzme za druga? Mislim od prilike ovako. Ima li za čovjeka štogod istine u vidu i sluhu, ili je tako, kako nam i pjesnici uvijek trube, da ništa ne čujemo dobro niti vidimo?“⁹⁷

„— A negdje baš ponajbolje misli onda, kad je ništa od toga ne smeta — ni sluh ni vid ni bol ni slast kakva, nego se što više osami i s tijelom raskrsti pa, kolikogod može, bez društva i dodira njegova teži na ono, što jest.“⁹⁸

Štoviše, možemo se osvrnuti i na poznati primjer Renéa Descartesa iz *Meditacija o prvoj filozofiji*, gdje analizira prirodu voska. Descartes, kao i Mencije i Platon, ističe nepouzdanost osjetila kada je riječ o stjecanju pravog znanja. U svom primjeru, Descartes uzima komad voska i primjećuje njegove osobine – miris, boju, oblik, teksturu i zvuk kada se dodirne. Međutim, kada se vosak približi vatri, sve te osobine se mijenjaju: vosak se topi, postaje tekuć, gubi svoj oblik, miris i čvrstoću. Ako bismo se oslonili samo na osjetila, rekli bismo da se radi o dvije različite stvari – krutom i tekućem vosku. Međutim, Descartes tvrdi da naš razum prepozna da je vosak i dalje ista stvar, unatoč promjenama njegovih vanjskih svojstava. Zaključuje da samo um, a ne osjetila, može doći do prave spoznaje o tome što vosak jest. Kao i Mencije, Descartes naglašava da se osjetilna percepcija može mijenjati i zavarati nas, ali da je mišljenje ili razum ono što nam omogućuje da dođemo do istinske spoznaje.⁹⁹

Glavni razlog ovog razgraničenja kod Mencija leži u vjerovanju da istinsko znanje proizlazi iz razmišljanja, kao temeljne funkcije uma, koja „doseže načela i poštovanje, odnosno moralne norme“.¹⁰⁰ Drugim riječima, uzrok pravog znanja su samosvjesne vrline, koje je Mencije identificirao kao dobrohotnost (*rén* 仁), ispravnost (*lǐ* 禮), pravednost (*yì* 義) i mudrost (*zhì* 智).¹⁰¹ Ova perspektiva donekle je u skladu s temeljnim načelima epistemologije vrlina, koja konstatira da su intelektualne vrline ključne za stjecanje i opravdavanje znanja. Njegov koncept mudrosti (*zhì* 智) ključan je za stjecanje istinskog

⁹⁶ Usp. D. Zhang, *Key concepts in Chinese philosophy*, str. 434.

⁹⁷ Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996., str. 64.

⁹⁸ *Isto*.

⁹⁹ Usp. René Descartes, *Meditations on first philosophy: With selections from the objections and replies*, Oxford University Press, USA 2008., str. 22 – 24.

¹⁰⁰ Usp. D. Zhang, *Key concepts in Chinese philosophy*, str. 435.

¹⁰¹ Usp. Carsun Chang, Is there no Epistemological Background for the Chinese Philosophy of Reason?, *Oriens Extremus*, 1(2/1954), str. 136.

znanja, što ukazuje na usklađivanje s epistemologijom vrlina, koja naglašava intelektualne vrline u znanju. Međutim, Mencije gleda na mudrost kao na uzročni čimbenik, a ne na definicijski. To znači da mudrost objašnjava kako se dolazi do znanja, ali ona ne definira samo znanje. Stoga, iako Mencije priznaje važnost intelektualnih vrlina u procesu stjecanja znanja, on se ne pridržava u potpunosti suvremenog epistemološkog stava o vrlinama da je znanje temeljno definirano prakticiranjem tih vrlina. Njegova perspektiva pruža jedinstveni pristup koji vrednuje ulogu mudrosti u stjecanju znanja, a da je ne čini ključnim elementom koji definira znanje.¹⁰²

Mocizam, s druge strane, nudi nijansiranu analizu znanja koja obuhvaća nekoliko dimenzija ljudske spoznaje i njezina odnosa prema stvarnosti. Za razliku od konfucijanaca, koji su znanje usko povezivali s moralnim i etičkim ponašanjem, mocisti su razvili novi prikaz znanja koji je prvenstveno deskriptivan i koji fokus stavlja na to kako se znanje stječe i koristi.¹⁰³ Mozi se smatra jednim od najranijih zagovornika materijalističkog empirizma u kineskoj filozofiji zbog naglaska koji stavlja na praktične i empirijske pristupe znanju, fokusirajući se na promatranje i iskustvo, a ne na apstraktne ili idealističke teorije. Mocistički *Kanoni* ocrtavaju sofisticirani okvir za razumijevanje znanja, prema kojem postoje tri izvora znanja ili spoznaje: spoznaja koju su prenijeli autoriteti (*wen*), spoznaja na temelju zaključivanja (*shuo*) i spoznaja na temelju osobnog iskustva spoznavatelja (*qin*). A s obzirom na predmete spoznaje, spoznaju je moguće razvrstati u četiri grane: spoznaja imena (*ming*), stvarnosti (*shi*), sličnosti (*he*) i djelovanja (*wei*). Te grane odgovaraju četirima razinama inteligencije ili sposobnosti: osnovnoj sposobnosti imenovanja predmeta, istraživanju vanjske stvarnosti, sposobnosti artikuliranja odnosa između imena i predmeta kroz dijalektiku i praktičnoj primjeni znanja (*bian*) u djelovanje (*wei*).¹⁰⁴

Kasniji mocisti definirali su znanje koristeći različite oblike riječi *zhi* kako bi predstavili različite stupnjeve razumijevanja: inteligencija kao sposobnost ili svijest, inteligencija koja traži nepoznato, inteligencija koja prepoznaje dijelove i njihove odnose kao cjeline i jasna inteligencija koja percipira i opisuje cjeline i odnose.¹⁰⁵ Ova progresija odražava analogiju vida, od sposobnosti gledanja do postizanja jasne vizije i razumijevanja.

¹⁰² Usp. W. Brys, *Epistemology in the Mencius*, str. 499. – 505.

¹⁰³ Usp. Lisa Ann Raphals, *Knowing words: Wisdom and cunning in the classical traditions of China and Greece*, Cornell University Press, New York 1992., str. 51.

¹⁰⁴ Usp. *isto*, str. 58.

¹⁰⁵ Usp. *isto*, str. 58 – 59. U prijevodu riječ *zhi*, ovisno o svojoj uporabi, može biti prevedena kao: 1) inteligencija/svijest, 2) razmišljanje, 3) poznavanje i 4) razumijevanje.

Kasniji mocisti zadržavaju stav da četvrta grana znanja, djelovanje (*wei*), predstavlja vrhunac znanja.¹⁰⁶ To znanje je intrinzično povezano s djelovanjem; to nije samo apstraktni koncept, već se mora primijeniti praktično da bi se smatralo pravim znanjem, što ponovno odražava osnovnu ideju samog Mozija – znanje nije pitanje posjedovanja mentalnih stanja koja imaju opravdanje, već sposobnost dosljednog izvođenja određenih vještina.¹⁰⁷ Ovaj model time odražava mješavinu etičkih, diskurzivnih i praktičnih dimenzija, tvrdeći da istinska inteligencija ne uključuje samo posjedovanje znanja, već i njegovu moralnu i učinkovitu primjenu u scenarijima stvarnog svijeta. Dakle, mocističko gledište isprepliće znanje s djelovanjem i etikom, naglašavajući da se najviši oblik znanja pokazuje kroz prosvjetljene postupke vrijednog čovjeka (*xian*).¹⁰⁸ Usporedno, sličnu koncepciju znanja možemo pronaći i u grčkoj filozofiji, specifično kod Aristotela, koji kada je promišljao o znanju, identificirao tri različite vrste znanja: teoretsko znanje (*epistēmē*), tvorbena znanje (*phronēsis*) i praktično znanje (*technē*). Od navedenih, potonje se odnosi na znanje koje uključuje dosljednu izvedbu određenih vještina, što rezonira s Mozijevim konceptom znanja kao djelovanja (*wei*). Sličnost se još dodatno ocrta kada uzmemo u obzir to da su mocisti zagovarali meritokratsko društvo u kojem bi trebali vladati oni s vještinama i znanjem koji mogu donijeti korist društvu.¹⁰⁹ Aristotel je isto tako isticao da iako se praktično znanje primarno fokusira na dobrobit pojedinca, ono također ima širi društveni kontekst, jer dobrobit zajednice ovisi o djelovanju moralno ispravnih pojedinaca – „Jer iako je ono isto i pojedincu i državi, svakako je nešto veće i savršenije postići i održati dobro države; pa iako je poželjno i dobro samo za pojedinca, ljepše je i božanskije postići ga narodu i državama.“¹¹⁰ Međutim, širi aristotelovski okvir, koji odvaja teorijsko znanje od praktičnog znanja, označava značajno odstupanje od mocističkog pristupa. Dok je za mociste ključna sposobnost dosljednog i praktičnog izvođenja vještina, Aristotelov hijerarhijski pristup stavlja veći naglasak na teorijsko znanje u spektru ljudskog razumijevanja.

Xunzijeva epistemologija, za razliku od mocističke, polazi od pretpostavke da pojedinci imaju svojevrsno urođeno znanje koja proizlazi iz njihove ljudske prirode – „biti u

¹⁰⁶ Usp. *isto*, str. 59.

¹⁰⁷ Usp. Chris Fraser, *The philosophy of the Mozi: The first consequentialists*, Columbia University Press, New York 2016., str. 57.

¹⁰⁸ Usp. L. A. Raphals, *Knowing words: Wisdom and cunning in the classical traditions of China and Greece*, str. 60.

¹⁰⁹ Usp. Aristotel, *Metafizika*, Globus, Zagreb 1988., str. 25 – 27.

¹¹⁰ Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb 1988., str. 2.

stanju znati priroda je ljudskih bića“¹¹¹. Istovremeno, on je zagovarao i ideju da ljudi imaju sposobnost stečene spoznaje koja biva formirana kroz obrazovanje, iskustvo i razne procese razmišljanja zbog čega se zalagao za kontinuirano učenje i istraživanje.¹¹² Središnje mjesto u njegovoj filozofiji zauzima ideja da „ono čime čovjek spoznaje (zove se sposobnost) spoznavanja. Ono što u (sposobnosti) spoznavanja odgovara (vanjskim stvarima) zove se znanje“¹¹³. Pritom, dva izvora znanja su: osjetila i srce-um (*xin*).¹¹⁴ Znanje se postiže tako što prirodna osjetila najprije zaprimaju određene utiske, koje potom srce-um (*xin*) tumači i pridaje im značenje – „Kada pet osjetila nešto opaze, ali to ne mogu klasificirati, i kada um to pokušava prepoznati, ali mu ne uspijeva pridati značenje, preostaje samo reći da nedostaje znanje“.¹¹⁵ Xunzijev epistemološki pristup, koji naglašava komplementarne uloge osjetila i srca-uma (*xin*) u procesu spoznaje, nalikuje empirizmu Johna Lockeja, jednog od ključnih zapadnih filozofa prosvjetiteljstva. Locke je vjerovao da je sav ljudski um pri rođenju *tabula rasa* i da se sva znanja oblikuju kroz iskustvo, prvenstveno putem osjetilnih dojmova. Prema Lockeju, osjetila su vrata kroz koja vanjski svijet ulazi u um, pružajući osnovne elemente iskustva koji su neophodni za izgradnju složenijih ideja.¹¹⁶ Međutim, dok Lockeov empirizam u velikoj mjeri ostaje unutar granica iskustva i osjetilne percepcije, Xunzi proširuje svoje razmatranje epistemologije uključujući srce-um (*xin*), koje ne samo da obrađuje osjetilne podatke već ima sposobnost postizanja višeg stupnja razumijevanja i moralne spoznaje. Uspoređujući Xunzija s Blaiseom Pascalom, vidimo da srce i um igraju još istaknutiju ulogu. Pascal priznaje važnost osjetila za našu svakodnevnu percepciju svijeta – ona su prvi kanal kroz koji primamo informacije o vanjskom svijetu, a bez njih ne bismo mogli spoznati fizičku stvarnost. No, kao i Descartes, Pascal naglašava da osjetila nisu dovoljna za potpuno razumijevanje ili istinsko znanje, jer mogu biti varljiva.¹¹⁷ On uzdiže ulogu razuma i srca (intuicije), smatrajući da razum nadopunjuje i ispravlja ono što osjetila ne mogu pružiti, iako priznaje i njegove granice, posebno u suočavanju s pitanjima konačne prirode stvarnosti i duhovnim temama – „Srce osjeća Boga, a ne razum. Eto to je vjera, Bog koga može osjetiti srce, a ne razum“¹¹⁸.

¹¹¹ D. Zhang, *Key concepts in Chinese philosophy*, str. 425.

¹¹² Usp. Guo Zhao, *Research on Xunzi's Epistemological Thought from the Perspective of Philosophy, transactions on Social Science, Education and Humanities Research*, (2/2023), str. 150. – 151.

¹¹³ Xunzi i Eric Hutton, *Xunzi: The Complete Text*, Princeton University Press, Princeton 2014., str. 236.

¹¹⁴ Usp. R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 85.

¹¹⁵ F. Yu-Lan, *Povijest kineske filozofije*, str. 214.

¹¹⁶ Usp. John Locke, *Ogled o ljudskom razumu*, Kultura, Beograd 1962., str. 93. – 94.

¹¹⁷ Usp. Blaise Pascal, *Misli*, Mediteran, Beograd 1991., str. 83

¹¹⁸ *Isto*, str. 278.

Xunzi je vjerovao da se za procjenu suprotstavljenih gledišta i pronalaska onog ispravnog mora održati srce-um u čistom stanju (*da qingming*).¹¹⁹ Ovo stanje čistog srca-uma pojedinac postiže pražnjenjem uma od predrasuda i smirivanjem emocija i strasti, što nalikuje Husserlovoj fenomenološkoj metodi *epoche*, koja podrazumijeva „obustavljanje naših realističkih sklonosti“, odnosno suspendiranje naših svakodnevnih uvjerenja kako bi se postiglo čisto iskustvo i razumijevanje fenomena¹²⁰. Štoviše, prema Xunziju osim što srce-um (*xin*) može spoznati vanjski svijet, ono kada je prazno, ujedinjeno i mirno, može spoznati i Put (*Dao*). Da bi srce-um (*xin*) razvilo ove osobine, pojedinac mora primjenjivati određene metode. Um treba postati prazan oslobađanjem od predrasuda; da bi postigao jedinstvo, mora biti usredotočen na zadatke; a kako bi postigao mirnoću, treba se osloboditi snova i fantazija koje ometaju tok spoznaje.¹²¹

Wang Chongova filozofija, nalik Xunzijevoj, predstavlja uravnotežen pristup koji integrira i empirijske dokaze i racionalnu misao. Prema Wang Chongu, izvor znanja su svjedočanstva ili tvrdnje, bilo izrečene ili zapisane.¹²² Ovaj stav podsjeća na gledište škotskog filozofa Thomasa Reida, koji ističe da ljudi prirodno vjeruju i oslanjaju se na svjedočanstva drugih, smatrajući to racionalnim i opravdanim zbog naših kognitivnih sposobnosti. Reid je tvrdio da svjedočenjima treba vjerovati, osim ako postoji valjan razlog za sumnju u njihovu vjerodostojnost, slično kao što se percepciji putem osjetila treba vjerovati, osim u slučaju kada postoje opravdani razlozi za sumnju u njezinu pouzdanost.¹²³ Međutim, Wang Chong zauzima kritičniji stav prema svjedočanstvima. On upozorava da oslanjanje isključivo na osjetilno iskustvo za potvrđivanje znanja, kao što to čine mocisti, nije dovoljno, jer osjetila mogu biti varljiva; intelektualna provjera i razum (*xinyi*) su neophodni u tom procesu vrednovanja. Ova rigorozna metodologija vidljiva je u njegovoj praksi „raspravljanja iz mjesta stanovanja“, metodi sličnoj *reductio ad absurdum*, gdje bi preuzeo poziciju protivnika kako bi istaknuo apsurdnost određenih uvjerenja.¹²⁴ Štoviše, Wang posvećuje cijelo jedno djelo – *Kritički ogleđi* – raspravljaajući o tome što trebaju biti standardi određivanja istinitosti argumenata i tvrdnja. Wang je bio posebno zabrinut zbog privlačnosti lažnih uvjerenja (*xu*), koja često pružaju emocionalnu utjehu ili uzbuđenje, zbog čega ih se teško odreći unatoč nedostatku

¹¹⁹ Usp. R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 86.

¹²⁰ Dan Zahavi, *Husserlova fenomenologija*, AGM, Zagreb 2011., str. 74.

¹²¹ Usp. R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 87.

¹²² Usp. *isto*, str. 90.

¹²³ Usp. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2002., str. 193. – 200.

¹²⁴ Usp. R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 90. – 91.

dokaza.¹²⁵ Wang Chongov epistemološki okvir, poznat kao *metoda četiri sumnje*, sustavno preispituje prevladavajuća uvjerenja o prirodnim fenomenima, moralnom ponašanju i božanskoj intervenciji, razotkrivajući njihove iracionalne temelje.¹²⁶ Praveći razliku između opravdanog istinitog uvjerenja (znanja), demonstriranih neistina i neutemeljenih *xu* uvjerenja, Wang naglašava potrebu za intelektualnom strogošću i dokazima u razlikovanju istine (*shi*) od utješnih iluzija.¹²⁷ Njegova filozofija zagovara kritičko ispitivanje uvjerenja kroz spoj empirijskih dokaza i racionalne analize, s ciljem otkrivanja istine i odbacivanja zabluda. Ovaj pristup ima sličnosti s Descartesovim *metodičkim skepticizmom*, iako se razlikuju u opsegu. Dok Wang koristi sumnju kako bi preispitao specifična uvjerenja na temelju dokaza iz stvarnog svijeta, Descartes radikalno sumnja u sve, uključujući i osjetilnu percepciju, kako bi pronašao nepobitno sigurno znanje.¹²⁸ Ipak, oba filozofa dijele zajednički cilj: kritičko ispitivanje kako bi se razlučila istina od zablude.

Wang Yangming, u odnosu na prethodne filozofe, uvodi novu epistemološku perspektivu u kineskoj filozofiji kroz svoj koncept urođenog „čistog“ znanja (*liangzhi*), koji spaja *znanje da* (propozicijsko znanje) i *znanje kako* (vještine) u jedno, neposredno shvaćanje moralnih načela. Za razliku od zapadne epistemologije, koja često razdvaja znanje i djelovanje, Wangova teorija postavlja njihovo inherentno jedinstvo. On tvrdi da se pravo znanje ne uči, već je urođena, izravna percepcija moralnih istina koja prirodno tjera na djelovanje.¹²⁹ Ovo je gledište u oštroj suprotnosti s konvencionalnom zapadnom epistemologijom, gdje se znanje često vidi kao proizvod razumskih procesa ili empirijske provjere. Wangovo načelo „jedinstva znanja i djelovanja“ (*zhixing heyi*) dodatno naglašava njegovu epistemološku inovaciju, tvrdeći da istinsko znanje inherentno vodi ispravnim radnjama. Za njega, pravo znanje je neodvojivo od djelovanja. Tvrдио je da spoznaja o tome što je ispravno prirodno vodi činjenju onoga što je ispravno. To znači da moralno znanje ne može biti samo teoretsko ili apstraktno; mora se izraziti kroz nečije postupke. Ako znanje ne vodi djelovanju, ono je nepotpuno ili lažno.¹³⁰

Zhang Dongsunova teorija znanja, poznata kao pluralistička kulturna epistemologija, nudi osebujnu perspektivu o tome kako se znanje konstruira i posreduje kroz kulturne

¹²⁵ Usp. Jiaming Li i Jidong Li, Wang Chong's Thoughts on Argumentation, *OSSA Conference Archive*, (3/2020), str. 3.

¹²⁶ Usp. R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 93.

¹²⁷ Usp. *isto*, str. 96.

¹²⁸ Usp. R. Descartes, *Meditations on first philosophy: With selections from the objections and replies*.

¹²⁹ Usp. *isto*, str. 100. – 101.

¹³⁰ Usp. *isto*.

kontekste. Središnje mjesto u Zhangovoj teoriji je ideja da su svi aspekti znanja duboko pod utjecajem kulturnih čimbenika. Zhang tvrdi da naši epistemološki okviri nisu univerzalni, već kulturno definirani, sugerirajući da je ono što znamo i kako znamo oblikovano specifičnim kulturnim okruženjima u kojima se nalazimo. On identificira četiri ključna elementa u izgradnji znanja: vanjsku strukturu svijeta, osjete (*sensa*), perceptivne konstrukcije i interpretaciju. Zhang ističe da je znanje inherentno lingvistički i kulturno posredovano. Na primjer, različiti kulturni konteksti mogu utjecati na način na koji ljudi interpretiraju i kategoriziraju svijet oko sebe, što može rezultirati različitim epistemološkim pristupima i razumijevanjima.¹³¹ Ludwig Wittgenstein izražava sličnu ideju glede utjecaja jezika na razumijevanje, ali se fokusira na različiti aspekt tog utjecaja. Naime, Wittgenstein usmjerava pažnju na to kako jezik oblikuje značenje unutar jezičnih igara i socijalnih konteksta. Prema Wittgensteinu, značenje pojmova i izraza proizlazi iz njihove uporabe u jeziku, a ne iz nekog univerzalnog temelja. On naglašava da značenje nije fiksno ili objektivno, već se razvija kroz kontekstualne upotrebe i društvene prakse.¹³² Na primjer, značenje riječi „pravednost“ može značajno varirati ovisno o specifičnim društvenim praksama i kontekstima u kojima se koristi. U jednoj kulturi, pravednost može biti povezana s principima jednakosti i ravnoteže, gdje se naglašava da svi ljudi trebaju biti tretirani na isti način. U drugoj kulturi, međutim, pravednost može biti shvaćena kao prilagodba prema specifičnim potrebama i okolnostima pojedinaca, čime se naglašava individualni pristup i fleksibilnost.

U pristupima oba filozofa, jezik igra ključnu ulogu u oblikovanju našeg razumijevanja i interpretacije svijeta. Zhangova teorija usredotočuje se na kulturne i epistemološke okvire koji oblikuju naše znanje, dok Wittgensteinova filozofija istražuje kako jezične igre i kontekstualna značenja utječu na interpretaciju. Iako Zhang i Wittgenstein dijele zajedničku ideju o utjecaju jezika na naše percepcije, njihovi pristupi se razlikuju. Zhang, naime, analizira utjecaj kulturnih konteksta i epistemoloških okvira na znanje, dok Wittgenstein proučava kako značenje proizlazi iz konkretnih jezičnih upotreba i društvenih interakcija. Ova komplementarnost naglašava složenost odnosa između jezika, kulture i znanja, te pokazuje kako različiti pristupi mogu obogatiti naše razumijevanje epistemoloških pitanja.

¹³¹ Usp. *isto*, str. 107. – 110.

¹³² Usp. Ludwig Wittgenstein, *Filosofska istraživanja*, Nolit, Beograd 1980.

3.2. Teorije istine

Kada postavljamo pitanje *Što je istina?*, dotičemo se jednog od najtemeljnijih i najtrajnijih filozofskih pitanja. Od samih početaka filozofske misli, filozofi su se trudili definirati i razumjeti prirodu istine, nastojeći razotkriti njenu bit, prirodu i granice. Ovo poglavlje ima za cilj istražiti doprinose kineskih filozofa kao što su Mozi, Xunzi i Wang Chong u razumijevanju istine, te na taj način osvijetliti značajne sličnosti s zapadnim konceptima istine. Kroz analizu njihovih ideja, cilj je prikazati kako univerzalna potraga za razumijevanjem prirode istine nadmašuje kulturne i vremenske granice, povezujući različite filozofske tradicije. Ova komparativna studija naglašava kako istočne i zapadne filozofske tradicije, unatoč svojim razlikama, konvergiraju u zajedničkom nastojanju da otkriju i definiraju istinu.

Da bi opravdao određeno vjerovanje, Mozi tvrdi da to vjerovanje mora proći kroz tri testa (*san bian*). Ovi testovi predstavljaju tri metode procjene istinitosti tvrdnji, kombinirajući izravno i neizravno iskustvo te praktičnu primjenu za provjeru istinitosti. Prvi test odnosi se na povijesni autoritet, drugi na empirijsko opažanje, a treći na praktičnu primjenu. Prvi test ispituje je li tvrdnja utemeljena na dobro dokumentiranim povijesnim činjenicama i zapisima, vjerujući da provjera povijesnih izvora može pomoći u ocjeni pouzdanosti ideje. Drugi test provjerava može li se ideja potvrditi kroz osjetila i ljudsko iskustvo. Treći test procjenjuje praktične posljedice i korisnost ideje, smatrajući da istinitost ideje proizlazi iz njene sposobnosti da poboljša društvo i doprinese općem dobru.¹³³ Ova pragmatična metoda usmjerena na korisnost i praktičnu primjenu odražava isti stav kao i pristup istini Williama Jamesa, koji naglašava da istina nije statična, nepromjenjiva osobina inherentna u idejama. Umjesto toga, James tvrdi da istina nastaje kroz interakciju ideja s stvarnim svijetom i njihovom primjenom u praksi. Prema Jamesu, „istina ideje nije statična svojstvo inherentno u njoj. Istina se događa ideji. Ona postaje istinita, čini se istinitom događajima. Njezina istinitost je zapravo događaj, proces“¹³⁴.

U Xunzijevoj filozofiji, koncepti diskriminacije (*pien hoe*) i dokaza (*fu yen*) igraju ključnu ulogu u procjeni i potvrđivanju argumenata. Diskriminacija se odnosi na proces pravljenja jasnih i točnih pojmovnih razlika, osiguravajući da se pojmovi koriste precizno i

¹³³ Usp. R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 65.

¹³⁴ James William, *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking. The meaning of truth*, Longmans, Green and Co, New York 1907., str. 201.

ispravno kako bi se spriječila zabuna.¹³⁵ Dokazi se odnose na pružanje empirijske ili racionalne potpore tvrdnjama, čime se osigurava njihova valjanost.¹³⁶ Slično, Wang Chong također naglašava da iskustvo određuje istinitost i neistinitost onoga što se govori ili raspravlja. Smatrao je da se tvrdnje moraju potkrijepiti empirijskim dokazima jer je to jedini način da se potvrdi njihova točnost. Wang Chong je dodatno analizirao iskustvene dokaze i primijetio da ponekad treba razlikovati ono što je stvarno od onoga što je neistinito. Na primjer, iako su mocisti iznosili mnoge primjere iskustvenih dokaza o duhovima, svi su ti dokazi bili pogrešni. Chong je istaknuo da istina u takvim slučajevima ne može ovisiti samo o osjetilima, već i o racionalnom razmišljanju ili „značenju uma“.¹³⁷ Oba filozofa dijele zajednički cilj potvrđivanja istine kroz rigorozno ispitivanje i analizu, što je u skladu s verifikacijskom teorijom istine, koju su razvijali filozofi poput logičkih pozitivista, a koja tvrdi da je tvrdnja istinita samo ako je empirijski provjerljiva ili logički dokazana. Drugim riječima, istina tvrdnje ovisi o mogućnosti njene provjere putem osjetilnog iskustva ili logičke analize. Glavna razlika je u tome što je verifikacijska teorija istine formaliziraniji pristup koji zahtijeva stroge kriterije provjerljivosti, dok Xunzijev i Chongov okvir uključuje širi raspon metoda za postizanje valjanosti, uključujući ne samo empiriju već i refleksiju i jasnoću pojmova.

3.3. Filozofija jezika

Konfucijeva ideja reifikacije imena (*cheng ming*), kako je objašnjeno od strane Fung Yu-lana, naglašava da uloge poput vladara, ministra, oca i sina nisu samo fizičke pozicije, već utjelovljuju idealne koncepte.¹³⁸ Ova filozofija nalikuje zapadnoj teoriji korespondencije koja tvrdi da je istina tvrdnje ili izjave određena njenom korespondencijom s objektivnom stvarnošću. Drugim riječima, izjava je istinita ukoliko odgovara činjenicama ili stvarnim uvjetima u svijetu. Konfucije je tvrdio da se društvena harmonija postiže kada pojedinci djeluju prema pravoj suštini svojih uloga, sugerirajući da pravilno ponašanje usklađuje s idealnom prirodom tih uloga, čime se osigurava društveni poredak.¹³⁹ Xunzi razvija tu ideju i stvara složenu teoriju koja se bavi razlozima, uzrocima i načelima imenovanja. On naglašava da su imena ključna za jasno komuniciranje i razumijevanje među ljudima s različitim

¹³⁵ Usp. Anthony S. Cua, The conceptual aspect of Hsün Tzu's philosophy of human nature, *Philosophy East and West*, 1977., str. 375.

¹³⁶ Usp. D. Zhang, *Key concepts in Chinese philosophy*, str. 481. – 482.

¹³⁷ Usp. isto, str. 484. – 485.

¹³⁸ Usp. Fung Yu-lan, *A history of Chinese philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, London 1952., str. 59. – 60.

¹³⁹ Usp. isto.

fizičkim i mentalnim karakteristikama. Imena pomažu u razjašnjavanju razlika među stvarima, omogućuju zajedničko shvaćanje i uspostavljaju distinkciju između sličnih i različitih objekata, kao i između plemenitih i skromnih u društvenom kontekstu. Razlike i sličnosti u imenima proizlaze iz toga kako naši osjetni organi registriraju informacije i kako naš um te informacije razumije. Temeljno načelo imenovanja, prema Xunziju, jest da slični objekti trebaju imati ista imena, dok različiti objekti trebaju imati različita imena, čime se osigurava usklađenost između imena i stvarnosti. Xunzi također razlikuje opća imena, koja su široka i generička, od posebnih imena, koja su preciznija i služe za klasifikaciju objekata, čime se njegova teorija imena usklađuje s konfucijanskim načelima ispravnog imenovanja i održavanja društvenog reda.¹⁴⁰

Mocisti smatraju da je jezik sredstvo za označavanje stvarnosti putem imena. Prema njihovom učenju, ime je oznaka koju koristimo za označavanje stvarnosti, dok stvarnost predstavlja ono o čemu se govori.¹⁴¹ Ova distinkcija može se jasno ilustrirati primjerom rečenice „Ovo je jabuka“. U ovom slučaju, „jabuka“ je ime, riječ koja služi kao oznaka za konkretan predmet. S druge strane, stvarnost označava stvarni objekt – konkretnu jabuku koju možemo vidjeti i dodirnuti. Njihove ideje o jeziku označavanja stvarnosti i razdvajanje između imena i objekata pokazuju također jaku sličnost s teorijom korespondencije koja naglašava važnost usklađenosti između jezika i stvarnosti, što se može primijetiti u načinu na koji mocisti pristupaju jeziku i njegovoj ulozi u predstavljanju stvarnosti. Mocisti, međutim, ne zadržavaju se samo na površinskoj analizi jezika, već unose i detaljnu kategorizaciju imena, dijeleći ih u tri ključne vrste: opća, kategorizirajuća i osobna.¹⁴² Opća imena, poput „čovjek“, označavaju cijele klase objekata, dok se kategorizirajuća imena odnose na specifične podskupine unutar tih klasa, poput „filozof“ kao podgrupe općeg pojma „čovjek“. Ova podjela pokazuje sličnost s Aristotelovim sudovima; opća imena mocista korespondiraju s Aristotelovim općim sudovima koji izriču univerzalne tvrdnje, kao što je „Svi ljudi su smrtni“. S druge strane, kategorizirajuća imena odražavaju Aristotelove posebne sudove koji se fokusiraju na određene članove šire klase, primjerice, „Neki ljudi su mudri“. Osobna imena mocista, koja se odnose na specifične pojedince, poput Sokrata ili Platona, također reflektiraju Aristotelove pojedinačne sudove koji govore o jedinstvenim entitetima.¹⁴³ Ovaj dijalog

¹⁴⁰ Usp. *isto*, str. 469. – 472.

¹⁴¹ Usp. *isto*, str. 468.

¹⁴² Usp. *isto*, str. 468. – 469.

¹⁴³ Usp. Gajo Petrović, Pregled povijesti logike, *Metodički ogledi: časopis za filozofiju odgoja*, 20(2/2013), str. 137.

između mocističke i aristotelove tradicije ne samo da ističe njihovu zajedničku težnju ka razjašnjavanju odnosa između riječi i njihovih referenata u stvarnom svijetu, već i naglašava važnost preciznosti u jeziku kao ključnoj komponenti filozofske analize, omogućujući dublje razumijevanje ljudskog iskustva i znanja.

4. Etičke sličnosti i razlike

4.1. Ljudska priroda kao temelj morala

Istraživanje ljudske prirode već dugo zauzima središnje mjesto u filozofiji, kako na Istoku, tako i na Zapadu. Ovo pitanje se odnosi na razumijevanje osnovnih aspekata ljudske prirode, uključujući njezine inherentne sposobnosti i sklonosti, te kako se one manifestiraju u ponašanju. Pitanje je kompleksno i široko, podložno različitim interpretacijama i odgovorima, svaki od kojih nudi jedinstvenu perspektivu o tome što znači biti čovjek i kako bi ljudi trebali težiti živjeti. Jedan od ključnih aspekata ovih rasprava jest pitanje je li ljudska priroda temelj morala, te da li je čovjek inherentno dobar ili loš. Razmatrajući različite filozofske pozicije, rad će nastojati istražiti kako se oblikuje razumijevanje moralnog djelovanja, uključujući pitanje sadrži li ono inherentnu moralnu predispoziciju ili je oblikovano drugim aspektima ljudske prirode.

Mencije tvrdi da je ljudska priroda inherentno moralna i razlikuje se od drugih osjetilnih bića kroz četiri urođene sklonosti (*siduan*) koje predisponiraju ljude da stvarnost i druge ljude promatraju kroz moralnu prizmu.¹⁴⁴ Prema Menciju, ljudi posjeduju urođenu dobrotu, slično kao što sjeme kukuruza prirodno daje kukuruz. On naglašava da ljudi ne moraju učiti osjećaj suosjećanja ili moralno djelovanje od nule; ti osjećaji su inherentni, a razvoj tih urođenih sklonosti vodi moralnoj izvrsnosti.¹⁴⁵ Mencije ističe da je kultiviranje moralnih sjemenki nalik poticanju vatre koja s vremenom postaje snažnija. Naglašava da će osoba koja razvije ove kvalitete pronaći radost u moralnim djelovanjima i prirodno će težiti vrlini.¹⁴⁶ Kako bi potkrijepio svoju tvrdnju, Mencije koristi primjer djeteta koje se nalazi na rubu bunara. On ističe da bi svaka osoba prirodno osjećala snažnu zabrinutost i suosjećanje

¹⁴⁴ Usp. Yang Xiao i Kim-chong Chong, *Dao Companion to the Philosophy of Mencius*, str. 88.

¹⁴⁵ Usp. R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 134.

¹⁴⁶ Usp. *isto*, str. 135.

pri gledanju takve situacije, ne zbog vanjskih motiva poput stjecanja naklonosti ili pohvala, već zbog urođene moralne sklonosti:

„Zašto kažem da svi ljudi posjeduju unutar sebe moralni osjećaj koji ne može podnijeti patnju drugih? Pa, zamislite sada osobu koja iznenada vidi malo dijete na rubu da padne u bunar. Svaka bi takva osoba iskusila iznenadni osjećaj straha i zabrinutosti. Taj osjećaj ne bi bio nešto što je svjesno prizvala kako bi uspostavila dobre odnose s djetetovim roditeljima. Ne bi se namjerno osjećala tako kako bi zadobila pohvale prijatelja i susjeda. Također, ne bi se osjećala tako zbog toga što bi vrisak djeteta bio neugodan.“¹⁴⁷

Zanemarivanje ovih sklonosti javlja se uslijed nepovoljnih uvjeta, koji mogu navesti ljude da zapostave svoje urođene moralne sklonosti, što na kraju vodi moralnoj stagnaciji ili čak regresiji. Mencije prepoznaje utjecaj okoline na moralni razvoj, napominjući da nepovoljni uvjeti otežavaju njegovanje tih sklonosti, slično kao što loši vremenski uvjeti mogu uništiti usjeve.¹⁴⁸ Na taj način, on odgovara na pitanje: *Ako je ljudska priroda inherentno dobra, zašto neki ljudi čine loše stvari?*, tvrdeći da neuspjesi u moralnom ponašanju nisu posljedica nedostataka u ljudskoj prirodi, već individualnih izbora ili nedostatka pravilnog kultiviranja. Baš kao što sjeme ima potencijal izrasti u biljku ako mu se daju pravi uvjeti, pojedinci imaju potencijal postati moralno dobri ako ispravno njeguju svoje inherentne kvalitete.¹⁴⁹ On stoga tvrdi da su ljudi prirodno skloni dobroti, baš kao što voda teče nizbrdo, te da, iako naše urođene moralne sklonosti usmjeravaju djelovanje, one zahtijevaju svjesno kultiviranje kako bi se u potpunosti manifestirale, čime se naglašava važnost okoline koja podržava moralni razvoj.¹⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau artikulira istovjetnu ideju o inherentnoj dobroti ljudske prirode, no on svoju tvrdnju postavlja unutar konteksta političke teorije, a ne antropologije, kao što čini Mencije. Rousseau sugerira da se ljudi rađaju dobri, ali su iskvareni društvenim utjecajima kao što su nejednakost i pojava privatnog vlasništva.¹⁵¹ Prema Rousseauu, iskrivljenje dobrote prvenstveno je rezultat vanjskih društvenih struktura, zbog čega se on zalaže za društveni ugovor koji preusmjerava društvo kako bi se uskladilo s prirodnom dobrotom pojedinaca i poboljšalo je.¹⁵² Iako se Mencije i Rousseau slažu da je ljudska priroda u svojoj biti dobra, njihovi pristupi rješavanju moralne

¹⁴⁷ Philip J. Ivanhoe, *Mencius*, Columbia University Press, New York 2009., str. 35.

¹⁴⁸ Usp. Ronnie Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 139.

¹⁴⁹ Usp. Y. Xiao i K. Chong, *Dao Companion to the Philosophy of Mencius*, str. 89.

¹⁵⁰ Usp. R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 139.

¹⁵¹ Usp. Uzoma Ezedike Edward i Achinike Obah Remigius, Rousseau's Notion of Human Nature and Theory of State: A Critique, *Journal of Good Governance and Sustainable Development in Africa*, 5(1/2019), str. 139.

¹⁵² Usp. Jean-Jacques Rousseau, *Društveni ugovor ; O podrijetlu i temeljima nejednakosti među ljudima*, Feniks knjiga, Zagreb 2012., str. 20

korupcije značajno se razlikuju. Rousseau zagovara potrebu za dubokim društvenim promjenama, tvrdeći da se nepravde poput nejednakosti moraju ispraviti kako bi se ljudska dobrota mogla slobodno razvijati – što odražava eksternalistički pristup, gdje vanjski uvjeti igraju ključnu ulogu u oblikovanju moralnog karaktera. Nasuprot tome, Mencije vjeruje da je moralni razvoj prvenstveno rezultat individualnog napora i samokultivacije, unatoč vanjskim pritiscima, što odražava internalističku perspektivu, prema kojoj unutarnje sklonosti i osobna odgovornost prevladavaju nad utjecajem vanjskog okruženja.

Dok je konfucijanizam, kao što smo vidjeli kod Mencija, sklon promatrati ljude kao inherentno dobre i sposobne postići vrlinu kroz samokultivaciju, druge perspektive, poput one Xunzija, silovito odbacuju to gledište i sugeriraju da je ljudska priroda fundamentalno manjkava te zahtijeva vanjsku kontrolu. Xunzi je smatrao da je ljudska priroda inherentno sklona sebičnosti, zavisti i zlu, a ovo uvjerenje bilo je duboko oblikovano kaotičnim i korumpiranim vremenima u kojima je živio.¹⁵³ Prema Xunziju, ako se ljudske želje ne obuzdaju, ljudi će se neizbježno „suočiti s sukobima i nesuglasticama, uzrokovati poremećaje u društvenim strukturama i redu, te na kraju postati nasilni“.¹⁵⁴ Smatrao je da dobrota nije urođena, već se mora kultivirati kroz svjesni napor i vanjsko vodstvo, osobito kroz utjecaj učitelja i pridržavanje ritualnih običaja (*li*).¹⁵⁵ Koristeći analogije iz zanata poput obrade drveta i rezbarenja žada, Xunzi je ljudsku prirodu usporedio s iskrivljenim drvetom ili tupim metalom – prirodno nesavršenom i potrebnom oblikovanja kako bi postala dobra.¹⁵⁶ Vjerovao je da, bez strukture koju pružaju moralno obrazovanje i društveni rituali, ljudi prirodno gravitiraju ka kaosu i sukobima. Drevni mudri kraljevi, prepoznajući to, stvorili su moralne kodekse i rituale kako bi vodili i reformirali ljudsko ponašanje, osiguravajući društveni red i harmoniju.¹⁵⁷ Xunzi je među ostalim odbacio i ideju da je moralnost božanski dar. Umjesto toga, tvrdio je da su moralnost i društveni poredak ljudske izmišljotine, koje su mudri vođe osmislili kako bi spriječili kaos i održali blagostanje društva. Tvrdio je da je Nebo (*Tian*) ravnodušno prema ljudskim postupcima i ishodima; stoga je ljudska odgovornost, a ne božanska intervencija, ta koja određuje uspjeh ili neuspjeh u društvu.¹⁵⁸ Za Xunzija su moralni stručnjaci, poput mudraca i dobro obučениh učitelja, ključni u vođenju većine ljudi, koji općenito nemaju sposobnost sami odrediti ispravan smjer djelovanja. Naglašavao je da je

¹⁵³ Usp. Y. Guorong, *Philosophical Horizons: Metaphysical Investigation in Chinese Philosophy*, str. 172.

¹⁵⁴ Xunzi i E. Hutton, *Xunzi: The Complete Text*, str. 248.

¹⁵⁵ Usp. Y. Guorong, *Philosophical Horizons: Metaphysical Investigation in Chinese Philosophy*, str. 176.

¹⁵⁶ Usp. R. Littlejohn, *Chinese Philosophy: An Introduction*, str. 141.

¹⁵⁷ Usp. F. Yu-Lan, *Povijest kineske filozofije*, str. 207.

¹⁵⁸ Usp. *isto*, str. 143.

prava moralna stručnost rijetka, te da se većina ljudi mora oslanjati na te stručnjake kako bi živjeli moralno ispravnim životom.¹⁵⁹

Ovaj pogled na ljudsku prirodu kao inherentno zlu i sklonu sebičnosti, koju Xunzi iskazuje, ima zanimljive paralele s filozofijom Thomasa Hobbesa, osobito u njegovom djelu *Levijatan*. Hobbes, poput Xunzija, vjeruje da je ljudska priroda u osnovi egoistična i da će, ako ostane neobuzdana, voditi ka sukobu i nasilju, odnosno stanju rata svih protiv svih (*bellum omnium contra omnes*).¹⁶⁰ U tom stanju život postaje „usamljenički, siromašan, prljav, težak i kratak“ zbog nepostojanja središnje vlasti ili društvenog ugovora koji bi regulirao međuljudske odnose.¹⁶¹ Oba filozofa dijele uvjerenje da ljudska priroda zahtijeva strogu kontrolu kako bi se postigla društvena stabilnost. Xunzi se oslanja na moralnu edukaciju i rituale (*li*) kao sredstva za obuzdavanje ljudskih sklonosti ka zlu, dok Hobbes zagovara uspostavu snažne suverene vlasti koja bi nametnula zakon i red. Njegova teorija društvenog ugovora, koja proizlazi iz potrebe da se izbjegne kaos koji nastaje u prirodnom stanju, objašnjava kako su ljudi iz vlastitog interesa spremni pristati na društveni ugovor, prepuštajući dio svoje slobode suverenu u zamjenu za sigurnost i red.¹⁶² Kada se ta prava prenesu na vrhovnu vlast, ona posjeduje apsolutnu moć koja zahtijeva poslušnost.¹⁶³ Međutim, između njihovih filozofija postoje značajne razlike. Xunzi vjeruje u mogućnost moralne transformacije kroz obrazovanje i tradiciju, smatrajući da je čovjek izvorno inteligentan i sposoban za pozitivnu promjenu.¹⁶⁴ Nasuprot tome, Hobbes pesimistično tvrdi da je ljudska priroda nepromjenjiva, jer će čovjek u prirodnom stanju uvijek biti sebičan, zavidan i željan moći, što ga navodi na zaključak da jedino strah od kazne unutar granica društvenog poretka može ljude održati „dobra“. U konačnici, i Xunzi i Hobbes vide ljudsku prirodu kao potencijalno destruktivnu, ali nude različita rješenja za kontrolu tih sklonosti. Xunzi se oslanja na kulturne i obrazovne institucije da bi oblikovao moralne pojedince, dok Hobbes zagovara političku moć kao glavne alate za održavanje društvenog reda. Ove razlike reflektiraju različite kulturne i povijesne kontekste u kojima su živjeli, ali i različite pretpostavke o tome što je najvažnije za održavanje stabilnog društva.

¹⁵⁹ Usp. *isto*, str. 145.

¹⁶⁰ Usp. Thomas Hobbes, *Levijatan*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2004., str. 91.

¹⁶¹ *Isto*, str. 92.

¹⁶² Usp. *isto*, str. 122.

¹⁶³ Usp. Ivana Knežić, *Antropološke pretpostavke političke misli Thomasa Hobbesa*, Redak, Split 2015., str. 131 – 132.

¹⁶⁴ Usp. F. Yu-lan, *Povijest kineske filozofije*, str. 205 – 206.

4.2. Razumijevanje moralne vrijednosti posljedica kroz prizmu mocizma i utilitarizma

Konzekvencijalizam je etička teorija koja moralnost radnje određuje na temelju njezinih ishoda ili posljedica.¹⁶⁵ Ovo gledište zastupa stav da „postupke treba suditi po posljedicama do kojih dovode, pravila treba suditi po tome do kakvih posljedica dovodi njihovo pridržavanje, karakterne osobine treba suditi po tome do kakvih posljedica dovode postupci onih koji ih imaju, institucije u društvu treba suditi po tome do kakvih posljedica dovodi njihovo funkcioniranje“.¹⁶⁶ Pritom, pitanje koje nam se tu nameće jest: *Koje su to posljedice dobre, a koje su loše?* Utilitarizam, kao jedan od najutjecajnijih oblika konzekvencijalizma u zapadnoj filozofiji, objašnjava da je dobro ili moralno ispravno ono što dovodi do maksimalne sreće. Drugim riječima, ovaj oblik konzekvencijalizma, kojeg je razvio Jeremy Bentham i kasnije doradio John Stuart Mill, tumači da bi sve radnje trebale biti usmjerene na povećanje sreće ili užitka za najveći broj ljudi.¹⁶⁷ S druge strane svijeta, otprilike 2300 godina ranije, Mozi je razvio nauk koji stavlja snažan naglasak na posljedice djelovanja za društvo u cjelini, a ne samo za pojedince ili određene skupine. Ovaj fokus na ishod, osobito u smislu društvene harmonije i kolektivne dobrobiti, čini mocistički konzekvencijalizam posebnim i praktičnim filozofskim pristupom koji je nastojao riješiti političke i društvene izazove svog doba, zbog čega neki autori taj nauk nazivaju državnim konzekvencijalizmom.¹⁶⁸ Iako mocistički konzekvencijalizam i zapadni utilitarizam dijele zajedničku konzekvencijalističku osnovu, njihovi pristupi u određivanju moralnih radnji i definiranju najvećeg dobra otkrivaju značajne razlike uz primjetne sličnosti, što ih čini zanimljivim predmetom komparativne analize.

Objekti filozofije temelje se na istom principu – moralna vrijednost radnje prosuđuje se prema njenim posljedicama. I Mozi i zapadni utilitaristi naglašavaju da etičke odluke trebaju biti usmjerene na promicanje općeg dobra i smanjenje štete. Za utilitariste, dobro se definira kao maksimiziranje sreće ili zadovoljstva te minimiziranje boli i patnje, što se odražava u njihovom temeljnu načelu najveće sreće, koje glasi: „Čini ono što donosi najveću sreću za najveći broj ljudi!“.¹⁶⁹ Slično tome, Mozi se fokusira na promicanje dobrobiti društva poticanjem radnji koje donose najviše koristi najširem broju ljudi. Ove radnje uključuju

¹⁶⁵ Usp. Boran Berčić, *Filozofija*, Ibis, Zagreb 2012., str. 234.

¹⁶⁶ *Isto*, str. 235.

¹⁶⁷ Usp. *isto*, str. 235 – 236.

¹⁶⁸ Usp. Bryan W. van Norden i Ivanhoe J. Philip, *Readings in classical Chinese philosophy*, Hackett Publishing, Indianapolis 2023., str. 60.

¹⁶⁹ B. Berčić, *Filozofija*, str. 236.

ustupavljanje reda (odsutnost sukoba među pojedincima, obiteljima, gradovima i državama), osiguranje materijalnog bogatstva za zajednicu te povećanje populacije. Ovi su elementi međusobno povezani: veće bogatstvo vodi do veće reprodukcije, a veći broj ljudi doprinosi većoj proizvodnji i bogatstvu.¹⁷⁰ Druga sličnost je nepristrana perspektiva koju obje filozofije zagovaraju. U zapadnom utilitarizmu, posebno u Millovoj verziji, od moralnog subjekta se zahtijeva da zauzme nepristrano stajalište, pri čemu se sreća svih pojedinaca smatra jednakom, bez obzira na osobne odnose. Mill smatra nepristranost ključnom za pravdu i moral, ukorijenjenu u načelu najveće sreće, koje teži maksimiziranju sreće za najveći broj ljudi. On tvrdi da, kako se društva razvijaju, nejednakosti koje su se nekada smatrale nužnima – poput onih između klasa, rasa ili spolova – postaju prepoznate kao nepravedne. Nepristranost, stoga, pokreće moralni napredak, dovodeći u pitanje zastarjele društvene strukture i promičući jednakost.¹⁷¹ Ovo je slično Mozijevoj konceptu sveobuhvatne ljubavi ili nepristrane brige (兼爱, *jiān ài*), gdje se od moralnih agenata očekuje da se brinu za sve ljude jednako, umjesto da favoriziraju članove obitelji, prijatelje ili one na pozicijama moći.¹⁷² Mozi je ovu ideju predstavio kao rješenje za sve oblike društvenih sukoba, od osobnih razmirica do ratova među državama. Prema njegovom učenju, trebali bismo brinuti za tuđu djecu, roditelje, obitelj i državu kao za vlastite, čime bi sukobi nestali, a društvo postalo sigurno. Odbacivanje ove ideje dovelo bi do proturječja, jer čak i oni koji je verbalno negiraju, pri odlasku na put povjerali bi svoje najmilije osobi koja vjeruje u nepristranu brigu, čime bi zapravo priznali njen značaj.¹⁷³ Obje filozofije dakle odbacuju moralno favoriziranje i umjesto toga promoviraju ideju da moralne radnje moraju biti od koristi društvu u cjelini.

Temeljna razlika između zapadnog utilitarizma i mocističkog konzekvencijalizma je individualistički naspram kolektivističkog fokusa. Dok su obje filozofije konzekvencijalističke po prirodi – prosuđujući radnje prema njihovim ishodima – zapadnjački utilitarizam teži agregiranju individualne sreće ili zadovoljstva kako bi odredio najveće dobro, odražavajući individualistički moralni pogled. Ova razlika oblikuje način na koji svaka filozofija pristupa proračunu najvećeg dobra i vrsti postupaka koje smatra moralno ispravnima. U zapadnom utilitarizmu, posebice u djelima Jeremyja Benthama i Johna Stuarta

¹⁷⁰ Usp. Michael Loewe i Edward L. Shaughnessy, *The Cambridge history of ancient China: From the origins of civilization to 221 BC*, Cambridge University Press, New York 1999., str. 761.

¹⁷¹ Usp. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, The Floating Press, 2009., str. 111 – 113. Dostupno na: <https://www.utilitarianism.com/jsmill-utilitarianism.pdf>.

¹⁷² Usp. I. Johnston, *The Mozi: A complete translation*, str. 137.

¹⁷³ Usp. M. Loewe i E. L. Shaughnessy, *The Cambridge history of ancient China: From the origins of civilization to 221 BC*, str. 764.

Milla, fokus je često na tome kako radnje utječu na individualnu sreću ili zadovoljstvo. Iako utilitarizam nastoji maksimizirati sreću za najveći broj ljudi, način na koji se to izračunava vrti se oko individualnih iskustava zadovoljstva i boli. Sreća svake osobe tretira se kao jednako vrijedna, ali naglasak je na zbroju individualnih iskustava, a moralne odluke se donose zbrajanjem tih individualnih posljedica. Na primjer, Benthamov hedonistički račun, koji izračunava stupanj ili količinu zadovoljstva koje će određena radnja vjerojatno izazvati, inherentno uključuje procjenu načina na koji postupci utječu na svaku osobu i zatim zbrajanje tih učinaka kako bi se odredila ukupna moralna vrijednost. Millovo usavršavanje utilitarizma, koji pravi razliku između viših i nižih zadovoljstava, i dalje se usredotočuje na poboljšanje kvalitete života pojedinaca, iako daje prednost intelektualnim i moralnim zadovoljstvima nad čisto fizičkim. Naime, razlika koju je on učinio dodala je samo sloj složenosti utilitarističkoj računici, jer zahtijeva od pojedinaca da ne razmatraju samo količinu sreće već i njezinu kvalitetu. U tom smislu radnja koja promiče samo veća zadovoljstva za manju grupu mogla bi biti moralno superiornija od one koja samo povećava niža zadovoljstva za veću grupu – „Bolje je biti nezadovoljan čovjek nego zadovoljna svinja; bolje je biti nezadovoljan Sokrat nego zadovoljna budala“.¹⁷⁴ Stoga, iako se utilitarizam bavi maksimiziranjem kolektivne sreće, on društvo promatra kao skup pojedinaca čija je sreća agregirana. To odražava individualističku perspektivu jer je moralna vrijednost određena načinom na koji je svaki pojedinac pogođen. Nasuprot tome, Mozijev konzekvencijalizam je manje individualistički i više usmjeren na kolektivnu dobrobit društva. Koncept najvećeg dobra u mocističkoj filozofiji definiran je kroz koncept javne koristi (公益, gōng yì), koja naglašava ukupnu stabilnost, sklad i prosperitet zajednice. Mozi je bio posebno zabrinut za praktična pitanja kao što su rat, upravljanje i raspodjela resursa, a njegov konzekvencijalizam je trebao voditi vladare i dužnosnike u donošenju odluka koje promiču mir, minimiziraju patnju i osiguravaju da svi članovi društva imaju jednaku korist.¹⁷⁵ Dok se utilitarizam često primjenjuje na individualne etičke dileme, Mozijev konzekvencijalizam se češće bavio društvenim ishodima i upravljanjem.

4.3. *Etika vrline Aristotela i Konfucija*

Etika vrline, koja stavlja naglasak na moralni karakter pojedinca umjesto na ishode ili pravila koja upravljaju njihovim postupcima, predstavlja ključni element kako kineske, tako i

¹⁷⁴ J. S. Mill, *Utilitarianism*, str. 19.

¹⁷⁵ Usp. C. Fraser, *The philosophy of the Mozi: The first consequentialists*, str. 132.

zapadne filozofske tradicije. Ova etika, poznata i kao aretička etika, može se opisati kao „teorija ili, preciznije, struja u suvremenoj etici prema kojoj prioritet imaju osobine karaktera ljudi, a ne njihovi postupci“¹⁷⁶. Dok deontološka i konzekvencijalistička etika fokusiraju na konkretne postupke pojedinaca, aretička etika usmjerava pažnju na karakterne osobine samih pojedinaca. Ona se bavi pitanjem kakve vrline i mane posjedujemo te kako te osobine, osim što čine osnovu za vrednovanje, omogućuju predviđanje našeg ponašanja. Temeljno pitanje od kojeg ova teorija polazi je: Kakvi ljudi trebamo biti?¹⁷⁷ U tom kontekstu, analiza koja slijedi ima za cilj osvijetliti sličnosti i razlike između konfucijanske i aristotelovske etike, dvije filozofske struje koje se na prvi pogled čine različitima, ali koje u svojoj suštini dijele mnogo zajedničkog. Obje filozofije naglašavaju vrline kao osnovu za postizanje ispunjenog života, iako se njihove specifične interpretacije vrlina i krajnji ciljevi njihovih etika mogu razlikovati. I Aristotel i Konfucije vide moralni razvoj kao proces koji se odvija kroz kontinuiranu praksu i unutar konteksta društvenih odnosa.

U pogledu temeljnih vrlina, Konfucije i Aristotel razvijaju različite pristupe, premda slične u osnovnom cilju – postizanje dobrog života kroz izgradnju ispravnih moralnih osobina. Konfucije se prvenstveno usredotočuje na vrline koje proizlaze iz specifičnih društvenih odnosa. Njegova filozofija duboko je ukorijenjena u društvenu dinamiku, gdje se etika ne može promatrati odvojeno od odnosa koje pojedinac ima sa svojom obitelji, prijateljima, zajednicom i društvom. Prema njegovom učenju, odnosi između roditelja i djece, braće i sestara, muža i žene, poslodavca i zaposlenika te prijatelja oblikuju moralni karakter pojedinca.¹⁷⁸ Svaki od tih odnosa povezan je s određenim vrlinama. Na primjer, u odnosu roditelj-dijete, vrline *sinovska pobožnost* (*xiao* 孝) i *bezuwjetna ljubav* (*ai* 愛) predstavljaju temelje; djeca trebaju pokazivati duboko poštovanje i brigu za roditelje, dok roditelji pružaju bezuwjetnu ljubav i podršku. U obiteljskom okviru, vrline *bratske i sestrinske pobožnosti* (*ti* 悌) osigurava harmoničan odnos između braće i sestara, gdje stariji brinu za mlađe, a mlađi prihvaćaju njihovu brigu. U braku, *poštovanje* (*jing* 敬) nadmašuje formalnu pristojnost, označujući priznanje partnera kao cjelovite osobe. U profesionalnim odnosima, *odanost* (*zhong* 忠) podrazumijeva posvećenost i odgovornost prema dužnostima. Naposljetku, u

¹⁷⁶ Boran Berčić, *Etika Vrlina, Filozofska istraživanja*, 28(1/2008), str. 193 – 207, ovdje 193.

¹⁷⁷ Usp. *isto*, str. 194.

¹⁷⁸ Usp. Jin Li, *Cultural foundations of learning: East and West*, Cambridge University Press, New York 2012., str. 37.

prijateljstvu, *povjerenje* (*xin* 信) osigurava predanost prijateljstvu i vjeru u trajnost istog.¹⁷⁹

Aristotel, s druge strane, razvija univerzalniji pristup vrlinama, naglašavajući temeljne vrline kao što su hrabrost, pravednost, iskrenost, umjerenost itd. Njemu vrline predstavljaju sredinu između dvije krajnosti. Hrabrost, na primjer, nalazi se između kukavičluka i nepromišljene smjelosti – „čovjek koji se boji onoga čega treba i zbog čega treba, i to izdržava, te onako kako treba i kad treba, taj je hrabar“¹⁸⁰. Ključno za Aristotela je da se vrline uspostavljaju kroz praksu i navike. Aristotel vjeruje da je moralni karakter rezultat obrazovanja i navike koje počinju u ranom djetinjstvu, unutar obitelji i zajednice. Kao i Konfucije, on naglašava ulogu roditelja u oblikovanju karaktera svoje djece, ali se također oslanja na zakone i društvena očekivanja kao ključne elemente u odgoju i moralnom razvoju.¹⁸¹

U oba pristupa, moralni razvoj nije jednostavan čin, već dugotrajan proces koji zahtijeva kontinuiranu praksu i prilagodbu. Za Konfucija, moralni razvoj pojedinca odvija se kroz cjeloživotno usavršavanje unutar društvenih odnosa. Svaki pojedinac treba težiti postajanju *junzi* (君子), odnosno uzorne osobe koja svojim djelima i ponašanjem pokazuje moralnu izvrsnost.¹⁸² Ovaj proces samousavršavanja, poznat kao samokultivacija (自我修養), zahtijeva stalno promišljanje o vlastitim vrlinama i djelima, te usklađivanje tih vrlina s potrebama zajednice i društva. Kako bi se to usklađivanje ostvarilo Konfucije je proširio svoj etički okvir i artikulirao nova moralna načela kao što su strogo održavanje prastarih običaja i ceremonija ili ispravnost (*li* 禮), pravednost (*yi* 義), integritet (*lian* 廉) i osjećaj srama (*chi* 恥), koji su ključni za održavanje etičkog ponašanja u različitim životnim okolnostima. Ispravnost se odnosi na strogo pridržavanje tradicionalnih običaja i ceremonija, omogućujući ljudima da pravilno obavljaju svoje uloge unutar obitelji, zajednice i društva, te da prenose kulturne vrijednosti kroz generacije.¹⁸³ Pravednost zahtijeva postupanje na način koji je prikladan i pravedan u određenim situacijama, često stavljajući opće dobro iznad osobnih interesa. Integritet označava poštenje i marljivost u javnom životu, osiguravajući da se ispunjavaju etičke norme u svakodnevnim poslovima i odgovornostima. Osjećaj srama djeluje

¹⁷⁹ Usp. *isto*, str. 38 – 39.

¹⁸⁰ Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb 1988., str. 52.

¹⁸¹ Usp. Gerard J. Hughes, *Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*, Routledge, London i New York 2001., str. 72 – 73.

¹⁸² Usp. J. Li, *Cultural foundations of learning: East and West*, str. 41.

¹⁸³ Usp. *isto*, str. 39.

kao moralni kompas, potičući pojedince na ispravljanje vlastitih grešaka i očuvanje moralne ispravnosti, čime omogućava osobni i društveni razvoj u skladu s etičkim načelima.¹⁸⁴ Konačni cilj ovog procesa je postizanje *rena* (仁), odnosno dobronamjernosti ili čovjekoljublja, što označava vrhunac moralnog postignuća. Konfucije vjeruje da je *ren* najviša vrлина koju pojedinac može postići, a ona obuhvaća sve druge vrline i vodi ka stvaranju harmoničnog društva.¹⁸⁵ Aristotelov proces moralnog razvoja naglašava važnost stalne prakse, pri čemu moralne vrline nastaju kroz formiranje navika. Prema Aristotelu, vrline se ne rađaju, već se stječu ponavljanjem ispravnih postupaka.¹⁸⁶ Ovaj proces zahtijeva svjestan izbor i praktičnu mudrost (*phronesis*).¹⁸⁷ Volja u Aristotelovoj etici podrazumijeva svjesnu odluku i namjeru da se djeluje u skladu s vrlinom, a moralno ispravno djelovanje mora proizlaziti iz volje vođene razumom. Praktična mudrost omogućava prepoznavanje zlatne sredine u svakoj situaciji i donošenje ispravnih odluka u skladu s njom.¹⁸⁸

Jedna od ključnih razlika između ova dva filozofa jest njihova vizija krajnjeg cilja moralnog razvoja. Konfucije smatra da je krajnji cilj njegovanja vrлина postizanje društvenog sklada i stabilnosti. Njegova etika vrline usmjerena je prema održavanju reda unutar zajednice, gdje su moralno ispravni odnosi ključ za mir i harmoniju. U Konfucijevom idealnom društvu, pojedinci razvijaju vrline kako bi doprinosili društvenom poretku, a njihova moralna izvrsnost služi zajedničkom dobru.¹⁸⁹ Nasuprot tome, Aristotelov cilj je prvenstveno osobni razvoj i postizanje blaženstva (*eudaimonia*, εὐδαιμονία), koji se odnosi na ostvarenje potpunog ljudskog potencijala kroz krepostan život. Aristotel smatra da je cilj moralnog razvoja stvoriti pojedinca koji je sposoban živjeti život u skladu s razumom i vrlinama, čime postiže najviši oblik sreće i samorealizacije.¹⁹⁰ Iako obje etike prepoznaju važnost vrлина u javnom i privatnom životu, Konfucije naglašava njihov značaj za održavanje društvenog reda, dok Aristotel vrlinama daje ulogu u osobnom procvatu i postizanju sretnog života, pri čemu društveni sklad proizlazi iz osobne etičke izvrsnosti.

¹⁸⁴ Usp. *isto*, str. 40.

¹⁸⁵ Usp. *isto*, str. 41.

¹⁸⁶ Usp. Aristotel, *Nikomahova etika*, str. 23.

¹⁸⁷ Usp. *isto*, str. 121. – 122.

¹⁸⁸ Usp. *isto*, str. 132. – 133.

¹⁸⁹ Usp. Aaron Doupe, Virtue and the Individual: Confucius' Conception of International Society, *Glendon Journal of International Studies*, (3/2003), str. 2-8, ovdje 5.

¹⁹⁰ Usp. G. J. Hughes, *Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*, str. 22

Zaključak

U zaključku ove komparativne analize zapadne i kineske filozofske misli, istaknut će se ključne sličnosti i razlike između ontologije, epistemologije i etike ovih dviju filozofskih tradicija. Iako dolaze iz različitih kulturnih i povijesnih konteksta, zapadna i kineska filozofija dijele nekoliko temeljnih tema i preokupacija, kojima pristupaju na različite načine. Naime, jedan od glavnih zaključaka rada jest da zapadna i kineska ontologija pokazuju različite pristupe prirodi stvarnosti. Prvo, analiza kozmoloških sustava pokazala je da i grčka i kineska filozofija teže harmoničnom poretku svemira, premda kineska tradicija, posebno kroz taoizam promiče holistički pogled na svijet u kojem suprotstavljene sile ne samo da koegzistiraju, nego se nadopunjuju, stvarajući sklad u prirodi, dok se grčka tradicija više fokusira na statične elemente kao gradivne blokove stvarnosti. Nadalje, razmatranje egzistencije i nebića otkriva zanimljive paralele između taoističke filozofije, koja integrira prazninu kao ključni koncept, i kasnijih zapadnih ideja poput Heideggerovog razmišljanja o ništavilu. Konačno, pristupi problemu uma i tijela pokazuju značajne razlike, uz nekoliko sličnosti. Zapadna tradicija, posebno kroz Descartesov dualizam, strogo odvaja um i tijelo, dok kineska filozofija nudi raznolike, ali uglavnom holističke perspektive. Mozi i Mencije naglašavaju koegzistenciju i međusobnu ovisnost uma i tijela, dok Xunzi uvodi hijerarhiju u kojoj um kontrolira tijelo kroz razum. Taoizam, s druge strane, potpuno uklanja granice između uma i tijela, usklađujući ih s kozmičkim qi-jem, dok Dai Zhen tvrdi da su mentalni procesi duboko ukorijenjeni u tjelesnom postojanju. Kineski pristupi, iako različiti, zajednički odbacuju strogo odvajanje uma i tijela, promovirajući jedinstvo i međusobnu povezanost, čime se jasno razlikuju od zapadnih dualističkih pogleda.

U izlaganju o filozofskim pristupima znanju i istini istaknuti su sljedeći nalazi. Prvo, refleksivno razmišljanje se prepoznaje kao ključni element u stjecanju znanja, što se može vidjeti kod filozofa poput Sose i u konfucijanskoj tradiciji. Drugo, skeptičnost prema pouzdanosti osjetila i naglasak na razumu kao primarnom izvoru spoznaje karakteristični su za Mencija, a slične stavove nalazimo i kod Platona i Descartesa. Treće, mocizam i zapadni empirizam dijele uvjerenje o važnosti empirijskih dokaza, pokazujući da iskustvo igra značajnu ulogu u stjecanju znanja. Četvrto, Xunzi smatra da spoznaja počinje iz osjetilnog iskustva, a potom je interpretira razum, što se može povezati s razmišljanjima Locke-a i Pascala. Na kraju, Wang Chong zauzima kritičniji stav prema osjetilnom iskustvu, naglašavajući potrebu za razumnom provjerom informacija, što se može smatrati sličnim

metodama koje koriste skeptici, poput *reductio ad absurdum*. U pogledu istine, Mozi razvija tri pragmatična kriterija ili testa za provjeru istinitosti tvrdnji, što odražava sličnost s pristupom Williama Jamesa, koji naglašava da je istinito ono što ima praktičnu korisnost. S druge strane, Xunzi i Wang Chong preferiraju empirijske i kritičke metode za razlikovanje istinitog od neistinitog, što je također u skladu s principima zapadnih verifikacijskih teorija istine. Konfucije, Xunzi i mocisti pokazuju sličnosti s teorijom korespondencije, naglašavajući važnost usklađenosti jezika i stvarnosti. Konfucijeva reifikacija imena, Xunzijeva analiza jasnoće pojmova i mocističko označavanje objekata odražavaju težnju za povezivanjem jezika s objektivnom stvarnošću.

Zaključno, istraživanje filozofskih teorija moralnosti otkriva značajne sličnosti i razlike među različitim pristupima. Mencije i Rousseau dijele uvjerenje da je ljudska priroda izvorno dobra, ali se njihovi pristupi razlikuju u načinu kako se ta dobra priroda može očuvati i razviti. Dok Mencije vjeruje da su moralne sklonosti urođene i da su nepovoljni uvjeti ti koji ometaju moralni razvoj, Rousseau naglašava društvene promjene kao ključne za obnavljanje prirodne dobrote. Nasuprot tome, Xunzi i Hobbes zauzimaju pesimističniji pogled, smatrajući ljudsku prirodu inherentno sebičnom i zahtijevajući vanjsko oblikovanje ili autoritet za očuvanje moralnog reda. Nadalje, kada je riječ o moralnoj vrijednosti posljedica, utilitarizam i mocizam nude različite perspektive. Dok utilitarizam, predvođen Benthamom i Millom, naglašava maksimiziranje sreće za najveći broj ljudi, mocizam, s naglaskom na društvenu harmoniju i sveobuhvatnu ljubav, pruža kolektivistički pristup moralnim vrijednostima. Iako obje filozofije fokusiraju na posljedice radnji, utilitarizam se usmjerava na agregaciju individualnih iskustava sreće, dok mocizam teži društvenoj stabilnosti kroz nepristranu brigu za sve. Na kraju, Aristotelova i Konfucijeva etika vrline ukazuju na važnost kontinuiranog moralnog razvoja, s naglaskom na razvoj karakternih osobina kroz praksu i navike te iz specifičnih društvenih odnosa.

Literatura

Aristotel, *Metafizika*, Globus, Zagreb 1988.

Aristotel, *O duši. Nagovor na filozofiju*, Naknada Naprijed d.d, Zagreb 1996.

Berčić, Boran, Etika Vrlina, *Filozofska istraživanja*, 28(1/2008), str. 193 – 207.

Berčić, Boran, *Filozofija*, Ibis, Zagreb 2012.

Brys, Waldemar, „Epistemology in the Mencius“, u: Xiao Yang i Kim-chong Chong (ur.), *Dao Companion to the Philosophy of Mencius*, Springer Nature, Cham 2023., str. 491-514.

Burton, David, „Emptiness in Mahāyāna Buddhism: Interpretations and Comparisons“, u: Steven M. Emmanuel (ur.), *A Companion to Buddhist Philosophy*, John Wiley & Sons, Chichester 2015, str. 151-163.

Chang, Carsun. Is There No Epistemological Background for the Chinese Philosophy of Reason?, *Oriens Extremus*, 1(2/1954), str. 129-138.

Chan, Alan Kl., „Neo-Daoism“, u: Bo Mou (ur.), *The Routledge History of Chinese Philosophy*, Routledge, 2008., str. 303– 323.

Chen, Ellen M., *The Tao Te Ching: A New Translation with Commentary*, Paragon, New York 1989. Dostupno na: <https://terebess.hu/english/tao/e-m-chen.html>

Chün-i, T'ang, Cosmologies in Ancient Chinese Philosophy, *Chinese Studies in Philosophy*, 5(1/1973), str. 4-47.

Copleston, Frederick, *History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome*, Image, New York 1993.

Descartes, René, *Meditations on first philosophy: With selections from the objections and replies*, Oxford University Press, USA 2008.

Doupe, Aaron, Virtue and the Individual: Confucius' Conception of International Society, *Glendon Journal of International Studies*, (3/2003), str. 2-8.

Edward, Uzoma Ezedike i Remigius, Achinike Obah, Rousseau's Notion of Human Nature and Theory of State: A Critique, *Journal of Good Governance and Sustainable Development in Africa*, 5(1/2019), str. 138-143.

Fraser, Chris, *The Philosophy of the Mozi: The First Consequentialists*, Columbia University Press, New York 2016.

Franić, Frane, *Povijest filozofije*, Crkva u svijetu, Split, 2001.

Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, London 1952.

Fung Yu-Lan, *Povijest kineske filozofije*, Fabula Nova, Zagreb, 2007.

- Guorong, Yang, *Philosophical Horizons: Metaphysical Investigation in Chinese Philosophy*, Brill, Leiden i Boston 2019.
- Hart, Brian, Creating the Cult of Xi Jinping: The Chinese Dream as a Leader Symbol, *Cornell International Affairs Review*, 11(2/2016).
- Hobbes, Thomas, *Levijatan*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.
- Hughes, Gerard J., *Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*, Routledge, London i New York 2001.
- Ivanhoe, Philip J., *Mencius*, Columbia University Press, New York 2009.
- Johnston, Ian, *The Mozi: A Complete Translation*, The Chinese University of Hong Kong Press, Hong Kong 2009.
- Knežić, Ivana, *Antropološke Pretpostavke Političke Misli Thomasa Hobbesa*, Redak, Split 2015.
- Li, Chenyang, Bring Back Harmony in Philosophical Discourse: A Confucian Perspective, *Journal of Dharma Studies*, 2(2/2020), str. 163-173.
- Li, Jiaming i Li, Jidong, Wang Chong's Thoughts on Argumentation, *OSSA Conference Archive*, (3/2020), str. 1-19.
- Li, Jin, *Cultural Foundations of Learning: East and West*, Cambridge University Press, New York 2012.
- Littlejohn, Ronnie, *Chinese Philosophy: An Introduction*, I.B.Tauris, London i New York 2016.
- Locke, John, *Ogled o Ljudskom Razumu*, Kultura, Beograd 1962.
- Loewe, Michael i Shaughnessy, Edward L., *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*, Cambridge University Press, New York 1999.
- Lattimore, Owen, *Inner Asian Frontiers*, Capitol Publishing Company, New York 1951.
- Low, Patrick Kim Cheng, Confucianism versus Taoism, *Conflict resolution & negotiation Journal*, (4/2011), str. 111-127.
- Matthews, William „Chinese Correlative Cosmology“, u: Chris Shei i Weixiao Wei (ur.), *The Routledge Handbook of Chinese Studies*, Routledge, London i New York 2021., str. 260-271.
- Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, The Floating Press, 2009. Dostupno na: <https://www.utilitarianism.com/jsmill-utilitarianism.pdf> .
- Mi, Chienkuo, Reflective knowledge: Confucius and virtue epistemology, *Comparative Philosophy*, 8 (2/2017), str. 30-45.

- Morrison, John, „Spinoza on Mind, Body, and Numerical Identity“, u: Uriah Kriegel (ur.), *Oxford Studies in Philosophy of Mind Volume 2*, *Oxford University Press*, New York 2022., str. 293-337.
- Nelson, Eric S., Martin Hedegger and Kitayama Junyū: Nothingness, Emptiness, and the Thing, *University of Ljubljana Press*, 11(1/2023), str. 27-50.
- Norman, Keith, Ex Nihilo: The Development of the Doctrines of God and Creation in Early Christianity, *Brigham Young University Studies*, 17(3/1977), str. 291-318.
- Pankenier, David W., The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate, *Early China*, 20 (1995), str. 121-176.
- Pascal, Blaise, *Misli*, Mediteran, Beograd 1991.
- Petrović, Gajo, Pregled povijesti logike, *Metodički ogledi: časopis za filozofiju odgoja*, 20(2/2013), str. 129 – 182.
- Platon, *Fedon*, Naklada Jurčić, Zagreb, 1996.
- Prosekov, Segeri, „Confucianism and Its Influence on Deng Xiaoping's Reforms“, u: 3rd International Conference on Contemporary Education, *Atlantis Press*, Moskva 2018., str. 1528 – 1531.
- Reid, Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2002.
- Raphals, Lisa Ann, *Knowing Words: Wisdom and Cunning in the Classical Traditions of China and Greece*, Cornell University Press, New York 1992.
- Raphals, Lisa, Body and Mind in Early China and Greece, *Journal of Cognitive Historiography*, 2(2/2015), str. 132-182.
- Rossabi, Morris, *A History of China*, John Wiley & Sons, Chichester 2021.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Društveni Ugovor; O Podrijetlu i Temeljima Nejednakosti Među Ljudima*, Feniks knjiga, Zagreb 2012.
- Schwartz, Benjamin Isadore, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts i London 2009.
- Sherman, Glen L., Martin Heidegger's Concept of Authenticity: A Philosophical Contribution to Student Affairs Theory, *Journal of College and Character*, 10(7/2009), str 1-8.
- Smith, Howard D., Chinese Religion in the Shang Dynasty, *Numen*, 8(2/1961)), str. 142-150.
- Spinoza, Baruch de, *Etika*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1983.
- Tan, Soor-Hoon, The Pragmatic Confucian Approach to Tradition in Modernizing China, *History and Theory*, 51 (4/2012), str. 23-44.

Tao, Julia, The Chinese moral ethos and the concept of individual rights, *Journal of Applied Philosophy*, 7(2/1990), str. 119-127.

van Norden, Bryan W. i Ivanhoe J. Philip, *Readings in Classical Chinese Philosophy*, Hackett Publishing, Indianapolis 2023.

Veljačić, Čedomil, *Filozofija istočnih naroda*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1958.

Walsh, John H., Heidegger's Understanding of No-Thingness. *CrossCurrents*, 13(3/1963), str. 305-323.

Wang, Ruichang i Fan, Ruiping, Tracing confucianism in contemporary China, *The Journal of East West Thought*, 9(4/2019), str. 1-21.

Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, The Free Press, New York 1978.

William, James, *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking. The meaning of truth*, Longmans, Green and Co, New York 1907.

Wittgenstein, Ludwig, *Filozofska Istraživanja*, Nolit, Beograd 1980.

Xiao, Yang i Chong, Kim-chong, *Dao Companion to the Philosophy of Mencius*, Springer Nature, 2023.

Xunzi i Eric Hutton, *Xunzi: The Complete Text*, Princeton University Press, Princeton 2014.

Zahavi, Dan, *Husserlova Fenomenologija*, AGM, Zagreb 2011.

Zhang, Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy*, Yale University Press, New Haven 2002.

Zhang, Xuezhi, Several Modalities of the Body-Mind Relationship in Traditional Chinese Philosophy, *Frontiers of Philosophy in China*, 2 (2007), str. 379-401.

Zhao, Guo, Research on Xunzi's Epistemological Thought from the Perspective of Philosophy, *Transactions on Social Science, Education and Humanities Research*, (2/2023), str. 148-152.

Zhu Xi, *The Collected Works of Zhu Xi, Volume 1*, Harvard University Press, 2021.