

Kriza kot nevarnost in upanje
Etika pandemij, razcvet avtokracij in sanje
o avtonomiji v transkulturni perspektivi

Jana S. Rošker

Ljubljana 2021

Kriza kot nevarnost in upanje: etika pandemij, razcvet avtokracij in sanje o avtonomiji v transkulturni perspektivi

Zbirka: *Studia Humanitatis Asiatica* (ISSN 2463-8900)

Glavna urednica zbirke: *Jana S. Rošker*

Avtorica: *Jana S. Rošker*

Lektoriranje: *Damjan Popič*

Tehnični urednik: *Jure Preglau*

Recenzenta: *Sebastjan Vörös, Darja Zaviršek*

Oblikovanje in prelom: *Nana Martinčič*

Slika na naslovnici: *Pixabay (12222786)*

Založila: *Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani*

Izdal: *Oddelek za azijske študije*

Za založbo: *Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete*

Tisk: *Birografika Bori, d. o. o.*

Ljubljana, 2021

Prva izdaja

Naklada: *200 izvodov*

Cena: *19,90 EUR*

Izdajo pričujoče knjige je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) v okviru razpisa za sofinanciranje znanstvenih monografij.

Delo je nastalo kot rezultat raziskav, ki jih je prav tako financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) v okviru raziskovalnega programa Azijski jeziki in kulture (P6-0243) ter v okviru raziskovalnega projekta N6-0161 Humanizem v medkulturni perspektivi: Evropa in Kitajska.



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789610604327

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=53892611

ISBN 978-961-06-0433-4

E-knjiga

COBISS.SI-ID=53771267

ISBN 978-961-06-0432-7

*To knjigo posvečam svoji mami Mariji in očetu Andreju,
ki sta junaško, precej aktivno, brez tarnanja in pritoževanja
ter razmeroma dobre volje preživela izolacijo in vse druge ukrepe
za zajezitev pandemije covida-19 v Sloveniji.*

Kazalo

Prolog: covid-19, leto kovinske podgane in prekletstvo netopirja	7
1 Metodološki uvod: o primerjavah različnih kulturno-jezikovnih krogov	13
1.1 Referenčni okvir	15
1.2 Medkulturne primerjave in globalna etika	22
1.3 Problem »kitajske filozofije«	25
1.4 Teorija transkulturne <i>sublacije</i>	32
1.5 Transformacija empiričnega v transcendentalno	36
2 Etične dileme in protislovja	41
2.1 Opredelitev razlike med etiko in moralo: mnogovrstne podobe besed <i>ēthos</i> in <i>mos</i>	42
2.2 Krepost poti in strukturno načelo medčloveških odnosov	45
2.3 Transkulturna interpretacija	50
2.4 Globalna kriza in etika solidarnosti: univerzalizem, kolektivizem in komunitarizem kot protipoli relacionalizma	55
2.5 Skupnost kot osnova osebnosti.....	61
2.6 Teza imanentne avtoritarnosti	67
2.7 Odnosnost oziroma relacionalizem in konfucijanska »etika vlog«	72
3 Odnos do Druge/ga v kritičnih situacijah.....	81
3.1 Tujek, bolezen in beg v osamo	82
3.2 Individualni in strukturni rasizem ter ločitev narave in družbe	85

3.3 Ontologija rase.....	89
3.4 Drugačen pogled na drugačnost: konfucijanski koncept (so)človečnosti (<i>ren</i>) in transcendentalne forme kot zmožnost človeškosti (<i>renxing nengli</i>)	94
3.5 Deontološka narava konfucijanske etike in osnove konfucijanskega modela demokracije	100
3.6 Konfucijanski humanizem.....	104
4 Subjektivnost, nadzor in digitalna tehnologija	109
4.1 Problemi ukrepov izolacije in digitalnega sledenja	109
4.2 Omrežja družbenih odgovornosti, kredibilnosti in nadzora.....	113
4.3 Digitalne tehnologije kot novi univerzalizem	120
4.4 Kozmotehnologija v zrcalu tehnološke pluralnosti	126
4.5 Ontologija digitalnih objektov in strukturalna onto-epistemologija.....	137
4.6 Agonija razsvetljenskih vrednot in dve vrsti nečloveškosti.....	147
4.7 Intimnost, zasebnost in izolacija.....	152
5 Epilog: Nova politeja, dežela rjavečega orožja in reševanje iz mračnih časov...	165
Povzetek	169
Summary	171
Bibliografija	173
Glosar in indeks strokovnih terminov v kitajščini	191
Indeks lastnih imen in strokovnih terminov v slovenščini	199

Prolog: covid-19, leto kovinske podgane in prekletstvo netopirja

Kot pove že naslov te knjige, se bom v njej ukvarjala s problematiko globalnih kriznih situacij skozi optiko transkulturnih študij. Osrednji motiv pisanja je želja po tem, da bi lahko iz različnih kulturno pogojenih razmislekov o krizi ter sovpadajočih metod, postopkov in ukrepov za njeno reševanje izluščila nekaj splošnih in povsod uporabnih koristi.

Pojma kulture seveda ne dojemam v statičnem esencialističnem pomenu, v kakršnem ga dojemajo pristaši/-ce kulture v smislu idejne substance, ki bi lahko neposredno vplivala na oblikovanje kulturnih identitet skupnosti, družb ali posameznikov in posameznic. Termin kulture razumem in v tej knjigi uporabljam kot kategorijo, ki temelji na dejstvu, da različne skupnosti, ki nastajajo in se razvijajo v različnih časovnih in prostorskih kontekstih, oblikujejo različne kozmologije, tj. različne načine dojetanja resničnosti, ki se odražajo v različnih simbolnih in jezikovnih sistemih. Vsakršno primerjavo ali vzajemno interakcijo tovrstnih kategorij oziroma sistemov vidim kot proces transkulturalizacije, tj. kot proces, ki presega ortodoksno statično pojmovanje kulture in s tem omogoča nastanek novih, transkulturno pogojenih obzorij za teoretizacijo vsebin, ki so primarno lastne posamičnim sistemom oziroma kategorijam.

Tudi pojma krize ne razumevam v ortodoksnem smislu izključno težavne in problematične situacije. Prej izhajam iz predpostavke o tem, da kriza kot

družbeni pojav ni vedno samo nekaj negativnega, temveč je tudi nekaj, kar nas lahko spodbudi k razmišljanju o naših utečenih pogledih na resničnost, o našem vsakdanjem delovanju in predvsem tudi o tem, na kakšen način vidimo sebe in svojo umeščenost v svet. Kriza je vselej nekaj, kar bolj ali manj grobo in neposredno prekine običajni tek našega bivanja in delovanja. Kriza je tista, ki nam na najbolj neposreden način prikaže, kako veliko vlogo igra v našem življenju inercija in kako malo pravzaprav v vsakdanjem življenju razmišljamo o tem, zakaj živimo in zakaj živimo tako, kot živimo. V tem običajnem teku življenja in v vsakdanjem vrtenju našega sveta se zelo redko povprašamo o tem, ali je z njim morda kaj narobe in ali je morda tudi naš način delovanja in bivanja v svetu vprašljiv. Inercija naših vsakdanjih vzorcev razmišljanja, čutenja in delovanja ima večjo moč, kot smo si običajno pripravljene priznati. Alarmantna poročila o globalnem segrevanju, o rušenju ravnovesja narave in družbe, ki je plod nenehne gonje po dobičku kapitalističnih sistemov, o v oči bijoči, a vendarle vselej znova spregledani nerazumnosti in nepravilnosti trenutne ureditve sveta, nas sicer pretresejo, vendar vselej samo za kratek hip.

Vsaka krizna situacija pa nam predoči nevarnost takšnega nepremišljenega in nerazmišljujočega življenja po inerciji, ki jo narekujejo utečeni družbeni in osebni vzorci mišljenja in vedenja. In prav zaradi tega, ker nam predoči to nevarnost, predstavlja kriza tudi novo upanje, ki je predvsem upanje na možnost pozitivnih sprememb. V kriznih situacijah smo se prisiljeni na resničnost ozreti iz drugačnega zornega kota, namreč takšnega, ki dejansko vzame v obzir negativne dejavnike danega trenutka, in hkrati takšnega, ki išče rešitve zanje. Globlja in bolj težavna kot je kriza, bolj kompleksni in drzni so razmisleki v iskanju rešitev zanjo.

Ta dvojna podoba krize prihaja lepo do izraza v kitajski besedi, ki jo označuje: etimološki pomen izraza *weiji* je sestavljen iz dveh zlogov oziroma pismenk, od katerih pomeni prva nevarnost, druga pa možnost oziroma priložnost. Zato je osrednji cilj te knjige v iskanju rešitev pred temnimi oblaki nevarnosti, pod katerimi smo se znašli kot človeška bitja. Ta cilj je povezan tudi z namero izpostavljanja in orisa možnih idejnih osnov nove, globalne etike. Tovrstna etika je morda edina, ki bi lahko – kot moralna osnova novih zakonodaj – omogočila oziroma nakazala pot za izvedbo sprememb, ki se ne bi nanašale zgolj na učinke, temveč tudi na razloge trenutne krize, ki je po vsej verjetnosti samo eden od mnogih globalnih zapletov in stisk, ki bodo še sledile.

In ker je kriza torej globalna, je ne more reševati noben človek, niti nobena država sama zase. Zato je v tem kontekstu medkulturni dialog bolj pomemben kot kadarkoli prej. V pričujočem delu bom zato poskušala vzpostaviti

dialog med dvema kulturno-jezikovnima krogoma, ki sta zrastle iz zelo različnih zgodovinskih, jezikovnih, političnih in socio-ekonomskih razvojev, namreč med območji evropskih in sinitskih¹ kultur in družb.

Pri tem bo temeljnega pomena analiza idejnih tradicij slednjega območja, saj so le-te v evro-ameriških družbah še vedno praktično neznane. Kot bomo videli v nadaljevanju, bo pri tem v ospredju obdelava ontoloških, epistemoloških in etičnih vidikov konfucijanstva, ki tvori osrednji del skupne idejne dediščine sinitskega prostora. Seveda se bom kot sinologinja pri tem osredotočila na to idejno jedro sinitskih tradicij, ki ga bom poskušala osvetliti tudi iz širšega vidika klasičnih kitajskih filozofskih diskurzov, zlasti daoizma in siniziranega budizma. Namen knjige pa ni zgolj v vzpostavitvi medkulturnega dialoga, ki je zgolj osnova za to, da se kot ljudje, živeči v istem svetu, pričnemo med seboj pogovarjati. Osrednji cilj pričujoče knjige je izdelava transkulturnih postulatov nove globalne etike, ki ni zgolj možna, temveč je – kot je pokazala trenutna situacija – tudi nujno potrebna.

Želja po tem, da bi napisala to knjigo, se je v meni porodila leta 2020, v obdobju virusne pandemije covida-19. Kot sinologinja ne morem mimo dejstva, da se je koronski virus, ki vodi do pljučnega obolenja z visoko stopnjo nalezljivosti in smrtnosti, najprej pojavil na Kitajskem, torej v kulturno-jezikovnem območju, ki predstavlja jedro mojih osebnih in poklicnih interesov ter vsebinsko osnovo mojega raziskovalnega dela.

Če računamo čas po kitajskem cikličnem letopisu, ki ga sestavlja simbolni krog dvanajstih živali, nas je pandemija preplavila v obdobju *gengzi*, tj. v letu kovinske podgane, ki se ponavlja vsakih šestdeset let (Xiao 2020b, 3). Sama sem pokukala na svet v prejšnjem *gengziju*, torej v tem istem simbolnem znamenju, ki se je po ciklusu šestih desetletij ponovilo v tem letu. In takoj po tem, ko je po šestdesetih letih ponovno prišla na svet, nam je ta kovinska podgana – preko svojega krilatega bratranca netopirja – prinesla virus po imenu korona. Sicer pa to v luči tradicionalnega kitajskega vraževerja ni nič čudnega, saj nam o katastrofični naravi tega cikličnega znamenja priča že starodavna knjiga *Klasik materne Zemlje (Dimu jing)*. In dejansko so bila leta, v katerih je vesoljstvu zavladala kovinska podgana, na Kitajskem pogosto zaznamovana z usodnimi, obsežnimi katastrofami, katerih posledice so bile vplivne in daljnosežne (prav tam). Če se ozremo samo na zadnji dve stoletji, bomo videli, da podoba, ki se nam ob tem

1 Sinitsko kulturno-jezikovno območje zaobjema večino vzhodnoazijskih regij, pa tudi nekatere regije v Jugovzhodni Aziji, kot na primer Vietnam. Izraz se nanaša na vsa območja, ki so bila v zgodovini pod kulturnim vplivom Kitajske (predvsem konfucijanstva, pa tudi chan (zen) budizma in nekaterih drugih idejnih sistemov) in so tradicionalno uporabljala kitajske pismenke. Za primer Koreje gl. npr. Maldonado 2020, 129–30.

pokaže, ni prav nič rožnata. Že prva kovinska podgana devetnajstega stoletja se je leta 1840 na Kitajskem odrazila v pričetku krutih opijskih vojn. Šestdeset let kasneje, v letu 1900, je na Kitajsko vkorakala vojska kolonializatorjev pod krovnim imenom vojaška liga osmih držav (*Ba guo lian jun*). Naslednja kovinska podgana je državi leta 1960 prinesla vrsto naravnih katastrof, zadnja, letošnja, pa virus, ki je eksplodiral v globalno pandemijo in ogrozil celotno človeštvo.

Kot raziskovalki, ki deluje na področju kitajske filozofije in etike, so se mi ob tem odprla številna vprašanja, ki so povezana predvsem z razlogi za trenutno globalno krizo in s pogoji, ki so do nje privedli. Dejstvo, da so razlogi za nastanek epidemije v večmilijonskem mestu Vuhan verjetno povezani s pomanjkljivimi higienskimi razmerami na tržnici z živimi (tudi divjimi) živalmi, so v svetovni (zlasti zahodni) javnosti sprožili ne samo val ogorčenja in zgražanja nad »primitivizmom« in »nizko stopnjo kulture« vuhanskega prebivalstva, temveč tudi nesluten dvig sinofobije in novih rasizmov, povezanih z nepremišljenimi predsodki in pomanjkanjem poznavanja kompleksnih dejavnikov, ki opredeljujejo vsako kulturo in posameznike, ki v njej živijo in delujejo. Esencialistični pogledi na »drugega« in posplošujoče razumevanje »druge« kot nosilca/nosilke določenih značilnosti, ki naj bi se v ljudeh oblikovali zgolj kot rezultat njihove etnične in rasne pripadnosti, so v zahodnih družbah ponovno priplavali na površje in se izrazili v novih oblikah rasistično pogojene ksenofobije (Martel 2020).

To kaže na dejstvo, da so rasizmi v evro-ameriških družbah latentno vseskozi prisotni in predstavljajo strukturno osnovo organizacije skupnosti, splošnega dojemanja razmerja med posamezniki in družbo ter prevladujočih miselnih in vedenjskih vzorcev ljudi, ki se oblikujejo skozi širjenje tako eksplicitnih kot tudi prikritih ideologij. Hkrati smo bili v marcu, aprilu in maju leta 2020 priča ksenofobnim in rasističnim incidentom tudi na Kitajskem, kjer so jim botrovali strahovi pred ponovitvijo epidemije oziroma drugim valom obsežne in eksplozivne širitve novega koronavirusa (Fifield 2020). Pri tem se nam seveda neobhodno zastavlja vprašanje o tem, ali je rasizem dejansko univerzalni pojav, do katerega v kriznih situacijah nujno prihaja povsod na svetu, saj naj bi temeljil na biološko zasnovanih instinktivnih reakcijah vseh pripadnikov in pripadnic človeške vrste na strahove, povezane z drugačnostjo. A če se nanj ozremo s nekoliko širše perspektive, ki vključuje tudi ontološke in epistemološke vidike razumevanja »drugega«, se kaj hitro izkaže, da je veliko bolj verjetna teza, po kateri gre pri tem pojavu za kulturno pogojeno ideologijo, ki jo je možno uporabiti kot dokaj učinkovit politični mehanizem nadzora širših krogov populacije ter ohranjanja interesov finančnih in političnih elit v družbah centra, ki so svojo modernizacijo izgradile na kolonializmu.

Vendar vprašanje rase in rasizma nikakor ni bil edini vidik, ki me je kot sinologinjo pritegnil k raziskovanju in v meni vzbudil razmisleke, iz katerih je zrasla tale knjiga. Kmalu po tem, ko se je bolezen covid-19 razširila na globalno raven, s čimer so se pokazale njene pandemične razsežnosti, je namreč postalo jasno, da sodijo ravno Kitajska in druge regije sinitskega kulturno-jezikovnega območja med področja, ki so v procesih zaježitve in eliminacije virusnih epidemij precej bolj učinkovite kot države evro-ameriških regij² (Kelly 2020, 2–3; Escobar 2020a, 3).

Vsa ta vprašanja so pomembna in vzajemno povezana, saj so del širšega ogrodja, ki opredeljuje transkulturne raziskave in s tem možne teoretske povezave diskurzov, ki so nastali znotraj evro-ameriškega oziroma sinitskega kulturno-jezikovnega prostora. Vendar se bom s filozofskimi osnovami in ideološkimi implikacijami rasizma v okviru kriznih situacij virusne pandemije ukvarjala v kasnejših delih te knjige. To, kar me v tem okviru zanima najprej, je namreč drugo temeljno vprašanje, ki je prav tako tesno povezano s pandemijo covid-19 in obravnava kulturno pogojena ozadja, ki so botrovala specifični zaježitvenim ukrepom v sinitskih regijah.

Eksplzivna pandemična širitev bolezni covid-19 je v letu 2020 jasno pokazala, da je eno najučinkovitejših orodij pri zaježitvenih ukrepih, ki jih sprejemajo vlade vseh držav, ravno medčloveška in medosebna solidarnost, ki mora biti povezana tudi z določeno stopnjo samodiscipline. To je zagotovo vplivalo na prej omenjeno dejstvo, da so bile vzhodnoazijske oziroma sinitske družbe v procesih zamejevanja in eliminiranja novega koronavirusa veliko uspešnejše in učinkovitejše kot strategije evro-ameriškega prostora. V tej študiji izhajam iz predpostavke, po kateri razlogi za to diskrepanco ne tičijo samo v različnih političnih sistemih in tradicijah družbenih redov, temveč so povezani tudi s tradicionalnimi etičnimi sistemi, ki so se oblikovali in prevladovali v obeh kulturno-jezikovnih območjih in ki širokim krogom prebivalstva predpisujejo določene kulturno pogojene interakcijske vzorce. Kontrastna analiza individualistične in relacijske etike nam lahko pomaga razumeti temeljne razlike med njima. Ta uvid pa bo po drugi strani zopet pripomogel k temu, da bomo lažje našli odgovor na vprašanje o tem, na kakšen način se v vsakem od obeh etičnih modelov dojema razmerje med posamezniki ter posameznicami in družbo. Zato nam lahko tovrstna analiza nudi učinkovito razločevalno orodje za teoretski izbor pozitivnih ukrepov na eni in eliminacijo oziroma nadgradnjo pomanjkljivih strategij na drugi strani. Tovrstno teoretsko ogrodje ne bo predstavljalo zgolj dobre osnove za nadaljnje raziskave, temveč nam lahko ponudi tudi in predvsem učinkovito

2 Rastko Močnik (2020, 3) v zvezi s pandemijo covid-19 poudarja, da so bile »tri četrtnine obo-
lenj in še več smrti v državah zveze NATO«.

metodo prenašanja tovrstnih transkulturnih znanj v prakso, in sicer predvsem na ravni zakonodaje in izobraževanja.

Opisana vprašanja, ki so povezana s kulturno pogojenostjo dominantnih sinitskih, zlasti konfucijanskih etičnih sistemov, bom poskušala osvetliti iz več med seboj tesno povezanih zornih kotov. Najprej bom izpostavila osrednja vprašanja, povezana z globalno etiko, ki se nam zastavljajo v kontekstu aktualnih svetovnih dogodkov. Pri tem se bom osredotočila na diferenciacijo med različnimi modeli razmerja med posameznico in skupnostjo. Potem bom kritično obdelala tezo imanentne avtoritarnosti vzhodnoazijskih družb (zlasti tistih, ki jih družijo skupna idejna dediščina konfucijanske etike); na temelju topoglednih spoznanj bom poskušala raziskati vprašanje o možnostih družbenega nadzora, ki izhaja iz samega družbenega omrežja, v katerega je umeščeno sinitsko oziroma konfucijansko relacijsko sestvo.

12

Po drugi strani pa bom izsledke primerjalne analize različnih etičnih modelov poskušala povezati z različnimi kulturno pogojenimi pogledi na Drugega in z vprašanjem razmerja med ksenofobijo in rasizmom. To nas bo privedlo do podrobnejše raziskave ontologije rase, ki nam bo nudila uvid v temeljne parametre razlikovanja med individualnim in strukturnim, političnim ali družbenim rasizmom. Na tej osnovi si bomo v tretjem poglavju ogledali idejne osnove sestva in subjektivnosti v kitajski oziroma sinitski tradiciji na eni in evropski idejni zgodovini na drugi strani. To nas bo privedlo do vprašanj, povezanih s konceptom zasebnosti in njene zaščite, pa tudi osebnih svobode in avtonomije ob soočanju z novimi tehnologijami digitalnega nadzora. V tem kontekstu si bomo ogledali tudi funkcijo masovnih podatkov ter digitalnih tehnologij, pa tudi specifične kozmotehnoške osnove tovrstnih mehanizmov nadzora.

Za oris podobe nove globalne etike pa je pomembno rezultate raziskav sinitske tradicije postaviti tudi v tvoren dialog z vzporednimi oziroma ustreznimi teorijami evro-ameriškega idejnega prostora. Tak teoretski dialog nam bo namreč omogočil vzpostavitev temeljev za teoretske sinapse, ki bodo znale povezati racionalne podmene zahodnega tipa s snovanjem, izhajajočim iz starokitajskega koncepta srčne zavesti (*xin*).

V sklepnem delu knjige bom izsledke teh medkulturnih primerjav povezala tudi z nalogami globalne humanistične znanosti ter transkulturne moralne filozofije, znotraj katere bodo lahko služili kot kamenčki v mozaiku procesov snovanja in rojevanja nove globalne etike tretjega tisočletja.

Ampak vrnimo se na sam začetek. Če naj se ta knjiga konča s tem, da nam ponudi zasnove nove etike, ki bo plod medkulturnih primerjav in bo osnovana na transkulturni moralni filozofiji, potem se moramo najprej vprašati po tem, kakšni so pravzaprav metodološki temelji postopkov, ki so uporabljeni v pričujoči knjigi.

1 Metodološki uvod: o primerjavah različnih kulturno-jezikovnih krogov

Temeljni pristop k pandemiji covid-19 in vsem razmislekom, ki se rojevajo v njenem idejnem spremstvu, je pristop, ki hkrati merodajno določa metodološko naravnost te knjige. Nova etika, ki je njen cilj, je etika, ki se razvije iz dejavnih, pozitivnih medkulturnih stikov in sodelovanja več različnih kulturno-jezikovnih krogov. Medkulturnost bi torej lahko označili kot specifično vrsto interakcij ali komunikacij med diskurzi, znotraj katerih se pomeni oblikujejo na osnovi različnih kulturno pogojenih posebnosti. Medkulturne interakcije bi torej lahko označili kot procese transferja pomena med različnimi kulturami (Ongun 2016). Vendar številni sodobni teoretiki (gl. npr. Welsch 1999) koncept medkulturnosti kritizirajo, saj naj bi izhajal iz pojmovanja kultur kot nekakšnih »otokov« ali »sfer« s separatističnim značajem. Opozarjajo na to, da moramo v sodobnem globaliziranem svetu vse kulturne faktorje obravnavati kot transkulturne. Transkulturno razumevanje kultur nam nudi raznovrstnost najrazličnejših perspektiv (Ongun 2016) in nam omogoča absolutno vključujoč pristop k raziskovanju, ki ne izolira posamičnih dejavnikov predmeta raziskovanja v ozke okvire družbeno skonstruiranih »kultur«. Transkulturnost v tem pomenu je pojav, ki ima že razmeroma dolgo zgodovino. Prvi ga je definiral kubanski etnolog Fernando Ortiz, ki je z njim poskušal utemeljiti kulturno identiteto človeka kot takega (Ortiz 1995, 97–103). Zanj je predstavljala transkulturnost sintezo dveh faz, ki se pojavita

istočasno: pri prvi gre za dekulturnologizacijo pretekle kulturne identitete s sedanjo skozi proces mešanja (*métissage*³) več dejavnikov, značilnih za določene kulturno-jezikovne kroge. Pri drugi, ki poteka hkrati, pa imamo opravka z »odkrivanjem nove skupne kulture«. A takšno odkrivanje nove skupne kulture je po drugi strani zopet najtesneje povezano s stiki in s prepletanjem življenja različnih ljudi in kultur. Gre torej za novo obliko globalnega humanizma, ki je osnovan na ideji opustitve »močnih tradicionalnih identitet in kultur, ki so produkti ideologije imperialističnih sil, okrepljeni z dogmatičnimi verskimi vrednotami« (prav tam, 100).

Gre torej za termin, ki se je oblikoval v procesih medkulturnih interakcij znotraj ameriške celine, vendar se je kmalu pričel uporabljati kot splošen strokovni termin na področju antropologije in še vrste drugih teoretskih ved, ki raziskujejo predmete in pojave znotraj več različnih kulturno-jezikovnih krogov.

14

Ker je za predmet pričujoče knjige pomembna transkulturna etika oziroma medkulturne izmenjave na področju etike in filozofije, bom tukaj na kratko razložila tudi pojem transkulturne filozofije. Pri tem gre za dolgoletni diskurz, katerega paradigme se nenehno menjavajo in razvijajo. Že najmanj pol stoletja predstavlja transkulturna filozofija pomembno področje filozofskih raziskav, začnši z Eduardom Valero, ki je vzpostavil njene metodološke osnove (Valera 1972a; 1972b); v naslednjih desetletjih se je ta osnova nenehno izgrajevala, nadgrajevala in razvijala naprej (gl. npr. Fredericks 1988; Nielsen 1995; Siegel 1999; Heubel 2011; 2014; Lee 2013; Dai 2020 itd).

Predpona trans v terminu *transkulturnost* ne označuje zgolj preseganja (transcendiranja) lastnih meja in determiniranosti, temveč pomeni tudi hkratno obogatitev in posodobitev lastne osebnosti. To, kar nam ponuja, je tudi možnost preseganja pojma kultur kot produktov fragmentacije in izolacije različnih zgodovin in sovpadajočih miselnosti (Silius 2020, 275).

Transkulturni pristopi k preučevanju medkulturnih pojavov nam torej pomagajo pri premagovanju zastarelih, statičnih in fiksno določenih konceptov kulture. To pa seveda nikakor ne pomeni, da kulture ni. Še vedno predstavlja resnično stvar, tako kot denimo jezik. Pri obojem gre za dinamični, zgodovinsko zrastle in nenehno spreminjajoči se entiteti brez točno določenih zamejitev.

3 Ortiz je pojem transkulturnosti uvedel v kontekstu kolonializacije ameriškega kontinenta ter interakcij med izvornim indijanskim prebivalstvom na eni in vplivom prišlekov angleškega in španskega izvora na drugi strani. Zato je poimenoval »mešanje« različnih kulturnih vplivov, udeleženih pri tem procesu, z izrazom *métissage*, ki izhaja iz imena indijanskega plemena Métis.

Zato se ontološka osnova, na kateri temelji koncept kulture, ne nanaša nujno na metafiziko neke abstraktne substančne biti. Zato je koncept kulture v tej knjigi obravnavan kot nekaj, kar je osnovano na metafiziki odnosov oziroma relacij. Na podlagi tega bom v njej uporabljala oba izraza, tako medkulturnost kot tudi transkulturnost. Četudi je ločnica med njima zabrisana, saj se njun pomen pogosto prekriva in se oba nanašata na kompleksno semantično omrežje, uporabljam prvega večinoma takrat, ko se nanašam na konkretne interakcije med različnimi kulturami in njihovimi najrazličnejšimi elementi, slednjega pa takrat, ko govorim o ciljih in rezultatih ter hkrati o temeljnih paradigmah tovrstnih interakcij. Transkulturna govorica torej govori o tem, da v Drugem ugledamo sebe. Takšno recipročno videnje različnih entitet sebstva, ki prihaja do izraza v številnih fenomenologijah najrazličnejših idejnih tradicij, začeni s tradicionalnim afriškim konceptom *ubuntu*, preko konfucijanske vrednote (so)človečnosti *ren* pa vse do sodobnih evro-ameriških teorij, ki koreninijo v Heideggerjevi ideji sobiti (*Mitsein*). Tovrstne konotacije sobivanja ljudi kot pripadnic/-kov človeštva in njihove možne doprinose za globalno etiko tretjega tisočletja si bomo ogledali v poglavju o medkulturnih pogovorih. Pred tem pa moramo razčistiti še vrsto nerešenih vprašanj o metodologiji transkulturnih študij in zlasti o metodah, ki jih bomo znotraj le-teh lahko uporabili pri snovanju premis nove etike.

1.1 Referenčni okvir

Pri primerjavi pojavov, objektov ali entitet, ki izhajajo iz različnih kulturno-jezikovnih krogov, je treba vselej pomisliti na to, da so plod različnih zgodovinskih, družbeno-političnih in ekonomskih razvojev in da se izražajo v različnih jezikih, kar seveda vpliva tudi na določene vzorce mišljenja oziroma kognitivnega procesiranja vseh predmetov zunanjega sveta.

V svoji monografiji *Zhongguo zhaxuede fangfalun wenti* (Metodološki problemi kitajske filozofije) Feng Yaoming predpostavlja določeno mero nesoizmerljivosti med metodološkima sistemoma tako imenovane zahodne ter sinitske tradicije (Feng 1989: 291–2). Trdi, da je dotični fenomen povezan z »okviri premis« in temelji na neprenosljivosti konceptov iz enega sociokulturnega konteksta v drugega. Logično vse to seveda pomeni, da so različni metodološki sistemi oziroma pristopi do neke mere med seboj neprimerljivi oziroma nesoizmerljivi (inkomenzurabilni). Menim, da tovrstnih epistemoloških težav ne moremo zreducirati na razlike v predpostavkah (ali, z Gadamerjevimi besedami, na različne »pedsodke«), saj izvirajo iz kompleksnega in dinamičnega omrežja neprestano spreminjajočih se referenc, kar se kaže kot živi vzorec opisovanja

pisanih realnosti človeškega življenja. V najširšem smislu se omrežje, ki tvori tak referenčni okvir, razlikuje od posameznice do posameznika, raznovrstne družbene skupine ter kulture pa nam s svojimi zgodovinsko vzpostavljenimi referenčnimi okviri zagotavljajo nekakšne splošne »koordinatne sisteme« z relativno stabilnimi strukturami pomenov, stališč, vrednot in metaforike, kar vpliva na dojemanje ter občutke in globoko zaznamuje jezik, misel ter vedenje pripadnic in pripadnikov določenega kulturno-jezikovnega kroga. Torej je inkomenzurabilnost, o kateri govori Feng, prej rezultat razlik med posameznimi referenčnimi okviri kot pa zgolj med »okviri premis«.

Različne kulture ustvarjajo različne referenčne okvire, ki pa so po drugi strani povezani z različnimi metodologijami, uporabljanimi v procesu zaznavanja, razumevanja ter interpretiranja realnosti. Tu se nanašam predvsem na okvire referenc, ki opredeljujejo teorije in druge oblike abstraktno urejenih kognitivnih konstrukcij v kulturologiji in humanistiki. Referenčni okvir lahko v tem smislu opredelimo kot relacijsko povezano strukturo konceptov, kategorij, terminov, idej in pa vrednot, ki se uporabljajo znotraj kognitivnega procesiranja objektov dojemanja. Vključuje tudi paradigme in stališča, ki definirajo in vplivajo na dojemanje in evalvacijo določenih semantičnih elementov znotraj te strukture pa tudi na strukturo kot celoto.

Vendar ti problemi niso omejeni zgolj na teorije ali metode, ki se rojevajo iz različnih kulturnih tradicij; pogosto se pojavljajo tudi pri raziskavah, katerih predmeti se nahajajo znotraj enega samega jezika ali idejne tradicije. To, s čimer se soočamo, je pravzaprav univerzalni problem, ki so ga obravnavale številne zahodne teorije (Kuhn, Quin, Lakatos, Feyerabend itd.). Feng nas na tej točki spomni na dobro znani primer odnosa med Newtonovo ter Einsteinovo teorijo: ker predstavljata različna referenčna okvira, so tudi funkcije ter semantične konotacije istih idej oziroma konceptov, uporabljenih znotraj obeh, različne. Thomas Kuhn v svojem vplivnem delu o strukturi znanstvenih revolucij razloži te fenomene takole:

V okviru nove paradigme se stari termini, koncepti in eksperimenti pojavijo v novih medsebojnih odnosih. Neizogibni rezultat tega je nekaj, kar moramo, kljub neustreznosti izraza, imenovati nesporazum med dvema konkurenčnima šolama ... Za primer vzemimo človeka, ki je Kopernika označil za norega, ker je razglasil, da se Zemlja premika. Ta človek se ni preprosto motil, niti se ni motil v veliki meri. Del tega, kar je razumel kot Zemlja, je bila fiksna pozicija. Zemlja, vsaj njegova, se ni mogla premikati. Skladno s tem tudi Kopernikova inovacija ni bila zgolj dejstvo, da se zemlja premika. Bila je povsem nov način obravnavanja problemov fizike in

astronomije, takšna, ki je nujno in merodajno spremenila pomen obojega, tako »zemlje« kot tudi »gibanja« (Kuhn 1996, 149).

Ta opredeljujoča vloga referenčnega okvira ne pritiče le pomenu določenih idej, temveč tudi njihovim medsebojnim odnosom. Torej gre za celostno orodje, ki se uporablja za filtriranje percepcij in ustvarjanje pomenov. V tej medkulturni filozofski diskusiji moramo nujno vzeti v obzir dejstvo, da lahko različni referenčni okviri vodijo do različnih opisov in interpretacij iste objektivne realnosti. To je tudi razlog za to, da lahko medkulturne raziskave včasih povzročajo nesporazume, namesto da bi jih odpravile ali vsaj zmanjšale. Večje kot so strukturalne, semantične in aksiološke raznolikosti med dvema jezika in kulturama, bolj verjetno je, da se bodo pojavili takšni nesporazumi. V nadaljevanju bom poskušala ta pojav malce konkretnije razjasniti s pomočjo kontrastivne analize dveh različnih kulturno pogojenih referenčnih okvirov, ki sta v ospredju pričujoče študije.

Različni teoretski modeli so torej vpeti v različne referenčne okvire. Ko preučujemo tradicionalna kitajska teoretska besedila, moramo upoštevati, da pripadajo konkretnemu referenčnemu okviru. Specifične značilnosti tega okvira so določene z uporabo različnih konceptov in kategorij (kot tudi z različnimi oblikami odnosov med njimi), rezultat tega pa so različni referenti in, posledično, neenaki metodološki postopki, ki jih moramo upoštevati pri njihovem raziskovanju, urejanju in posredovanju. Kot smo že omenili, to vodi do vzajemne neprevedljivosti oziroma nesoizmerljivosti (inkomenzurabilnosti) sistemov ali okvirov kot takih. Vendar to ne pomeni, da »vprašanja in odgovori, ki so pomembni v okviru ene tradicije, v drugih tradicijah ne nosijo nikakršne teže« (Wong 2017, 1). A medkulturne (ali medtradicijske) reference na skupne tematike bi morali vedno preučevati skladno z elementarnimi konceptualnimi aparati, praksami dokazovanja in metodami, ki se uporabljajo v obeh dotičnih tradicijah.⁴

Vsi smo se rodili v družbo z že vzpostavljenimi normami, vrednotami, zakoni, pravili, institucijami in tudi načini mišljenja in izražanja. Tako nas vse do neke mere določa niz kulturnih pomenov, znotraj katerih se učimo govoriti, dojemati realnost in izražati svoje občutke in svoja mnenja (Sprintzen 2009, 40). Filozofsko ozadje, ki soustvarja te dejavnike v vednosti evro-ameriških raziskovalk in raziskovalcev, usmerjajo paradigme in parametri sodobne zahodne filozofije (zaradi vseobsežnega vpliva globalizacije, katere aksiološke standarde določajo

4 Poleg nedavnih razvojev v primerjalni (predvsem kitajsko-zahodni) filozofiji (glej na primer Wong 2017) so pionirji in pionirke medkulturne filozofije, na primer Ram Adhar Mall (glej Mall 1989, 2000) ali Franz Martin Wimmer (glej Wimmer 2004), ustvarile številne plodne prispevke k izboljšanju takšnih mnogovrstnih perspektiv in razsežnosti.

evro-ameriške paradigme, pa vpliva to isto ozadje seveda v vse večji meri tudi na splošno razumevanje in interpretacije resničnosti večine postmodernih teoretikov in teoretičark v t. i. »nezahodnih« regijah). V središču tega ozadja je filozofija, katere korenine segajo v 17. in 18. stoletje in ki jo zaznamuje znanstveni, to je racionalen in analitičen svetovni nazor, hkrati pa nanjo v veliki meri vplivajo ideje razsvetljenstva in evropskega modela humanizma. Na neki način namreč še vedno živimo v obdobju, ki se je začelo s Kantom (Willaschek 1992, 13–15). V tem obdobju so bila ključna filozofska vprašanja in osrednje filozofske agende preoblikovane tako, da se še danes navezujejo na nas in so relevantna za naša življenja. V mnogih pogledih, ne le v akademskem smislu, temveč tudi glede razumevanja sveta in našega mesta v njem, so filozofi in filozofinje evropske modernosti odločno redefinirale esencialne probleme zahodne filozofije. Kljub številnim vplivnim iznajdbam in kritičnim obratom, ki so se pojavili v znanosti in filozofiji v 20. stoletju in v tako imenovanem postmodernem obdobju, je sodobna zahodna filozofija še vedno ključna referenčna točka za razmišljanje in čutenje večine sodobnih ljudi. Je ozadje, ki nam postavlja osnovne paradigme, preko katerih se soočamo s svetom in se nanj odzivamo.

To ozadje lahko razumemo tudi kot referenčni okvir, ki ga lahko postavimo naproti različnim filozofskim okvirom referenc iz drugih kultur. Za potrebe pričujoče diskusije ga bom postavila v kontrast teoretskemu referenčnemu okviru, ki pritiče konfucijanski filozofiji, ki je prav tako globoko zaznamovala celotno tradicionalno kitajsko družbo.⁵ Če sledimo osnovnim smernicam medkulturne filozofije Gregorja Paula, mora ta (oziroma katerakoli) oblika medkulturnega razumevanja izhajati iz osnovnega ugotavljanja in eksplicitnega formuliranja podobnosti na eni ter iz prepoznavanja, opisovanja in razlaganja razlik na drugi strani (Paul 2008, 23). Zato bomo začeli z opisovanjem nekaterih ključnih karakteristik obeh okvirov. Prvi (označen kot okvir A) bo sestavljen iz osnovnih paradigem, ki so značilne za moderno evropsko razsvetljensko filozofijo, drugi (okvir B) pa iz tistih, tipičnih za klasično konfucijansko filozofijo.

Sledeči opis oziroma kontrastivna analiza teh dveh referenčnih okvirov je seveda utemeljena na precej drznih posplošitvah in je kot taka precej esencalistična. Nobeden od filozofskih sistemov, ki pripadajo kateremukoli od obeh okvirov, ne izpolnjuje vseh pogojev za »čisti« okvir A ali B, nobeden ne

5 Tu nikakor ne smemo zagrešiti napake in zamešati enega dela tradicije za celoto. Čeprav predstavlja konfucijanstvo izjemno vplivno smernico znotraj kitajske filozofije in navkljub dejstvu, da ga ne moremo jasno ločiti od daoizma in nekaterih drugih miselnih tokov, ga enostavno ne moremo in ne smemo enačiti s kitajsko filozofijo nasploh – ravno tako kot moderne evropske razsvetljenske filozofije ne moremo enačiti s celoto evro-ameriških filozofskih diskurzov, čeprav gre pri obeh diskurzih za osrednje teoretske modele kitajskih oziroma evropskih tradicij in idejnih zgodovin.

poseduje vseh atributov, ki jih opisujeta okvira, niti ne moremo nobenega razumeti kot natančnega povzetka osrednjih karakteristik konfucijanske ali moderne evropske misli. Pričujoča shematična diferenciacija ni utemeljena na dokončnih stvarnih parametrih, ampak zgolj nakazuje teoretske težnje in glavne kognitivne smernice, ki niso nujno del vseh teoretskih sistemov znotraj dotičnega diskurza. Zato bo ta shematični pregled služil zgolj kot pomožno orodje za boljše razumevanje problemov in težav, s katerimi se soočamo v katerikoli primerjalni ali medkulturni filozofski raziskavi.

- Osnovna pozicija okvira A je statična, medtem ko okvir B deluje dinamično in spremenljivo. Ta osnovna pozicija vpliva na celotni teoretski sistem, vgrajen v posamičen okvir, pa tudi na vsak posamezni del, ki sestavlja te sisteme in na odnose med vsemi temi deli. Enako velja za temeljne paradigme obeh okvirov, za njihove osrednje miselne vzorce in za njihove epistemološke ter interpretativne metode.
- Notranja logika argumentacije in osrednji načini procesiranja vsebine so v okviru A do velike mere formalizirani, medtem ko v okviru B delujejo v skladu s spremenljivimi semantičnimi in aksiološkimi konotacijami.
- Formalna logika, ki stoji za okvirom A, je tesno povezana z normativnimi analizami fiksnih in stabilnih objektov raziskovanja, to je natančno opredeljenih objektov, izločenih iz spremenljivega kontinuuma prostora in časa, medtem ko je semantična logika, uporabljena v okviru B, izrazito kontekstualna in relacijska (tj. osredotočena na odnose in ne na posamezne izolirane objekte), poleg tega pa se objekti raziskave neprestano spreminjajo. Zato je ena od osrednjih metod, uporabljenih v tem okviru, metoda semantično specificiranih analogij.
- Koncepti, zajeti v okviru A, so v glavnem osnovani na ideji absolutnosti (ali na predpostavki absolutne resnice), medtem ko so v okviru B predvsem relacijski, saj nakazujejo relativnost realnosti in izražajo relativistično razumevanje le-te.
- Medtem ko se kategorije znotraj obeh okvirov običajno pojavljajo v obliki binarnih nasprotij,⁶ se osnovne strukture in načini interakcije teh binarnih nasprotij v vsakem od obeh okvirov bistveno razlikujejo.
- Medtem ko v okviru A oba protipola – zato ker v svojih vzajemnih interakcijah sledita trem klasičnim zakonom zahodne logike – drug drugega

6 To gre verjetno pripisati dejstvu, da so binarna nasprotja in vzorci elementarni pogoj in osnovna karakteristika človeškega dožemanja, pa tudi temu, da je dialog ali konfrontacija med dvema različnima idejama predpogoj za evolucijo vsakršne misli in razumevanja.

izključujeta, se v okviru B vselej pojavljata v obliki binarnih kategorij,⁷ ki delujejo po načelih interakcij, znotraj katerih sta oba protipola vzajemno soodvisna in komplementarna.

- Ta neenakost odseva tudi v modelih dialektične misli, ki so se razvili iz vsakega od dotičnih okvirov. Modelu, ki pripada okviru A, lahko skozi zgodovino sledimo do antične grške filozofije in je v svojih modernih oblikah utemeljen v dualnih reprezentacijskih modelih, kot so kartezijanski dualizmi, v katerih se nasprotujoči si koncepti (telo in um, materija in ideja, substanca in pojav, subjekt in objekt itn.) med seboj negirajo ter izključujejo in so zato striktno in radikalno ločeni tako v formalnem kot v logičnem smislu. Čeprav po Heglovi teoriji dva nasprotujoča si koncepta kljub vsemu tvorita soodvisno enoto, sta razumljena kot statična momenta znotraj te celotnosti; v skrajnem primeru ta enost ni nič več kot vsota svojih delov, ki se, kot gonilne sile, med seboj pogojujejo, ampak si hkrati tudi nasprotujejo in se tako vzajemno izključujejo. V takšnih modelih sta nasprotji običajno označeni kot teza in antiteza. Napetost, ki izvira iz medsebojne negacije in nasprotovanja med obema poloma, pripelje do sinteze (katero je po Heglu moč doseči skozi postopek, ki ga imenuje *Aufhebung* in katerega sama prevajam s terminom *sublacija*). Ta tretja stopnja je kvalitativno drugačna in »višja« stopnja razvoja, na kateri so nekateri deli prejšnjega nasprotja ohranjeni, drugi pa izločeni. V svoji srži je dialektična misel v okviru A konceptualna (se pravi, vsebuje fiksno opredeljene vsebine), medtem ko gre v okviru B za proces, osnovan na kategorijah (katerih konkretna vsebina je zamenljiva in nadomestljiva, ne le v semantičnem, temveč tudi v aksiološkem smislu). Slednji model v svojih najzgodnejših oblikah sega do najstarejše kitajske protofilozofske klasike, *Knjige sprememb* (Yi jing 易經), kjer se pojavi kot model »kontinuirane spremembe« oziroma »kontinuitete skozi spremembo« (*tongbian* 通變; Tian 2002, 126; 2019, 15). Deluje z uporabo binarnih kategorij in načel soodvisne komplementarnosti. Nasprotja, ki jih zajema, so medsebojno odvisna in se vzajemno ne negirajo, temveč se med seboj dopolnjujejo. Gre za opozicijske dualnosti in ne za dualistična protislovja. Zato modela njihovih vzajemnih odnosov in

7 Binarne kategorije (duili fanchou 对立范畴) sodijo med osnovne značilnosti tradicionalne kitajske filozofije. Takšne kategorije lahko razumemo kot dualnosti, ki skušajo doseči stanje dejanskosti skozi relativnost, ki pa se izraža skozi odnos med obema nasprotnima konceptoma. Medsebojne interakcije med obema poloma, ki tvorita takšne kategorije, upravlja načelo soodvisne komplementarnosti, ki sodi med temeljne kognitivne paradigme kitajske tradicije in ki je med drugim pripeljalo do oblikovanja vzorcev oziroma zakonitosti specifičnih kitajskih analogij. Nekatere najbolj znane kitajske binarne kategorije so: *yinyang* 阴阳 (sončno in senčno), *tiyong* 体用 (esenca in funkcija), *mingshi* 名实 (ime oziroma koncept in dejanskost), *liqi* 理气 (struktura in tvornost), *benmo* 本末 (korenine in krošnja) itn.

interakcij ne moremo označiti za abstraktno obliko dualizma, temveč gre prej za procese dinamične dualnosti. Poleg tega vsak od njiju predstavlja samo esenco drugega in nobeden od obeh ne more obstajati brez drugega. V nasprotju s sintezo, ki spada v okvir A, totalnost oziroma enost obeh nasprotij v okviru B najdemo v samem procesu njune interakcije kot take; zato ne vodi do kvalitativno nove in »višje« stopnje ali oblike realnosti ali razumevanja le-te (kar je tendenca okvira A).⁸

- Okvir A predpostavlja metafiziko transcendence; znotraj okvira B pa ne moremo razločevati med oblikama *noumenon* in *phenomenon*. Čeprav sta obe prepoznani kot specifični obliki bivanja, je v okviru B demarkacijska črta med imanenco in transcendenco zamegljena in podvržena dinamičnemu procesu vseobsegajočih sprememb.⁹ Namesto tega obstaja v enoti neba (narave) in ljudi (*tianren heyi* 天人合一) vseprisotna enotnost kulture in narave, človeških bitij in kozmosa ter transcendence in imanence.
- V svojih epistemoloških vidikih okvir A predstavi distinkcijo med spoznavno in nespoznavno realnostjo. Medtem ko slednjo predstavlja na primer stvar sama po sebi, lahko znanje o prvi pridobimo ali skozi izkušnjo ali skozi apriorne mentalne forme. Tudi v okviru B je obstoj polja nespoznavnega sicer priznan, a vendarle ne predstavlja predmeta raziskave ali kakršnekoli oblike elaboracije. Vendar je tudi v okviru B – podobno kot v okviru A – prisotna distinkcija med inherentnim védenjem (ki pritiče predvsem aksiološkim vsebinam) in zunanjim védenjem, ki je predvsem empirično. Poglavitna razlika med apriornim (A) in prirojenim (B) védenjem tiči, če ponovimo, v statični (A) in dinamični (B) naravi njima pripadajočih oblik. Okvir B pokaže, da je znanje o zunanji in notranji realnosti pridobljeno skozi strukturno kompatibilnost človeškega uma in zunanjega sveta. Poleg tega znanja, ki se poraja v konstruktih okvira B, ne moremo nikakor ločiti od prakse. V okviru A pa je osrednja metoda za pridobivanje znanja razum; okvir B dopušča dodatno pridobivanje znanja skozi intuicijo, čustva in namero.

8 V procesu intenzivne sinifikacije marksizma so maoistični teoretiki in teoretičarke močno problematizirali to značilnost dialektičnega modela, ki pripada okviru B (in ki je bil značilen za tradicionalno Kitajsko). Zato so to obliko dialektike pogosto imenovali »preprosta« (glej Lü Xiaolong 1993: 58) ali »primitivna« (gl. Pan Tianhua 1995, 14) dialektika (*pusu bianzheng fa* 朴素辯證法, *yuanshi bianzheng fa* 原始辯證法) in jo kritizirali zaradi njene konservativne narave, tj. zaradi umanjkanja komponente napredka.

9 Številni sodobni kitajski filozofi in filozofinje so se osredotočili na to razliko, s ciljem razrešiti domnevna protislovja hkratne imanence in transcendence v kitajski filozofiji; tu lahko omenimo kontroverzno paradigmo »imantentne transcendence« modernega konfucijanstva, ki je povezana tudi z Mao Zongsanovim konceptom »dvojne ontologije« ali s »pogledom enega sveta«, ki ga je predlagal Li Zehou.

- Etika je v okviru A tesno povezana z idejo svobode in moralne odgovornosti. Ta okvir sporoča, da delovati moralno pomeni delovati načelno. Svobodo, odgovornost in etiko lahko v glavnem vzdržujemo skozi regularnost in racionalnost univerzalnih pravil. Tu je etika družbena realnost, duhovna entiteta oziroma razumsko dejstvo, se pravi, je nekaj zunanjega človeški notranjosti.¹⁰ V okviru B so etična pravila manj normativna in dosti bolj kontekstualna ter situacijska. Ta okvir vidi veselje kot prepojevano s pomeni in vrednotami, zaradi česar zaobjema etične implikacije, ki odsevajo v človeškosti (*ren xing* 人性) kot osrednja vrlina človečnosti (*ren ren* 仁). V konkretnem človeškem življenju mora biti ta človečnost ustrezno naučena in kultivirana skozi družbene običaje in še posebej skozi ritualnost, ki osmišlja nagonsko esenco človeških naravnih občutkov. Ampak ker so ljudje dojeti kot eno z nebom oziroma naravo ali veseljem (*tian ren heyi* 天人合一), je človečnost hkrati osnova etike in jedro individualne moralnosti; zato njena zunanja kultura obnem pomeni uresničevanje svojega lastnega individualnega in osebnega sebstva.
- V okviru A so vsebine, ki pritičejo omenjenim poljem filozofske raziskave, strukturirane in urejene v med seboj ločene discipline (logika, ontologija, metafizika in epistemologija). V okviru B po drugi strani ni striktno definiranih disciplin, so pa konteksti (ali diskurzi), ki pripadajo tem poljem. V tem okviru je na primer epistemološka misel prepletena, zlita in pomešana z idejami s številnih drugih polj filozofskega raziskovanja, predvsem z ontologijo, etiko in fenomenologijo.

Na temelju teh osnovnih razlikovanj, ki določajo referenčne okvire zahodnih in sinitskih teoretskih diskurzov, si oglejmo, na kakšen način lahko primerjamo tiste vidike obeh obravnavanih kultur in miselnosti, ki nas lahko privedejo do nove etike, primerne danemu trenutku in sociokulturnim omrežjem globalnega sveta.

1.2 Medkulturne primerjave in globalna etika

V zadnjih desetletjih je postala primerjalna metoda predmet številnih kontroverznih debat, zlasti na področju medkulturnih in transkulturnih pristopov k filozofskemu razmišljanju. A problematike tovrstnih komparacij se bom lotila z vidika filozofskih interakcij prav zaradi tega, ker je globalna etika, ki

¹⁰ Za številne filozofske sisteme, ki pripadajo okviru A – na primer za Kantovo filozofiji – bi seveda lahko trdili, da je etika pomemben del človeškega sebstva. A celo v takšnih kontekstih je le del *noumenalne* narave sebstva, medtem ko je v okviru B etika njegov neločljiv del, ki pritiče konkretnemu človeškemu bitju v katerikoli specifični situaciji danega človeškega življenja.

predstavlja osrednji predmet in teleološko zasnovo te knjige, seveda nujni del globalne filozofije.

Nekateri menijo, da je po svojem bistvu vsaka filozofija primerjalna, kajti »primerjava na splošno je osnovna funkcija ali osnovni aparat kritičnega mišljenja, ki merodajno določa filozofijo« (Ouyang 2018, 244). Seveda vsekakor drži, da je kontrastni pogled, torej pogled, ki povezuje različne koncepte, kategorije, pa tudi linije, vzorce in modele razmišljanja ravno preko tega, da jih postavi v vzajemni kontrast in tako osvetli razlike med njimi, osnova vsakršnega mišljenja, saj je le to vselej osnovano na vzpostavljanju kontrasta med objekti in formami.

Vendar je primerjava seveda kognitivna metoda, ki zdaleč presega enostavne kontrastivne postopke. Zato izraza, kot sta »primerjalna teorija« ali »primerjalna filozofija« nikakor nista tautološka, še manj pa odvečna (Li Chenyang 2016, 534). In vendar so kontroverze, ki so se okrog pojma primerjave v zadnjih letih razbohotile v akademskih krogih, jasno pokazale, da ta metoda še zdaleč ni tako enostavna, kot se zdi na prvi pogled, temveč je, prav nasprotno, precej problematična. Še posebej velja to za sam proces primerjanja različnih filozofij, ki je že apriorno povezan s številnimi metodološkimi problemi, o katerih doslej še nismo dovolj natančno in globoko razmišljali, zato še zdaleč niso rešeni. Ti problemi so toliko bolj kompleksni, kadar imamo opravka s transkulturnimi filozofskimi primerjavami. V naslednjem odstavku bomo prikazali eno od mnogih sodobnih formulacij teh problematičnih vprašanj in možnih rešitev zanje:

Dejstvo, da obravnava primerjalna filozofija miselne sisteme, ki izvirajo iz različnih kulturnih ozadij, nam da jasno vedeti, da potrebujemo pri njenih raziskavah drugačen metodološki pristop, kot je tisti, ki ga uporabljamo, kadar se osredotočamo na eno samo filozofsko tradicijo. Primerjalna metodologija mora odkrivati možnosti konceptualnih in hevrističnih (ne) soizmerljivosti, ki ji omogočajo izdelavo enotnega diskurza. Z drugimi besedami: gre za združitveno metodologijo, ki je zgrajena na konkretnih materialih iz različnih kultur. [...] Drugič, četudi ustvari primerjalna filozofija prostore, v katerih lahko različne filozofske tradicije izražamo v enem in istem filozofskem jeziku, obravnava material, ki ga obdeluje, kot izhajajoč iz določene, konkretne kulture (Banka 2016, 605).

Žal pa je ta problem še veliko bolj zapleten, še posebej, če si želimo primerjati sinitske (zlasti tradicionalne kitajske, ki predstavljajo njihovo osnovo) ter evro-ameriške filozofije. Ta problematika ni povezana samo z dejstvom, da imamo opravka z »združitveno metodologijo, ki je zgrajena na konkretnih

materialih iz različnih kultur«. Osrednji problem je pri tem dejstvo, da je metodologija, o kateri tukaj razpravljamo, sistem, ki predstavlja teoretsko osnovo ene od filozofij, ki jih med seboj primerjamo, in sicer zahodne. Nobena, tretja, »objektivna« metodologija ne obstaja. In isto velja za omenjeni enotni filozofski jezik. Zaradi vsega tega so navidezno »transkulturne« filozofske primerjave v bistvu »še vedno osnovane na »dandanes že dobro poznani, ampak še vedno prisotni (politični) resničnosti splošne zahodno-centrične akademije« (Coquereau 2016, 152). Še bolj zaskrbljujoče je, če pri tem pomislimo na dejstvo, da pristnih in koherentnih filozofskih primerjav ne moremo omejevati na raven vzporejanja in opisovanja razlik in podobnosti med različnimi abstraktnimi enotami. V tem smislu je transkulturna primerjalna filozofija vsekakor precej več kot samo

24

grajenje, odkrivanje, brisanje in razdiranje meja, ki ločujejo različne filozofske tradicije iz različnih delov sveta, različna obdobja, različne disciplinske pripadnosti, ter distinkcij, ki jih lahko najde celo v različnih stališčih in prepričanjih, ki imajo isti izvor in so nastali v enem in istem obdobju. Filozofske primerjave najpogosteje ločujejo in hkrati povezujejo pare ali celo cele vrste *comparandov* (torej tistih elementov, ki jih želimo med seboj primerjati) (Chakrabarti in Weber 2016, 2).

Vsak primerjalni diskurz ali vsaka primerjalna procedura, s katero si želimo pomagati pri pridobivanju novega znanja, mora zato med drugim vključevati tudi interpretacije, evalvacije in s tem seveda tudi sodbe. V transkulturnih primerjavah pa so te evalvacije nujno povezane tudi z omenjenimi problemi zahodnocentričnih metodologij in aksioloških predpostavk. Zaradi tega je razmeroma razširjena predpostavka o tem, da je primerjalna filozofija diskurz, ki vzpostavlja plodne interrelacije in dialoge med različnimi idejnimi tradicijami, ne zgolj idealistična, temveč hkrati tudi površna in nepremišljena. Primerjalna filozofija – in hkrati tudi primerjalna etika – je metodološka osnova transkulturnega raziskovanja, ki jo moramo šele izgraditi in kritično preveriti. Kot taka nikakor ni nekakšna »magična formula« (prav tam), ki bi nam sama po sebi lahko ponudila nova transkulturna spoznanja.

Preden pa se posvetimo iskanju konkretnih rešitev za primernejšo in bolj učinkovito primerjavo in sintezo etik sinitskega in evro-ameriškega prostora, se moramo najprej pomuditi pri vprašanju o tem, ali v sinitskem prostoru tradicionalno sploh obstaja etična teorija; to vprašanje pa je tesno povezano s še bolj osnovnim vprašanjem o tem, ali je konfucijanstvo, ki je v središču sinitskih miselnosti, sploh filozofija oziroma ali sploh obstaja nekaj takega, kot je kitajska filozofija.

1.3 Problem »kitajske filozofije«

Za večino zahodnih izobražencev in intelektualov tradicionalna kitajska oziroma konfucijanska filozofija še vedno predstavlja uganko. Pravzaprav še niso uspele razrešiti niti najosnovnejšega vprašanja glede tega, ali jo sploh lahko označimo kot filozofijo. Seveda bi se lahko poskusili izogniti dilemi, opisani v nadaljevanju, in jo enostavno poimenovali tradicionalna kitajska miselnost, vendar pa so pomen ter konotacije te besede preširoke, kajti zaobjemajo tudi vsebine literarne, sociološke, medicinske, duhovne ali celo umetniške intelektualne zapuščine Kitajske.

Zakaj pa je pojem kitajske filozofije problematičen?

Kadarkoli sinologi in sinologinje govorimo o kitajski filozofiji, se neizbežno soočimo z vprašanjem primernosti tega pojma. Ko ga poskusimo razložiti zahodno šolanim filozofom ali kolegicam iz drugih humanističnih disciplin, se moramo v najboljšem primeru sprijazniti z nujno potrebo po razlagi določenih specifičnih značilnosti tradicionalne kitajske teorije, njenih epistemoloških korenin ter njene metodologije. Vendar pa je tak interdisciplinarni pristop nujen predpogoj za razjasnitev in definicijo določenih konceptov ter kategorij, ki so bili zakoreninjeni v sinitskih tradicijah.

Po drugi strani pa imajo teoretiki in raziskovalke, šolani v zahodni filozofiji, zgolj omejen dostop do splošne teorije in do specifičnih vidikov klasične kitajske filozofske miselnosti. Večini se zato lastnosti njenih diskurzov še vedno zdijo nejasne in nesistematične, zato menijo, da jim manjka teoretske kredibilnosti. Posledično moramo pod drobnogled vzeti tudi osnovno dilemo oz. vprašanje, ali je sploh možno trditi, da so določeni diskurzi tradicionalne kitajske miselnosti filozofija.

To vprašanje postane še bolj pomembno v sodobnem globaliziranem svetu, ko je trud za pridobitev medkulturnega razumevanja realnosti bolj bistvenega pomena kot kadarkoli poprej. Zdi se dokaj jasno, da je kakršenkoli poskus pridobitve vpogleda v moduse tovrstnega razumevanja, ne da bi pri tem upoštevali filozofsko perspektivo drugih, ne samo vzvišen, temveč, milo rečeno, tudi dokaj naiven.

V svojem članku z naslovom *There is No Need for Zhongguo Zhexue to be Philosophy*, Ouyang Min tako kot mnogi drugi teoretiki argumentira, da je filozofija zahodna kulturna praksa in se ne more nanašati na tradicionalno kitajsko miselnost, razen v analogičnem in metaforičnem smislu. Predlaga menjavo termina »kitajska filozofija« s pojmom »sinozofija« (Ouyang 2012, 199). Vendar pa je izvorni pomen tega pojma spojina med starogrškim izrazom za

Kitajsko ter izrazom, ki označuje modrost. Dejansko je to prevod izraza »kitajska modrost« v starogrški jezik. Filozofiranje ali abstraktne tradicije znotraj kitajske misli pa so mnogo bolj obširne kot zgolj pojem ali diskurz modrosti, zato je ne moremo reducirati na tovrstne konotacije.

Zagotovo naš namen ni reinterpretacija sinitskih tradicij skozi prizmo zahodnih konceptov, saj se je filozofija kot akademska disciplina razvila iz splošne človeške potrebe po filozofiranju. Ta človeška potreba ali značilnost človeške misli ter duha je nekaj univerzalnega, kot je univerzalna, denimo, obče človeška sposobnost ustvarjanja jezika. Čeprav je sposobnost ali potencial za ustvarjanje jezika in posledično jezikovno komunikacijo univerzalen, je vsak posamičen jezik, skupaj s svojimi slovničnimi posebnostmi in strukturami, ki ga opredeljujejo, kulturno pogojen.

26

Izraz kitajska filozofija se torej ne nanaša na geografske razsežnosti, temveč izraža kulturno pogojenost, ki določa neko specifično obliko filozofiranja ali določen sistem filozofske miselnosti s tipično paradigmatsko strukturo.

Kot opaža Carine Defoort (2001, 394), smo za označevanje različnih tipov ali žanrov znotraj filozofske tradicije brez kakršnih koli problemov vajeni uporabljati izraze, kakršna sta »kontinentalna« ali »anglosaška« filozofija; a problem kitajske filozofije je globlji.

Najpreprostejši ter hkrati najpogostejši argument, ki zanika idejo »kitajske filozofije«, temelji na predpostavki, da filozofija kot taka označuje sistem miselnosti, ki je nastal izključno znotraj tako imenovane evropske tradicije. V tem kontekstu se filozofija definira kot teoretska disciplina, ki temelji na značilnostih nekega določenega, edinstvenega prostora ter na metodah zahodne humanistike. V okviru tovrstnih stališč je vsak sistem miselnosti, ki je zrasel znotraj konteksta katerekoli druge tradicije iracionalen (ali vsaj neznanstven).

Zato »kitajska filozofija« znotraj logično zakoličenih okvirov katerih koli disciplin »resnične znanosti« ni uporabna. Popolnoma jasno je, da že zaradi svojega porekla ne more vsebovati ali ustvarjati nikakršnih abstraktnih akademskih teorij. Zato tovrstnih diskurzov nikakor ne moremo obravnavati kot filozofskih.

Ko je Jacques Derrida leta 2001 obiskal Kitajsko, je med drugim izjavil:

Ni problema, ko govorimo o kitajski miselnosti, kitajski zgodovini, kitajski znanosti itd. Seveda pa imamo problem, ko govorimo o kitajski »filozofiji«, ki naj bi znotraj kitajske miselnosti in kulture nastala še pred predstavitvijo evropskih modelov. Filozofija namreč po svojem bistvu ni zgolj miselnost, temveč je tesno povezana z določeno zgodovino, z

določenim tipom jezika ter s specifičnimi idejami, ki so nastale v antični Grčiji. Filozofija je antična grška iznajdba, ki je doživela transformacijo z latinskimi ter nemškimi prevodi in tako naprej. Je nekaj evropskega. Seveda je možno, da tudi onkraj zahodno evropske kulture obstajajo določeni tipi znanja ter določene vrste miselnosti, ki so enakovredne. In vendar ni razumno, da jih poimenujemo filozofija (Derrida, v Jing in Haifeng 2005, 60–61).

Glede na tovrstne izjave »smemo« torej reči, da je Kitajska razvila svojo miselnost, toda nikakor ne moremo trditi, da je razvila tudi svojo »filozofijo« v strogem pomenu besede. »Glede na tovrstna stališča so lahko torej vse svetovne kulture in civilizacije razvile najraznovrstnejše 'miselnosti', a vendar zasluži samo zahodna miselnost ime 'filozofija'« (Zhang Zhiwei 2006, 40).

Dve stoletji pred tem je Hegel to težavo razložil še bolj podrobno. Tudi on je bil pristaš ideje, da se je »pristna« filozofija razvila izključno v antični Grčiji. Po njegovem mnenju je miselnost »ljudi z Vzhoda« še vedno prežeta s holistično celovitostjo. Prebivalke in prebivalci sinitskih regij po njegovem mnenju torej nikoli niso uspeli razviti individualnosti, še manj pa takšne stopnje zavesti, ki bi omogočala rojstvo duhovne refleksije ter samozavedanja. To, čemur ljudje običajno pravijo »kitajska filozofija«, po njegovem mnenju ni bila filozofija, temveč zgolj neka vrsta moralnih pridig. Hegel je glede Konfucijevih del dejal celo: »V bistvu bi bilo zanje in za njihov sloves veliko bolje, ko jih nikoli ne bi prevedli« (Hegel 1969, 142).

Hegel je Konfucija opisal kot starodavnega »mojstra«, ki je enostavno širil svoje misli o moralnosti, ne da bi ustvaril kakršno koli filozofijo. To pomeni, da njegovo delo ni vsebovalo nikakršnih transcendentnih razsežnosti. Tovrstno (ne)razumevanje starodavnih kitajskih tekstov je v zahodni teoriji še vedno v veljavi, in sicer ne samo z ozirom na Konfucija, temveč tudi z ozirom na celotno konfucijanstvo in vso tradicionalno kitajsko (ter posledično tudi celotno sinitsko) miselnost.

Derrida z zgoraj omenjeno izjavo ni želel zmanjšati pomena »kitajske miselnosti«, saj je bil kritičen do zahodne filozofije, ki je v njegovih očeh preveč logocentrična. Vendar pa je v tem kontekstu pomembno videti, da sta oba, tako Hegel kot tudi Derrida, močno verjela, da Kitajska oziroma »Vzhod« nimata lastne filozofije (in je tudi ne moreta imeti).

A ko se soočamo s tovrstnimi prepričanji, se moramo zavedati dejstva, da tovrstna vprašanja niso omejena zgolj na probleme samega koncepta in izraza kitajska filozofija, temveč potegnejo za seboj še celo vrsto drugačnih problemov. Sem sodijo, denimo, vprašanja o položaju, izhodiščih, raziskovalnih

metodah ter celo o legitimnosti in kompetenci ljudi, ki tovrstne raziskave izvajajo. Vsi ti kompleksni problemi vznemirjajo sinitske teoretike pa tudi zahodne sinologinje, ki raziskujejo tradicionalno kitajsko filozofijo, kajti v današnjem času temeljijo filozofske kategorije, konceptualni sistemi ter strukture znanja večinoma na zahodnih normah.

Zato je dokaj razumljivo, da zahodni misleci in mislice kitajske in sinitske idejne tradicije opazujejo skozi optiko lastnih norm ter standardov. In vendar moramo vedeti, da takšne interpretacije ter takšna razumevanja kitajske idejne tradicije, ki izhajajo izključno (ali vsaj večinoma) iz okvirov zahodnih standardov, verjetno le ne predstavljajo najboljših metod za izvajanje medkulturnih filozofskih dialogov. Zato je v metodološkem smislu argument, da je filozofija izključno evropski diskurz, že po svojem najglobljem bistvu izrazito evrocentričen. Posledično je smiselno, če se na to težavo ozremo tudi skozi prizmo postkolonialne kritike orientalističnih pristopov do idejnih ter kulturnih zapuščin neevropskih regij.

Zhang Zhiwei (2006, 40) v tem kontekstu dodaja, da bi bilo pod običajnimi pogoji reči, da Kitajska oziroma celotna sinitska regija nima filozofije, tako, kot bi rekli, da Zahod ni imel konfucijanstva, daoizma ali katerekoli od štirih velikih iznajdb; to samo po sebi nikakor ne bi bilo razlog za alarm. A problem je v tem, da so metode modernizacije in globalizacije, ki jih je uporabil svet kot celota, prišle z Zahoda. Prav tako je bil Zahod tisti, ki je postavil vse standarde vrednotenja. Na osnovi tovrstnega ozadja je reči, da »Vzhod« ni imel filozofije, žaljivo, saj predpostavlja, da staroveške sinitske civilizacije – vključno s Kitajsko – kljub svojemu sijaju ter veličastnosti nikoli niso dosegle razmeroma visoke ravni teoretskega ali idejnega razvoja. Ko se soočamo s takimi vprašanji, zato ne moremo ostati ravnodušni in še naprej trditi, da gre pri tem zgolj za akademski problem. A dokler jasno ne dokažemo njegove ideološke narave, ga moramo seveda vseeno obravnavati na striktno akademski način.

Evrocentrična razsežnost tega argumenta proti obstoju kitajske filozofije postane zelo jasna že takoj na začetku, če pomislimo na etimološki pomen izraza filozofija. Kot ve vsak otrok, je filozofija izvorno pomenila ljubezen do modrosti. In le kdo lahko resno trdi, da so Sokrat, Platon in Aristotel ljubili modrost bolj kot Laozi, Zhuangzi ali Wang Shouren?

Na nekoliko bolj kompleksni ravni pa seveda drži tudi predpostavka, da beseda »filozofija« v evropski tradiciji označuje posebno obliko ljubezni do modrosti; v tej tradiciji pomeni ljubezen do modrosti takšno ljubezen, ki se ukvarja s specifičnimi vprašanji metafizike, ontologije, fenomenologije,

epistemologije ter logike. Nobena od tovrstnih disciplin se ni razvila v tradicionalnih sinitskih miselnostih.

Tukaj je treba upoštevati drugačen pristop, s katerim je mogoče sklepati, da temu argumentu manjka racionalna podlaga: upoštevati moramo dejstvo, da kitajska filozofija (in z njo vse sinitske teorije) dejansko niso filozofije v tradicionalnem evropskem smislu, temveč predstavljajo drugačen filozofski diskurz. Ta temelji na drugačni metodologiji in ima drugačne teoretske cilje. Zato moramo vzeti v obzir dejstvo, da je tradicionalna sinitska (predvsem kitajska) tradicija razvijala svoje lastne oblike in veje filozofskega poizvedovanja, ki se močno razlikujejo od tistih, ki so se razvile znotraj klasičnih evropskih diskurzov.

Potemtakem bi lahko zatrili, da tudi tradicionalna evropska filozofija ni popolna filozofija, kajti ni razvila katerikoli od pomembnih filozofskih kategorij ter metod, ki tvorijo jedro paradigem tradicionalnega kitajskega teoretskega diskurza, kot so metoda korelativne miselnosti, binarnih kategorij (*duili fanchou*), paradigma imanentne transcendence (*neizai chaoyue*) in vidik enega sveta (*yige shijie guan*). Lahko bi celo trdili, da je zahodna filozofija nerazvita in ji manjka koherentnega razumevanja realnosti, ker ne pozna pomembnih disciplin, kakršni sta, denimo, globinska metafizika (*Xuanxue*) ter diskurz imen oziroma kitajska semantična logika (*Mingxue*) ali pa osrednjih filozofskih metodologij izčrpnega raziskovanja principov (*Qiongli gewu*), epistemološke analize razmerja med duhom in prirojenimi formami (*Xinxing*) in ontološke analize strukture in tvornosti (*Liqi*).

Če bi želeli biti provokativni, bi lahko osrednji zahodni argument tudi obrnili in trdili, da drži ravno obratno. Lahko bi poskušali pokazati, da je evropska miselnost tista, ki je ne moremo dojemati kot pravo filozofijo, saj če je filozofija ljubezen do modrosti, potem znanstvene discipline, kakršna se poučuje na večini evro-ameriških univerz s svojim togim, skoraj tehnokratskim razmejenim, kategoričnim in terminološkim aparatom, ne moremo obravnavati kot filozofijo. Kvečjemu jo lahko obravnavamo kot »filozofologijo« v smislu učenja, raziskovanja ter pisanja o ljubezni do modrosti.

Carine Defoort v svojem znanem članku *Is There Such a Thing as Chinese Philosophy?* zavzame položaj, ki ne temelji niti na absolutnem zanikanju niti na absolutni potrditvi vprašanja o obstoju kitajskih filozofij. V tem kontekstu bi lahko rekli, da je tradicija »kitajskih mojstrov in mojstric« (*Zi*) primerljiva s širšo zahodno filozofsko tradicijo do te mere, da nam »omogoča« označiti jo kot filozofijo. Konec koncev se, kot pravi Defoort, znotraj teh diskurzov odpirajo vprašanja globokih občečloveških razmislekov in hkrati ti diskurzi ideje, ki jih

razvijajo, potrjujejo s podporo racionalnih argumentov (Defoort 2001, 403). Kompleksnost ter bogastvo njenih konceptov ter metod temeljijo na standardiziranih argumentih in so estetsko integrativni.

Vse to predstavlja močne razloge za to, da lahko štejemo tudi diskurze najzgodnejše kitajske miselnosti k filozofiji.

Omejevanje bogastva in globine diskurzov kitajske filozofije na način, ki bi iz njih naredil nekakšne klavrne karikature zahodnih filozofskih konceptov, ali celo opustitev študija in raziskovanja teh diskurzov samo na podlagi dejstva, da so »drugačni«, bi nas privedla do izgube velikega dela konceptualnega in idejnega premoženja človeštva (Creller 2014, 196).

To bogastvo bi lahko uporabili v najrazličnejše namene; lahko bi nam pomagalo pri razreševanju nekaterih dolgotrajnih temeljnih filozofskih problemov, ki jih zahodna tradicija vse do danes še ni uspela razrešiti. Lahko pa bi nam služilo zgolj kot inspiracija, kot vzpodbuja domišljijo, ki sodi med najbolj pomembno orodje vsakršnega pristnega filozofskega poizvedovanja.

Po drugi strani pa ta položaj nakazuje na dejstvo, da so klasične kitajske metode in kognitivni vzorci včasih »tako temeljno različni od tem in oblik sklepanja, ki jih uporabljajo njihovi zahodni kolegi in kolegice, da nam nudijo edinstveno priložnost za kritično in filozofsko izpraševanje samega trenutno prevladujočega pojmovanja filozofije« (Defoort 2001, 403). Torej, namesto da bi sledili rudimentarnemu obzorju zahodnih diskurzivnih vzorcev ter problemov, bi morali k sinitskim filozofskim tradicijam pristopiti iz perspektive jezikov ter pisav, iz katerih so se razvile.

Nadaljnji pomemben razlog za to, da zahodne filozofije in filozofi ne priznavajo obstoja kitajskih in konfucijanskih filozofij, tiči v dejstvu, da obstaja ogromna diskrepanca med poznavanjem zahodne filozofije v Vzhodni Aziji na eni strani in poznavanjem sinitskih oziroma tradicionalnih vzhodnoazijskih filozofij v Evropi oziroma ZDA. Ne samo, da so vsi klasiki zahodne filozofije že dolga desetletja prevedeni v vse sinitske jezike, tudi vsako sodobno delo, ki je vsaj malo pomembno in odmevno, se že nekaj mesecev po prvi objavi na zahodu pojavi v prevodu tudi na policah vzhodnoazijskih knjigarn. Za razliko od tega pa na Zahodu razpolagamo samo z deli staroveških kitajskih klasikov iz predqinskega obdobja (okr. 771–221 pr. n. št.). Zahod ni seznanjen niti z velikimi hermenevtičnimi deli obdobja Wei-Jin, ne z lingvističnim preobratom neodaizma iz istega obdobja; evropsko in ameriško bralstvo nima pojma o neokonfucijanski metafiziki, ne o briljantnih filozofskih študijah daoistične in chan budistične meontologije. Večina »zahodno« izobraženih filozof/-inj je mnenja, da sta tako kitajska kot tudi celotna sinitska filozofija vselej ostali na

zelo primitivni razvojni stopnji, saj naj ne bi poznali niti koncepta subjektivnosti niti elementarnih ontoloških razlikovanj, kakršno je na primer razmerje med univerzalnostjo in partikularnostjo. Sinitske idejne tradicije naj ne bi nikoli razvile teoretskih sistemov in diskurzov, ki ne sodijo v območje striktno normativnih in konkretno podanih etičnih predpisov in regulacij. Te tradicije naj ne bi nikoli razvile disciplin, primerljivih z metafiziko, logiko ali epistemologijo. Vse te še vedno precej razširjene predpostavke ne držijo in so enostavno plod neznanja. Znanje, na katerega se opirajo, je zgolj porozno in površno poznavanje klasikov konfucijanstva in daoizma, ki so vrh vsega pogosto slabo in napačno prevedeni v zahodne jezike. Nihče ne pomisli, da je Konfucij, na primer, živel v istem obdobju kot predsokratiki. Obe, izvorno konfucijanska in predsokratska filozofija sta ohranjeni zgolj v fragmentarni obliki in nobena od njiju ne vsebuje nikakršnih v sebi zaključenih teoretskih sistemov. Vendar nobenemu od zahodnih filozofov in nobeni od filozofinj ne bi padlo na kraj pameti, da bi celotno zahodno filozofijo enačila s Parmenidom ali Heraklitom. Konfucij pa ostaja po drugi strani zanje še vedno edini simbol celotne kitajske in tudi tradicionalne sinitske filozofije.¹¹ Če bi zahodne filozofinje in njihovi moški kolegi dejansko poznali eseje Ji Kanga, traktate Zhu Xija, Jeong Yak-yonga ali Oto Jinsaija ali pa bi bili seznanjeni celo s teoretskimi sistemi Wang Yangminga in Li Zhija, bi lahko tudi sami brez težav priznali, da gre pri tem za diskurze, ki razpirajo pomembna filozofska vprašanja in jih obdelujejo na teoretsko konsistenten in racionalno utemeljen način.

Če bi poskusili slediti inherentnim zakonom razvoja specifičnih konceptov znotraj sinitskih in kitajskih kultur, bi torej lahko prišli do popolnoma drugačne, veliko bolj avtohtone in manj »eksotične« podobe teh tradicij. Toda kako lahko premostimo globel med tako različnimi kulturami, če nimamo univerzalno veljavnega, skupnega obzorja izrazov in predstav? Zagotovo ne tako, da poskušamo »misliti kot Kitajci« v smislu uporabe neke druge logike. Kot

11 Ta splošno razširjena predpostavka pa je med drugim tudi plod posebnosti same kitajske idejne zgodovine. V obdobju prve reforme konfucijanskega nauka (tj. v obdobju dinastije Han, 206–220 pr. n. št.) je prišlo do ideološke zlorabe konfucijanskega nauka za potrebe državotvorne doktrine. V teh procesih je prišlo do asimilacije mnogih elementov avtokratskega legalizma v ogrodje naukov in študij konfucijanske etike. Na ta način je iz protofilozofskega konfucijanstva nastala nova državna doktrina, ki jo – za razliko od izvorne filozofske etike konfucijanstva – imenujemo konfucianizem. Pri tem je šlo za normativno, izrazito konservativno naravnano socialno etiko, ki je dobila inštitucionalno osnovo z uvedbo uradniških izpitov, ki so od vseh kandidatov za vladne pozicije zahtevali nekritično usvajitev konfucijanskih vsebin in predvsem njihovih formalnih pravil. Zato je za vsaj osnovno razumevanje sinitskih filozofij nujno potrebno diferenciranje in razumevanje razlik med konfucijanstvom kot humanistično filozofijo in konfucianizmom kot dogmatično državno doktrino oziroma konservativno normativno etiko.

sta predlagala Chad Hansen ter Heiner Roetz, bi morali poskusiti vzpostaviti metodologijo transkulturnih raziskav v skladu s principi tako imenovanega »hermenevtičnega humanizma«. Humanizem je namreč temelj vseh sinitških filozofij, zakaj človeška bitja so v njih vselej v središču zanimanja in človeška družba je preko močne zgodovinske zavesti vselej privlačila pozornost sinitških teoretikov in teoretičark. Tako sta konfucijanska filozofija in etika v sinitškem prostoru dolga stoletja predstavljali – podobno kot ostale filozofije in etike po svetu – osrednjo gonilno silo za ustvarjanje idej in za oblikovanje znanja, ki rojeva in razvija človeško razumevanje, sproža človeško radovednost ter navdihuje človeško ustvarjalnost.

Zato dandanes večina ljudi kljub vsemu priznava, da »zahodna« spoznavna teorija ne predstavlja edinega pravilnega in univerzalno veljavnega epistemološkega diskurza. Večini ljudi je postalo jasno, da je »zahodna epistemologija« zgolj ena izmed mnogih različnih oblik zgodovinsko prenešenih družbenih modelov zaznavanja ter interpretacije realnosti.

Zato polilogi med različnimi oblikami tovrstne intelektualne kreativnosti niso zgolj mogoči, temveč so tudi najbolj smiselni. Te izmenjave, ki bi lahko oziroma bi morale potekati v okviru sodobnih razvojev globalizacije, so toliko bolj pomembne in dragocene, če upoštevamo perečo problematiko vselej novih pandemij ob nenehnih ekoloških katastrofah, saj reševanje tovrstnih problemov zahteva sodelovanje celotne svetovne populacije, kar pa bo možno samo ob predpostavki njihovega vzajemnega razumevanja. Toliko bolj pomembna je torej metoda filozofskega sporazumevanja, ki tiči v samem jedru medkulturnih komunikacij in mora zato preseči okvire dosedanjih, evrocentričnih primerjalnih postopkov. Vrnimo se torej k vprašanju primerjalnih metod in transkulturne filozofije.

1.4 Teorija transkulturne *sublacije*

Na začetku tega poglavja smo že orisali problematiko primerjav pojavov in objektov, ki sodijo v različne kulturno-jezikovne kroge. Pri tem smo izpostavili osrednji metodološki problem pomanjkanja zunanjih, objektivnih in univerzalno veljavnih kriterijev oziroma standardov tovrstnih primerjav. V naslednjem koraku smo pokazali, da je tovrstno pomanjkanje zanesljivih kriterijev povezano tudi s politično, ekonomsko in aksiološko prevlado zahodnih norm, do katere je prišlo v procesih zahodno pogojene modernizacije, ki so se pričeli v Evropi in se kasneje razširili po vsem svetu.

Zato bi morale transkulturne filozofske primerjave izhajati iz popolnoma drugačnih temeljev in se ne bi smele ozirati na metodološko pristranske kriterije

evalvacije in interpretacije. Pri tem gre torej za hermenevitično vprašanje, ki je že samo po sebi izjemno kompleksno, saj je njegov osrednji predmet sinteza različnih zgodovinskih, aksioloških in estetskih obzorij razumevanja.

Na osnovi konsistentnega razmisleka in analize tovrstnih konceptualnih in aksioloških problemov sta Arindam Chakrabarti in Ralph Weber uvedla idejo tako imenovane »filozofije zlitja«¹² (Chakrabarti in Weber 2016, 6), ki naj bi predstavljala inovativno metodo transformiranja tradicionalne primerjalne filozofije, presešla njene omejitve in izpopolnila njene nedoslednosti. »Filozofija zlitja« ne pomeni zgolj izvajanja nekakšne primerjalne filozofije, temveč predstavlja medkulturno filozofiranje. Pri tem konceptu torej ne gre za »primerjanje filozofij«, temveč prej za »filozofsko primerjavo«. Ta idejni izziv izhaja iz zavestne (samo)kritike primerjalne filozofije. Chakrabartijeva in Webrova argumentacija nam nudi zanimivo in dobro utemeljeno vizijo za prihodnost tovrstnih novih modelov medkulturnega filozofiranja (Coquereau 2016, 152).

Vendar moramo ob tem pripomniti, da terminološki izbor izraza, ki to vizijo označuje, ni povsem posrečen, saj naj bi se ta nova primerjalna filozofija nanašala na procese ali rezultate zlitja dveh ali več stvari v eno samo enoto. Zlitje se pogosto razumeva kot proces spajanja, v katerem se dva ali več objektov oziroma enot sprimejo v eno samo, enovito celoto, v kateri postanejo posamični elementi prejšnjih enot neprepoznavni in esencialno odtujeni oziroma izničeni. Ta amalgamska enota, ki se vzpostavi skozi proces zlitja, je seveda kvalitativno nova substanca. A če mislimo zlitje kot metaforo za določen način filozofskega razmišljanja, moramo priznati, da so novi filozofski uvidi vselej osnovani na novih substancah kognicije. In vendar je pristno filozofiranje ustvarjalni proces, ki bi lahko le stežka temeljil na amalgamski enoti izkrivljenih oziroma popačenih elementov, saj mora biti osnovan na določenih konkretnih filozofskih vsebinah.

Namesto takšnega pristopa bi lahko razmislili o možnosti poimenovanja medkulturnih filozofiranj z izrazom filozofija sinteze ali sintetična filozofija. Temu v prid govori dejstvo, da gre tudi pri sintezi za kvalitativno novo stopnjo razvoja, v kateri so določeni elementi dveh ali več enot, iz katerih izhaja, ohranjeni, drugi pa zavrženi. Vendar je termin sinteze ravno v filozofiji pogosto preobremenjen z ortodoksnim hegeljanskim pogledom, v katerem je sinteza rezultat dveh vzajemno izključujočih se ter vzajemno protislovnih entitet, medtem ko primerjave vselej vključujejo tako razlikovanja med posamičnimi *compa-randi* kot tudi njihove skupne točke. Dodatni (in morda še bolj zaskrbljujoč) problem pa se pokaže ob upoštevanju mehanistične narave tovrstnih dialektičnih procesov, ki se očitno razvijajo sami v sebi in s pomočjo sebe samih, in

12 V angleškem izvirniku se ta izraz glasi *fusion philosophy* oziroma *philosophy of fusion*.

sicer tako, da se razvoj od ene stopnje k naslednji zgodi več ali manj avtomatsko. Iz vseh teh razlogov morda tudi izraz filozofija sinteze ni primeren, kajti verjetno bi bil razumljen kot nekaj, kar ne dopušča prostora za nove zasnove, ki jih ustvarjajo individualni možgani posameznikov in posameznic.

Zato bom svojo lastno vizijo novih modelov medkulturnih interakcij v filozofiji poskusno poimenovala s terminom sublacijska filozofija oziroma filozofija sublacije. Četudi tudi izraz *sublacija* (nem. *Aufhebung*)¹³ izhaja iz hegeljanske misli in bi bil zato lahko problematičen, je še vedno precej manj obremenjen. Po drugi strani pa zaobjema vse tri pojme, ki so osrednjega pomena za vsakršen proces ustvarjanja nečesa novega iz interakcij med dvema ali več različnimi objekti ali pojavi. V tem filozofskem pomenu se lahko nanaša na vse tri konotacije Heglovega termina, namreč na vstajanje oziroma dvig(ovanje), izničenje in ohranjanje.

34

Poleg tega se pojem *sublacija* – za razliko od *sinteze* – nanaša na proces in ne toliko na posamično fazo oziroma posamično stanje. Iz vseh teh razlogov verjamem, da je *filozofija sublacije* primernejši pojem za izražanje oziroma opisovanje novih oblik medkulturnega filozofiranja kot pa *filozofija zlitja*, ki sta ga predlagala Chakrabarti in Weber. A konec koncev je to zgolj vprašanje nomenklature. Ne glede na pomembnost točnih denominacij je najpomembnejša zagotovo konkretna stvarnost, in ne njeno poimenovanje.

Vendar sem doslej idejo filozofije sublacije predstavila zgolj kot abstrakten teoretski koncept. Če naj ga oživim, moram nazorno prikazati, na kakšen način ga lahko uporabljamo v medkulturnih filozofskih interakcijah in na kakšen način bi nas lahko morda privedel do novih filozofskih uvidov. Zato bom v nadaljevanju na kratko ter na konkretnem primeru prikazala uporabo metode filozofije sublacije pri reinterpretaciji in razjasnjevanju nekaterih kompleksnih filozofskih presečišč med teorijama dveh najvplivnejših predmodernih zahodnih mislecev, namreč Immanuela Kanta in Karla Marxa, skozi optiko interpretacij in teoretskih razvojev, ki jih je začrtal sodobni kitajski filozof Li Zehou. V tem kontekstu nam lahko njegova sublacija interakcije oziroma kontrasta med teoretskima sistemoma obeh zgoraj navedenih nemških filozofov na novo (in na drugačen način) osvetli tudi naravo prekarnega razmerja med apriorizmom in empirizmom.

13 V pričujoči terminologiji nisem prevzela običajnega slovenskega prevoda Heglovega pojma *Aufhebung*, kajti slovenski prevod je po mojem mnenju pomanjkljiv, saj ne zaobjema vseh treh pomenskih konotacij Heglovega termina. Namesto tega sem se odločila slediti angleškemu prevodu tega strokovnega termina, ki se glasi *sublation*; pri tem gre za neologizem, ki izhaja iz grške besede *sublatús*, ki pomeni izničiti oziroma eliminirati, hkrati pa tudi povzdigniti in ohraniti (prim. Froeb 2020). Tako gre tudi pri slovenski ustreznici *sublacija* za neologizem, vendar tak, ki vsebuje vse tri osrednje pomene Heglovega izvirnega termina.

Menim, da spada to razmerje k samim jedrom razlik in podobnosti, ki se kažejo znotraj vsakega kontrastivnega pogleda na prevladujoče tokove sinitske in evro-ameriške filozofije. In z malo sreče nam bo uporaba te metode razkrila tudi razloge za sam obstoj različnih modelov filozofskega mišljenja, pa tudi dejstvo, da jih lahko zasledujemo vse do pomembnih paradigmatških diferenciacij, na katerih so osnovani referenčni okviri,¹⁴ znotraj katerih so bili ti različni filozofski diskurzi ustvarjeni in razviti.

Vendar moj namen pri tovrstni eksemplarični konkretizaciji metode sublacije ni omejen zgolj na razkrivanje tovrstnih sistemskih variant.¹⁵ Z drugimi besedami: moj namen je predvsem preseči fiksno vpetost v okvire tradicionalnih primerjalnih filozofij, ki delujejo na osnovi »konstruiranja identitet spričo tistih, ki se zdijo drugačni« (Moeller 2018, 32), in v smislu »kultivacije odnosov in semantike vključevanja« (prav tam) Druge/-ga. Prej bi lahko trdila, da s tem pristopom iščem vzajemno komplementarno razmerje med mnogimi različnimi elementi in vidiki transkulturne filozofije na način, ki lahko ustvarja raznovrstne inspiracije za pridobivanje novih oblik znanja, razumevanja ter filozofskega soustvarjanja resničnosti. Zato je lahko tak pristop smiseln in dragocen; četudi je bilo na račun relacije med apriorizmom in empirizmom izrečenih že veliko (morda veliko preveč) besed, nam lahko takšna medkulturna perspektiva tukaj vendarle nudi neko novo razsežnost njenih vzajemnih interakcij.

Morda se boste ob tem vprašali, kaj ima ta razsežnost opraviti s svetovno pandemijo covid-19. Glede na to, da želim v tej knjigi predstaviti razlike in podobnosti med zahodnimi in sinitskimi (oziroma evropskimi in kitajskimi) etičnimi sistemi ter jih nadgraditi z metodo sublacije, ki nam bo nudila osnovo za snovanje novih globalnih etik, je pomembno razčistiti tudi same temelje, na katerih so ti različno kulturno pogojeni sistemi sploh osnovani. Šele na osnovi razumevanja različnosti teh temeljev je namreč možna njihova tvorna sublacija in s tem sinteza, ki vsebuje tudi individualne teoretske inovacije teoretičark in teoretikov, ki iščejo lastne poti do takšnih novih oziroma prenovljenih etičnih sistemov. Zato si bomo kot primer medkulturne teorije sublacije v naslednjem podpoglavju ogledali filozofsko-etične vidike del Immanuela Kanta, Karla Marxa in Konfucija skozi prizmo filozofije sublacije, kakršno najdemo v delu sodobnega kitajskega filozofa Li Zehouja.

14 Za podrobnejšo razlago pojma referenčni okvir glej naslednje podpoglavje.

15 Kot že omenjeno, so te diskrepance zgolj rezultat različnih referenčnih okvirov, ki bodo podrobneje obrazloženi v naslednjem podpoglavju. Vendar ti okviri sami po sebi niso nič več kot vrsta (četudi pomembnega) konceptualnega orodja, ki nam omogoča videti in razumeti različne semantične konotacije in s tem tudi različne filozofske perspektive konkretnih predmetov primerjave. Zato je zavedanje teh diskrepanc samo nujni pogoj za uporabo metode sublacije.

1.5 Transformacija empiričnega v transcendentalno

Metodo medkulturne sublacije si bomo ogledali na konkretnem primeru filozofskega sistema Li Zehouja, ki je nastal s pomočjo sublacijskih postopkov. Li Zehou je eden najvplivnejših sodobnih kitajskih filozofov, ki je razvil lasten filozofski sistem, katerega je poimenoval antro-po-zgodovinska ontologija. Ta sistem predstavlja inovativno in nadvse izvirno sintezo konfucijanske, zgodnjemarksiistične in kantovske filozofije s tem, da je Li pri ustvarjanju svojega sistema uporabil metodo sublacije vseh treh naštetih filozofij na eni ter svoje lastne filozofske miselnosti na drugi strani.

Li Zehoujev sistem tako imenovane antro-po-zgodovinske ontologije, ki opredeljuje osnovne značilnosti in razvoj človeškega bivanja, je sam po sebi umeščen v referenčni okvir, soroden okviru tradicionalne konfucijanske filozofije; hkrati pa predstavlja Lijeva filozofija nekakšno kombinacijo osrednjih teorij Karla Marxa in Immanuela Kanta. Ta sinteza je nastala tako, da je Li Kantovo epistemologijo umestil v Marxov dialektičnomaterialistični model družbenega razvoja. Li je od Marxa prevzel temeljno definicijo človeka kot *homo faberja*, ki se kot vrsta vzpostavi preko izdelave orodja oziroma tehnologije. Poleg tega, da predstavlja oboje rezultat človeškega dela, pa hkrati človeka tudi opredeljuje, saj sodi k osnovnim pogojem njegovega bivanja. Človek je v Lijevem sistemu namreč razumljen kot suprabioološko bitje, kar pomeni da s svojo ustvarjalnostjo presega svoje elementarne biološke omejitve, saj je tehnologija kot produkt njegovega dela hkrati tudi temelj njegovega obstanka in osnova njegovega razvoja.¹⁶ Vendar je Li od Marxa prevzel zgolj tiste elemente, ki izpostavljajo oziroma poudarjajo pomen objektivnih okoliščin, proizvodnih sil in materialne baze; za razliko od Marxovega mehanističnega oziroma tehnicističnega videnja človeškega bitja kot proizvodne sile pa je Li izpostavil, da objektivnih vsebin človeške prakse ne moremo ločevati od vseh tistih faktorjev, ki vzpostavljajo človeška bitja kot avtonomne subjekte, še posebej njihovo ustvarjalnost, inovativnost in težnjo k dejavnemu življenju. Li Zehou je poskušal to pomanjkljivost oziroma nedoslednost Marxovega sistema dopolniti s pomočjo Kantove filozofije; Marxovo idejo o »počlovečenju narave« je poskušal povezati s Kantovim pojmovanjem človeka kot subjekta. Hkrati je Li s pomočjo svoje teze o konverziji empiričnih elementov v univerzalne mentalne forme transformiral tudi Kantove teorije čistega in praktičnega uma, ki opredeljujejo naravo zaznavanja in dojemanja ter človeškega sebstva kot dejavnega subjekta. Ta proces transformacije empiričnih elementov v univerzalne

16 Ideja suprabioološkega bitja je primerljiva s pojmovanjem človeške pogojenosti v delu Hannah Arendt (gl. Arendt 1958; 88, 94, 97, 104)

mentalne forme lahko vidimo tudi kot posebno obliko združitve empirizma in racionalizma. Po Liju se ta transformacija dogaja v procesu evolucijske sedimentacije, v kateri se izkušnje celotnega človeštva kontinuirano nalagajo in transformirajo v transcendentalne forme, ki na ta način postajajo del t. i. »kulturno-psihičnih formacij« znotraj zavesti vsakega individualnega človeškega bitja (Li Zehou 2016b, 1140).

V okviru tovrstnega razumevanja so vse spoznavne forme *apriorne* samo z vidika individuum; z vidika človeštva so pridobljene iz izkušenj in so zato *aposteriorne* (Li Zehou 1999, 175–176), kajti v milijonih let so se oblikovale preko prakse človeških bitij. Tako je Li redefiniral Kantove *apriorne* formacije (tj. predizkustvene značilnosti človeške zavesti, ki nam pomagajo zaznavati in urejati elemente naših čutnih zaznav) s pomočjo dialektične metodologije zgodnjega Marxa. Lijeve »psihosedimentacija«¹⁷ (prav tam) je osnovana na marksističnem konceptu prakse in je po drugi strani primerljiva s Piagetevo tezo, po kateri se logične in matematične forme, na primer, oblikujejo preko abstrahiranja praktičnih aktivnosti (Piaget 1969, 356).

Li Zehou je pri svoji sublaciji Marxa, Kanta in Konfucija izhajal iz vprašanja po izvoru transcendentalnih form, na katero Kant nikoli ni odgovoril – seveda predvsem zaradi tega, ker si ga nikoli ni zastavil. Li Zehou je menil, da je pomembno, poiskati ta odgovor; zato je teoretske osnove tega, kar je sam razumeval pod pojmom transcendentalnost, obrazložil s pomočjo Kantove epistemologije, ki jo je nadgradil z zgodnjemarksiističnim pojmovanjem prakse in materialističnega razvoja ter z lastnimi idejami:

Kantov »transcendentalni um« predstavlja enkratno človeško obliko percepcije in mišljenja. A od kod ta um izvira? Kant ni nikoli odgovoril na to vprašanje. Vse, kar je ob tem zatrdil, je to, da je »transcendentalno« primarno glede na izkustvo. S svojo obdelavo vprašanja o vprašanju »Kako je človeštvo možno?« sem odgovoril na Kantovo vprašanje, ki se glasi: »Kako je možno mišljenje kot tako?« V tem kontekstu sem predlagal uvedbo koncepta izkustva, ki se transformira v transcendentalno. Transcendentalne forme individuum se namreč oblikujejo v procesu zgodovinske sedimentacije izkušenj ... Heidegger je znani kantovski problem neznanega skupnega izvora čutnosti in mišljenja poskušal rešiti s konceptom

17 Koncept sedimentacije je eden osrednjih konceptov Lijeve antropo-zgodovinske ontologije. Pri tem gre za metaforo, ki izraža akumulacijo oziroma nalaganje izkustev človeštva v individualne mentalne forme zavesti. Po Liju gre pri tem za večdesettisočletni proces, ki je primerljiv z nalaganjem oziroma sedimentiranjem več različnih plasti peska in zemlje, fosilov in proda v blato rečnih obrežij, ki postopoma otrdi v razmeroma fiksne in nespremenljive kamnine, v katerih so odtisnjene oblike teh sedimentov.

transcendentalne predstavnosti, a sam menim, da gre pri tem za rezultat proizvodnje in uporabe orodja, tj. vitalne prakse. Čutnost se razvije iz individualnih čutnih izkustev prakse, mišljenje pa iz mentalnih form, ki so se oblikovale iz človeških praks (Li Zehou in Liu Xuyuan 2011, 77).

Sodobni teoretiki pogosto trdijo, da lahko v tem pogledu v Lijevi teoriji vidimo neke vrste nadgradnjo ali izpopolnitev Kantove filozofije (gl. npr. Ding 2002, 248). A z vidika filozofske filozofije bi bilo kaj takega le stežka možno, kajti Kant sam je pogosto svaril pred mešanjem empiričnega z racionalnim (Kant 2001, 5). In vendar je pri tem treba pomisliti na to, da izhaja Li v svoji transformaciji iz holističnega referenčnega okvira, v katerega je umeščena tudi njegova paradigma »vidika enega sveta«. ¹⁸ Kot smo videli, izhaja ta okvir iz starokitajske oziroma konfucijanske filozofske tradicije, katerega obstoja večina tradicionalnih evropskih mislecev – vključno s samim Kantom – sploh ni priznavala:

38

Tiste teorije, ki mešajo te čiste principe med empirične, si ne zaslužijo imena »filozofija«, (kajti le-ta je vselej ločena od običajne racionalne kognicije ravno zaradi tega, ker je tisto, kar slednja prejme kot neko mešanico, v filozofiji vselej obdelano v okviru posebne, ločene znanstvene discipline); še manj pa si zasluži ime »moralna filozofija«, kajti takšno mešanje nasilno izničuje čistost morale in se razvija v nasprotju z njo ter teži k svojim lastnim ciljem (prav tam, 6).

Ne glede na to, kakšno mnenje imamo o tovrstnih pristopih, je precej jasno, da Lijeva »transformacija empiričnega v transcendentalno« ¹⁹ nikakor ne more biti element, ki bi ga bilo možno neposredno združevati – ali celo vključiti v – Kantovo transcendentalno filozofijo. Veliko bolj primerno je torej, če kategoriziramo Lijev etični sistem kot teorijo, ki je osnovana na popolnoma drugačnih paradigmah, ki niso primerljive (in še manj združljive) s tistimi, ki opredeljujejo referenčni okvir Kantove filozofije. Namesto da govorimo o Lijevi teoriji kot o sistemu, ki je osnovan na kantovskih pristopih, ga bomo torej raje označili kot sistem, ki je – med drugim – črpal dragocen navdih iz Kantove filozofije.

V svoji teoretski reevalvaciji Kantove epistemologije je Li postavil njeno osrednje ogrodje na družbene in materialistične temelje s tem, da je hkrati vanj vključil tudi izvorno marksistično pojmovanje človeka kot *homo faberja*, torej

18 Li zagovarja stališče, da je konfucijanska filozofija (podobno kot njegova lastna, ki temelji na enakih ontoepistemoloških paradigmah) osnovana na t. i. »vidiku enega sveta« (*yige shijie guan*). Pri tem gre za holističen in imanenten pogled na svet, torej pogled, ki ne priznava statične in fiksne ločnice med sferami subjektivnega in objektivnega, materije in ideje, omejenosti in neomejenosti ter vseh sorodnih konotacij, ki izhajajo iz umetnega in abstraktnega ločevanja med imanenco in transcendo.

19 *Jingyan bian xianyan* 經驗變先驗

kot živo bitje, ki se razvija skozi prakso in svoje zmožnosti systemskega in kontinuiranega ustvarjanja ter proizvodjanja orodja. Tak procesni pogled, ki – v svojih dinamičnih elementih – spominja na tradicionalno konfucijansko filozofijo, mu je omogočil ustvarjanje inovativnega pristopa k vprašanju razmerja med empirizmom in transcendentalnostjo. V Lijevelem sistemu sta oba vidika v nenehni interakciji; njuno razmerje je dinamično, korelativno in komplementarno. V tem pogledu sodita oba v okvir procesne filozofije, v kateri vsaki fazi gibanja sledi mirovanje in obratno. Prikazujeta se kot dve različni, a esencialno vzajemno povezani in soodvisni sferi življenja in razumevanja.

A Kantove transcendentalne forme so drugačne. So čiste in popolne, kot zamrznjene podobe brezčasnega sveta. Četudi je empirična sfera konkretna in raznovrstna, četudi je sestavljena iz nešteti različnih trenutkov in najrazličnejših posebnosti, pa vendarle ne more vplivati na sveto območje čiste racionalnosti. Če bi bilo to možno, bi njihov vpliv imel katastrofalne posledice za celotni sistem Biti, ki lahko obstaja samo brez nenehnega stika z raznovrstnimi in spreminjajočimi se variantami bivajočega. Zato je Kantov sistem popolnoma nekompatibilen z Li Zehoujevo filozofijo. V Kantov sistem ni možno vključevati metode transformacije empiričnega v transcendentalno, ker sta v njem obe sferi strogo ločeni druga od druge, in sicer do te mere, da druga drugo izključujeta in sta v vzajemnem nasprotju.

A Lijev sistem sam je po drugi strani lahko brez večjih problemov integriral vrsto konceptov in idej (prav tako, kot je lahko vsrkal vase številne marksistične metode in pojme). Tako je Li Zehou pokazal, da domnevno protislovje med empiričnim in transcendentalnim nikakor ni univerzalno veljavno. Uspelo mu je oboje združiti v novo, dinamično celoto, ne da bi zaradi dozdevnega »mešanja« principov čistega uma s tistimi, ki izhajajo iz izkušenj, postal eden od ljudi, kakršne je Kant označil z omalovažujočim izrazom »mojster za vse«. ²⁰ Asimetrija med Kantovo teorijo, v katero ni možno vstavljati Lijeve nove celovitosti spoznanja, in Lijevelem konceptom združevanja obeh sfer nastane zaradi tega, ker slednji sistem lahko že po svoji osnovni konstituciji inkorporira prvega, prvi pa slednjega nikakor ne more vključiti. Razlog za to asimetrijo je zelo preprost, kajti dinamični sistemi lahko vključujejo statične, medtem ko obratno ni možno.

Kot smo videli na primeru Li Zehoujeve filozofije, ki jo je koncipiral na izvorni kombinaciji Kanta in Marxa, izhajajoč iz klasičnih kitajskih oziroma konfucijanskih paradigem, je medkulturna filozofija sublacije možna samo na temelju dinamičnoprocesne metodologije; zaradi tega se lepo ujema s temeljnimi premisami transkulturnih študij kot takih.

20 V izvorniku »Tausendkünstler« in v angleškem prevodu »Jack-of-all-trades«, gl. Kant (2001, 4).

2 Etične dileme in protislovja

Kot že omenjeno, se je v teku razvoja pandemije izkazalo, da so bile sinit-ske družbe pri njeni zaježitvi učinkovitejše kot družbe evro-ameriškega geopolitičnega prostora. Mnoge avtorice in številni pisci so družbene razloge za visoko stopnjo kooperacije, ki je bila pri tem potrebna, pripisovali načelni poslušnosti in kolektivizmu (Escobar 2020b, 3), kar naj bi bilo pove-zano z avtokratskimi ustroji v tradicionalnih sinitskih družbah. Oboje naj bi sodilo k skupni, na konfucianizmu temelječi politično idejni dediščini vzhod-noazijskih družb (gl. npr. Han 2020a, 4; Oviedo 2020, 4; Escobar 2020a, 2; idr.). Takšno stališče je površno in posplošujoče, še zlasti če se spomnimo dejstva, da so bili zaježitveni ukrepi najbolj uspešni v tistih vzhodnoazijskih državah, ki niso avtokratske, temveč se uvrščajo med države z demokratičnim družbenim redom.

Kljub temu je pomembno, da si v tem okviru ogledamo tudi povezavo med različnimi oblikami normativne etike, ki prevladujejo v evro-ameriških ozi-roma sinitskih družbah, in sovpadajočimi mehanizmi ter možnostmi druž-benega nadzora nad posamezniki/-cami. Seveda so te oblike etike vselej tesno povezane z moralnimi predpostavkami, ki so – vsaj deloma – prav tako kulturno pogojene. A če želimo razumeti vse subtilne nianse ter zgo-dovinsko vraščene pogoje teh specifičnih kulturnih opredeljenosti, moramo najprej razložiti, v kakšnem pomenu v okviru te knjige uporabljamo termina morala oziroma etika.

2.1 Opredelitev razlike med etiko in moralo: mnogovrstne podobe besed *ēthos* in *mos*

Ta definicija osnovnih pojmov pričujoče knjige je toliko bolj potrebna, če pomislimo na to, kakšna zmeda pravzaprav vlada v različnih terminologijah moralne filozofije in etičnih sistemov. V običajnem vsakdanjem jeziku, a tudi marsikje v akademskem svetu, se ta termina pogosto uporabljata vzajemno zamenljivo ali izmenično, oziroma tako, kot bi šlo za sinonima. Sodobna avstralska strokovnjaka za etične študije Damian Grace in Stephen Cohen, denimo, ne vidita prav nobene potrebe po razlikovanju morale in etike:

Ni razloga, da bi razločevali med »etiko« in »moralo«. Med etimološkima pomenoma teh dveh besed ni nikakršne razlike. Četudi nekateri moralni filozofi in filozofinje oziroma »etiki« in »etičarke« med njima delajo razliko, pa to nikakor ne velja za vse filozofi/-nje. In tisti, ki med njima delajo razliko, je nikakor ne delajo na enak način ... Zato priporočamo, da se ta dva izraza uporabljata sinonimno (Grace in Cohen 1998, 4).

Najbrž je tovrstno zamegljevanje razlik med tema dvema besedama v zahodnih družbah rezultat dejstva, da imata starogrški izraz *ēthos* in latinski pojem *mos* podobne konotacije, kar je privedlo Cicerona do tega, da je prvega iz grščine prevedel v latinščino s slednjim.

Po drugi strani pa sta oba pojma v sodobni (zlasti praktični) filozofiji običajno strogo ločena. Vendar pa obstaja veliko različnih definicij njunih pomenov in precej različnih odgovorov na vprašanje o tem, kakšna je pravzaprav razlika med njima (Fisher 2004, 397). Zato je nujno, da tudi v tej knjigi, katere osrednji cilj je globalna etika in njene transkulturne konotacije, razjasnimo in natančno definiramo, na kakšen način bomo oba pojma uporabljali in zakaj.

Področje etike se običajno razumeva kot polje, znotraj katerega se koncepte pravnega in napačnega vedenja sistematizira, argumentira in ocenjuje. V filozofiji se etične teorije običajno delijo na posamične konkretnije discipline, kot so na primer metaetika, deskriptivna, normativna in uporabna etika. V takih kontekstih se termin etika običajno nanaša na smernice vedenja, ki imajo širši pomen od moralnih. Slednja vzpostavljajo ogrodje kriterijev, ki jih sprejemajo posamezniki in posameznice kot svoja osebna življenjska vodila, ki veljajo tako dolgo, dokler bi lahko predstavljala tudi primerna vodila za druge ljudi (Gert in Gert 2017, 5):

Tudi termin »moralo« se lahko uporablja bodisi v deskriptivnem bodisi v normativnem smislu. V prvem primeru se nanaša na določene vedenjske kode,

ki jih zagovarja družba ali določena skupina ljudi, oziroma na tiste, s katerimi se strinjajo in jih sprejemajo posamezniki/-ce za uravnavanje svojega lastnega, osebnega življenja. V drugem primeru pa označuje vedénjsko kodo, ki jo pod določenimi pogoji predlagajo vse racionalne osebe (prav tam).

Najpogosteje se morala razumeva kot nekaj, kar se nanaša na norme in sisteme norm, ki vodijo človeško socialno vedénje in so splošno veljavni, medtem ko se izraz etika razumeva kot akademska disciplina, ki obravnava moralo:

Etika raziskuje moralo. Morala je termin, ki se uporablja za označevanje praks in dejavnosti, ki so pomembne znotraj okvira pravilnega in napačnega. To so predpisi, ki vodijo te dejavnosti, oziroma vrednote, v katere so te prakse in dejavnosti umeščene in katere hkrati krepijo ali zasledujejo. Morala vsake družbe je povezana z njenimi običaji in z navadami, ki jih družba ali njene skupine sprejemajo kot pravilne ali napačne. Povezana je tudi s tistimi družbenimi zakoni, ki razglašajo prepovedi in kazni za mnoge dejavnosti, ki so razumljene kot nemoralne. Torej lahko trdimo, da je etika pogojena za obstojem morale, pa tudi z obstojem moralnih ljudi, ki razlikujejo med pravilnim in napačnim, in ki v splošnem delujejo v skladu z normami, ki jih sprejemajo sami in so obvezujoči tudi za vse druge ljudi v družbi (de George 1999, 19).

V takem kontekstu je morala družbeni (in ne toliko individualni) pojav, ki je osnovan na splošno priznanih in obveznih norm ter vrednot, medtem ko je etika označena kot filozofska disciplina, ki proučuje in raziskuje prakse medčloveškega življenja skozi optiko pogojev, ki definirajo njihovo moralnost. Z drugimi besedami je morala v splošnem razumljena kot sklop norm, ki usmerjajo vedénje ljudi, medtem kot je »etika« preučevanje moralnih norm, vključno s proučevanjem njihovih osnov in utemeljitev (McGavin 2013, 495), ali pa preučevanje načinov najbolj racionalnega obnašanja (Gert in Gert 2017, 6). Peter Singer, znani (in hkrati tudi precej kontroverzni) predstavnik sodobnih zahodnih etičnih diskurzov, zagovarja podobno stališče:

Termina etika in morala sta med seboj tesno povezana. Dandanes pogosto govorimo o etičnih principih tudi v primerih, ko bi bilo nekoč bolj običajno govoriti o moralnih sodbah ali moralnih načelih. Takšne uporabe temelje na pojmu etike v širšem smislu. A strogo gledano ne moremo reči, da se ta termin nanaša na samo moralo, saj gre v bistvu prej za področje učenja ali raziskovanja, katerega predmet je morala. V tem smislu bi lahko rekli, da je etika ekvivalentna moralni filozofiji (Singer 2017, 627).

V takih in podobnih klasifikacijah je morala opredeljena kot praksa, etika pa kot teorija. V takšnih diskurzih je moralo možno oblikovati preko izobraževanja,

običajev in vedénjskih ter sporočilnih vzorcev, ki prevladujejo v določeni družbi. V takšnih kontekstih je morala praksa tistega, »kar naj bi bilo«. Označuje celoto vedénjskih kod, ki prevladuje v neki družbi in jo prevzemajo njene članice in člani. V takšnem videnju so moralne norme razumljene kot praktični predpisi ali strategije, ki usmerjajo vse članice in člane človeških družb istočasno (Miller 2016, 64). V svoji vlogi teorije morale pa nam etika nudi teoretsko raziskavo morale, s čimer postane nekakšno podpodročje filozofije. Etika vsebuje refleksije dobrega življenja in moralno pravih dejanj ter se o njih pogovarja. Etika je tista, ki sistematizira moralo, ki išče razloge njene upravičenosti in razvija kriterije njenega ocenjevanja (Köberer 2014, 21–22).

V takšnih »standardnih nazorih« (Gordon 2017, 3) je morala razumljena kot objekt etike, ki po drugi strani pomeni filozofsko teorijo morale ter sistematsko analizo moralnih norm in vrednot.

44

A morala je pogosto definirana tudi kot posebno področje v okviru etike; v takšnih diskurzih je etika zopet generični pojem za vsa etična in moralna vprašanja (Williams 2006, 5).

V »zahodnih« teorijah pogosto naletimo tudi na drugačne, manj dominantne poglede, po katerih je morala v prvi vrsti pojav, ki se manifestira znotraj konkretnih družb, medtem ko je etika osnovana na univerzalnih zakonitostih: »Moralna je kulturni pojav. Vsaka družba ima svojo lastno moralo. Etika, po drugi strani, pa teži k medkulturni in univerzalni moralni« (Marina 2000, 321). Kako pa je s tem v sinitskih družbah? Ali v sinitskih jezikih in pisavah obstaja jasna ločnica med etiko in moralo, in če obstaja, kaj pomenita sinonima teh dveh indoevropskih terminov? Kot sinologinja se bom tukaj seveda omejila na kitajščino in kitajsko pisavo, ki pa je tudi temelj večine tradicionalnih pisav sinitskega prostora.

Če pogledamo v slovar katerega koli indoevropskega jezika in kitajščine, bomo videli, da je pojem etike vselej preveden kot kitajski izraz *lunli*, pojem morale pa z besedo *daode*. Obe sta zapisani s po dvema zlogoma, in če si potem ogledamo, kaj pomeni vsaka od pismenk, ki označujejo te zloge, vidimo, da je beseda *lunli* sestavljena iz pojmov, ki pomenita medčloveške odnose in strukturne relacije oziroma principe, medtem ko pomeni prva pismenka besede *daode* pot, druga pa krepost. Če torej vzamemo v zakup te izvorne pomenne zlogov, je vsekakor jasno, da se kitajski prevod besede etika, torej *lunli*, nanaša na zakonitosti življenja v skupnosti s soljudmi, drugi pa je lahko oboje, pri čemer se beseda *pot* v filozofskem oziroma metaforičnem pomenu nanaša na pranačelo bivanja oziroma osnovno zakonitost delovanja vsega, kar je. Krepost poti je torej nekaj, kar je lahko tako individualno kot tudi družbeno oziroma celo univerzalno.

2.2 Krepost poti in strukturno načelo medčloveških odnosov

Vendar s tem seveda še zdaleč ni rečeno, da so naše kitajske kolegice in kolegi že razčistile že vse težave, povezane z iskanjem jasne definicije razlik med etiko in moralo, saj pogosto izpostavljajo:

Etika (*lunli*) in morala (*daode*) sodita k najosnovnejšim konceptom etičnih študij (*lunlixue* 倫理學). Vprašanja, kot na primer kaj je »etika« in kaj »moralna« ter konec koncev tudi vsa vprašanja, povezana z njunim vzajemnim odnosom, sodijo k osrednjim problemom, ki jih obravnavajo etične študije od starega veka pa vse do današnjih dni. (Zou Yu 2004, 15).²¹

Tukaj uporabi Zou Yu razlikovanje med etiko v smislu moralnih konceptov in aksioloških načel, ki urejajo človeško vedénje (*lunli*) na eni strani, ter drugimi konotacijami tega izraza, ki se eksplicitno nanašajo na etiko kot akademsko disciplino ali študijsko področje (*lunli xue*). Za razliko od raznovrstnih zahodnih interpretacij so Kitajci in Kitajke razmeroma enotni in dokaj dosledno uporabljajo tak način razlikovanja med etično teorijo in prakso.²² Po drugi strani pa nekateri termina etika in morala opisujejo bodisi kot sinonima bodisi kot pojma, ki se nanašata na splošne oziroma posebne ravni enega in istega pomena, kot npr. v naslednjem citatu:

Glede na 5. izdajo *Modernega kitajskega slovarja* se tako imenovana etika nanaša na vse vrste moralnih načel, ki urejajo medčloveške odnose (You Zhenglin 2017, 108).²³

Etika (*lunli*) je največkrat razumljena kot družbeni, skupnostni pojav:

S stališča etike (kot znanosti, ki preučuje norme človeškega vedénja) je morala opredeljena kot predpis za kolektivno vedénje članic in članov

-
- 21 倫理與道德是倫理學的两个最基本概念。從古至今，關於什麼是「倫理」，什麼是「道德」，以及二者到底有著什麼樣的關係，一直都是倫理學界討論的主要話題之一。倫理與道德的關係十分緊密，以至於我們經常將二者混同，但是嚴格地講，倫理與道德是有著顯著區別的兩個概念
 - 22 Indoevropski jeziki ne razlikujejo med pomenoma teh dveh kitajskih izrazov. Oboje, tako *lunli*, kot tudi *lunlixue*, se v zahodne jezike prevajata kot »etika«. To pomanjkanje terminološke natančnosti glede različnih semantičnih razlikovanj je prav gotovo sokrivo za zmedo, ki prevladuje med najrazličnejšimi zgoraj omenjenimi konotacijami in interpretacijami indoevropskega izraza.
 - 23 從一般意義上講，所謂倫理，是指人與人相處的各種道德準則（據《現代漢語詞典》第5版）。

določene skupine v skladu z etičnimi načeli, ki jih skupnost sprejema oziroma v katere verjame (Wu Jian 2005, 1).²⁴

Zelo pogosto se etika tudi na Kitajskem definira kot teorija oziroma znanost o morali: »Etika je znanost vrhunske morale; je znanost, ki predstavlja konstitutivno metodo in procese vrhunske morale. Je znanost, ki določa način njenega uresničevanja« (Wang Haiming 2002, 90).²⁵

Podobno kot njihovi kolegi/-ce na zahodu tudi kitajski teoretiki etiko pogosto definirajo kot znanost ali kot diskurz, ki raziskuje moralna načela: »Etika je definirana bodisi kot disciplina, ki raziskuje dobroto, bodisi kot veda, ki preučuje moralne zakone in predpise« (Liao Shenbai 2009, 2).²⁶

V angleškem prevodu njenega članka o etiki in morali sodobna kitajska teoretika Song Xiren in Cui Hui opisujeta odnos med etiko in moralo zopet na drugačen, četudi primerljiv način. Song in Cui zapišeta:

Preprosto povedano je *ethos* razumljen kot razumen odnos med ljudmi, medtem ko razmišljamo o morali kot o normah, ki bi jih moral vsebovati vsak etični red. Morala kot način regulacije ljudi v družbi po eni strani oblikuje kreposti posameznika in posameznice, po drugi pa vzpostavlja običaje skupine. Celotna vsota idej in norm, ki so s družbi razširjene in sprejete, je ideologija družbene morale. Tako lahko vidimo, da pomeni *ethos* objektivni odnos hkrati in moralno načelo tega odnosa (Song in Cui 2009, 212).

Nekateri kitajski kolegi in kolegice menijo, da je kitajska beseda (*lunli*) zahodni koncept, medtem ko naj bi bila beseda morala (*daode*) kitajski pojem:

Sodobni pomen besede »etika« vključuje značilnosti razuma, znanosti in univerzalne volje, kot so bile opredeljene v zahodnih kulturah, medtem ko je termin »morala« opredeljen z vzhodnimi niansami, kakršne so čutnost, humanizem, kultivacija človeka in tako naprej (Yao Xinyu 2006, 21).²⁷

Po tem povzetku najpogostejših zahodnih in kitajskih interpretacij razlike med etiko in moralo nam še vedno ni jasno, kakšna naj bi bila njuna vloga v

24 從倫理學（即研究人類行為規範的一門學科）的角度來看，道德是某一群體依照所信奉的倫理原則制定的群體行為準則。

25 倫理學是關於優良道德的科學，是關於優良道德的製定方法和製定過程以及實現途徑的科學。

26 倫理學或者被看做是研究善的，或者被看做是研究服從某種道德律法或規則的正當的行為。

27 當代“倫理”概念蘊含著西方文化的理性、科學、公共意志等屬性，“道德”概念蘊含著更多的東方文化的情性、人文、個人修養等色彩。

okviru transkulturne, na metodi sublacije temelječe moralne filozofije. Zato da se bomo lažje dokopali do transkulturnih razsežnosti obeh pojmov, si bomo najprej nekoliko podrobneje ogledali etimološki razvoj pomena obeh kitajskih ekvivalentov za ta pojma, ki smo ju omenili že na koncu prejšnjega podpoglavja, torej besedi *lunli* (ki ustreza zahodnemu pojmu etike) in *daode* (ki predstavlja prevod zahodnega koncepta morale).

Kot že omenjeno, je sodobna različica kitajskega pojma, ki označuje etiko, torej beseda *lunli*, sestavljena iz dveh pismenk oziroma zlogov, tj. *lun* in *li*. Pomen slednjega²⁸ je povezan s pomenom kategorije oziroma razreda ali vrste (gl. Wang Li et al. 2017, 36; Peng 1986, 430; Unger 2000, 61) in se večinoma nanaša na ustaljene, torej normirane medčloveške odnose. V tem pomenu se pogosto pojavlja v klasičnih konfucijanskih klasikih.²⁹ Zlog oziroma pismenka *li* pa označuje dinamično strukturo, strukturni vzorec, princip ali red.³⁰ Zato pomeni sestavljena *lunli* strukturni red (ali urejeno strukturno omrežje) medčloveških odnosov. V takem pomenu je uporabljena že v starokitajskem konfucijanskem klasiku *Li ji* (*Knjiga obredov*): »Vsi zvoki izvirajo iz človeške zavesti. Glasba nas povezuje z etiko, torej s strukturo (*li*) medčloveških odnosov (*lun*)« (*Li ji* s.d., Yue ji: 5).³¹

Sestavljenka *lunli* se je pričela pogosteje uporabljati v obdobju dinastije Han (206 pr. n. št.–220 po n. št.), ko jo najdemo v številnih konfucijanskih virih, npr. v Dong Zhongshujujevem delu *Biserna rosa Spomladansko-jesenskih analov* (*Chunqiu fanlu*), v katerem avtor izpostavi pomembnost skladnosti med zakonitostmi kozmosa in tistimi, ki urejajo odnose med ljudmi (*lunli*) (Dong Zhongshu s.d., Ren fu tian shu: 1). Tukaj naletimo na holistično tendenco, ki

28 Pismenka *lun* 倫 je sestavljena iz fonetičnega dela *lun* 倫 in pomenskega dela *ren* 人. Kot je splošno znano, pomeni slednji človeka, človeško bitje oziroma ljudi, prvi pa se običajno nanaša na red oziroma regulacije. V povezavi s slednjim pomeni torej človeški red oziroma urejenost medčloveških odnosov.

29 Gl. na primer 欲潔其身，而亂大倫. (Stremel je za ohranitvijo svoje lastne, osebne čistosti, pri tem pa popolnoma zanemaril pomembne odnose z drugimi.) (*Lunyu* s.d., Wei zi: 7); 今居中國，去人倫，無君子，如之何其可也? (Sedaj vsi živimo v Cesarstvu sredine. Niti predstavljati si ne moremo, da bi morali živeti brez urejenih odnosov s soljudmi in brez moralno dovršenih ljudi!) (*Mengzi* s.d., Gaozi xia: 30); 儼人必於其倫 (Ko primerjamo ljudi med seboj, moramo upoštevati tudi odnose, v katerih žive.) (*Li ji* s.d., Dianli xia: 115).

30 Tukaj predlagana interpretacija tega termina v smislu strukture je sicer neobičajna, vendar se zdi smiselna iz več razlogov. Tak pomen je delno razviden že iz izvirnega, etimološkega ustroja pismenke *li* 理, ki je sestavljena iz fonetičnega dela *li* 里 in radikala, ki nastopa kot nosilec pomena in označuje žad 玉. Izvorno je pomenila ustroj linij oziroma barvnih šlir v žadu; Wolfgang Bauer (2000, 256–257) v tem kontekstu opozarja na dejstvo, da je ta pismenka v klasični kitajščini v prenesenem pomenu označevala tudi strukturo, npr. v smislu kristalne mreže, ki predstavlja imaterialni princip urejenosti materije.

31 凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也.

je bila tipična za klasično kitajsko filozofijo in je bila osnovana na predpostavki strukturne in interaktivne povezanosti narave in družbe. Ta povezava je bila v času zgodnje dinastije Han pogosto poudarjana, saj njene opise najdemo v številnih pomembnih virih tega obdobja, na primer v nadvse vplivnem delu ljudskega daoizma *Huai Nanzi*, (s.d. Yaolüe, 20), ki prav tako govori o etiki (*lunli*) kot urejanju medčloveških odnosov v povezavi s kozmičnim redom.

Že takoj na začetku vladavine dinastije Han so bile etične regulacije dojete kot pomembne vsebine politike in izobraževanja, kar je zelo dobro dokumentirano v Jia Yijevi knjigi *Xin shu* (*Nove pisarije*):

Uradniki, ki so bili pristojni za obrednost in pravilno obnašanje, so bili odgovorni za to, da je v štirih kategorijah ljudstva prevladal red, hkrati pa tudi za poučevanje etike (*lunli*) obredov in primernosti (Jia Yi s.d., *Zv. 5, Fu zuo, 8*).³²

48

Jia Yi je v istem delu tudi svaril pred hudimi posledicami, do katerih lahko pride, če se etika v družbenem redu zanemarja; po njegovem mnenju to prej ali slej privede do razpada družbe in konca države (prav tam, *Zv. 3, Shi bian, 3*). V tem obdobju se je etika na Kitajskem že razumevala kot ena najbolj karakterističnih značilnosti človeških bitij, ki je esencialnega pomena za njihov obstoj in jih hkrati ločuje od živali. Wang Chong, eden najbolj zagretilih pristašev konfucianizma in njegove normativne etike, je tako zapisal: »Ljudje, ki ne živijo v hierarhični urejenosti, so taki kot divje zveri; živijo v kaosu in ne vedo, kaj je etika« (Wang Chong s.d., *Shu xu: 49*).³³

V sodobni kitajščini se zahodni koncept morale običajno prevaja z besedo *daode*. Ta je sestavljena iz dveh pismenk, ki sta v najstarejšem kitajskem etimološkem slovarju *Shuowen jiezi* (*Interpretacije besedil in razlage pismenk*) definirani takole:

- a) Dao: pot, po kateri hodiš 道: 所行道也. (Xu Shen s.d.)
- b) De: dvigniti se, dvigovati se, ponuditi žrtveno darilo božanstvom 德: 升也. (ibid.)

Seveda pa sta oba pojma v teku zgodovinskih razvojov pridobila še vrsto drugih dodatnih semantičnih konotacij.

Dao večinoma pomeni pot, cesto ali potovanje. A poleg tega je ta beseda pogosto označevala tudi metodo, princip, um ali zakonitost. Vse te konotacije so se nanašale na določen način izvedbe ali doseganja nečesa. V daoizmu je ta beseda poleg tega pomenila tudi izvor vseh stvari. V drugih kontekstih je

32 桃師，典春以掌國之眾庶四民之序，以禮義倫理教訓人民。

33 無上下之序者，禽獸之性，則亂不知倫理

lahko pomenila tudi govor oziroma formulacijo nečesa, vodenje teka dogajanja ter neobremenjeno lebdenje. Izvorno je bil ta pojem po vsej verjetnosti tesno povezan s pojmom obredov, v katerih so se ljudje priporočili božanstvom, preden so odhajali na pot.

Termin *de* pa po drugi strani pomeni dobroto, dobra dejanja, nagrado ali srečo. A njegov osrednji pomen je povezan s konceptom moralnih kreposti, potencialom za krepostnost ali metodo krepostnega vedénja. Oba pojma sta se pojavljala skupaj že v najrazličnejših klasičnih besedilih, kot so na primer Konfucijeve *Razprave* ali glavna dela filozofskega daoizma, četudi se v predqinskem obdobju še nista uporabljala za označevanje sodobnega pomena besede morala.³⁴ To, kar je označevala, je bila pot (oziroma metoda doseganja) kreposti,³⁵ značilnosti *daota*,³⁶ ali pa delovanje v skladu s svojo lastno človeškostjo.³⁷

V vseh tovrstnih kontekstih sta termina *dao* in *de* videna kot pojma, ki vsebujeta sorodne oziroma vzajemno povezane pomene, ki so bili pogosto uporabljeni kot eden drugega dopolnjujoči. Kljub temu pa v tradicionalnem sinitskem prostoru nista predstavljala sestavljenke z enotnim pomenom. V poglavju *Dao de shuo* 道德說 njegove knjige *Xin shu* 新書 (*Nove pisarije*) je Jia Yi povezal oba termina tako, da je primerjal *dao* z aksiološkim sistemom, na katerem so osnovane naše estetske sodbe, *de* pa z metodo, s katero pridemo do tovrstnih sodb (Jia Yi s.d. *Dao de shuo*, 1).

Od pozne dinastije Qing naprej pa sta se pojma *dao* in *de* vse pogosteje uporabljala kot sestavljenka, s katero so prevajali indoevropske besede, ki označujejo moralo. Ker je bila ta vsebina nova ter kompleksna in ker se je močno razlikovala od tradicionalnih pomenov, ki se jih je običajno povezovalo s tema dvema pismenkama, so tovrstni prevodi v začetku pogosto vodili do zmede:

Ob koncu dinastije Qing in med zgodnjo republikansko dobo je bila tradicionalna kitajska beseda *daode* močno spremenjena in odtujena od svojih izvornih pomenskih konotacij. Njen novi pomen ni več ustrezal

34 Obe pismenki sta se pojavili skupaj že v naslovu Laozijeve znane knjige *Daode jing* (*Klasik poti in njene krepostne sile*), četudi tam nista bili razumljeni kot ena sama sestavljenka. V tem naslovu nastopata kot dva vzajemno neodvisna termina, ki pomenita pot oziroma krepost. V samem besedilu celotne knjige, ki zaobjema preko 5.000 pismenk, se niti enkrat ne pojavita skupaj.

35 Gl. npr. *Li ji* s.d., Qu Li, 8; Wang Zhi, 38; *Xunzi* s.d., Quan xue 12; Ru xiao: 27; Wang ba, 18; *Ban Gu* s.d., Li Yue, 9 itd.

36 Gl. npr. *Zhuangzi* s.d., Wai pian, Pian mu: 1, 2, Ma ti: 2, Tian Dao: 2, 4, Shan mu: 1, 6 itd.

37 Gl. npr. *Wenzi* s.d., Shang li: 5.

prvotnemu. To je bilo po vsej verjetnosti tesno povezano z dejstvom, da je bilo v tem času na Kitajskem predstavljenih ogromno zahodnih del o etiki, kar je pogosto privedlo do zmede v različnih procesih prevajanja. ... Zaradi tega se je v novih debatah o moralnih teorijah izvorno kitajska interpretacija pojma »morale« izgubila (Qian Jun 2014, 5).³⁸

Ta zmeda je bila vseprisotna in se je pojavljala v najrazličnejših interpretacijah in rabah obeh terminov, torej tako *daode* kot tudi *lunli*. Tako kot večina drugih modernih filozofskih terminov sta prišla tudi nova pomena teh dveh pojmov na Kitajsko preko japonskih prevodov. Leta 1881 je Inoue Tetsujirō (1855–1944) s kitajskimi pismenkami prevedel pomen »etike« kot *rinrigaku* (*lunlixue*), kar dobesedno pomeni »etični nauki« oziroma »etične teorije«. Kasneje pa se je tudi za zahodni termin »morala« na Kitajskem udomačil japonski prevod *dōtoku* (*daode*) (Chen 2009, 195). Cai Yuanpei, avtor ene prvih najvplivnejših modernih knjig o zgodovini kitajske etike,³⁹ je prevzel najpogostejše zahodne interpretacije obeh terminov. Zanj je bila torej *lunlixue* (tj. etika) akademska disciplina, ki raziskuje etične principe oziroma veda, ki raziskuje moralo (*daode*), katere praktični vidiki so bili izraženi v pojmi kultivacije sebstva (*xiu shen*, Cai Yuanpei 2007, 1).

2.3 Transkulturalna interpretacija

Na osnovi zgoraj opisanih razlik in podobnosti med zahodnimi in sinitskimi konotacijami ter interpretacijami pojmov etike in morale bom poskušala izdelati transkulturalno pojmovanje obeh osrednjih konceptov moralne filozofije, saj predstavljajo osnovo globalne etike, ki je v središču našega zanimanja. Pri tem se bom delno znova naslonila na konceptualizacijo omenjenega kitajskega filozofa Li Zehouja, ki je v svoji teoretski sintezi več sistemov, izhajajočih

38 中國傳統中的“道德”一詞，在清末民初這段時間中出現了嚴重異化，古今“道德”的文義出現了對不上號的問題，這，大概與該時期大量引入外國的倫理學著作和思想的時候，在翻譯上所出現的概念困惑情況有直接的關係...這就是說，現在中國絕大部分討論中國道德的理論之所以大量喪失了中國傳統“道德”的正解。

39 Caieva knjiga *Zgodovina kitajske etike* je izšla leta 1910, torej pet let po Liu Shipeievi prvi izdaji *Učbenika o etiki*. Cai Yuanpei se je v veliki meri strinjal z Lijem. Oba sta prevzela osrednje značilnosti zahodne etike, četudi je bila Liujeva knjiga bolj didaktične narave, Caieva pa je bila bolj osredotočena na raziskovalne metode ter na prilagoditev tradicionalne kulture na tisto, kar je preko japonskih virov izvedel o etiki zahodnih držav (Chen 2009, 205). V tem kontekstu je pomembno izpostaviti tudi dejstvo, da je Cai termin »etika« vselej prevajal kot *lunlixue*, kar dobesedno pomeni nauk o etiki oziroma teorija etike. Termin *lunli* kot tak se nikoli ni uporabljal v funkciji samostalnika, temveč vselej zgolj v funkciji pridevnika, kot na primer v frazah »etične sekcije« (*lunlizhi ketiao*, Cai Yuanpei 2007, 1) ali »etična miselnost« (*lunli sixiang*, prav tam, 3) itd.

iz Evrope oziroma Kitajske, ustvaril transkulturno pojmovanje etike, četudi sam pri tem nikoli ni uporabljal tega izraza.

Distinkcija, ki opredeljuje takšno pojmovanje, se ne razlikuje zgolj od vseh zgoraj opisanih definicij, temveč tudi od večine uveljavljenih in najpogosteje uporabljenih sodobnih zahodnih interpretacij, ki so nastale na vse bolj diferenciranem upoštevanju različnih konotacij analiziranih terminov in so k tej debati doprinesli vrsto drugačnih, inovativnih pristopov k razumevanju morale in etike. Lijeve interpretacije se na prvi pogled ne razlikuje prav veliko od Heglove diferenciacije med nemškima pojmomoma »Moralität« in »Sittlichkeit«, pri čemer se prvi izraz nanaša na univerzalne zakone morale, drugi pa na etična načela, ki so značilna za določeno skupnost. Vendar je ta diferenciacija za naše namene preveč enoznačna in mehanistična, saj premalo upošteva avtonomijo človeškega subjekta. Tudi Jürgen Habermas v svoji analizi Heglove filozofije poudarja, da je Hegel (za razliko od Kanta) imel »ostrejši pogled« na »povoj uspešnega sobivanja« (Habermas 2019, 42ff), kajti zanj je povezovalna moč državne organizacije predstavljala močno družbeno vez, ki naj bi bila sposobna obdržati skupaj posameznike in posameznice, ki postajajo v razvoju kapitalistične dinamike vse bolj izolirani drug od drugega in od družbe kot celote.

Kot je v zahodni sociologiji splošno znano, je Habermas želel nadgraditi etične in moralne vidike kritične teorije z določenimi elementi ameriškega pragmatizma, s čimer je vpeljal še eno dodatno razliko med obema pojmomoma. Habermas je poskušal reformulirati Kantovo etiko tako, da je moralne norme osnoval v komunikaciji; to novo etično paradigmo je poimenoval z nazivom »etika diskurzov« (Habermas 1989, 38). Zanj je etika povezana z iskanjem lastne sreče in blagostanja v zasebnem življenjskem stilu. To pomeni, da nam etika po Habermasu pomaga živeti dobro in kakovostno življenje, medtem ko je zanj morala tista, ki je povezana z interesi drugih ljudi in lastnimi deontološkimi omejitvami (Gordon 2017, 3).

Vendar moramo ob tem upoštevati, da ostajajo etični problemi znotraj »diskurzivne etike« vselej omejeni na določeni biografski kontekst, saj gre v okviru tovrstne etike samo za vprašanje o tem, na kakšen način oblikovati svoje lastno življenje v okviru določene kulturne skupnosti. V tem kontekstu Habermas razpravlja tudi o vprašanjih praktične morale, ki po njegovem mnenju zahtevajo odmik od vseh navidezno samoumevnih značilnosti konkretne morale, kakršne smo vajeni, pa tudi distanciranje od tistih življenjskih kontekstov, s katerimi je naša lastna identiteta neločljivo povezana (Habermas 1991,

113).⁴⁰ Zato Habermas verjame, da vselej, kadar sprašujemo po tem, kar je dobro zame ali za nas, uporabljamo tudi praktični um (Habermas 1991a, 149). Takšni pristopi niso osnovani na marksistični paradigmi materialne baze, ki pa po mnenju mnogih sodobnih kitajskih teoretikov – vključno z Li Zehoujem – močno vplivajo na etične pogoje človeških družb. Li v tem kontekstu zapiše:

Globalizacija se lahko razvija na bolj racionalen način. Lahko se prilagaja različnim kulturam in verstvom. Lahko sprejema razlike in ostaja osnovana na konsenzih, pri čemer ohranja tudi napetost med razlikami. V tem smislu odnos med dvema kulturama ni več zgolj pasivna opozicija, kajti družbena eksistenca opremljena z zelo močno materialno bazo. Po mojem mnenju Habermasu umanjka prav ta baza, saj razpravlja samo o dogovorih in racionalnih diskusijah. Te pa predstavljajo samo akademske ideale, ki jih brez materialne baze ni možno uresničiti (Li Zehou and Tong Shijun 2012, 169).⁴¹

V okviru tovrstnih kritik se pokaže, da v večini sodobnih in klasičnih definicij etike in morale umanjka pomemben vidik; kaj ta primanjkljaj pomeni, se pokaže v naslednjem citatu iz Li Zehoujeve moralne filozofije:

Sam zelo strogo in jasno ločujem med etiko in moralo. Etika je zunanja, je sistem ali red, ki je sestavljen iz konkretnih idej: zaradi tega je relativen in se lahko spreminja v skladu z različnimi časovnimi obdobji. Četudi se mnogi vidiki tega sistema pri tem ohranjajo, pa se lahko njihove vsebine, kot je na primer koncept »lojalnega vladarja« ali »spoštovanja obrednosti«, v različnih situacijah razlikujejo. Morala pa je po drugi strani nekaj notranjega. Predstavlja psihične formacije človeka. Po mojem mnenju je to kategorični imperativ, o katerem je govoril Kant. V resnici gre pri tem za formo zavesti. Z drugimi besedami: tisto, kar nas kultivira, je etika in njeni najrazličnejši sistemi in omejitve. A po drugi strani posedujemo vsi ljudje tudi notranje psihične formacije, ki so absolutne narave. Z vidika zgodovine so le-te produkti prakse, ki se v posameznikih in posameznikah pokažejo preko izobraževanja. V človeški notranjosti se te formacije

40 Habermasov vpliv je viden v številnih sodobnih kitajskih etičnih teorijah. Ideje, sorodne njegovi »etiki diskurzov«, najdemo v mnogih virih, npr. v Ren Pingovem eseju o razlikah med etiko in moralo, v katerem avtor izpostavi, da tvorita »moralna in etika dvojno sekvenco v interakcijah med moralnimi subjekti« (道德與倫理都是道德主體間交往活動的雙重序列.) (Ren 1989, 91).

41 Globalizacija lahko razvija na bolj racionalen način, in se prilagaja različnim kulturam in verstvom. Lahko sprejema razlike in ostaja osnovana na konsenzih, pri čemer ohranja tudi napetost med razlikami. V tem smislu odnos med dvema kulturama ni več zgolj pasivna opozicija, kajti družbena eksistenca opremljena z zelo močno materialno bazo. Po mojem mnenju Habermasu umanjka prav ta baza, saj razpravlja samo o dogovorih in racionalnih diskusijah. Te pa predstavljajo samo akademske ideale, ki jih brez materialne baze ni možno uresničiti (Li Zehou and Tong Shijun 2012, 169).

kultivirajo preko izobrazbe v najširšem smislu, torej preko vodenja, izpopolnjevanja in vplivanja. Kadar učimo otroke od najzgodnejših let, da ne smejo jemati piškotkov drugih ljudi, da ne smejo lagati ali žaliti soljudi, s tem kultiviramo njihovo moralo (prav tam, 172).

Podobno kot pri prej opisanem konceptu transformacije empiričnega v transcendentalno gre tudi tukaj za nadgradnjo Kanta oziroma, bolje rečeno, odmik od njega v smislu, da nobene človeške lastnosti – vključno s prirojenimi mentalnimi formami – niso popolnoma apriorne, saj predstavljajo rezultate zgodovinskih razvojev in socializacije. V tem okviru je etika sistem, vzpostavljen v skladu z zunanjimi zasnovami dobrega in zla. Je tudi sistem, ki izvaja in reproducira te zunanje aksiološke koncepcije v posameznikih/-cah in družbah. To pomeni, da etika, ki je vselej relativna v tem smislu, da je osnovana na različnih konkretnih zgodovinskih izkušnjah, nenehno gradi in oblikuje nove in nove mentalne forme etične substance⁴² ter jih nalaga v zavest ljudi. Vendar je pri tem pomembno vedeti, da predstavlja ta etična substanca kot taka vrsto absolutne etike. Na ta način se relativno konstruira absolutnost. Pri tem gre torej zopet za proces transformacije empiričnega v transcendentalno. V teh procesih principi vselej nastajajo iz obredov. A morala po drugi strani sestoji iz formalnih struktur notranje psihične zasnove, v kateri so čustva določena s principi uma.⁴³

V takšnem, na transkulturnih analizah temelječem sistemu predstavljajo etiko zunanje institucije, zunanji standardi, norme, dekreti in običaji. Morala pa je po drugi strani povezana s tistimi psihičnimi značilnostmi in vedenjskimi vzorci, ki so v skladu s temi institucijami, standardi, normami in zakonitostmi.

Takšno razumevanje etike in morale se razlikuje od večine drugih tradicionalnih in modernih filozofskih pristopov. Čeprav je tudi Hegel, denimo, razlikoval med etiko in moralo, pa vendar ni videl velikega pomena morale kot izjemno specifične oblike individualnih mentalnih form. Prej jih je videl kot vrsto abstraktnih univerzalnih principov (prav tam, 1108). V transkulturnem modelu pa sta obe, tako etika kot tudi morala, v enaki meri produkta zgodovine, ki

42 Termin »substanca etike« (*lunli benti*) je sposojen iz Li Zehoujeve filozofije, v okviru katere se manifestira kot svobodna volja. Predstavlja del »kulturno-psihične formacije« (*wenhua xinli jiegou* 文化心理結構), ki deluje znotraj človeške zavesti.

43 Li ta odnos podrobneje obrazloži takole: »Obredne regulacije temeljijo na pogojih in konkretnih situacijah, ki so vselej povezane z željami in čustvi; v naslednji fazi pa obredne regulacije proizvajajo um. In vendar je prav ta um – in ne čustva – tisti, ki vodi moralno delovanje posameznice ali posameznika. V okviru skupnosti obredi (etika) zrastejo iz čustvovanja (kot oblike skupne situacije), medtem ko je v posameznici ali posamezniku um tisti, ki vlada čustvom« (Li, Zehou 2016b, 1076).

je situacijska, kajti njen razvoj je vselej odvisen od posebnosti specifičnih obdobj, kultur in družb. Zato sta etika in morala vselej določeni s konkretnimi zgodovinskimi pogoji. A zgodovina je po drugi strani tudi akumulativna.⁴⁴ Njena progresivna narava pomeni, da napredkom materialnega življenja vselej sledijo napredki v etiki in morali. Tako tudi Li Zehou izpostavlja, da se sedimentacija določenih skupnih idej o dobrem in zlu, skupaj z ustreznimi čustvi pojavlja vselej znova skozi vso zgodovino in socializacijo človeških bitij. Zaradi tega imamo oziroma pridobivamo ljudje vse več skupnih etičnih kriterijev in standardov (prav tam, 1135). Te tri esencialne ravni zgodovine, tj. njeni situacijski, napredni in akumulativni vidiki, so vselej povezani z relativno naravo etike. Vendar pa po drugi strani seveda ne smemo gledati na to relativnost kot na vrsto splošno veljavne resnice. Toliko bolj pomembno je, da pri tem ohranjamo kritični pogled na etični relativizem. Večina sodobnih teoretikov in teoretičark etike ne vidi pomena tovrstnih razlikovanj; po drugi strani pa je treba priznati, da je predvsem ob upoštevanju vzajemne neločljivosti političnih in individualnih dejanj to še posebej težko.

Toliko bolj pomembno je že takoj v uvodnem delu tega poglavja o etiki, torej v razlagi teoretskih ozadij njenega razumevanja, jasno izpostaviti, da je v okviru te knjige razlika med moralo in etiko v bistvu dojeta kot razlika med človeško notranjostjo na eni, in svetom, v katerem človek živi, na drugi strani. Gre torej za razlikovanje med notranjimi in zunanji ravnmi človeške zavesti. Medtem ko so prve povezane z moralo, se druge manifestirajo v medčloveški etiki. Konkretno družbene vsebine etike se s časom spreminjajo, medtem ko so forme in strukture moralnosti v človeški zavesti univerzalne, večne in s tem absolutne kot nespremenljivo dejstvo človeškosti. Zato lahko rečemo, da se etika nanaša na družbene procese, institucije, zakonitosti in regulacije. To, kar jo konstituira, so zunanje norme in predpisi, ki od posameznikov zahtevajo določena dejanja oziroma prepovedujejo druga. Morala pa je po drugi strani enkratna človeška kapaciteta, ki se kaže v človeških mentalnih formacijah in predstavlja izjemno pomembno in edinstveno vrednoto, ki pogojuje obstoj in ohranitev človeškosti, pa tudi njen razvoj, ki presega zakonitosti vzročnosti in se razcveta onkraj časa in prostora.

Notranje psihične oziroma mentalne formacije, ki sestavljajo moralnost, vsebujejo racionalne kapacitete svobodne volje, ki predstavlja gonilno silo naših dejanj. Po drugi strani pa vsebujejo te formacije seveda tudi človeška čustva, ki ob tem delujejo kot pomožna sila. Zato so te mentalne strukture

44 Ta akumulativna in hkrati progresivna narava zgodovinskih procesov je hkrati tudi dokaz za napačnost etičnega relativizma, ki sicer prepoznava variabilnost koncepcij dobrega in zla, a pri tem ne upošteva akumulativne narave zgodovine (Li, Zehou 2016, 1120).

opredeljene tako z racionalnimi značilnosti, kot tudi s čutnostjo kot tako. Moralne forme pa hkrati vselej vplivajo tudi na oblikovanje etičnih regulacij in s tem tudi na človeška dejanja v zunanjem svetu in s tem v različnih skupnostih, družbah in kulturah. Pod kožo smo torej vsi krvavi in kri vseh nas je rdeče barve ne glede na barvo naše kože ali jezik, ki ga govorimo.

2.4 Globalna kriza in etika solidarnosti: univerzalizem, kolektivizem in komunitarizem kot protipoli relacionalizma

Za boljše razumevanje delovanja etičnih sistemov, ki so, kot smo videli zgoraj, v tej knjigi obravnavani kot zunanji, normativni sistemi urejanja medčloveških odnosov, pa moramo najprej razjasniti pomen različnih modelov razmerja med posameznikom in družbo. Če izhajamo iz vprašanja po razlogih za dejstvo, da so bili ukrepi za zajezitev pandemije bolj učinkoviti v sinitski kot pa v evro-ameriški regiji, in nas pri tem zanima, ali so le-ti povezani s specifičnimi sinitskimi modeli etike in (samo)razumevanja posameznice glede na družbo oziroma skupnost, si bo torej potrebno najprej razjasniti tiste temeljne pojme teh etičnih sistemov, ki določajo korelativno dožemanje razmerja med posameznikom in družbo, ter omogočajo delovanje posameznic v okviru etike vlog oziroma t. i. relacionalizma.

Pri tem bomo izpostavili razhajanja med različnimi oblikami takšnih modelov tega razmerja, ki ne temeljijo na individualizmu, temveč znotraj njega poudarjajo vlogo družbe oziroma skupnosti. Takšnih modelov je namreč več in se med seboj precej razlikujejo.

A za boljše razumevanje družbenih struktur v Vzhodni Aziji si moramo najprej nekoliko pobliže ogledati tri osrednje modele družbenih ureditev, ki so osnovani na individualizmu in so prevladali v evro-ameriških idejnih in družbenih tradicijah, namreč univerzalizem, kolektivizem in komunitarizem. Vsi ti sistemi (vključno z njihovimi podsistemi in različnimi politično, kulturno in idejno raznovrstno obarvanimi inačicami) izhajajo iz primarne vloge posameznika/-ce kot individuuma. To je ena temeljnih razlik z zgodovinsko nastalimi sinitskimi (predvsem konfucijanskimi) sistemi relacionalizma kot družbenega reda, v katerem sta posameznik/-ca in družba v komplementarnem razmerju.

Pomanjkanje razlikovanja med temi različnimi tipi razmerja med posameznico/posameznikom in družbo namreč vodi do številnih nesporazumov in napačnih interpretacij, ko gre za dožemanje in kategorizacijo vzhodnoazijskih družbenih in političnih sistemov. To, kar imajo ti modeli skupnega, pa

je seveda temeljna razlika, ki vse njihove strukturne okvire loči od družbene paradigme individualizma.

Če torej izhajamo iz hipoteze, po kateri je učinkovitost protiepidemičnih zajezitvenih ukrepov povezana s tradicionalno relacijsko etiko, ki je prevladala v sinitskih družbah, pa se moramo najprej povprašati tudi po tem, ali ni notranji ustroj družbe, katerih red je osnovan na tovrstni etiki, hkrati odgovoren tudi za odsotnost pomena individualne svobode pa tudi konceptov intimne in zasebnosti, kar po drugi strani olajšuje družbeni nadzor posameznikov in posameznic.

Kot že omenjeno, se učinkovitost ukrepov proti pandemiji v sinitskih družbah običajno interpretira kot rezultat inherentne avtokratskosti, ki naj bi bila predvsem dediščina konfucianističnih hierarhičnih modelov družbe. Ta teza je problematična in jo bomo podrobneje obdelali nekoliko kasneje. Najprej se bomo osredotočili samo na opredelitev razlik med individualističnimi in relacionalističnimi modeli družbe in etike, pri čemer se bomo osredotočili predvsem na razmerje med posamezniki in družbo.

Kot bomo videli, sodijo tradicionalni relacijski družbeni modeli med takšne paradigme medčloveških in političnih odnosov, ki se bistveno razlikujejo od modela individualizma, znotraj katerega imata posameznica in posameznik prvenstveno vlogo, saj so v slednjem njuni interesi v aksiološkem smislu primarni glede na skupnost, ki je sekundarnega pomena. V sinitskem relacionalizmu je to razmerje komplementarno in osnovano na primarni vlogi družbe, brez katere v tem modelu ne bi bilo posameznic in posameznikov.

Druga temeljna razlika med zahodnim, individualističnim in sinitskim – relacionalističnim modelom je v tem, da so individuumi, ki so v prvem modelu primarni del razmerja med družbo in posameznikom/-co, enaki. Konfucijanski in sinitski relacionalizem pa temelji na distinktivnem razlikovanju med posamezniki/-cami, ki so različni.

Sinitski konfucijanski model, na katerega se bomo v tej knjigi osredotočali, je model, ki temelji na primarni vlogi skupnosti, saj izhaja iz predpostavke, da noben človek ne more preživeti brez soljudi, kar pomeni, da je skupnost eksistenčni predpogoj posameznika. Vendar je, kot že omenjeno, tovrstnih modelov več, a vsekakor velja takoj na začetku pri tem izpostaviti dejstvo, da v sinitskih (oziroma konfucijanskih) modelih razmerja med primarno skupnostjo in sekundarno posameznico ne gre za kolektivistični model družbenih interakcij. Ravno zaradi tega, ker je takšnih modelov več, si bomo torej za lažje razumevanje konfucijanske relacijske etike v tem poglavju najprej ogledali vrsto različnih družbenih paradigem, ki pa jim je skupno dejstvo, da temelje na ideji individualizma in vsebujejo tudi ustrezne ideološke in vrednostne konotacije.

Kot je splošno znano, je individualizem idejna osnova modernizacije, ki se je razvila v zahodnih družbah. Predstavlja sistem, ki je osnovan na poudarjanju vloge, interesov in pravic posameznika v razmerju do družbe (Lukes 2020, 1–3). Temeljne pravice posameznika so v idealnotipskem prikazu tovrstnih, torej demokratičnih družb omejene s temeljnimi pravicami soljudi. Ideološka osnova zahodne humanistične demokracije je torej kvantitativno določljiv koncept pravičnosti, ki velja za vse, saj so v tem modelu vsi ljudje razumljeni kot načeloma enaki.⁴⁵ Medtem ko je to razmerje v evropski, helenistično-krščanski tradiciji urejeno z dogovorom, konvencijo in zakonom, se v Vzhodni Aziji, kot kaže, nikoli ni mogla prav uveljaviti ideja o tem, da naj bi bilo pravičnost in skladnost med ljudmi moč doseči s pomočjo zakoličenih, normativnih ter splošno sprejetih in v vseh situacijah veljavnih predpisov. To postane jasno vidno že, če si na primer ogledamo koncept individualnih pravic, ki je sinitskim idejnim tradicijam prav tako tuj kot brezpogojno upoštevanje kolektivnih ozirov in dolžnosti (Rošker 2005, 211). Splošna deklaracija človekovih pravic tovrstnih specifičnih posebnosti ni upoštevala. Pri tem pa moram seveda opozoriti na dejstvo, da to še zdaleč ne pomeni, da ne smemo biti kritični do tistih avtokratskih vlad, ki tovrstne trditve izkoriščajo in zlorabljajo za svoje aktivnosti zatiranja posameznic in marginaliziranih skupin.⁴⁶

45 Tak posplošujoči koncept načelne enakosti vseh ljudi je tradicionalnim konfucijskim etičnim sistemom tuj, saj so osnovani na modelu, katere osnovna paradigma so odnosi znotraj družine, ki v tem okviru niso dojeti kot odnosi med enakimi ljudmi z enakimi pravicami in dolžnostmi. Osnova tovrstne neenakosti seveda niso odnosi med spoli, temveč v prvi vrsti odnosi med starši in otroki oziroma med generacijami. O tem več v nadaljevanju.

46 Pri tem se pogosto omenja prav voditelj LR Kitajske, občasno pa tudi singapurske politike ter njihov nadvse problematičen koncept t. i. »azijskih vrednot« (gl. Rošker 2016). Kar je v tem kontekstu pomembno, je namreč zgolj dejstvo, da človekove pravice niso univerzalna entiteta, ki bi jo bilo moč meriti z enotnimi kriteriji. Gre za pravni koncept, ki često ne upošteva dovolj specifične situacije, v kateri je obravnavan. Kriteriji oziroma konkretne definicije človekovih pravic se namreč v veliki meri še vedno vzpostavljajo na podlagi zahodnega sistema vrednot. Tako je poudarek v diskurzu človeških pravic vse od leta 1948, tj. od sprejetja *Splošne deklaracije*, na ohranjanju in zaščiti državljanskih in političnih pravic, s čimer se je lahko pohvalila večina zahodnih držav, in manj na ohranjanju in zaščiti socialnih in ekonomskih pravic, ki so tvorile temelj držav realnega socializma. Svoboda neomejenega gibanja, denimo, sodi k temeljnim človeškim svoboščinam tudi in predvsem zato, ker se zahodne države nahajajo v poziciji, v kateri si lahko privoščijo to svobodo zagotavljati svojim državljanom in državljanom. Kadar gre za svobodo v obratni smeri, torej za svoboden vstop, na primer, ljudi iz globalnega Juga v zahodno državo, si ta lahko vzame pravico zapreti svoje meje, ne da bi ji kdorkoli lahko očital kršenje temeljnih človeških pravic. Hkrati je poudarek znotraj koncepta človeških pravic na individualnih pravicah, medtem ko se pravice posamičnih socialnih skupin tako rekoč ne upoštevajo. Pri tem je izjema pravica nacionalne suverenosti v okviru doktrine narodne samoodločbe; tukaj gre za edino kolektivno pravico, ki se je uveljavila znotraj tega diskurza. Marginalizirane skupnosti, ki bi potrebovale več pravic, kot ostali samostojni individui znotraj posamične države, so na primer ženske, ostareli, skupine prvotnih prebivalcev,

V družbenih sistemih, v katerih prevladuje individualizem, so individualne človekove pravice večinoma bolj zaščitene od kolektivnih ali komunitarističnih. Individualizem je namreč idejni in ideološki model takšne družbene ureditve, v kateri je znotraj razmerja med posameznikom in družbo prvi temeljen, pomembnejši in bolj pozitivno vrednoten. Poleg mnogih prednosti, povezanih z zaščito, avtonomijo in svobodo posameznic in posameznikov (predvsem slednjih), nas ta sistem sooča tudi z mnogimi problemi, kamor sodi pomanjkanje večšin in možnosti sodelovanja, porast egocentrizma, pomanjkanje vzajemne solidarnosti, družbena odtujenost, pretirana relativizacija vrednot, osamljenost, itd. Kljub temu individualistične družbene sisteme zagovarja vrsta zelo vplivnih sodobnih teoretikov liberalizma (oziroma tako imenovane liberalne demokracije), kot na primer John Rawls v svoji znani knjigi *Teorija pravičnosti*.

58

Poleg tega modela, ki, kot rečeno, določa ter pogojuje začetek in razvoj zahodnega tipa modernizacije, pa obstaja še vrsta drugih socialnih modelov, v katerih je to razmerje opredeljeno na drugačen način. Kot rečeno, bomo v okviru pričujočega poglavja med njimi najprej predstavili univerzalizem, kolektivism in komunitarizem, ki jih bomo potlej postavili v kontrastivno razmerje s sistemom relacionalizma.

Vsi družbeni sistemi, ki temelje na abstraktnem in posplošenem pojmovanju individuuma in predstavljajo ureditve, v katerih naj bi bili vsi enaki, pravzaprav izhajajo iz univerzalističnih predpostavk. Univerzalizem je pri tem ideja, ki je diametralno nasprotna relativizmu in zagovarja predpostavko, po kateri obstajajo univerzalno veljavna dejstva, ki jih je možno odkrivati in uporabiti. Pojem univerzalizma torej označuje nazor, ki temelji na tezi, da je vso mnogovrstnost in večplastnost celotne resničnosti možno povzeti v enovitih in splošno veljavnih principih, načelih oziroma zakonitostih. Iz tega seveda sledi, da morajo tudi vse ideje, vsi ideali, vse pravice in dolžnosti načeloma v isti meri veljati za vse ljudi. V moralni filozofiji pa ta izraz označuje teorijo, katere veljavnost ni omejena na določene osebe ali tradicionalne kulture, temveč je popolnoma neodvisna od časa in prostora. To je ideja, ki je v vzajemno kontradiktornem razmerju z idejo kulturnega relativizma in je privedla do vzpostavitve in razvoja številnih etičnih teorij, kakršne so denimo utilitarizem,

manjšine, pripadniki/-ce nezahodnih kultur in istospolno usmerjene državljanke in državljani, ostajajo večinoma tudi v državah, katerim se ne očita kršenje človeških pravic, po svojih možnostih na dnu družbene lestvice. Individualizirajoča perspektiva človeških pravic odvzema tem diskriminiranim skupinam temelje vsakršnega političnega delovanja, katerega subjekt ni posameznik/-ca, temveč skupina. Ni čudno, da veliko število pravic, ki so za pripadnice mnogih nezahodnih kultur zelo temeljnega značaja, ne sodi v okvir definiranih človeških pravic. Tukaj lahko omenimo na primer pravico individuuma, da ostari in umre v krogu svojih bližnjih in ne v kateri od za to predvidenih inštitucij (Rošker 2005, 213).

kantovska deontološka etika ali etika diskurzov Jürgena Habermasa. Z enim od sodobnih tipov univerzalistične etike, ki tvori podlago novih digitalnih tehnologij, pa se bomo podrobneje ukvarjali v enem od naslednjih poglavij, ki govori o problemu subjektivnosti in digitalnega nadzora.

V ožjem okviru etičnih teorij se univerzalizem torej nanaša na sisteme, ki naj bi bili veljavni za vse posameznike in posameznice znotraj določene skupnosti; takšno etično razmišljanje je razširjeno predvsem v novejši evro-ameriški idejni tradiciji, saj tvori univerzalizem med drugim tudi pomembno osnovo razsvetljenske konceptualizacije človeške narave. Takšno dojemanje je tudi osnova koncepta pravic, in sicer tako naravnih kot tudi družbenih – tako v smislu individualnih kot tudi v smislu kolektivnih pravic. Zato ni čudno, da je bila tudi *Splošna deklaracija človekovih pravic* utemeljena s takšnim dojemanjem posameznikov.

Izraz kolektivizem se je uveljavil kot protipol pojma individualizma. Nanaša se na mehanistični sistem skupine ali družbe, v kateri so posamezniki in posameznice razčlovečene, saj so med seboj povezane zgolj v pragmatičnem smislu najučinkovitejše proizvodnje ali koristi za družbeni sistem kot tak. Njihov položaj in njihovo delovanje sta opredeljena z odvisnostjo od sistema (ne od drugih posameznikov) ter z izolacijo od drugih posameznic, saj so ljudje v kolektivnem sistemu vzajemno povezani zgolj preko funkcij ter objektov in ne preko svojih osebnosti. V tem pogledu niso zgolj »enaki«, temveč praktično »isti«. ⁴⁷

Posameznice in posamezniki so torej v takšnem sistemu del brezobrazne množice; primerljivi so s posamičnimi kolesci, ki mehanistično delujejo znotraj enega in istega stroja. Hannah Arendt je ta sistem, ki je po eni strani možen zgolj kot enota, sestavljena iz individuumov, katere pa po drugi strani oropa njihove konkretne identitete, opisala takole:

Narava truda kot dela za preživetje dejansko zahteva, da se ljudi združi v hordo delavcev za preživetje tako, da »delujejo skupaj, kot bi bili eden«. Skupnost, ki nastaja na tak način, lahko prežema celotni proces tega delovnega truda na bolj intimen način kot katerakoli druga aktivnost. A ta »kolektivna narava dela za preživetje« za posamične člane te skupine še zdaleč ne ustvarja nikakršne prepoznavne, identifikacijske resničnosti. Prav nasprotno: od njih prej zahteva dejansko izgubo zavesti svoje lastne individualnosti in identitete (Arendt 1998, 213).

47 Dobro ponazoritev te problematike najdemo v diferenciaciji Hannah Arendt med pojmom »sameness« in »equality« (Arendt 1998, 213) Ta sistem enakosti, ki v bistvu temelji na istosti, izhaja v evropski kulturi iz temeljne zasnove krščanskega nauka, znotraj katerega smo vsi enaki (in hkrati popolnoma isti) pred Bogom in pred smrtjo (prav tam, 235).

Enakost vseh članov in članic kolektiva je pravzaprav oblika konformizma, ki je osnovan na telesnem izkustvu skupnega dela, v katerem »biološki ritem dela združuje delavce vse do tiste točke, na kateri dejansko niso več individuumi, temveč eno z vsemi drugimi« (prav tam, 214). Seveda sistem kolektivizma ravno zaradi tega nadvse dobro ustreza avtorskim, diktatorskim in totalitarnim režimom, saj omogoča učinkovito centralizirano vodenje in nadzorovanje vseh posameznikov in posameznic v družbi. Zato je v kontekstu evropske modernizacije, ki hkrati poudarja človeško avtonomijo in svobodo, včasih nekoliko težko razumeti, da je v bistvu prav kolektivizem najbolj tipičen sistem, ki izhaja iz individualizma v smislu takšnega razmerja med posameznico in skupnostjo, v kateri so vsi enaki.

Vendar kolektivizem, kot že omenjeno, nikakor ni edini model, v katerem je razmerje med posameznikom/-co in družbo oziroma družbeno skupnostjo razumljeno tako, da izhaja iz individuuma. Komunitarizem, denimo, temelji na prepričanju, da se družbena identiteta vsakega človeka oblikuje in vzpostavlja preko odnosov s soljudmi, ki živijo v isti skupnosti kot celoti, pri čemer je vloga individualnih oseb manj pomembna. V širšem pomenu gre pri tem za sklop interakcij med ljudmi znotraj skupnosti, ki se nahaja na istem geografskem območju, ali ima skupno zgodovino. Zagovorniki komunitarizma (npr. Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor idr.) kritizirajo ekstremni individualizem ter vsako vrsto politike, ki ogroža ravnovesje skupnosti. Nasprotujejo tudi razumevanju posameznikov in posameznic kot atomiziranega individuuma in poudarjajo, da osebe, ki so dobro integrirane v skupnost, razmišljajo bolj razumno ter delujejo bolj odgovorno kot izolirani individuumi. Hkrati pa svarijo pred pretiranimi družbenimi pritiski, ki bi lahko zatrli individualno svobodo posameznikov.

Tako individualizem kot tudi kolektivizem sta sinitskim, večinoma na konfucijanstvu temelječim tradicijam tuja. Komunitarizem, ki se zavzema za bolj uravnovešeno razmerje med posameznicami/-ki in skupnostjo, je tradicionalnim pogledom na tovrstne odnose oziroma interakcije vsekakor bližje. Zato ni čudno, da ga mnogi sodobni vzhodnoazijski teoretiki in teoretičarke izjemno cenijo, četudi mnogi drugi hkrati svarijo pred tem, da bi ravno v Vzhodni Aziji, ki ima med drugim tudi bogato in vplivno zgodovino avtorskega legalizma,⁴⁸ lahko

48 Legalizem je machiavellistična filozofska šola oziroma politična teorija, ki se je razvila na Kitajskem v četrtem in tretjem stoletju pred našim štetjem in je branila ter ohranjala izključno interese absolutnega vladarja. Dvorni ideologi dinastije Han (206–220 pr. n. št.) so jo v okviru vzpostavljanja nove državne doktrine spojili z izvorno egalitarnim konfucijanstvom, v okviru institucionaliziranega konfucianizma, ki je kasneje v tej novi, precej rigidni obliki prevladal v večini vzhodnoazijskih regij. V legalizmu najdemo veliko totalitarnih elementov, ki sodijo k prisilam skupnosti nad posameznikom in se izražajo v kolektivni odgovornosti, ovaduštvu in drugih oblikah družbenega pritiska.

privedel do povečanja normativnih pritiskov lokalnih skupnosti na posameznika. Kot bomo videli kasneje, pa bi bilo – brez večjih družbenih transformacij – komunitarizem zahodnega tipa v sinitskih regijah težko uvesti tudi iz drugih razlogov, ki so bolj povezani z osnovno naravnostjo sebstva oziroma s (samo) razumevanjem posameznika in posameznice v obeh obravnavanih tradicijah.

Preden si ogledamo specifične posebnosti sinitskega oziroma konfucijanskega modela relacionalistične etike, se bomo na temelju osnovnega poznavanja razlik med individualistično opredeljenimi sistemi univerzalizma, kolektivizma in komunitarizma v nadaljevanju najprej posvetili opredelitvi temeljnih razlik med dojemanjem sebstva na osnovi individualizma oziroma relacionalizma. Razčiščenje tovrstnih razlik nam bo namreč pomagalo pri boljšem dojetju relacionalizma kot sistema komplementarnega odnosa med posameznikom/-co in družbo. Pri tem gre namreč za temeljne razlike med individualizmom in relacionalizmom; medtem ko temelji prvi na ideji izoliranega posameznika/-ce, je ta ideja v relacionalizmu odsotna, saj gre pri slednjem, kot bomo videli kasneje, za sistem vzajemne soodvisnosti na temelju primarnosti oziroma prioritete vloge skupnosti.

2.5 Skupnost kot osnova osebnosti

Za razliko od tradicionalnih evropskih teorij države, ki so v procesu svojega razvoja zlasti od razsvetljenja naprej vse jasneje izhajale iz pojma individuuma, pojmovanega kot samostojnega subjekta, temeljijo tradicionalne konfucijanske teorije države na organskoholističnem dojetju stvarnosti. V skladu s tovrstnim razumevanjem je posameznik pojmovan kot organski, življenjski sestavni del kozmične celovitosti, ki v svojem bistvu zaobjema celotno naravo in vse družbene tvorbe. Takšno pojmovanje stvarnosti posamezniku nudi močan občutek identičnosti z vsem obstoječim. Samorazumevanje posameznika v okviru takšnega videnja stvarnosti nikoli ne izhaja iz pojma individuuma, ločenega od kozmične in družbene celote. S sociološkega vidika tvori torej njegova lastna »oseba« organsko celoto z njegovim ožjim (družina) in širšim (država) socialnim okoljem. Tovrstno razumevanje je seveda tesno povezano z oblikami konkretne družbene organizacije v tradicionalnih sinitskih družbah pa tudi z ideološkimi predstavami sovpadajočih družbenih ureditev. Kot bomo videli kasneje, se pojmovanje osebnosti znotraj takšnega videnja razmerja med posameznikom/-co in družbo precej razlikuje od tistega, ki je prevladalo v predmoderni Evropi in kasneje tudi v ZDA.

Tak organskouniverzalistični pogled je tesno povezan s koncepti odnosnosti, o kateri bom podrobneje spregovorila nekoliko kasneje, pa tudi moralne

samouresničitve posameznice/posameznika in nege osebnosti (*xiu shen* 修身), ki vodi do nje. Nega osebnosti je konfucijanski koncept, ki predstavlja proces moralnega zorenja oziroma izobraževanja posameznika/-ce, ki je osnovana na konfucijanski deontologiji in izhaja iz težnje po doseganju moralne avtonomnosti. Pri tem je v ospredju mencijanska zasnova osebnosti, saj naj bi po Mencijevem mnenju zavest vsakega človeka vsebovala prirojene, inherente forme »štirih zametkov dobrega«, ki zakrniijo, če posameznik/ca ne razvija skozi procese nege osebnosti.

Lahko bi rekli, da je (samo)razumevanje posameznika znotraj takšnega organskouniverzalističnega modela sorodno procesom, ki jih C. G. Jung poimenuje z izrazom »individuacija« (Jung 1976, 301, 402, 433).⁴⁹ Individuacija je oblika samouresničitve v smislu, da je vsako človeško bitje dojeto kot enkratna, povsem izjemna in neponovljiva kombinacija posamičnih kvalitete, ki so same po sebi splošne. Pri tem so torej splošni in posebni elementi vsakega posameznika ali posameznice v vzajemno komplementarnem odnosu.

Jung podarja, da predstavlja individuacija v nasprotju z individualizmom, ki je zavestno poudarjanje in povzdigovanje domnevnih značilnosti posameznika v nasprotju s kolektivnimi oziri in dolžnostmi, boljše in popolnejšo metodo življenja posameznika v skupnosti. Procesu individuacije omogočajo boljše učinkovitost družbe kot celote, saj temeljijo na upoštevanju posebnosti individuuma, ki se v procesu individuacije ne iztrebijo, temveč, nasprotno, razvijajo in okrepijo. Kot smo videli, posamezničine in posameznikove osebnosti v tem okviru nikakor ne moremo razumevati kot nekaj, kar bi bilo tuje njenemu bistvu ali njenim sestavnim delom, temveč prej kot posebno razmerje mešanja ali diferenciacije tistih funkcij in sposobnosti, ki so same po sebi univerzalnega značaja. Vsak človeški obraz ima en nos, dvoje oči itd., vendar so ti univerzalni faktorji variabilni in prav ta variabilnost omogoča individualne značilnosti posameznika. Zato lahko individualizacija pomeni samo psihološki razvojni proces, ki izpolnjuje dana individualna določila, ali, z drugimi besedami, ki iz človeka naredi prav to določeno bitje, katero je. S tem človek ne postane samosvoj v utečenem pomenu te besede, temveč samo izpolnjuje posebno značilnost, kar se, kot rečeno, od egocentrizma ali individualizma razlikuje kot dan od noči. Glede na to, da je človeški individuum kot živeča celota sestavljen iz samih univerzalnih faktorjev, je torej tudi popolnoma vraščen v skupnost in ne predstavlja njenega nasprotja. Tisto, kar je v nasprotju s

49 Seveda pa nas ta podobnost nikakor ne sme napeljati k zmotnim predstavam o tem, da je Jungova psihologija kot taka v celoti sorodna azijskim modelom razumevanja človeške psihe. Za podrobnejšo razlago paradigmatičnih razlik, ki ločujejo ta dva sistema, gl. Sernelj 2018, 350–55.

posameznikom kot integrativno osebnostjo, je prav individualistično poudarjanje njegovih posebnih značilnosti.

Za razliko od individuacije se nam torej individualizem pokaže kot egocentrizem in sebičnost, ki poudarja, kako drugačna je neka oseba v primerjavi z vsemi drugimi, in ne, na kakšne načine je z njimi povezan. Cilj individuacije je namreč po eni strani »osvoboditev sebe iz lažnih embalaž *persone*«, po drugi pa sugestivna moč kolektivnega nezavednega (prim. Jung 1976, 303). V nasprotju z individualizmom ali kolektivizmom pa je individuacija proces, ki deluje v smislu boljšega življenja. Slednje je tukaj namreč dojet kot proces skupnega delovanja vseh dejavnikov, ki opredeljujejo zvezo med posameznico in skupnostjo (Jung 1953, 561–3).⁵⁰

Eden najvplivnejših tovrstnih, na individuaciji temelječih sistemov je tudi tako imenovana konfucijanska etika vlog (gl. Ames 2011) oziroma sistem odnosnosti, tj. tako imenovanega relacionalizma (*guanxizhuyi* 關係主義, gl. Li 2016), s katerim se bomo podrobneje ukvarjali v kasnejših delih tega poglavja.

Za razliko od zahodne podobe individuuma, ki vstopa v konkretna, posamična družbena razmerja kot neodvisno, izolirano stvarstvo, pa je posameznik/-ca v okviru konfucijanske etike vlog opredeljena s specifičnimi razmerji do različnih soljudi, s katero jo vežejo različni tipi odnosov. Vsak od njih od posameznika zahteva oziroma mu normativno predpisuje točno določen tip obnašanja, ki ustreza temu razmerju oziroma »vlogi«, ki je posameznica znotraj tega razmerja ne igra, temveč jo živi. V tovrstni etiki se ljudje torej identificirajo s sklopom vlog, ki jih žive, kajti svojega življenja ne morejo abstrahirati od svojih odnosov s soljudmi.⁵¹ Takšno razumevanje prevladuje v družbah, v kateri večina ljudi verjame, da je skupnost primarna in bolj pomembna od posameznika, saj se ta lahko vzpostavi šele preko svojih družbenih razmerij in ne more obstajati brez njih.

Na podoben način pa vidijo vlogo posameznice tudi predstavniki zahodnega komunitarizma. Njihova kritika je uperjena proti Rawlsovi liberalistični etiki, ki izhaja iz predpostavke, da je primarni interes vsakega človeka v oblikovanju, uresničevanju in ohranjanju naših osebnih življenjskih načrtov ter interesov. Zagovorniki komunitarizma pri tem poudarjajo, da je Rawls pri tem spregledal oziroma negiral dejstvo, da so naša stvarstva opredeljena in vzpostavljena preko različnih (npr. družinskih, generacijskih, kolegijskih itd.) medčloveških vezi znotraj skupnosti, ki postopoma postanejo del naše osebne identitete in

50 Individuacija tvori osnovo mnogih oblik sinitskih družbenih sistemov z izjemo kolektivizma, ki se je v Vzhodni Aziji praviloma razvijal samo v obdobjih avtokratskih in totalitarnih režimov.

51 Takšno razumevanje izhaja iz procesne ontologije, v kateri ni substanc v smislu nosilcev lastnosti in v kateri je vsak obstoj dinamičen in relacijski (Elstein 2015, 242).

katerim bi se le težko odrekli. Ta uvid je privedel do stališča, po katerem politika ne bi smela biti omejena na zagotavljanje pogojev, pod katerimi bodo lahko individuumi uveljavljali svoje pravice do avtonomnih odločitev, temveč morajo pri tem ohranjati in skrbeti tudi za različne skupnostne vezi, ki so osrednjega pomena za občutek naše lastne dobrobiti in samospoštovanja (Bell 2020, 5–6).

Kot primer lahko tukaj navedemo Taylorjevo kritiko liberalnega individualizma. V svojem vplivnem eseju z naslovom *Atomizem* (1985) je Taylor zanikal veljavnost liberalnega stališča, po katerem naj bi bili ljudje samozadostni tudi zunaj skupnosti (Taylor 1985, 295). Tukaj Taylor povzame znamenito Aristotelovo kritiko individualne samozadostnosti (*autarkeia*), po kateri smo ljudje družbene oziroma politične živali, kajti nihče ne more biti samozadosten zunaj polisa (Taylor 1985, 189).⁵² V čem se torej tradicionalni vzhodnoazijski oziroma sinitski modeli relacionalizma in etike vlog bistveno razlikujejo od zahodnega komunitarizma? Za lažji odgovor na to vprašanje si bomo najprej nekoliko bolj pobliže ogledali pojem individualnosti.

David Hall in Roger Ames (1998, 25) poudarjata, da ima pojem individualnosti dva pomena. Prvi se nanaša na konkretno, poenoteno, nedeljivo entiteto, ki je lahko – če razpolaga z ustreznimi lastnostmi – vključena v določen razred. Kot element (ali član/-ica) določene vrste ali določenega razreda je ta »individualnost« zamenljiva in nadomestljiva.

Hannah Arendt opisuje tovrstno individualnost kot takšno, ki je v nasprotju s kakršno koli obliko pluralnosti. Tak koncept individualnosti predstavlja osnovno raven človeškega bivanja, kajti posameznik/-ca, ki sodi v to kategorijo, je zgolj produkt svojega truda za preživetje. Arendt zapiše:

Seveda tudi on živi v prisotnosti drugih in skupaj z njimi, a ta skupnost nima nobenih značilnosti resnične pluralnosti. Ta skupnost ni namenska kombinacija različnih veščin in poslanstev, kakršna so značilna za delavstvo (kaj šele za odnose med enkratnimi ljudmi), temveč obstaja zgolj kot skupek predstavnikov neke določene vrste, ki so v osnovi enaki, kajti to, kar so, so samo kot živeči organizmi (Arendt 1998, 212).

52 Seveda je tovrstna kritika liberalnega individualizma pretirana, saj so individuumi v njenih teorijah večinoma povezani s skupnostjo ter – kljub svoji individualni avtonomiji – predani skupnim vrednotam svobode posameznic/-kov in individualne raznovrstnosti. Ravno Rawls je v III. delu svoje knjige *Teorija pravičnosti* izpostavil pomen psiholoških in družbenih faktorjev, brez katerih osnovanje liberalnih posameznikov in posameznic, ki so predani pravičnosti, sploh ni možna. Vendar topogledne zahodne debate za temo pričujočega besedila niso osrednjega pomena, zato jih tukaj ne bomo podrobneje obravnavali.

Ta osamljenost vsakega bitja, ki se trudi za preživetje, se v zahodni literaturi večinoma spregleda, razlog za to pa tiči v dejstvu, da konkretna organizacija dela, potrebnega za preživetje, skupaj s sovpadajočimi družbenimi okoliščinami zahtevata hkratno prisotnost številnih ljudi, ki opravljajo določeno nalogo. Zato se zdi, kot da med njimi ne bi bilo barier (prav tam).

Takšni individuumi nimajo obraza, niti posebne, konkretne osebnosti ali identitete. In vendar je prav ta koncept nadomestljive, poenotene individualnosti hkrati tisti, ki tvori osnovo za enakost vseh pred zakonom, za vzpostavitev koncepta univerzalnih človekovih pravic, za enake možnosti in tako naprej. Tukaj gre torej za posplošujočo enakost in ne za pluralistično enakovrednost.⁵³ Kot poudarjata Hall in Ames (1998, 25), pa je ravno tovrstno razumevanje individuuma tisto, na čigar osnovi je možno osnovati tudi ideje avtonomije, enakopravnosti, svobodne volje in podobnih konceptov. Takšno sestvo sodi v domeno enodimenzionalnega, empiričnega sestva, ali, v kitajski terminologiji, v domeno »zunanjega vladarja« (*wai wang* 外王).

A Hall in Ames izpostavita tudi dejstvo, da lahko pojem individuuma ali individualnosti povezujemo tudi z idejami enkratnosti in neponovljivosti, ki niso povezane s pripadnostjo ali članstvom v določeni vrsti ali v določenem razredu. Tukaj torej ne gre za načelo enakosti, temveč prej za princip enakovrednosti. Hall in Ames poudarjata, da je prav takšno razumevanje posameznika in posameznice ključno za boljše razumevanje konfucijanskega pojmovanja osebnosti.

To se na prvi pogled sliši nekoliko paradoksalno, saj je na zahodu zelo razširjeno esencialistično (in napačno) dojetje kitajske družbe (in večine drugih sinitskih družb) kot kolektiva, ki združuje brezobrazne posameznice in posameznike brez večjih razločevalnih posebnosti. A tudi sam konfucijanski pogled na posameznika temelji na idealu doseganja moralno neoporečnega sestva, ki nastane preko procesov nege osebnosti (*xiu shen*) in ponotranjenja kardinalnih konfucijanskih kreposti. Pri tem se nam nujno zastavi vprašanje po tem, ali je to moralno sestvo univerzalno ali pa dopušča prostor za individualno različne posebnosti. A vsaka podrobnejša analiza kaj hitro pokaže, da je takšno idealnotipsko moralno sestvo kategorija, ki nujno vključuje raznovrstnost in individualne posebnosti oseb, ki

53 Ta enakost je pravzaprav enakost, ki najbolje prihaja do izraza v kolektivizmu. Dejanska enakovrednost se namreč močno razlikuje od enakosti in je možna samo na osnovi pluralističnega pojmovanja posamezniki/-ce, v kakršnem so le-te vse prej kot enake. Tukaj velja opozoriti tudi na diferenciacijo Arendtove med obema konceptoma (v izvorniku *sameness in equality*, gl. Arendt 1998, 213).

so vključene vanjo. V mnogih delih izvorno konfucijanskih virov je raznolikost posameznic in posameznikov izrecno opredeljena kot pozitivna in zaželena lastnost. (gl. npr. Chun qiu Zuo zhuan, Shao Gong, Shaogong ershi nian, 1; Shen jian, Za yan shang, 17)

Ta specifika kitajskega razumevanja sebstva oz. osebnosti korenini že v sami kitajski filozofiji življenja, na kateri je osnovan predkonfucijanski klasik *Knji-ga premen*.⁵⁴ Znotraj tega paradigmatnega ogrodka je vse, kar obstaja, raznovrstno in vsaka posamična entiteta je različna; to se seveda nanaša tudi na vsako posamično sebstvo, vključno s posameznicami in posamezniki, ki so preko kulture osebnosti ponotranjili kreposti in veljajo za moralno sebstvo. Po Fang Dongmeiu⁵⁵ je ta raznovrstnost in raznolikost konfucijanskega sebstva že sama po sebi vrednota (Fang 2004, 259).

66

Pri tem pa se moramo zavedati, da je tovrstno sebstvo, ki razpolaga z enkratno individualnostjo, »neponovljivo« v tipično kitajskem, tj. relationalnem pomenu, kajti to, kar nenehno (so)ustvarja njegovo enkratnost, so odnosi in relacije, ki jih vzpostavlja z zunanjim svetom.

Kot smo ravnokar videli, relationalizem torej nikakor ni primerljiv s kolektivizmom, četudi je družba v tem sistemu najmanj tako pomembna kot posameznik ali posameznica. Oboje, tako relationalizem kot tudi z njim povezana etika vlog predstavlja sistem, v katerem ljudje ponotranjijo zavest o tem, da sami, brez soljudi, ne morejo preživeti in zato razvijejo kontekstualizirano samozavedanje. Na Kitajskem in v večini sinitskih kultur je tovrstno samozavedanje bolj realistično, kajti ravno zaradi svoje enkratnosti lahko vsako človeško bitje dejansko razume pomen in pomenljivost družbenih kontekstov, v katere je vključeno. Na osnovi teh temeljnih značilnosti bomo lažje razumeli sam pojem in tudi osnovno strukturo relationalizma in sorodnih na izvornem konfucijanstvu temelječih družbenih sistemih.

Preden pa se bomo v zaključku tega poglavja podrobneje posvetili tej problematiki, bom nekoliko поблиže predstavila (in poskusila ovreči) tudi drugo zelo razširjeno trditev glede razlogov za nadpovprečno visoko stopnjo učinkovitosti ukrepov zajezitve pandemije v Vzhodni Aziji. V naslednjem delu tega poglavja bom torej poskušala pokazati, zakaj gre pri tem za stališče, ki je latentno evrocentrično in orientalistično.

54 V njenih komentarjih iz dinastije Zhou (*Zhou yi*) naletimo na citat, ki govori o tem, da je »vitalna produkcija in reprodukcija enaka spremembi« (生生之謂易, Zhou Yi, s.d. Xi ci, 5), pri čemer predstavlja slednja osnovo vsega, kar obstaja.

55 Ta moderni filozof (1899–1977) je znan tudi po svojem angleškem imenu Thomé Fang.

2.6 Teza imanentne avtoritarnosti

Nekatere avtorice in avtorji, kot na primer sodobni berlinski filozof korejskega porekla Byung-Chul Han, vidijo razlog za hitrejšo uveljavitev pandemičnih zaježitvenih ukrepov na vzhodnoazijskem območju v avtokratskih tradicijah teh regij. Han zapiše:

Kakšne prednosti za učinkovit boj proti pandemiji nam v primerjavi z Evropo ponuja azijski sistem? Azijske države, kot so Japonska, Koreja, Kitajska, Hongkong, Tajvan in Singapur, imajo avtoritarno miselnost, ki izvira iz njihove kulturne tradicije (konfucianizem). Ljudje so manj uporniški in bolj poslušni kot v Evropi (Han 2020, 2).

Tovrstne izjave so populistične, posplošujoče in brez znanstveno preverljive podlage. Prvič je teza o domnevni vsesplošni »poslušnosti« ljudi celotne sinitske regije v primerjavi z Evropo in Ameriko, kjer naj bi bili ljudje bolj kritični in manj vodljivi (kar gornja izjava implicitno predpostavlja), popolnoma neutemeljena in neznanstvena. Osnovana je zgolj na splošno razširjeni predpostavki, po kateri je konfucianizem konservativna normativna etika, ki zagovarja gerontokratizem in zatiranje posameznic v korist države. Le malokdo od ljudi, ki slepo zagovarjajo tovrstne teze, se dejansko spozna na problematiko, o kateri je tukaj govor in le malokdo od njih vé, da je bila etika izvornega konfucijanstva za čase, v katerih je nastala, izjemno progresivna ter kritična do družbenih avtoritet takratnega časa.

Konfucijanski etični sistem, ki temelji na premisi (so)človečnosti (*ren*), je opredeljen s težnjo po izobraževanju ljudi in po takšni vzgoji mlajših generacij, ki bi iz mladine naredila sicer spoštljive in učene, a hkrati kritično misleče in avtonomne odrasle. V Konfucijevih *Razpravah* najdemo precej segmentov, ki se nedvoumno zavzemajo za tak tip izobraževanja, na primer: »Učenje brez razmišljanja je prazno in razmišljanje brez učenja je nevarno« (*Lunyu* s.d. Wei zheng, 15).⁵⁶

Podoben duh veje celo iz konfucijanskih komentarjev h Konfucijevemu klasičnemu *Spomladansko-jesenski anali*, ki pogosto zagovarjajo kritičnost in avtonomnost odločanja:

Če vladar pravi, da je nekaj prav, potem vsi trdé, da je to prav. In če trdi, da je nekaj narobe, bodo zopet vsi trdili isto. To je tako, kot bi človek vodeno juho še dodatno redčil z vodo. Le kdo bi bil željan to jesti? To je tako, kot bi vsi inštrumenti v orkestru igrali eno in isto glasbeno linijo.

56 學而不思則罔，思而不學則殆

Le komu bi se ljubilo kaj takšnega poslušati? Takšna enotnost ni dobra (Chunqiu Zuo zhuan, s.d. Shao Gong ershi nian, 2).⁵⁷

Celo eden najznamenitejših Konfucijevih naslednikov Xunzi, ki je sicer znan kot zagovornik »trše« verzije pragmatično-racionalnega konfucijanstva, nedvoumno izpostavi, da ima ljudstvo pravico neustreznega, nemoralnega ali despotskega vladarja vreči s prestola: »Vladar je kot čoln, ljudstvo pa kot voda. Voda lahko čoln nosi, lahko pa ga tudi prevrne« (Xunzi s.d. Wang zhi, 5).⁵⁸

Po drugi strani pa je bil konfucianizem v vsej Vzhodni Aziji v obdobju modernizacije dojet kot preživeta dogma, ki zatira posameznico in posameznika in ne tolerira njenih svobodnih ter avtonomnih odločitev. Takšen konfucianizem je bil seveda povsem nasproten z zahoda »uvoženi« modernizaciji, katere temeljne premise so bile določene na osnovi avtonomije in svobode individualnega subjekta ter njegovega kritičnega ter inovativnega mišljenja in delovanja. V obdobju vzhodnoazijskega »razsvetljenja« je bil konfucianizem dojet kot reakcionarni sovražnik vseh ljudi naprednega duha, ki so si prizadevali Vzhodno Azijo privedi na pot, ki vodi k oblikovanju modernih, na enakopravnosti in demokratičnosti temelječih družb. Seveda drži, da je bil konfucianistični sistem v tem predmodernem obdobju v sinitskih družbah razširjen v obliki dogmatične normativne etike, ki je bila prežeta z gerontokracijo in je zagovarjala sholastične metode izobraževanja mladine, ki naj bi – preko ključnega učenja na pamet – nekritično prevzemala dogme vladajočih elit in je kot taka zatirala mladino, ženske in vse marginalizirane družbene skupine.

Vendar se moramo pri tem paziti prenašljenosti. Najprej moramo pri tem upoštevati razliko med konfucijanskimi filozofsko-etičnimi diskurzi (*Ru xue*) na eni ter konfucianistično državno doktrino oziroma dogmatično normativno etiko (*Ru jiao*) na drugi strani. Kot že omenjeno, je bilo konfucijanstvo v predqinskem obdobju⁵⁹ napredna etika, ki je ostro kritizirala koncept dedne monarhije in je namesto tega zagovarjala protorepublikanski sistem, v katerem naj bi bil vladar izvoljen predvsem na osnovi svoje modrosti in moralne zrelosti. Ta meritokratski sistem je temeljil na negi osebnosti in doseganju avtonomnega moralnega sebstva ter na konceptih empatične (so)človečnosti (*ren*) in situacijsko pogojene pravičnosti oziroma primernosti (*yi*). Hkrati

57 君所謂可，據亦曰可，君所謂否，據亦曰否，若以水濟水，誰能食之，若琴瑟之專壹，誰能聽之，同之不可也如是。

58 君者、舟也，庶人者、水也；水則載舟，水則覆舟。

59 Predqinsko obdobje 先秦時代 je strokovni termin, ki se nanaša na dobo vzhodne dinastije Zhou (東周, 770–256 pr. n. št.) in predvsem na njen drugi del, tj. obdobje vojskujočih se držav (戰國, 475–256 pr. n. št.). To obdobje velja kot čas prvega, klasičnega razcveta kitajske filozofije.

je bila to etika, ki je temeljila na različnosti in raznovrstnosti; harmonija, za kakršno so se zavzemali izvorni konfucijanci, je bila harmonija pluralizma, ne usklajenost poenotenja vseh posameznikov v družbi.⁶⁰ Seveda je ta raznovrstnost hkrati pomenila, da je bila v konfucijanski zasnovi družba urejena strukturno, kar je vključevalo tudi normativno zakoličenje odnosov oziroma vlog posameznice v skupnosti. Četudi prevladuje mnenje, da je v konfucijanskem diskurzu družba urejena strogo hierarhično, to za izvorno filozofijo nikakor ne drži. V tem okviru si bomo najprej poglobljevali ogledali konfucijansko teorijo »petih odnosov« (*wu lun*). Politična teorija izvornega konfucijanstva dejansko temelji na petih odnosih, ki izhajajo iz družine in imajo paradigmatski značaj za vse odnose znotraj širših skupnosti, vključno z državo. Konfucijev naslednik Mencij je teh pet odnosov definiral takole:

Oče in sin naj se imata rada in odnos med vladarjem in podložnikom naj bo opredeljen s pravično primernostjo. Med možem in ženo naj bo razlika, odnosi med generacijami naj bodo urejeni glede na pravilno zaporedje in med prijatelji naj vlada zaupanje (*Mengzi* s.d. Teng Wen Gong I, 4).⁶¹

69

Hierarhijo v smislu prioritete odločanja nadrejenega je zaznati kvečjemu v odnosu med vladarjem in podložnikom in v odnosu med pripadniki starejše in mlajše generacije. V prvem primeru je namreč že sama narava odnosa hierarhična, kar pomeni, da je vladar vsekakor nadrejen svojim podložnikom. Vendar ravno v konfucijanstvu to ne pomeni nujno, da mora biti slednji prvega absolutno pokoren; prav nasprotno, konfucijanska definicija tega odnosa vladarja zavezuje k pravičnosti in odgovornosti do svojih podanikov. Dejanska avtoriteta v smislu hierarhične primarnosti pa je vsekakor prisotna v odnosu med pripadniki starejših in mlajših generacij, saj je ta odnos opredeljen z zahtevo po redu oziroma zaporedju (*xu*), ki temelji na vrstnem redu oziroma na zaporedju prioritete odločanja. Tukaj torej v sklopu konfucijanske relacijske etike naletimo na edini odnos, v katerem eden od obeh protipolov razpolaga z absolutno avtoriteto in prednostjo pri odločanju. Tukaj brezdvomno gre za element, ki je kasneje privedel do gerontokracije kot enega najbolj problematičnih elementov sinitskih družbenih sistemov; po drugi strani pa pri tem ne moremo mimo dejstva, da je bilo tudi takšno videnje za polagrarno družbo, v kateri so še vedno živeli relikti pobijanja oziroma zanemarjanja starostnikov in starostnic, precej napredno.

60 V Konfucijevih *Razpravah* pogosto naletimo na trditve, ki nedvoumno zagovarjajo princip takšne raznovrstnosti, npr.: »Kultivirani ljudje se zavzemajo za vzajemno usklajenost in so proti poenotenju, medtem ko poznajo neizobraženi divjaki zgolj enotnost in nimajo pojma o medčloveški harmoniji« (君子和而不同, 小人同而不和, *Lunyu* s.d. Zi Lu, 23).

61 父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信.

Ta element konfucijanstva je seveda še posebej zanimiv prav v luči dejstva, da tvorijo starostniki in starostnice preko 90 % žrtev epidemije covid-19,⁶² še posebej pa v luči utilitarističnih kalkulacij, do katerih je prihajalo v državah, soočenih s pomanjkanjem medicinske opreme, in s pomočjo katerih naj bi bilo možno definirati, katera so tista človeška življenja, ki jih velja rešiti na račun žrtvovanih. Ker pa bom to problematiko podrobneje obravnavala kasneje, se bom najprej vrnila k osrednjemu vprašanju pričujočega poglavja in se osredotočila na problem avtokratskih elementov v konfucijanskih političnih in etičnih diskurzih.

V obdobju prve združitve vsekitajske države pod okriljem dinastije Qin (221 pr. n. št.) je bilo konfucijanstvo, tako kot večina drugih idejnih struj predqin-skega obdobja, prepovedano. Edina dopustna miselnost v tej totalitarni, a na srečo kratki dinastiji je bila ideologija legalizma (*fa jia*), pri kateri je šlo za machiavellistično politično doktrino, ki je služila interesom absolutnega vladarja in je temeljila na represivni zakonodaji ter nadzoru posameznice in vseh družbenih skupin.

Šele po tem, ko so dinastijo Qin porazili pripadniki nove dinastije Han (206 pr. n. št.–220), so bile vse klasične filozofske šole ponovno rehabilitirane. V obdobju dinastije Han se je vzpostavila nova državna doktrina. Dvorni ideolog Dong Zhongshu je pri tem uporabil konfucijanstvo kot osnovno ogrodje novega idejnega sistema, hkrati pa je vanj na prikrit način integriral vrsto represivnih in despotskih legalističnih elementov. Tako je iz izvorno demokratičnega konfucijanstva nastala avtokratska državna doktrina, tj. konfucianizem.⁶³ Legalistični elementi totalitarizma in represije države nad posamezniki so v njem na latenten način ostali prisotni vse do današnjega dne. Med takšne legalistične elemente, ki pa so se poslej dojemali kot integralni del konfucianizma, sodijo denimo postopki, kakršna je »metoda kolektivne odgovornosti«⁶⁴ ali princip ovaduštva.

62 Iz uradne izjave Svetovne zdravstvene organizacije (WHO) z 2. aprila 2020 sledi, da je bilo v Evropi 95 % ljudi, ki so umrli zaradi bolezni covid-19, starih nad 60 let (gl. Kluge 2020). Podatki za Kitajsko so primerljivi, saj je raziskava (Derbyshire 2020), objavljena dne 2. marca, pokazala, da znaša delež pacientov, ki so šteli preko 60 let in so umrli zaradi bolezni covid-19, nad 80 % celotne populacije umrlih.

63 Pri teh procesih, ki so se pričeli in razvili v obdobju dinastije Han, je šlo za preobrat, ki je v kitajski idejni zgodovini znan kot prva reforma konfucijanskega nauka. Tej sta sledili še dve: druga reforma konfucijanstva se je zgodila v obdobju neokonfucijanstva dinastij Song in Ming, do tretje pa je prišlo na pragu 20. stoletja, ko se je na Kitajskem oblikovala struja t. i. modernega konfucijanstva.

64 Metoda kolektivne odgovornosti pomeni, da za prekršek ali zločin ni bil kaznovan samo posameznik ali posameznica, ki ga je zagrešila, temveč vsa družina oziroma celotni klan.

Če poskušamo zelo na kratko (in zato nekoliko posplošeno) povzeti temeljne razlike med konfucianizmom in konfucijanstvom, lahko rečemo, da je prvi predstavljal institucionalizirano obliko državne doktrine, slednji pa filozofijo oziroma deontološko etiko, temelječo na avtonomiji posameznika.

Konfucianizem je dobil inštitucionalno osnovo predvsem z uvedbo uradniških izpitov, ki so poslej⁶⁵ predstavljali idejno osnovo državnega sistema vse do leta 1905, ko so bili odpravljeni. Študijska snov, ki jo je bilo treba za pridobitev uradniške službe (in s tem politične moči) obvladati, je bila v glavnem sestavljena iz konfucijanskih klasikov. Vendar je bil izpitni sistem sam v popolnem nasprotju s temeljnimi načeli konfucijanstva, saj je od kandidatov zahteval zgolj učenje na pamet (brez razmišljanja, ki bi si ga želel Konfucij) in ponotranjenje formalnih predpisov pisanja dopisov ter esejev. Tista razlika med konfucianizmom in konfucijanstvom, ki pa najbolj bije v oči, se kaže v dejstvu, da je državna doktrina med drugim vsebovala (eksplicitno neimenovane) legalistične metode nadzora in represije. V tovrstni uporabi (ali, bolje rečeno, zlorabi) izvirne konfucijanske etike je pet paradigmatičnih odnosov dejansko pridobilo hierarhično naravo. Ta se ni kazala zgolj znotraj birokratskih državnih inštitucij, temveč tudi v strogo normativni družbeni etiki, ki je nastala na podlagi te nove doktrine in se razširila med prebivalstvom. Ta konfucianizem – in sicer tako v inštitucionalni kot tudi v popularizirani obliki – je v svojem dogmatizmu in konservativizmu dejansko predstavljal oviro na poti Vzhodne Azije v modernizacijo, četudi so različne regije ta problem reševale na različne načine. Tudi večina sodobnih represivnih ukrepov, ki se uporabljajo v posamičnih državah sinitske, tj. tradicionalno konfucijanske regije, se v svoji osnovi opira na legalistične elemente znotraj konfucianizma. To velja tako za dogovorjene poroke, ki so – predvsem na kitajskem podeželju – še vedno razširjene, kot tudi za sodobni digitalizirani »sistem družbene odgovornosti«, ki so ga na Kitajskem poskusno uvedli že okrog leta 2015, uradno pa so ga pričeli izvajati od prvega januarja 2020 naprej.

To je torej tisti konfucianizem, o katerem govori Byung-Chul Han in ki naj bi bil osrednji razlog za učinkovitost ukrepov zajezitve virusa v Vzhodni Aziji.

To najbrž deloma drži za Ljudsko republiko Kitajsko, v določenih vidikih vsekakor tudi za Singapur – in skoraj zagotovo tudi za Severno Korejo, četudi o njeni dejanski situaciji ne vemo kaj dosti. Dejstvo je, da je LR Kitajska v svojem boju proti pandemiji uporabljala digitalni nadzor prebivalstva, ki je povezan z avtokratskim odnosom državnih organov, z ustrahovanjem in delno tudi s

65 Uradniški izpiti so se pričeli izvajati že v dinastiji Han, vendar pa so postali obvezni za vse, ki so želeli pridobiti uradniški položaj, šele sredi dinastije Tang (618–907).

prikrito represijo. Vendar to ni edini razlog za uspeh protivirusnih ukrepov v Vzhodni Aziji. Vlade »mehkih«¹ vzhodnoazijske demokracij, h kakršnim sodijo na primer Tajvan, Južna Koreja in postkolonialni Hongkong, v soočanju s pandemijo niso izvajale nobenih represivnih ukrepov, a so bile pri njeni zajezitvi vendarle izjemno uspešne. Pri razlagah svoje uspešnosti njihovi vladni predstavniki in predstavnice navajajo predvsem hitro reagiranje v začetnih fazah epidemije, transparentno, kontinuirano in praktično usmerjeno informiranje o širitvi bolezni, odličen zdravstveni sistem ter dobro organizacijo in koordinacijo prebivalstva, ki je v epidemiji v glavnem videlo skupni problem, ki ga lahko rešuje le družba kot celota in ne zgolj posamezniki.

Takšno videnje družbenih pojavov je tipično za miselnost izvornega konfucijanstva. Poleg hierarhičnih in gerontokratskih elementov ter potencialnih pritiskov skupnosti nad posamezniki vsebuje konfucionistična etika, na kateri še vedno temelji velik del principov za urejanje medčloveških odnosov, tudi elemente, ki nimajo nobenega opravka z represijo ali totalitarizmom. V Vzhodni Aziji se je namreč vse do danes ohranila tudi relacijska etika in takšno samorazumevanje posameznice in posameznika, ki temelji na komplementarnem in vzajemno neločljivo povezanem razmerju med družbo in človekom, ki je njen del. V tem okviru je sebstvo neločljiv del organske celote, ki jo tvori skupaj s skupnostjo, kateri pripada in v katero je vitalno vraščeno. Zaradi tega lahko tezo imanentne avtoritarne ustrojenosti sinitskih družb, kakršna prihaja do izraza denimo tudi v nekaterih klasičnih delih evropskega orientalizma (gl. npr. Wittvogel), ovržemo in namesto nje podamo bolj utemeljeno in bolj realistično podobo sinitskih, na konfucijanstvu temelječih etičnih in političnih sistemov.

Za boljše razumevanje opisanih diferenciacij si bomo v nadaljevanju na kratko ogledali temeljne posebnosti tovrstnih etičnih sistemov, ki so osnovani na diskurzih izvornega konfucijanstva in jih lahko povzamemo s krovno kategorijo relacionalizma oziroma odnosnosti.

2.7 Odnosnost oziroma relacionalizem in konfucijanska »etika vlog«

Kot sem že omenila, se ena osrednjih razlik med etičnimi sistemi, kakršni so se na pragu modernizacije razvili in prevladali v zahodnem kulturno-jezikovnem prostoru na eni, in konfucijansko etiko na drugi strani jasno pokaže v njihovem posamičnem razumevanju razmerja med posameznico in skupnostjo. Zahodni modeli so večinoma (z izjemo prej opisanega komunitarizma) opredeljeni z individualizmom, ki se je oblikoval in razvil kot socialna paradigma v Evropi na

pragu modernizacije, in sicer kot del prilagajanja novim družbenim, ekonomskim in političnim pogojem, ki so bili z njo povezani (prim. Li 2013, 4). Osno-ve tovrstnih razvojev pa so bile v evropski zgodovini vzpostavljene že veliko prej, saj je pojem »ljudi kot individuumov« predstavljala osrednji steber ideje svobodne civilne družbe enakih posameznikov že v stari Grčiji. Kasneje se je ta pojem razvijal tudi pod vplivom judovsko-krščanske tradicije, ki je zagovarjala predpostavko, po kateri so pred Bogom vsi ljudje enaki (Li 2016a, 1080). V obdobjih, ki so sledila, se je postopoma vse pogosteje razvijal tudi kot segment ekonomskih, političnih, družbenih in filozofskih teorij, ki so zagovarjale avtonomnost in neodvisnost posameznic. V najširšem smislu pomeni individualizem družbeni ustroj, znotraj katerega zavzema posameznik osrednjo in primarno pozicijo in v katerem se dojema vse, kar nasprotuje individualnemu razvoju oziroma ga ovira, kot izrecno negativno. V prevladujočih evro-ameriških filozofskih sistemih (ki pogosto niti niso bili v vzajemnem skladju) se je individualizem izražal na različne načine. V aksiologiji se ta termin nanaša na tiste politične in družbene filozofije, ki poudarjajo osrednjo moralno – etično, politično in družbeno vrednost individuuma. Teoretska refleksija slednjega se manifestira v principih čistega uma, med katere sodijo denimo konceptualizacije absolutnega, transcendentalnega »sebstva« ali ideje atomiziranih, izoliranih posameznic, ki so neodvisne od svojih soljudi.

Mnogi sodobni teoretiki sinologije oziroma kitajske filozofije (prim. prav tam) poudarjajo, da sta se sicer tako v aristotelskih kot tudi v konfucijanskih diskurzih razvila (četudi vzajemno precej različna) sistema etike vrlin, teh na splošno ne moremo med seboj primerjati. Medtem ko je prvi tip sistema ukoreninjen v ideji svobodnega in abstraktnega individuuma, je slednji osnovan na omrežju odnosov oziroma relacij, zato ga lahko imenujemo »relacijska etika vrlin« (*guanxizhuyide meide lunli* 關係主義的美德倫理) (Li Zehou and Liu Yuedi 2014, 209). Ta osnovni razloček nas lahko privede do uvida v precejšnje razlike v etičnih miselnostih, ki so prevladale v obeh navedenih tipih kulturno-filozofskih diskurzov, ne samo glede razumevanja odnosa med posameznico/posameznikom in družbo, temveč tudi glede relacije med umom in občutki.

Splošno znano je, da so bile tradicionalne kitajske družbe strukturirane kot omrežja odnosov, ki so povezovali posameznike, katerih sebstva se niso vzpostavljala kot izolirane in neodvisne entitete, temveč prej kot tako imenovana relacijska sebstva. To pomeni, da so bile družbene in življenjske vloge ljudi v tovrstnih sistemih vzajemno povezane in da so njihovi socialni odnosi v veliki meri določali njihove osebne identitete. V takšnih okvirih je sebstvo vselej nujno del konkretnih situacij; v sinitskih kulturah so bile družbene pozicije posameznic tesno povezane s konfucijanskimi tradicijami, kjer so

konceptualizacije oseb običajno osredotočene na odnose. To seveda pomeni tudi, da je bilo potrebno vse intencije, izbire, uspehe in poraze posamezniki/-ce razumevati v kontekstu njenih interakcij z drugimi ljudmi (Lai 2018, 64). Kot poudarja Paul D'Ambrosio (2016, 720), lahko zato klasično konfucijanstvo vidimo kot obliko moralne interpretacije odnosa kot temeljnega konstituenta človeškega življenja in človeške moralnosti. V družbah in kulturah, ki so zaznamovane s takšnim sistemom etike, lahko ljudje šele v okvirih takšne odnosnosti izkusijo, kaj pomeni biti človeško bitje, obdarjeno z moralnostjo, vrednotami (so)človečnosti in z analognim odnosom do svojega življenja ter do svojega družbenega in naravnega okolja.

Kitajske in sinološke teoretičarke in teoretičarji večinoma interpretirajo konfucijanski model »petih odnosov«, ki smo ga opisali v prejšnjih delih tega poglavja, kot temeljno zasnovo medosebnih odnosov, etične urejenosti ter vzajemnih odgovornosti, ki je sicer racionalizirana, ampak hkrati vključuje tudi človeško čustvovanje (Li 2016a, 1097). Te temeljne relacije v grobem zakoličujejo, na kakšen način naj se vršijo medosebne interakcije, kajti v tem omrežju se vsakemu posamezniku pripišejo specifične dolžnosti in vedenjske vzorce. V sinitskih družbah je ta model pogosto viden kot skupek vseh elementarnih medčloveških odnosov vsake civilne družbe, saj vsebuje tako družinske kot tudi prijateljske, kolegialne, politične in druge socialne odnose. Po drugi strani pa odraža tudi konfucijansko poudarjanje družine kot temeljne celice države, saj izhajajo kar trije od petih modelnih odnosov iz družinske skupnosti. Ta osnovni ustroj petih odnosov namreč ni zgolj opis naših družbenih razmerij, temveč vsebuje tudi vrsto konkretno predpisanih vedenjskih norm, ki znotraj takšnih modelov urejajo družbene interakcije, kajti vsaka od relacij, ki so v njem vsebovane, je povezana z določenimi vrlinami (Wang 2016, 194).

Osrednjo vlogo v tovrstnih moralno opredeljenih interakcijah igra vrlina otroške pietete (*xiao*). Pri tej vrlini, ki predstavlja konstitutivni element ljubezni otrok do svojih staršev in starih staršev, gre za eno kardinalnih kreposti konfucijanske etike. V konkretnih kontekstih to največkrat pomeni izpolnjevanje otroških dolžnosti do staršev. V kontekstih konfucijanstva je otroška pieteta pomembna predvsem zaradi tega, ker nudi odnos med otroki in starši ljudem najzgodnejše družbeno okolje, v katerem se otrok nauči razumeti normativnost znotraj odnosov ter ustrezno reagirati nanje (Lai 2016, 121). Tako se vrline v prvi vrsti oblikujejo znotraj družine, tj. znotraj omejitvev, ki posameznici določajo dolžnosti ter odgovornosti, na osnovi katerih se vzpostavljajo odnosi med družinskimi člani in članicami. Zato je za konfucijansko moralno epistemologijo pomembno, da je družinska ljubezen prioriteta in bolj v ospredju

kot katerakoli druga vrsta ljubezni.⁶⁶ V širšem družbenem kontekstu to načelo pomeni prioriteto bližine nad distanco. Fan Ruipingove raziskave (Fan 2010, xii) so pokazale, da je konfucijanski poudarek na otroški pieteti tesno povezan s stališčem, da se ljudje prav v družini naučijo osnov krepostnega življenja in moralnosti. Eksistenčna odvisnost majhnih otrok od staršev in čustvena odvisnost slednjih od prvih naj bi vzpostavila človeško dispozicijo ljubezni. Zato je ljubezen med starši in otroki za konfucijance hkrati tudi osnova fundamentalne človeške kreposti človečnosti (*ren*). Ta pa je zopet osrednjega pomena za vsako družbo miru in blagostanja, saj temelji na vzajemni pomoči, zaupanju in solidarnosti.

Zato lahko trdimo, da je konfucijanstvo etični nauk, ki temelji na moralni interpretaciji odnosa kot temeljnega konstituenta človeškega življenja in moralnosti. Morala je torej ukoreninjena v harmoničnih interakcijah med različnimi ljudmi, ki so opredeljeni z različnimi družbenimi vlogami. Ta model družbe in družbene etike, ki torej ne temelji na individualizmu, temveč na družbenih vlogah in odnosih, je Li Zehou poimenoval z izrazom »relacionalizem« (*guanxizhuyi*). Mnogi teoretiki in teoretičarke so mnenja, da je tovrstno razumevanje resničnosti bolj pravilno in bolj realistično kot družbene teorije, ki so osnovane na pojmu abstraktnega individuuma, kajti v resničnem svetu posameznik v smislu izoliranega in »čistega« *sebstva*, ločenega od vseh medčloveških intencij, čustev ter odnosov, ne obstaja, saj nihče ne more preživeti brez soljudi. Tako sta Henry Rosemont in Roger Ames zapisala:

Vse bolj se nama dozdeva, da opisi pravih vedenjskih vzorcev za različne osebe v njihovih najrazličnejših vlogah ter opisi primerne obnašanja, ki se skozi življenje takšnih vlog kaže v odnosih do soljudi, veliko bolje izražajo najine lastne vsakdanje izkušnje, kot pa abstraktni principi, vsebovani v preteklih in sedanjih teorijah herojev zahodne moralne filozofije (Rosemont in Ames 2016, 9).

Zato ni čudno, da številni kitajski raziskovalci in raziskovalke kritično prepričujejo zahodne diskurze in jim očitajo enodimenzionalen poudarek na individualni avtonomiji ter ideji svobodne izbire. Tovrstne paradigme so namreč konec koncev vselej osnovane na predpostavki, po kateri je posameznike možno ločevati in abstrahirati od družbenih kontekstov, odnosov ter celo od takšnih elementov človeške pogojenosti, ki so za človeško življenje dejansko vitalnega pomena, kot sta na primer sposobnost in potreba po medčloveških zvezah in

66 Tudi tukaj lahko opazimo eno temeljnih razlik med konfucijanstvom in krščanstvom, ki tvori eno temeljnih ideologij evro-ameriškega kulturnega prostora, kajti pred krščanskim Bogom so vsi ljudje deležni enake ljubezni. Za odlično primerjalno analizo teh razlik in njihovih etičnih implikacij glej Huang (2002, 204–229).

po vzajemni skrbi (Fan 2010, 13). Za razliko od takšnih modelov je konfucijanski relacionalizem model odnosnega bivanja. V tem kontekstu Li Zehou zapiše:

Dejstvo, da se imajo vsi ljudje za svoje bivanje in oskrbo zahvaliti svojim družinam in svojim skupnostim, jim določa tudi določene obveznosti in odgovornosti do tega relacionalizma in celo do svoje lastne vrste kot take (tj. do človeštva). Ljudje niso samo last samih sebe. Že prvi odstavek *Klasika otroške pietete (Xiao jing)* nas spomni na to, da smo svoja telesa prejeli od staršev in jih zaradi tega ne smemo poškodovati. In če je prepovedana že poškodba, potem to seveda še toliko bolj velja za samomor (Li, Zehou 2016, 1131).

V relacionalističnih družbenih sistemih naj bi posameznik/-ca ne deloval/-a kot neodvisna moralna agentka, ki je ločena od soljudi (Lai 2008, 6). Zato sodbe o njej nikoli niso določene glede na nek idealizirani standard neodvisnega sebstva. V tovrstnem razumevanju sebstva so dejansko odnosi in okolja tisti, ki v prvi vrsti določajo individualne vrednote, misli, motivacije, obnašanje in delovanje. Poleg tega so odnosi v tem okviru vselej zaznamovani z vzajemnostjo in recipročno komplementarnostjo: »Dobra učiteljica in dobra učenka se lahko pojavita samo skupaj in moje lastno blagostanje je vselej tesno povezano z blagostanjem mojega soseda« (Rosemont in Ames 2016, 12). Četudi vključuje relacionalizem neenake pozicije – kajti vladar je za podanika avtoriteta, tako kot mati za hčerko itd. – sta obe osebi, ki sta vpleteni v določen odnos, druga do druge komplementarni ter enakovredni, in sicer tako v metafizičnem kot tudi v moralnem smislu, saj skupaj tvorita del družbene celote, ki je sestavljena iz medosebnih relacij.

Takšno videnje ustroja družbe je pomembno zlasti v času kriznih obdobj, h kakršnim sodi tudi pandemija covid-19, saj krepijo občutek potrebe po sodelovanju, ki presega brezno med enkratnostjo posameznika na eni ter njegovega družbenorelacijskega sebstva na drugi strani. Predstavlja tudi izziv za umetno vzpostavljene dihotomije med menoj in Drugim oziroma med posameznim in splošnim, partikularnim in univerzalnim. Takšno razumevanje korenini v paradigmi kontrastne komplementarnosti, kajti neponovljivost posameznice/posameznika je možno izmeriti ne zgolj na osnovi njenih individualnih dosežkov, temveč tudi na osnovi njenega družbenega vpliva. Tega pa je zopet možno izmeriti glede na pozicijo posameznika znotraj njegovega kontekstualnega okolja ter glede na njegove odnose z drugimi individuumi (Lai 2008, 88). Iz stališča etike ima takšno relacionalistično omrežje različne pomembne implikacije, zlasti v primerjavi z okviri, ki postulirajo neodvisno stabilnost posameznice.

Tak tip etike ne izhaja iz koncepta normativne pravičnosti, temveč prej iz težnje po skladju oziroma družbeni harmoniji (*he*),⁶⁷ ki se pokaže v relacijskem omrežju interakcij med posamezniki, katerih individualne identitete so – kot smo že prej videli v opisu individuacije – dojete kot sozvočja najrazličnejših kombinacij enkratnih posebnosti vsakega izmed njih. Omrežje odnosov je dinamično in pluralno, saj noben posameznik v njem ne tvori fiksno določene identitete oziroma entitete. Vsak posameznik in posameznica je v njem nosilec/-ka številnih vlog, ki se med seboj prepletajo, dopolnjujejo in vzajemno izpopolnjujejo. Tako sem sama, denimo, mati, a hkrati tudi hči; sem učiteljica in hkrati tudi raziskovalka, kar pomeni, da se učim iz dela drugih ljudi. Polega tega sem potrošnica, pevka, voznica, državljanica, delavka in tako naprej. Analogno so tudi moji odnosi s soljudmi večplastni in spremenljivi. Zato v omrežju odnosnosti nikoli nisem zgolj fiksna in nespremenljiva entiteta, ki bi jo njena vloga v omrežju odnosov definirala in določala.

Kot smo nakazali že prej, vsebuje tudi konfucijanski relacionalizem poseben tip etike vrlin,⁶⁸ četudi ta ni osnovan na konceptu izoliranega individuuma, temveč je opredeljen z relacijami oziroma odnosi, ki so po svojem notranjem bistvu emocionalni. Vendar mnogi pisci in avtorji opozarjajo, da je razumno in celo potrebno v vizije družbenih sistemov vključiti in kultivirati ter socializirati tudi čustva, saj ta koreninijo v bioloških nagonih, ki jih je treba usmeriti v mehanizme vzajemne pomoči (gl. Li Zehou 2016a, 1097).

Še ena značilnost relacionalizma, ki je pomembna za krizne situacije, s kakršno smo bili soočeni ob pandemiji covid-19, je tudi faktor oziroma neenakost mlajših in starejših oseb, ki je vsekakor povezana tudi z neenakostjo med bližnjimi in bolj oddaljenimi, zunanjimi in notranjimi⁶⁹ osebami itd. Konfucijanstvo poudarja družinske odnose, v katerih so ljudje avtomatsko neenaki. Zato relacionalizem vključuje oboje, tako racionalno urejenost kot tudi

67 Seveda tovrstnega koncepta družbene harmonije ne gre zamenjevati s harmonijo, kakršna se manifestira v ideologijah sodobnega vodstva L. R. Kitajske. Za podrobnejši opis te problematike gl. Rošker 2019.

68 Tukaj velja izpostaviti, da gre pri vseh treh tipih etike, ki veljajo kot osnovna kategorizacija te discipline, tj. etika vrlin, deontološka in utilitaristična etika, za kategorije, ki so se vzpostavile v kontekstu zahodne filozofije. Ker gre pri transferju konceptov in kategorij iz enega zgodovinsko-kulturnega območja v drugega za problematičen postopek, ki je povezan z različnimi kulturno pogojenimi referenčnimi okviri, moramo pri tem upoštevati, da nobena od teh treh kategorizacij ni povsem ustrezna za definicijo oziroma opis temeljne narave konfucijanske etike, ki hkrati vsekakor sodi tudi na področje deontološke etike (prim. Lee Ming-huei 2017, 94).

69 Koncepta »zunanosti« in »notranosti« se v tem kontekstu nanašata na pozicije oseb, ki so »zunaj« oziroma »znotraj« določene družbene skupine, kateri pripada subjekt, ki je s temi soljudmi povezan.

čustveno identifikacijo znotraj pogojev, ki so vselej konkretni, neponovljivi in povezani tudi z občutki ter čustvi. V tem okviru se razlikujejo tudi konkretne obveznosti, odgovornosti in aktivnosti vsake posameznice in posameznika glede na konkretno, spremenljivo situacijo, v kateri se nahaja.

Kot že omenjeno, se relacionalizem pričinja v relacijskem individualnem sebstvu in je zakoreninjen v družini, razvija tudi navzven v širšo skupnost ter v naravna okolja ljudi. Staroveški konfucijanec Mencij je tako strukturo družbe opisal takole: »Osnova sveta je država, osnova države je družina in osnova družine je posameznik/-ca« (Mengzi s.d., Li Lou I: 5).⁷⁰

Zgodovinski pomen družbenega sistema, temelječega na družinskih klanih, je seveda tesno povezan s splošno pomembnostjo medčloveških odnosov. Na ta način so konkretne relacije med različnimi ljudmi oblikovale socialno omrežje, ki je sčasoma postalo družbeno-zgodovinska paradigma, ki ni bila omejena zgolj na enostavno regulirane serije parov, temveč je prevzela družbeno in etično pomembno funkcijo osnovnega elementa sistematiziranih družbenih interakcij.

V takšni diskrepanci med poudarkom na relacionalizmu na eni in individualizmu na drugi strani lahko vidimo tudi osnovno razliko med dvema tipoma etike, ki sta prevladala v sinitskih oziroma v zahodnih družbah. Pomembna osnova, iz katere te razlike izhajajo, se kaže v dejstvu, da je prva osnovana na kombinaciji razuma in čustev, medtem ko je slednja v glavnem povezana z racionalnimi predpisi. Poleg tega relacionalizem nikakor ni sistem, ki bi popolnoma negiral individualizem ali pomen individuuma. A za razliko od liberalizma posameznice ne dojema kot primarne in superiorne v primerjavi z družbo.

Seveda tudi relacionalizem ne predstavlja popolnega in najboljšega možnega sistema družbene ureditve, saj vsebuje številne napake, nevarnosti in probleme. Vsaj na formalni ravni omogoča in zapoveduje individualizem, ki temelji na (teoretični) enakosti vseh ljudi, spoštovanje vseh ljudi in njihovih stališč. Relacionalizem, ki pa je v osnovi zasnovan hierarhično, nikoli ne bi mogel privedi do diskurzivne etike,⁷¹ kakršno je predlagal Habermas. Drugi pomembni

70 天下之本在國，國之本在家，家之本在身。

71 Diskurzivna etika je teorija, katere osrednji kriterij je diskurz (gl. Habermas 1991). To pomeni, da se pravilnost oziroma razumnost etičnih predpostavk (preskriptivnih trditev) znotraj nje preverja s pomočjo diskurza, ki se oblikuje na osnovi razumnih argumentov. Diskurzivna etika vsebuje kognitivistično metaetiko, kajti skupnosti vseh, ki se diskurza udeležijo, lahko (v idealnem primeru) ugotovi, kaj je prav. Diskurzivna etika se od individualistične razlikuje po tem, da se njeni rezultati pridobivajo iz procesa intersubjektivnih interakcij. Zato je primerna tudi za reševanje problemov, ki presegajo sfero posameznice, denimo problemov, ki nastajajo v politiki ali globalni ekonomiji.

problem relacionalizma se pokaže v njegovi tendenci, ki teži k harmonizaciji posameznih situacij na osnovi že obstoječih dosežkov in vrednot, pa tudi na osnovi obstoječih razmerij moči. Četudi relacionalizem poudarja fleksibilnost in kontekstualno dinamiko, je njegova hierarhična struktura po svojem bistvu konservativna v smislu, da le redko dovoljuje inovacije, ki bi lahko postavile pod vprašaj okvir obstoječih idej in socialnih interakcij. Ta nevarnost je povezana tudi z nevarnostjo predominantne vloge čustev, ki povezuje ljudi znotraj relacionalističnih sistemov in pogosto ovira nemoteno delovanje zakonskih aktov, regulacij in sankcioniranj. Zaradi tega bi lahko trdili, da so največje prednosti relacionalizma hrkati tudi njegove največje nevarnosti. Poleg tega tradicionalni relacionalizem zaradi globalizacije tudi v sinitskih družbah postopoma razpada; zato se v mnogih vzhodnoazijskih regijah pojavlja potreba po spremembah tega sistema in po njegovi prilagoditvi pogojem sodobnega sveta.

V kontekstu iskanja trajnostnih rešitev za krizne situacije, kakršna je pandemija covid-19, pa je vendarle pomembno vedeti, da nam temeljni ustroj odnosnosti in sovpadajočih vrednot zagotovo lahko ponudi alternativne možnosti oziroma metode ali načine približevanja modelu bolj skrbstvene družbe v smislu skupnosti, ki temelji na zavesti in priznavanju naše odgovornosti in dolžnosti, da skrbimo drug/-a za drugega/-o, pa tudi na zavedanju naše človeške krhkosti ter naše inherentne, vzajemne soodvisnosti.

3 Odnos do Druge/ga v kritičnih situacijah

V tem poglavju izhajam iz pojava velikega porasta rasističnih izgrede, katerim smo bili priča v teku pandemije. Tukaj se bomo ukvarjali predvsem z vprašanjem o tem, ali je rasizem univerzalen ali kulturno pogojen pojav; pokazala bom, da je sam koncept rasizma idejna dediščina ontološkega statusa koncepta rase, kakršen se je razvil in prevladal v sklopu evropske idejne tradicije. S prikazom razlik med esencialističnim in procesnim dojemanjem človeka bom prikazala, da je rasizem kot politični in družbeni pojav specifična dediščina evropske filozofije in da ni občečloveški način razumevanja oziroma kategorizacije pripadnikov in pripadnic človeške vrste. S predstavitvijo tradicionalnih kitajskih modelov relacijskega in antiesencialističnega koncepta sebstva želim prikazati nove možnosti dojemanja medosebnih in medkulturnih interakcij, ki lahko vodijo k solidarnosti in kooperaciji, kakršna je nujna za izdelavo globalnih strategij za sedanja in bodoča soočanja s pandemijami in drugimi globalnimi katastrofami.

Krizne situacije v ljudeh vselej izzovejo strah. Še posebej med pandemijami nalezljivih bolezni se med ljudmi razcvetijo diskriminacijski vzorci obnašanja, kot sta ksenofobija in rasizem. Tudi čas med globalno pandemijo covid-19 ni prav nič drugačen; povsod po svetu je razkril in oživil številne politične in medosebne prakse, ki so izhajale iz strahu in se kazale v sovražnih reakcijah nanj, pri čemer je bilo sovraštvo najpogosteje naperjeno proti pripadnicam

in pripadnikom najranljivejših in najbolj marginaliziranih družbenih skupin.

Kot sinologinja sem bila že takoj po tem, ko so se po svetu razširile prve informacije o »kitajskem virusu«, posebej pozorna na številne latentne, včasih pa celo povsem odkrite izraze sinofobije, ki so bili večinoma naperjeni proti azijskim migrantom/-kam, živečim v Sloveniji in Evropi (Rošker 2020a, 4). Nedorolgo zatem so do nas prikapljale tudi novice o ksenofobnih izpadih Kitajk in Kitajcev, ki so bili najprej uperjeni proti sorojakom in sodržavljankam iz Vuhan in okolice, potem več ali manj pavšalno proti vsem notranjim migrantom in migrantkam, pri katerih je večinoma šlo za osebe, ki so prišle s trebuhom za kruhom s podeželja v mesto. Svoj nesluteni vrhunec pa so ti izpadi seveda doživeli v napadih, izolaciji, pregonih in zapiranju temnopolte afriške populacije, ki živi in dela ali se izobražuje na Kitajskem (gl. npr. Bothe 2020, 2; Pai 2020). Ker je pri teh napadih večinoma šlo za takšne, ki so bili izzvani na osnovi videza oziroma barve polti oseb, je šlo pri tem brezdvomno za rasiistične izpade. Še zlasti ob upoštevanju predpostavke, da naj bi ksenofobija in rasizem temeljila na »prirojenem« strahu pred tujostjo, ki naj bi bil nekaj »občečloveškega«, nas vse to sooča z vprašanjem o tem, ali ni potemtakem tudi rasizem nekaj univerzalnega.

V pričujočem poglavju se bom s tem vprašanjem podrobno ukvarjala na osnovi primerjave med kitajsko in evropsko idejno tradicijo. Pri tem bom izhajala iz predpostavke, po kateri je rasizem strukturno družbeni pojav, ki je tesno povezan z evropsko (in seveda tudi ameriško) kulturo in zgodovino. Kot tak je nastal in se razvijal z roko v roki s stoletja dolgimi procesi kolonializma, vključno z njegovimi novodobnimi inačicami, kakršna sta neo- in postkolonializem. Izhajam torej tudi iz predpostavke, po kateri sta koncept rase in pojav strukturnega rasizma tesno povezana z ekonomsko, politično in aksiološko prevlado »Zahoda« nad tako imenovanimi regijami 3. sveta in kasneje globalnega Juga.

Obe predpostavki bom osvetlila iz ontološke perspektive in z vidika transkulturnih primerjav. Pred tem pa se bom nekoliko podrobneje posvetila tudi nekaterim vprašanjem, ki tvorijo ozadja obravnavane problematike. Sem sodijo odnos med rasizmom in nalezljivimi boleznimi, razlike med individualnim in strukturnim (ali političnim) rasizmom, pa tudi sam koncept rase s svojimi ontološkimi temelji in družbenimi implikacijami.

3.1 Tujek, bolezen in beg v osamo

Mnoge raziskovalke in raziskovalci predvsem na področju psihologije, delno pa tudi sociologije in antropologije, izhajajo iz predpostavke, po kateri naj bi

se ljudje na nalezljive bolezni odzivali nagonsko, in sicer zelo podobno kot živali. Ta vedenjski »imunski sistem« je sestavljen iz vrste psiholoških mehanizmov, ki najprej odkrivajo signale, ki kažejo na prisotnost patogenih infekcij. V primeru, da se pojavijo tovrstni signali, ti mehanizmi vzpodbudijo ustrezne čustvene in kognitivne reakcije, ki spodbujajo vedenje, ki zagotavlja izogibanje okužbi. Vendar je ta sistem zgrajen tako, da sproža mehanizme že na osnovi zelo splošnih signalov, kar lahko privede do načelne averzije tudi do tistih objektov in tudi ljudi, ki v resnici sploh ne predstavljajo nobene nevarnosti patogenih okužb (Schaller in Park 2011, 99). V zadnjih letih so tovrstne študije razkrile številne provokativne implikacije, ki se kažejo v občutkih gnusa in sovraštva do »Drugega«, kar seveda krepi ksenofobijo in sorodne predsodke v interakcijah z ljudmi iz različnih kultur.

Tovrstne nagonске reakcije se pogosto dojemajo kot osnova rasizma. Tudi rasno opredeljeno pripisovanje krivde za katastrofe ima namreč dolgo zgodovino, ki nam nudi pomemben kontekst, znotraj katerega lahko bolje razumemo povezave med družbenimi pogoji in nastankom tovrstnih kriznih situacij. V okvirih teh kontekstov lahko jasneje vidimo, da katastrofe niso samo naravni pojavi, temveč tudi posledice ekonomskih, političnih in družbenih odločitev, ki višajo stopnjo ranljivosti za raznovrstna tveganja. Pokaže nam lahko tudi dejstvo, da je diskriminacija, rasizem in pripisovanje krivde za krize »Drugemu« pogosto tudi izvrstno orodje za odvajanje pozornosti javnosti od dejanskega pomena tovrstnih ekonomskih, političnih in družbenih odločitev oziroma ukrepov (Pasch 2020, 2). Zgodovinski okvir nam torej lahko olajša razumevanje dejstva, da je način našega dojetanja kriznih situacij vselej povezan tudi s temi odločitvami, ki pogosto temelje na specifičnih interesih znotraj političnih in ekonomskih razmerij moči.⁷²

Tudi med pandemijo covid-19 smo bili priča porastu rasizma. Poleg številnih pozitivnih praks, ki so dejansko veliko pripomogle k zavezitvi pandemije in so temeljile na medčloveški solidarnosti in sodelovanju, je pričetek pandemije razkril tudi mnoge temnejše plati človeških reakcij na nalezljive bolezni in podobne katastrofalne situacije. V mnogih državah se je pokazal v širjenju nezaupanja, strahu in odkritega rasizma. V Evropi in Ameriki smo bili v tem času pogosto priča prevladi stereotipov glede prebivalc in prebivalcev kitajskega

72 To si lahko ponazorimo s primerom dr. Li Wenlianga, zdravnika, ki je poskušal kitajsko javnost že zelo zgodaj posvariti pred nevarnostjo izbruha epidemije koronavirusa. Takoj po tem ga je namreč obiskala policija in mu zagrozila s strogimi kaznimi v primeru, da ne bi podpisal javne izjave, v kateri je potrdil, da so bile njegove informacije lažne. Ta primer nam jasno pokaže, da sprejemanje razmerja med ekonomijo, politiko in produkcijo tveganja ter ranljivosti pomeni, da katastrofične situacije nikakor niso zgolj stvar narave, temveč so tudi stvar politike.

ali vzhodnoazijskega porekla. V tem se pandemija covid-19 načeloma ni razlikovala od epidemij virusov ebola ali sarsa.

Predvsem v prvih tednih po začetku epidemije je evropski rasizem, ki je bil dotlej latentno prisoten, ponovno ponosno dvignil svojo ogabno glavo in se pričel vse jasneje odražati v sovražnem govoru, v izolaciji Azijk in Azijcev in v diskriminaciji. Kitajske restavracije so samevale. Muzeji so odklanjali obiske kitajskih kustosov in kustosinj. Prodajalci v trgovinah niso hoteli streči ljudem, ki so izgledali kot Azijci. Celo nekatere zdravnice niso hotele obravnavati kitajskih pacientov (Martel 2020, 3–10). Vse to kaže na dejstvo, da je bil protikitajski in protiazijski rasizem pri nas latentno ves čas prisoten. In samo majcen virus je zadoščal za to, da je ponovno dobil strukturno osnovo in se ponovno pokazal ter razširil, še veliko hitreje od samega virusa, ki je bil njegov domnevni vzrok. Tudi po tem, ko se je epicenter pandemije iz Azije preselil na zahod, je bila večina Vzhodnih Azijcev in Azijk v Evropi še naprej podvržena sumničavim pogledom in obravnavam.

Kot sinologinji so se mi ob tem odprla mnoga vprašanja, ki so povezana zlasti z razlogi za to situacijo, pa tudi s pogoji, ki so do nje privedli. Splošno znano je, da je bil nastanek oziroma izbruh epidemije, do katere je najprej prišlo v večmilijonskem kitajskem mestu Vuhan, po vsej verjetnosti tesno povezan s pomanjkljivimi higienskimi razmerami na mestni tržnici z živimi živalmi, med katerimi so bile tudi divje. Vse to je v zahodni javnosti sprožilo velik val zgražanja ter ogorčenja nad prebivalstvom mesta in Kitajske na splošno. Kitajci in Kitajke so v očeh svetovne javnosti postali »primitivni«¹ ljudje z izjemno nizko stopnjo kulture. To je v evro-ameriških družbah kmalu privedlo tudi do eksplozivnega dviga sinofobije in novih oblik rasizma, ki so bili neposredno povezani z nereflektiranimi predsodki in so temeljili na pomanjkanju poznavanja kompleksnih dejavnikov, ki merodajno določajo vsako kulturo, njene vrednote in vzorce obnašanja ljudi. Esencialistično dojemanje »Drugega«² in »Druge«³ ter posplošujoči pogledi nanju kot na nosilca določenih značilnosti, ki naj bi bile posledica njihove rasne in etične pripadnosti, so ponovno prodrli v ospredje. Vse to kaže na dejstvo, da so rasizmi v zahodnih kulturah in družbah latentno ves čas prisotni, saj sodijo k strukturnim osnovam ideologij, družbenih ureditev ter sovpadajočih kognitivnih in vedenjskih vzorcev, ki so plod širjenja implicitnih in eksplicitnih ideoloških sporočil. Hkrati smo bili v marcu, aprilu in maju leta 2020 priča ksenofobnim in rasističnim izgredom tudi na Kitajskem, kjer so jim botrovali strahovi pred ponovitvijo epidemije oziroma drugim valom obsežne in eksplozivne širitve novega koronavirusa (Fifield 2020).

Pri tem se nam kajpada neizogibno postavlja vprašanje o tem, ali je rasizem resnično univerzalni pojav, do katerega v kriznih razmerah nujno prihaja povsod na svetu, saj naj bi, če upoštevamo opisane predpostavke psiholoških raziskav, temeljil na biološko oblikovanih nagonskih odzivih vseh pripadnic in pripadnikov človeške vrste na bojzani in strahove pred »drugačnostjo«. A če si rasizem ogledamo iz nekoliko širše perspektive, ki upošteva tudi epistemološke in ontološke in faktorje razumevanja »Druge/ga«, se lahko pokaže, da je veliko bolj verjetno, da imamo pri tem pojavu opravka s specifično kulturno zasnovano ideologijo, ki jo je možno uporabiti »kot dokaj učinkovit politični mehanizem nadzora širših krogov populacije ter ohranjanja interesov finančnih in političnih elit v družbah centra, ki so svojo modernizacijo izgradile na kolonializmu« (Rošker 2020b).

3.2 Individualni in strukturni rasizem ter ločitev narave in družbe

Sociologija razlikuje med dvema vrstama ali tipoma rasizma. Prvi je individualen in se kaže v rasističnih izpadih znotraj medčloveških oziroma medosebnih odnosov. Ta tip rasizma se nanaša na rasistične predpostavke, stališča in obnašanja posameznice ali posameznika ter predstavlja »takšno obliko rasno pogojene diskriminacije, ki temelji na zavednih in nezavednih individualnih pred-sodkih« (Henry in Tator 2006, 329). Kar je pri tem pomembno, je predvsem dejstvo, da se tovrstni rasizmi kažejo na osebni ravni in jih je torej treba ločiti od tako imenovanega strukturnega rasizma, ki predstavlja drugi tip te kategorije. V tej obliki rasizma so neenakosti ukoreninjene v idejnih osnovah delovanja družbenega sistema, ki izključuje pomembno število članic in članov določenih družbenih skupin in jih diskriminira pri možnostih udeleževanja v osrednjih družbenih inštitucijah. Tukaj seveda ponovno ne moremo mimo dejstva, da so izvori systemskega oziroma strukturnega rasizma tesno povezani s kolonializmom, ki predstavlja enega osrednjih stebrov zahodne modernizacije ter njene ekonomske in politične prevlade.⁷³ In korenine obojega, tako kolonializma kot tudi rasizma, so tesno povezane s prevladujočimi svetovnimi nazori in aksiološkimi sistemi, ki so sooblikovali evropske družbe od antike pa vse do danes.

Poleg tega lahko rasizem, podobno kot Saidov koncept orientalizma (1995, 201), razdelimo tudi na latentni in manifestni. Prva oblika je oblika vidnega in odkritega omalovaževanja, diskriminacije ali nasilja, uperjenega proti

73 Za zelo dobro in informativno analizo tega pojava gl. prvi dve poglavji knjige Timothyja Keegan (1997) *The Colonial Roots of Racism: Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order*.

pripadnicam in pripadnikom neevropskih kultur ali osebam, katerih zunanji videz odstopa od vizualnih standardov zahodnega, belopoltega človeka. Te oblike odkritega rasizma temeljijo na rasističnih ideologijah, ki pa so del inherentnega, pogosto celo esencialnega dela vsakega diskurza zahodne filozofije, ki temelji na veri v resničnost koncepta »substance«, določene z determinizmom, hipostatizacijo ter objektivizacijo oziroma konkretizacijo paradigem, osnovanih na primarnosti nespremenljivega in statičnega koncepta bitnosti, o čemer bom podrobneje spregovorila v naslednjem poglavju. V kontekstu zahodnih diskurzov je tudi koncept rase razumljen kot vrsta substance.

Iz podobnih ideoloških in svetovnonazorskih osnov pa izvirajo tudi latentne oblike rasizma, ki so vselej del razširjenega prepričanja o manjvrednosti »Druge/ga«. Takšen tip rasizma se kaže v kontinuirani tendenci ohranjanja trenutnega stanja in v mehanistični, nerefektirani in nekritični naravnosti, ki je v nasprotju z vsakršno avtonomijo in je že po svoji notranji naravi izrazito konservativna. V tem smislu latentni rasizmi niso nič manj nevarni od odkritih in manifestnih oblik rasizma, saj lahko oba tipa enako doprinašata k strukturni ohranitvi obstoječe diskriminacije. Pravzaprav bi lahko trdili celo nasprotno, namreč da je latentni (in zato največkrat nezavedni) rasizem pogosto bolj nevaren (in vztrajnejši oziroma odpornejši) od zavednega, saj živimo v družbi, kjer bi le redkokdo pri zdravi pameti še vedno odkrito zagovarjal rasizem. Zato so prikrite oblike latentnega rasizma dejansko še bolj škodljive, in sicer ravno zaradi tega, ker so tako težko ulovljive, ker jih je težko prikazati, dokazati in neposredno izpostaviti ter se proti njim boriti. In kot smo videli na primeru pandemije bolezni covid-19, že drobcen virus zadošča za to, da tudi tovrstni, latentno prisotni rasizmi ponovno najdejo svojo strukturno osnovo, da ponovno oživijo in se ponovno prikažejo ter razširijo, in to najmanj tako hitro kot dejanski virus, ki naj bi bil razlog zanje.

Splošno znano je, da gre podobno kot pri »spolu« tudi pri »rasi« za družbeno konstruirani koncept, ki nima neposredne zveze z biološko zasnovo ljudi, ki so opredeljeni kot pripadniki/-ce določenega spola ali rase. Mnogi teoretiki so mnenja, da se brez uvida v tovrstno konstruiranost ne bi mogli učinkovito boriti proti diskriminacijam, ki so povezane s takšnimi kategorizacijami:

Današnje trditve, da so spolne identitete družbeno konstruirane in ne biološko določene, so možne samo na temelju kartezijanske tradicije. Modernega feminizma in protirasizma ne bi moglo biti brez Descartesove miselnosti (Žižek 2020, 6).

Obe izjavi, ki ju vsebuje ta citat, sta evrocentrični, prva zato, ker predpostavlja, da je dualistični model kartezijanske filozofije edina možna perspektiva

resničnega in edino pravilnega razumevanja razmerja med materijo in idejo, med dejanskostjo in dojemanjem le-te; druga izjava pa je evrocentrična zato, ker v svoji retoriki poudarja samo posledico, ne pa tudi razloga feminističnih in protirasističnih gibanj ter na ta način izpostavi pozitivne konotacije učinka, ne da bi vzela v obzir nedvomno negativnost vzroka. Tako kot brez prevlade patriarhata v družbi ni potrebe po feminizmu kot družbenem gibanju, tako brez pojava rasizma ni potrebe po protirasističnih ukrepih. S tem seveda nikakor ne želim zatrjevati, da je bil patriarhat prisoten samo v družbah, v katerih je nastal in se veselo razvil koncept kartezijanskega dualizma. A tako kot obstajajo v različnih družbah različne oblike patriarhata, morajo biti različna tudi feministična gibanja, ki predstavljajo specifične reakcije nanje. Zato »moderna feminizem«, ki predpostavlja (kot nam pove že njegovo ime) modernizacijo, morda ni najboljša oblika boja proti tistim oblikam patriarhata, ki izhajajo iz drugačnih socialnih in kulturnih specifik, kot so tiste, ki so oblikovale predmoderna in moderna evropska tipa patriarhata.⁷⁴ Glede prenašanja koncepta rasizma na druge, nekartezijanske kulture je omenjena problematika še bolj pereča, kajti, kot sem nakazala prej, je vsakršno govorjenje o obstoju strukturnega rasizma v neevropskih družbah problematično in prenašano, dokler ne izdelamo analiz in pridobimo dokazov za to, da je strukturni rasizem obstajal tudi v nekaterih neevropskih kulturah, ki niso poznale kolonializacije zahodnega tipa.

A vrnimo se k prvi predpostavki gornjega citata in pogledimo, ali je kartezijanski dualizem, tisti epistemološki model torej, ki nam nudi vpogled v ločnico med telesom in duhom, dejansko edini kognitivni vzorec, ki nam omogoča razumevanje razmerja med naravo in kulturo. Neizrečena osnova gornjega citata je namreč podmena, ki vsaj v danem kontekstu politične osveščenosti priča o superiornosti dualističnega pogleda na svet in ki implicitno predpostavlja, da je razlikovanje med tako pomembnimi segmenti resničnosti, kot sta biološka materialnost in njena družbeno-idejna interpretacija, možno zgolj na osnovi dualističnega modela. Moja kritika tovrstnih podmen je osnovana na poznavanju temeljnih metodoloških in teoretskih predpostavk kitajske filozofije kot avtonomnega diskurza.⁷⁵ Četudi je ta filozofija po svojem bistvu holistična, je hkrati osnovana na relacijskem omrežju, ki je binarno strukturirano. To seveda

74 Odličen esej k problematiki nereflektiranega prenašanja zahodnega modela emancipacije in boja za enakopravnosti žensk na kitajsko družbo je napisala anarhistka He Zhen, ki je živela na pragu 20. stoletja (Gl. He 1983, 98–107). (Za slovenski prevod ključnih postavk tega eseja glej Rošker 2020c, 31–32).

75 To pa seveda nikakor ne pomeni, da je kitajska filozofija edini možen diskurz (poleg kartezijanskega), ki nudi uvid v dihotomijo med naravo in kulturo ter racionalno interpretacijo te dihotomije.

ni nič nenavadnega, saj človeško mišljenje kot tako temelji na razlikovanju binarnih kontrastov in tudi model kartezijanskega dualizma predstavlja eno od binarno strukturiranih epistemoloških paradigem. Klasični kitajski model binarno strukturiranega relacijskega holizma, ki deluje v okviru tako imenovanih binarnih kategorij,⁷⁶ pa temelji na načelu komplementarnosti, v kateri oba protipola, ki sestavljata binarni model, nista v vzajemnem protislovju, temveč je njuna vzajemno opozicionalna pozicija popolnoma recipročna. V tem modelu se protipola vzajemno dopolnjujeta in sta soodvisna. V takšnem modelu sta torej tudi narava in kultura entiteti, ki sta sicer vzajemno ločeni, vendar ločnica med njima ni fiksna in statična, temveč spremenljiva in dinamična; v takšnem videnju sta narava in kultura v nenehni vzajemni interakciji in pod nenehnim vzajemnim vplivom. Pri tem je pomembno tudi, da brez narave kultura ne bi mogla obstajati in obratno.

Zaradi tega nikakor ne preseneča, da je v okviru kitajske idejne tradicije razlikovanje med naravo in kulturo splošno znano in sodi k običajnemu ter splošno veljavnemu modelu dojetanja sveta najkasneje že od predqinskega obdobja⁷⁷ naprej. Oglejmo si najprej, kakšno mnenje ima glede narave in kulture Konfucij, ta najbolj znameniti predstavnik staroveške kitajske kulture in miselnosti. Eden najbolj znanih citatov, ki opisujejo razmerje med prirojenimi in priučenimi elementi osebnosti, je naslednji:

Mojster je rekel: glede na to, kar je prirojeno, smo si vsi ljudje zelo blizu, razlike med nami izvirajo iz tega, kar je priučeno (Lunyu s.d. Yang Huo, 2).⁷⁸

Konfucij je torej izrecno zanimal relevantno kakršnih koli prirojenih, tj. bioloških razlik med ljudmi; to seveda še zdaleč ni slučaj, če pomislimo, da je ena temeljnih značilnosti konfucijanske šole poudarjanje pomena izobrazbe in izobraževanja na temelju takšnega pogleda na svet, ki bi ga lahko označili kot vrsto socialnega konstruktivizma. Socializacija na temelju izobrazbe predstavlja eno temeljnih postavk konfucijanske filozofske, socialne in etične miselnosti. Pri tem je

76 Najbolj znana in najsplošnejša binarna kategorija kitajske tradicije je *yinyang*, ki v bistvu označuje razmerje med sončnim in senčnim delom hriba; gre torej za prikaz razmerja med latentnim in manifestnim oziroma pasivnim in aktivnim. K najpogostejšim binarnim kategorijam pa sodi še cela vrsta drugih pojmovnih parov, kot je na primer binarna kategorija korenin in vejic (*benmo*), ki označuje razmerje med splošnim in partikularnim ali vzrokom in posledico, ali kategorija esence in funkcije (*tiyong*), ki izraža razmerje med objektom in njegovo aplikacijo.

77 Predqinsko obdobje se nanaša na čas pred prevlado avtokratske dinastije Qin (221–206 pr. n. št.), ki je predstavljala prvo združitev vsekitajskega cesarstva. Je sinološki *terminus technicus* in označuje dobo razcveta starokitajske filozofije, ki v glavnem sovпада z obdobjem vojskujočih se držav (475–221 pr. n. št.) znotraj prevlade Vzhodne dinastije Zhou (771–256 pr. n. št.).

78 子曰：「性相近也，習相遠也。」

pomembna univerzalistična predpostavka, po kateri je tovrstna socializacija možna za vse ljudi – torej tudi ne glede na njihovo »raso« ali na njihov »spol«. Tako beremo v Konfucijevih *Razpravah* tudi: »Izobražujejo se lahko vsi ljudje, ne glede na (socialno) kategorijo, kateri pripadajo« (Lunyu s.d. Wei Ling Gong, 39).⁷⁹

Po drugi strani pa mora biti strukturni rasizem, ki tvori, kot smo videli, ideološko osnovo kolonializma in s tem tudi modernega kapitalizma, nujno osnovan tudi na konceptu rase. Kot nakazuje citat iz Konfucijevih *Razprav* in kot bomo videli v nadaljevanju, takšna konceptualizacija sebstva znotraj referenčnega okvira kitajske filozofije ni možna.

3.3 Ontologija rase

Koncept rase kot tak se je razvil v okviru evropske idejne tradicije. Četudi je znanstveno popolnoma neutemeljen, pa je imel kot standard kategorizacije človeških populacij v zgodovini zahodne miselnosti zelo velik vpliv:

Četudi rase nimajo ontološkega statusa niti konkretne realnosti, ki bi bila znanstveno izmerljiva, je sodobna zahodna družba nagnjena k prepričanju, da se svetovne populacije biološko delijo na »črne«, »bele«, »azijate« in druge ter da so trajno razdeljene in hierarhično urejene kot nadrejeni in podrejeni tipi populacij ... Z biološkega vidika rase ne obstajajo, je pa še vedno zelo razširjeno prepričanje v tovrstno kategoriziranje, ki je imelo zgodovinsko gledano gromozanske posledice v dojetanju npr. »belega« Evropejca drugih ljudstev in ki se je kazalo v dominaciji, eksploataciji in ubijanju »podrejenih« ljudstev. Tako da, četudi rase ne obstajajo, ima rasizem oz. prepričanje v obstoj takšnih bioloških razlik ogromne posledice za obnašanje in delovanje družbenih akterjev na vseh nivojih (Gulič 2015, 1).

Ontološke predpostavke koncepta rase se v moderni, postrazsvetljenski evro-ameriški filozofiji seveda problematizirajo. Vendar je – za razliko od referenčnih okvirov klasične kitajske filozofije – sama zasnova tradicionalne evropske miselnosti strukturirana tako, da omogoča obstoj koncepta rase kot kategorije, temelječe na substanci oziroma esenci kot fiksno določenem zbirku vseh substančnih karakteristik.

Tradicionalna evropska konceptualizacija raso definira kot sklop »biovedenskih esenc«, ki so osnovane na naravnih, torej bioloških danostih.⁸⁰ Ka-

79 有教無類。

80 Pri teh »danostih« gre za dedne, biološke lastnosti, katere si delijo vsi člani in vse članice ene in iste rase. Z njimi je moč pojasnjevati in razlagati vedenjske, značajske in kulturne predispozicije posameznikov in rasnih skupin (Gulič 2015, 47).

tegorija rase je še danes razširjena in se – vsej svoji zgodovinsko dokazani problematiki navkljub – uporablja v mnogih znanstvenih disciplinah, denimo v medicini (gl. Ramšak 2020, 9) ter s tem prispeva k zmotnemu dojemanju rase kot naravne tvorbe. Družbeni pojav rasizma je torej osnovan na preživeli biologistični predpostavki o obstoju koncepta rase in »rasnih skupin, katerih lastnosti naj bi se dedno prenašale iz roda v rod in naj bi bile lastne vsakemu posameznemu članu iste rasne skupine«. (Gulič 2015, 52–53). Četudi tako koncept rase kot tudi obstoj tako imenovanih rasnih skupin nima nobene znanstvene osnove in četudi med filozofi, sociologi in antropologi že dolgo obstaja t. i. »ontološko soglasje« (Mallon 2006, 529), ki izpostavlja neobstoj kakršnih koli biovedenjskih esenc, sta se namreč obe kategoriji, tako kategorija rase kot tudi kategorija rasne skupine ohranila v obliki družbeno skonstruiranih entitet (prav tam).⁸¹ V teh enotah se je rasni esencializem – kljub negativnemu ontološkemu statusu rase – še naprej obdržal in kot tak še vedno pogosto prevzema osrednjo vlogo v sodobnih filozofskih debatah o konceptu rase (prav tam).

V okviru dojemanja narave in kulture kot protipolov znotraj dihotomnega vzorca pa številne sodobne feministične teorije prevprašujejo že samo zasnovo tradicionalne evropske ontologije in sovpadajočo metafiziko, saj izpostavljajo dejstvo, da nobena »čista« ontološka kategorija kot taka ni možna, saj koncepta »bivanja« nikoli ni možno zares ločevati od njegove družbene percepcije (Haslanger 1995, 113). Tak pogled na resničnost sovпада s prej omenjenim staroveškim kitajskim modelom vzajemno komplementarnih interakcij pojmovnih protipolov, na katerih sloni tudi specifična kitajska disciplina ontoepistemologije (Tan, 282) in ontohermenevtike (Cheng 2003).

Na Zahodu pa se vsakršno dojemanje bivanja, ki transcendirata statične evropske konceptualizacije bitnosti in identitete,⁸² običajno razumeva zgolj kot produkt kartezijanskih paradigem in kasnejše razsvetljske filozofije: »Zaradi tega etnične korenine in nacionalna identiteta za kartezijanske filozofe in filozofinje enostavno ne sodita v kategorijo resnice« (Žižek 2020, 6).

Ker tukaj govorimo o medkulturnih primerjavah, se moramo tudi na ta citat ozreti z vidika transkulturnih interakcij: tudi če oba v njem navedena koncepta za kartezijanske filozofe ne sodita v kategorijo resnice, to prvič še ne

81 Kot taka sta bila v procesu transferja modernizacije v neevropske družbe med drugim prenesena tudi na Kitajsko.

82 Pri tem gre za ontologijo nespremenljivosti bitnosti, kakršno je utemeljil predsokratik Parmenid, saj je njegova statična ontologija postala osnova kasnejših razvojov, ki so prevladali v zgodovini evropske miselnosti.

pomeni, da ima kartezijanska filozofija monopol nad odločanjem o tem, kaj v to kategorijo in sodi kaj ne. In ne glede na dejstvo, da so vrednote (in vrednotenje) kartezijanske filozofije nekaj popolnoma drugega kot splošno prevladujoče vrednote populacij v družbah, v katerih ta prosperira in se je v njih razvila, je pri tem zopet treba poudariti dejstvo, da sta oba koncepta, tako koncept etničnih korenin kot tudi koncept nacionalne identitete, nekaj, kar je specifično za območje evro-ameriških idejnih sistemov, znotraj katerih sta tudi nastala. Zato osrednje skrbi Kitajcev in Kitajk – tudi tistih, ki so kritični do trenutne vlade in do trenutnega političnega sistema L.R. Kitajske – torej niso povezane z obstojem tovrstnih konceptov ali z borbo proti njim. Seveda pa to ne pomeni, da ta dva koncepta trenutno vladi taiste države ne bi zelo dobro služila pri zatiranju (predvsem centralnoazijskih in drugih muslimanskih) etničnih manjšin. Vemo namreč, da sta bila v 18. stoletju skupaj z mnogimi drugimi idejnimi konstrukti iz Evrope izvožena na Kitajsko v sklopu ideoloških transferjev znotraj modernizacijskih procesov.

Kar je za medkulturno razumevanje izjave gornjega citata pomembno, sta še dve dodatni postavki. Prvič je treba poudariti, da se znotraj kitajske filozofije nikoli ni razvila debata o »resnici«, saj so smisel in veljavnost tega koncepta kot statične in univerzalno veljavne entitete ovrgli že najvplivnejši predqinski filozofi.⁸³ To ne velja samo za relativistične daoiste in predstavnike procesne filozofije konfucijanstva, temveč tudi za klasične logike, kakršen je Mo Di (Fraser 2012, 351), ki je sicer priznaval obstoj pragmatične, normativne in celo semantične resnice, ne pa tudi njenega obstoja v absolutnem pomenu, v kakršnem prihaja do izraza v korespondenčnih in koherentnih teorijah. Gornji citat govori torej samo o tem, da koncepta etničnih korenin in nacionalne identitete v okviru kartezijanske filozofije nista resnična v smislu, da ne ustrezata dejstvom, kar pomeni da ljudi ne moremo enačiti z njihovimi etničnimi koreninami ali nacionalnimi identitetami v smislu njihovih substančnih, torej določujočih lastnosti. Vendar pa to vseeno ne spremeni dejstva, da se je koncept rase v evropski idejni zgodovini oblikoval kot ontološka kategorija bitnosti. V tem okviru se je rasa izoblikovala kot filozofski koncept substance, ki jo je bilo možno aplicirati tako na biološko realnost kot tudi v družbenih teorijah. Rasa je dojeta kot skupek prirojenih značilnosti, ki jih na osebni ravni ni možno spremeniti. Rasa vsakega človeka je hkrati njegov *telos*, ki ga v veliki meri determinira.

83 Osnovno vprašanje tradicionalne kitajske filozofije se ne glasi »Kaj je resnica?«, temveč »Kje je Pot?«, oziroma, prevedeno v današnji jezik: »Kakšna je metoda (spoznanja)?« (Za podrobnejšo razlago te distinkcije gl. Hall in Ames 1998, 103–185.) Ta procesni vidik ontoepistemologije najdemo celo v delih mnogih sodobnih kitajskih filozofov, denimo pri Li Zehouju in njegovem sistemu antropohistorične ontologije (gl. van den Stock, 2020, 16).

Sekundarne značilnosti določene osebe imajo na tovrstno substanco zgolj zanemarljiv učinek. V tej logiki je esenca vsake osebe a-apriorna in vse njene empirične manifestacije, na primer kulturna kompetenca, izobrazba, moralno vedenje ter zgodovinske izkušnje, so zgolj sekundarne narave (Xiang 2019, 2–3).

V svojem delu *Antisemit in Jud* je Jean-Paul Sartre takole opisal osnovno naravo antisemitizma skozi optiko ontološke substance: »Princip, na katerem je osnovan antisemitizem, je tak, da daje konkretno posedovanje določenega objekta na nek magičen način temu objektu tudi določen pomen« (Sartre, 1995: 16–17). Tudi v primeru, da bo Jud torej v sebi integriral vse značilnosti francoske kulture, nikoli ne bo mogel biti pravi Francoz, kajti v sebi nepreklicno nosi esenco judovstva. Ta pa ima posledice tudi za rasno diskriminacijo, ki Francozom omogoča ohranjanje in razvoj občutka večvrednosti:

S tem, ko obravnavam Juda kot manjvredno in slabo bitje, hkrati potrdim, da sodim sam k eliti. V nasprotju s tisto iz modernega obdobja, ki je osnovana na dosežkih, zaslugah ali delu, je ta elita podobna dedni aristokraciji. Ničesar mi ni treba storiti za to, da pripomorem k svoji večvrednosti, in tudi izgubiti je ne morem. Dana mi je bila enkrat za vselej. Je stvar (prav tam, 18).

Za razliko od parmenidovske paradigme, ki je v principu še vedno osnova kartezijske filozofije, se namreč v klasični kitajski filozofiji koncept rase v smislu esence, ki določa bivanje, nikoli ne bi mogel razviti, saj je ta filozofija temeljila na antiesencialistični konceptualizaciji sebstva. V izvornem konfucijanskem kanonu se denimo človeškost vsake posameznice ali posameznika opredeljuje preko inkorporacije kulturnih norm in ustreznega vedenja.⁸⁴ Razlike med ljudmi v tem okviru nikoli niso razumljene kot produkt biologije, temveč kot rezultat variiranja med različnimi kulturami in običaji.⁸⁵ Proces izobraževanja, ki omogoča tovrstno akulturacijo, bi lahko še najboljše opisali z nemškim izrazom »Bildung«, kot ga razlaga Jean Grondin:

Esenca človeštva je prav v tem, da zmore preseči vsakršno esenco, ki bi mu jo kdorkoli lahko pripisal ... Človek, ki se nenehno uči, ne more

84 Za izvrstno in zelo podrobno analizo razlik med ontološkimi konceptualizacijami rase kot esencialistične kategorije sebstva na eni in konfucijanskih, kulturno opredeljenih postavk sebstva na drugi strani glej Xiang (2019a in 2019b). Tudi Roger Ames v svojem članku o problematiki »metafizike« v kitajski filozofiji (2020, 169) poda nazorno razlago razlike med starogrškim pojmovanjem »človeškega bitja« (*human being*) in starokitajskim dojemanjem »človeškega nastajanja« (*human becoming*).

85 Isto velja tudi za zloglasno konfucijansko hierarhijo. Pri tem je namreč šlo izključno za družbeno, in nikakor ne za ontološko fundirano hierarhijo.

imeti fiksne esence. Lahko se nenehno izgrajuje in oblikuje preko *Bildung* (Grondin 1995, 119).

Podobno se tudi tradicionalni kitajski misleci in mislice nikoli niso spraševali o tem, kaj naj bi bila končna esenca, ki naj bi nekoga opredeljevala.⁸⁶ Osredotočali so se samo na proces njegovega ali njenega učenja in osebne rasti. Za razliko od esencialističnega modela osebnosti je edina lastnost, ki je po njihovem mnenju ljudem prirojena, njihov potencial dobrote in moralnosti:

To, česar so ljudje sposobni brez učenja, je njihov potencial dobrote in moralnosti. To, kar vedo, ne da bi morali o tem razmišljati, je njihovo moralno praznanje. Ni otroka v naročju odraslega, ki ne bi vedel, kako ljubiti svoje starše (Mengzi s.d. Ji Xin I, 15).

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者。

To je seveda tesno povezano z dejstvom, da je kitajska filozofija procesna in zato ni združljiva z idejnimi sistemi, ki so se razvili na osnovi statičnega razumevanja substance. Zato tudi ni presenetljivo, da ontologija, kot smo videli prej, v kitajski kulturi ne more obstajati ločeno od epistemologije.

To se seveda odraža tudi v konfucijanski etiki, ki temelji na predpostavki, da lahko s pomočjo kultivacije *vsak človek* postane visoko moralna osebnost. Ta podmena je v diametralnem nasprotju s samo idejo rase in z rasnim determinizmom, hkrati pa je v kitajski zgodovini prevzela vlogo osrednjega kriterija urejanja medčloveških odnosov, vključno z odnosi med pripadniki različnih držav, kultur ali porekel.⁸⁷ Tradicionalna kitajska etika je relacijska, saj se je v predmodernejši kitajski družbi sebstvo posameznika vzpostavilo šele preko mnogovrstnega omrežja odnosov s soljudmi. In v tem okviru je pomembno tudi dejstvo, da sebstva brez participacije v medosebnih interakcijah znotraj določene kulture sploh ne more biti. V pozitivnem smislu pa se prav preko teh odnosov lahko vsak človek enakovredno udeleži kulture, znotraj katere živi, in jo lahko tudi ustvarjalno spreminja.

86 Zgoraj opisana odsotnost koncepta rase v kitajski filozofiji in kulturi je vsekakor povezana tudi s kitajsko zgodovino. Kitajci in Kitajke, ki tvorijo petino človeštva, ne predstavljajo enovite entitete, saj so nastali (in še nastajajo) kot hibridni rezultat združevanja in stapljanja izvorno zelo različnih ljudi in kultur, ki so naseljevali geografsko območje današnje Kitajske. Kitajska se ni širila preko ekspanzivne kolonializacije, temveč preko akulturacije in absorpcije izvorno »tujih« območij.

87 V tem kontekstu velja izpostaviti, da v kitajščini sploh ni ekvivalenta za izraz »barbar«, ki v večini zahodnih jezikov označuje pripadnika območij, ki so antitetična civilizaciji. V lingvističnem (in s tem tudi v konceptualnem) smislu na Kitajskem nikoli ni bilo dihotomije med civilizacijo in barbarstvom (Xiang 2019a, 4).

3.4 Drugačen pogled na drugačnost: konfucijanski koncept (so)človečnosti (*ren*) in transcendentalne forme kot zmožnost človeškosti (*renxing nengli*)

Kot izpostavljata sociolog Frank Fűredi (1998, 229) in filozofinja Xiang Shu-chen (2019a, 1), so številne raziskave nazorno pokazale, da je pojav rasizma »pomembna slabost zahodnih družb, kar je težko ovreči« (Fűredi 1998, 231). Kot odgovor na tovrstne predpostavke je bilo v zadnjih desetletjih v zahodni sinologiji opaziti močno tendenco relativizacije zahodne konceptualizacije rasizma, ki so se kazale v poskusih njegovega rekonstruiranja kot nečesa univerzalnega (Fűredi 1998, 225–231). V tem kontekstu lahko omenimo knjigo Franka Dikűtterja *Diskurz rase v moderni Kitajski*, v kateri je avtor želel dokazati, da je bila že na predmodernem Kitajskem med ljudmi razširjena zavest o obstoju različnih ras. Vendar tudi tovrstna dela priznavajo, da se je rasna kategorizacija na Kitajskem pričela razvijati šele v procesu pričetkov prevzemanja zahodne miselnosti, ko so se moderni izobraženci Yan Fu, Liang Qichao in Kang Youwei zavestno obrnili proti kitajski tradiciji, ki so jo želeli nadomestiti z »naprednimi« zahodnimi idejami. Kot bomo videli v nadaljevanju, pa je prav ta tradicija ena od možnosti za drugačno videnje Drugega in za uvid v dejstvo, da ta Drugi morda sploh ni Drugi, temveč enostavno naš sočlovek.

Začeli bomo s tem, da si bomo nekoliko bolj podrobno ogledali klasični konfucijanski koncept (so)človečnosti *ren*, ki smo ga v prejšnjih delih te knjige že večkrat omenili. Kot rečeno, predstavlja *ren* osnovo konfucijanske etike in temelj klasičnega konfucijanskega svetovnega nazora nasploh. Pismenka, ki označuje to besedo, je sestavljena iz dveh radikalov,⁸⁸ prvi pomeni človeka, drugi pa število dve, ki hkrati nakazuje tudi množino v smislu pluralnosti. Izvorni pomen pismenke je torej povezan s človekom in pluralnostjo in ga lahko interpretiramo kot premiso, po kateri človek lahko obstoja samo v dvojini oziroma množini; noben posameznik ne more obstati sam, nihče ne more preživeti v izolaciji od drugih; vsak človek je nujno in eksistenčno povezan s soljudmi. Noben človek ni otok. *Ren* je torej človeškost, ki je v svoji osnovi nujno tudi vzajemnost; mnogi ga opisujejo tudi kot osnovo sinitske različice humanizma. Vincent Shen, eden najbolj znanih sodobnih raziskovalcev konfucijanstva, ga definira kot

88 S tem izrazom v sinologiji ne označujemo predstavnikov/predstavnice radikalnih političnih gibanj, temveč najmanjše in ireducibilne elemente kitajskih pismenk, torej takšne poteze (ali skupke potez), ki jih ni možno več razstavljati na manjše oziroma enostavnejše dele; takih radikalov je po večini klasifikacij 214 in vsak od njih ima točno določen pomen, ki večinoma vpliva tudi na pomen celotne pismenke, katere del je.

temeljni koncept konfucijanstva in konfucijanske socio-politične etike. Kot kaže, je Konfucij z uvedbo tega koncepta želel izboljšati politične razmere obdobja, v katerem je živel in ki je bilo zaznamovano z družbenimi nemiri. Njegov osrednji cilj je bil revitalizacija staroveškega družbenega reda, opisanega v *Zhouliju*,⁸⁹ v katerega je želel vnesti transcendentalno dimenzijo. *Ren* lahko interpretiramo kot etično vrlino, kot vsoto vseh etičnih vrlin in kot zmožnost univerzalizacije, ki je del človeške narave⁹⁰ in se kaže v uresničevanju dobrega (Shen 2003, 643).

V konfucijanskih virih je *ren* običajno opisan kot vzajemna povezava med sebstvom posamezniki/-ce in njenih soljudi, ki zaobjema tudi naravo in celo nebo (*tian*) kot simbol transcendentnih razsežnosti življenja. *Ren* je manifestacija človeške subjektivnosti in »odgovornosti« v osnovnem pomenu zmožnosti odzivanja na soljudi preko »iskrene moralne ozaveščenosti« (prav tam) V sinitskih tradicijah je bil ta termin razumljen kot intersubjektivna osnova vsakršnega družbenega in etično osmišljenega življenja. *Ren* je bil dojet kot nekaj, kar je vsakomur prirojeno in vsebovano v zavesti vsakega človeka, četudi ga ne moremo enačiti z apriornimi formami, temveč – če ostajamo pri Kantu – prej s kategoričnim imperativom. Po Konfucijevih *Razpravah* gre namreč za nekaj, kar je blizu vsakemu človeku kot takemu, vendar lahko razvije svoj moralni potencial samo v primeru, da se človek zanj (oziroma za ravnanje v skladu z njegovimi premisami) zavestno odloči (gl. Lunyu s.d. Shu Er, 30.)⁹¹

V kasnejših desetletjih se je vse pogosteje povezoval s terminom *yi*, ki vsebuje vrsto pomenskih konotacij, povezanih s stremljenjem ali težnjami po pravičnosti, primernosti, skladnosti oziroma z uresničevanjem le-teh. V konfucijanskih klasikih, ki izvirajo iz obdobja okoli leta 300 pred našim štetjem in so bili zapisani na bambusovih paličicah, izkopanih v grobnicah Guodian blizu kraja Jingmen v današnji kitajski provinci Hubej, sta *ren* in *yi* opisana kot notranji oziroma zunanji dejavnik, ki omogoča moralno delovanje (gl. *Guodian Chumo zhujian* s.d. Liu de, 3).⁹² Lahko bi torej rekli, da spominjata na moralo in etiko v transkulturnem smislu, v kakršnem sta ta termina uporabljena v tej knjigi. V konfucijanski *Knjigi obredov* pa tvori človečnost (*ren*)

89 Knjiga obrednosti iz dinastije Zhou.

90 Vincent Shen je tukaj kot prevod termina *ren xing* (človeškost) uporabil termin »človeška narava«; tak prevod je bil v dvajsetem stoletju običajen, dandanes pa je zastarel, saj se je izkazalo, da je zavajajoč, ker staroveška Kitajska ni poznala koncepta človeške narave v takšnem pomenu, kot se oblikoval v Evropi. (Za podrobnejšo razlago razlogov za neustreznost takšnega prevoda glej Rošker 2018a, 282, op. 27.)

91 仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。

92 仁，內也。義，外也。

osnovo, iz katere situacijska pravičnost (*yi*) sploh izhaja (*Li ji* s.d. Li Yun, 29.)⁹³ Če pri tem upoštevamo analogijo z etiko (kot sistemom zunanjih normativnih regulacij) in moralo, potem bi moralo iz tega slediti, da je Konfucij verjel, da je morala predpogoj etike; notranjost je v tem kontekstu torej pred zunanostjo; šele ponotranjenje oziroma notranja ozaveščenost pomena moralnosti torej omogoča, da se ljudje dejansko (in iskreno) ravnajo v skladu z etičnimi predpisi.

Vsekakor sta oba pojma tesno povezana in v sinitskih tradicijah se je sestavljena *renyi* uporabljala kot sinonim za konfucijansko etiko kot tako. *Ren* in *yi* vselej delujeta komplementarno ter drug drugega izpopolnjujeta.

A že pri Menciju (Mengzi, 385–303), katerega dela naj bi nastala po nastanku besedil iz Guodiana, sta inherentni del narave tako *ren* kot tudi *yi*. Oba sta del tega, kar Mencij imenuje štirje zametki ali kalčki (*si duan*) dobrote oziroma moralnosti. Po Menciju naj bi sodila oba pojma, torej tako *ren* kot tudi *yi*, med apriorne forme človeške zavesti.⁹⁴

Osnova, na kateri se človečnost oblikuje, je po Konfuciju otroška ljubezen ali pieteta do staršev oziroma starejših sorodnikov in sorodnic, *xiao* (Lunyu s.d. Xue'er, 2.)⁹⁵ Pojem otroškega spoštovanja starejših, otroške ljubezni oziroma pietete, vsekakor sodi v domeno krepostnega vedenja ter delovanja znotraj konkretnega vsakdanjega življenja. To pomeni, da je v izvornem konfucijanstvu morala nekaj, kar se oblikuje v človeški notranjosti šele na podlagi izkušenj, pridobljenih v zunanem, empiričnem svetu iz same naravnosti medčloveških odnosov. Tudi pri Menciju, enem od obeh najvplivnejših naslednikov Konfucija, zelo nazorno vidimo, da je koncept človečnosti (*ren*) kot eden od štirih zametkov dobrega nekaj, kar vsekakor sodi k prirojenim univerzalnim formam človeške notranjosti,⁹⁶ pri čemer vidi v družinskih čustvih njegov del (oziroma osnovo); Mencij v tem kontekstu namreč neposredno izjavi, da je ljubezen med sorodniki izraz (so)človečnosti (Mengzi s.d. Ji Xin I, 15).⁹⁷ Podobno kot Konfucij je torej tudi Mencij verjel, da občutek sočlovečnosti izhaja iz ljubezni do najbližjih, ki se lahko –kot v nekakšnih koncentričnih krogih – širi oziroma izžareva navzven, na lastno skupnost, družbo in državo.

93 仁者，義之本也。

94 Poleg človečnosti (*ren* 仁) in situacijske pravičnosti (*yi* 義) sodita k štirim kalčkom oziroma zametkom še obrednost (*li* 禮) in modrost (*zhi* 智).

95 孝弟也者，其為仁之本與！

96 Spomnimo se, denimo, citata iz prejšnjega podpoglavja (Mengzi s.d. Ji Xin I, 15), ki govori o prirojenem moralnem predznanju, katerega naj bi posedoval vsak človek.

97 親親，仁也。

Posameznik ali posameznica sta zanj namreč osnova družine, ta je osnova države, ki je osnova sveta (prav tam, Li lou I, 5).⁹⁸

Po nekaterih kasnejših, zlasti neokonfucijanskih interpretacijah pa naj bi bilo ravno obratno; človečnost naj bi bila torej osnova otroške pietete oziroma spoštovanja do starejših oziroma do staršev in drugih starejših članov ter članic družine (gl. Li Zehou 2017, 59).⁹⁹ V filozofiji neokonfucijanstva dinastije Song (960–1279) se to razmerje namreč obrne, saj so inherentne moralne forme (so)človečnosti (*ren*) tiste, ki sploh omogočijo nastanek in razvoj empiričnih kreposti, kakršna je otroška ljubezen oziroma spoštovanje do starejših. Tovrstno videnje razmerja med izkustvom in umom, znotraj katerega so transcendentalne forme primarne, empirični svet in izvajanje moralnih maksim znotraj njega pa je šele sekundarno, je kasneje prevzela večina modernih novih konfucijancev, tj. struje, ki se je na Kitajskem vzpostavila na pragu prejšnjega stoletja in se v drugi polovici 20. stoletja razvijala naprej predvsem na Tajvanu in delno tudi v Hongkongu. Vendar številni sodobni teoretiki takšno razumevanje razmerja med empirizmom in apriorizmom zavračajo in se v svojih delih raje opirajo na klasično konfucijanstvo kot pa na njegove kasnejše, reformirane oblike, h kakršnim sodi neokonfucijanstvo dinastij Song in Ming.

K slednjim načeloma sodi tudi Li Zehou, četudi vidi razmerje med apriornimi formami in empiričnimi dejanji drugače od večine drugih sodobnih teoretikov. Tudi v tem kontekstu se bomo za boljše razumevanje same narave oziroma konstitucije človečnosti kot inherentne oblike moralnosti, ki pa izhaja iz empiričnih izkušenj ljubezni med starši in otroki, oprli na njegovo filozofijo, saj najdemo v njegovih teorijah eno najboljših ponazoritev razlik med tradicionalno kitajsko in postrazsvetljensko zahodno filozofijo. Po njegovem mnenju je oblikovanje transcendentalnih form v človeški zavesti tesno povezano z moralnostjo, ki je zanj produkt notranjih norm. Te norme pa se bistveno razlikujejo od zunanjih, tj. etičnih standardov. V tem okviru je morala mentalna konfiguracija, ki je inherentna individualni zavesti in vpliva na vedenje ljudi in na njihova dejanja. Za Lija je Kantova filozofija teorija psihologije apriornosti, saj predpostavlja, da so človeška bitja človeška vsled svojih notranjih, tj. psihičnih struktur. Li Zehou se v tem pogledu načeloma strinja s Kantom, vendar se z njim razhaja na točki, pri kateri gre spet za transformacijo empiričnega v transcendentalno; te notranje strukture zanj namreč niso povsem apriorne (v smislu fiksne in nespremenljive prirojene formacije), saj so opredeljene z dinamičnimi družbenimi in zgodovinskimi faktorji. Zato tovrstne strukture

98 天下之本在國，國之本在家，家之本在身。

99 仁為孝之本

označi s širšim, bolj univerzalnim in semantično manj determiniranim terminom »zmožnost človeškosti« (*renxing nengli* 人性能力). V takšni konfiguraciji je morala znotraj človeške zavesti del tako imenovane kulturno-psihične formacije (*wenhua xinli jiegou* 文化心理結構). Li razloži razloge za tovrstno rekonceptualizacijo s pomočjo kontrastne analize svoje lastne teorije in Kantove transcendentalne filozofije.

Najprej pokaže, da je Kantov praktični um tisto, kar vsak človek uporablja nezavedno (Li Zehou 2016a, 89). Kantove univerzalne zakonitosti koreninijo v sebstvu in so tesno povezane z notranjo svobodno voljo, tj. s človeško namerom izvajanja dobrih dejanj. V tem okviru zadostuje, če sledimo univerzalnim zakonitostim; le-te nas avtomatsko privedejo na pot, ki vodi proč od utilitarističnih teženj, ki nam pokaže, kako mirno sprejemati življenje in smrt, kako presegati mehanizme vzroka in učinka ter kako transcendirati sfero prostora in časa. Ljudje smo človeška bitja prav zaradi tega, ker posedujemo te notranje mentalne strukture. Zato je morala po Li Zehouju substančna korenina človeškega obstoja (*benti cunzai* 本體存在).

Medtem ko vidi Kant moralnost kot nekaj, kar je zakoreninjeno v pojmu apriornega praktičnega uma, je za Lija osnovana na zgoraj omenjeni zmožnosti človeškosti (*renxing nengli*), ki je pogojena s kondenzacijo uma (*lixing ningju* 理性凝聚).¹⁰⁰ Za razliko od Kantovega praktičnega uma tudi Lijev pojem pragmatičnega uma (*shiyong lixing* 實用理性) ni aprioren, temveč nastaja in se razvija v sozvočju z dinamičnim in spremenljivim tokom zgodovine. Torej lahko rečemo, da je topogledna razlika med Kantom in Lijem v tem, da prvi tovrstno zmožnost razumeva kot apriorni um, ki sam po sebi nima nikakršnih povezav z izkustvom. Za Lija pa je popolnoma jasno, da je tudi um produkt izkustva, saj se je izoblikoval v neskončno dolgem procesu zgodovine človeštva. Izkušnje človeških bitij so se polagoma nalagale v človeško zavest, se tam strjevale in sedimentirale v formacije človeškega uma. A tako kot notranji občutki so tudi psihične strukture misli produkti, ki nastanejo preko kulture. Če tudi se iz vidika posamezniki/-ce kažejo kot nekaj apriornega, so se oblikovale v procesu sedimentacije izkustev človeštva kot takega. Temeljna značilnost tovrstnih procesov je v absolutni prevladi uma nad dejanji, ki izvirajo iz želja in nad samimi hotenji. V treh procesih torej um vselej nadzoruje čustva. V

100 V Li Zehoujevi teoriji sedimentacije, ki je metafora za nalaganje izkustev v človeško notranjost in njihovo spreminjanje v apriorne forme, označuje pojem kondenzacije uma fazo, v katerih akumulirana izkustva »strdijo« v forme oziroma strukture uma in se poslej lahko v takšni obliki prenašajo naprej iz ene generacije na drugo. Seveda je tudi tovrstna prirojenost nekaj, kar ni večno določeno in nespremenljivo, saj je proces človeškega evolucijskega razvoja kontinuiran in dinamičen; v tem procesu se vsaka forma lahko preoblikuje ali spremeni.

najzgodnejših fazah razvoja (npr. pri humanoidnih primatih in majhnih otrocih) se proces kondenzacije uma oziroma razvije s pomočjo zunanjih pritiskov in učenja. V takšnem evolucijskem modelu učenja je potrebno slediti določenim etičnim standardom in zahtevam, vse dokler ne dosežemo notranje moralne zavesti in si s tem ozavestimo moralne koncepte ter čustva. V kontekstu izkušenj, ki nastanejo v določenem konkretnem prostoru in času je ta zmožnost človeškosti transcendentna. Zaradi svoje objektivne in univerzalne narave pa nam po drugi strani omogoča, da v sebi najdemo občutek pripadnosti človeški skupnosti ne glede na empirične pogoje, ki zakoličujejo življenje posamezniki/-ce. Ta zmožnost človeškosti, ki se odraža v psihičnih strukturah vseh ljudi, je enkratna vrednota, ki je izjemno pomembna za trajnostni obstoj in neprekinjen razvoj človeških bitij, ki lahko zahvaljujoč njej presegajo tako čas in prostor kot tudi mehanizme vzroka in učinka.

V kitajskih (in sinitskih) tradicijah se je tak proces ozaveščanja ali inkorporacije moralnosti razvijal s pomočjo samokultivacije, torej metode, ki je posamezniki/-ce načeloma lahko privedla do visokih stopenj moralne izpopolnitve. Pri tem je igral pomembno vlogo tudi koncept krepostnega potenciala (*de 德*), ki ljudem omogoča preseganje omejitev individualnega življenja. Tudi ta koncept je del zmožnosti človeškosti (*renxing nengli*); njegov izjemen pomen se kaže v tem, da lahko vzpostavlja moralni duh, ki nenehno ohranja dejansko substanco (oziroma korenine) tega, kar je v nas specifično človeško. V tem smislu lahko zmožnost človeškosti primerjamo s Kantovim kategoričnim imperativom.

Kitajski filozof Li Zehou zato meni, da Kantove moralne filozofije ravno zaradi tega, ker razkriva tovrstno temeljno značilnost človeške moralne prakse, nikakor ne moremo primerjati z nobeno obliko utilitaristične ali konsekvencialistične etike, ki temelji na »največji sreči za največje število ljudi«. Hkrati pa Li izpostavi, da Kantovega kategoričnega imperativa nikakor ne gre zamenjevati z zunanjimi etičnimi normami in družbenimi zahtevami:

Ravno zaradi tega, ker ljudje – vključno s Kantom samim – v tem, kar je poimenoval »kategorični imperativ«, niso videli vrste zmožnosti človeškosti, temveč so ga povezovali z zunanjimi etičnimi normami in družbenimi ureditvami ter o obeh vidikih govorili skupaj, kot da bi pri tem šlo za eno in isto celoto, je ta model privedel do številnih slabosti »formalizmov«, ki so ločeni od konkretne resničnosti (Li Zehou 2016b, 89).¹⁰¹

101 正因為包括康德本人在內，都沒有把康德稱之為“絕對律令”的道德特徵看作人性能力或心理形式，而把它與外在的倫理規範，社會秩序糾纏一起，混為一談，便出現了許多脫離實際的所謂“形式主義”的弱點。

Pri tem je torej pomembno videti, da je etika kot sistem zunanjih norm produkt zgodovinskega razvoja. Zaradi razlik v času, prostoru in okolju je etika (v tej zunanji razsežnosti) vselej relativna. Tudi kulturna antropologija je že potrdila, da se etika kot sistem zunanjih norm spreminja glede na različna obdobja in družbene sisteme. Vendar Lijev model zgodovine ni relativističen in isto velja za njegovo etiko. Oboje je zanj absolutno, saj vključuje tako zunanje okolje kot tudi notranjost v smislu. V tem videnju sta tako človeška notranjost kot tudi zunanji rezultata neprekinjene akumulacije in sedimentacije tovrstne objektivne »zgodovine«. Ti zgodovinski procesi imajo torej daljnosežne posledice: skupne oziroma univerzalne psihične formacije, ki nastajajo v procesih sedimentacije nudijo osnove za medčloveško empatijo, ki se v konfucijanskih tradicijah kaže v osrednji konfucijanski vrlini (so)človečnosti (*ren*).

3.5 Deontološka narava konfucijanske etike in osnove konfucijanskega modela demokracije

Podobno kot Kantova moralna filozofija tudi konfucijanska nikakor ne temelji na konsekvencializmu, temveč na apriornih postavkah in na vrsti kategoričnega imperativa, ki se v kitajski tradiciji pogosto označuje z izrazom Pot neba (*Tian dao* 天道). Ponotranjenje maksim, ki izhajajo iz tega imperativa, vodi do ozaveščanja in posledično tudi do možnega izpolnjevanja moralnih in etičnih obveznosti posameznice. Dobro utemeljen in nazoren prikaz deontološke narave konfucijanske etike, ki je zanj hkrati tudi osnova specifične konfucijanske demokracije in specifično konfucijanskega humanizma, najdemo v delih Lee Ming-Hueija, ki sodi k mednarodno najbolj znanim predstavnikom sodobnega Modernega konfucijanstva. Ta sodobni tajvanski filozof velja za enega najprodornejših naslednikov največjega velikana druge generacije modernega konfucijanstva Mou Zongsana.

V svoji interpretaciji Moujeve sinteze Kanta in Konfucija Lee Ming-Huei izhaja iz analize vrste kritik, ki so glede te povezave nastale pod peresi različnih sodobnih teoretikov. Ker se globoko zaveda problemov, ki nujno izhajajo iz vsakršne medkulturne primerjave različnih filozofskih sistemov, jih razumeva kot izhajajoče iz različnih filozofskih tradicij, pri čemer je pomembno to, da so sestavljene v različnih jezikih in osnovane znotraj različnih konceptualnih shem.

V ta namen nam Lee najprej predstavi Feng Yaomingovo idejo konceptualnega relativizma, ki naj bi predstavljal ustrezno orodje za vzajemno oziroma interaktivno prevajanje različnih filozofskih sistemov. Pri tem izpostavi njegovo osrednje sporočilo, ki govori o tem, da ne obstajata dva absolutno vzajemno

ustrezajoča si filozofska sistema in da ju je zaradi tega vselej treba vzajemno prilagajati. A Lee vidi Fengov konceptualni relativizem kot koncept, ki je bolj retorični kot dejansko vsebinski. Isto po Leejevem mnenju velja celotno za Fengovo kritiko, ki iz nje izhaja (Lee 2017, 19).

Pri vzpostavljanju svojega lastnega filozofskega opusa je Lee prav tako izhajal iz svojega osebnega vrednotenja in razvoja Moujeve uporabe tradicionalne kategorije notranjega modreca in zunanjega vladarja (*neisheng waiwang*), ki je predstavljala del njegove dvojne ontološke strukture imanentne transcendence.¹⁰² To binarno kategorijo je Mou videl kot orodje za razlikovanje med empiričnim sebstvom in transcendentalnim subjektom. Lee Ming-huei je to razliko razširil in reinterpreteriral v sklopu hegeljanskega ogrodja razlikovanja med pojmom pravnosti in moralnosti.¹⁰³ Medtem ko se slednji pojem nanaša na notranje vrednote, prvi izraža medčloveške etične relacije.

V tem smislu naj bi bilo področje, ki se v konfucijanstvu imenuje »zunanji vladar«, primerljivo s Heglovim konceptom pravnosti. Za Hegla se moralnost ne more končati v sebstvu, temveč se mora nujno razširiti tudi na pravnost, tako kot se mora konfucijanski »notranji modrec« razširiti na »zunanjega vladarja« (Lee 2010, 244).

Lee izpostavi pomen slednjega koncepta in na njegovi osnovi ustvari nov alternativni model modernizirane konfucijanske politične miselnosti s tem, da poskuša ponovno oživiti in nadgraditi teorijo »razvoja demokracije iz konfucijanstva« (Lee 1991, 7). Po njegovem mnenju zahodni sistem liberalizma sicer predstavlja osrednjo teoretsko osnovo demokracije, a transkulturno obogatena komunitaristična kritika tovrstne liberalne paradigme, kakršno bi lahko nudila konfucijanska politična filozofija, bi lahko prav tako marsikaj doprinesla k novim, alternativnim oblikam demokracije. »V tem smislu lahko vidimo intelektualizirano 'akademsko konfucijanstvo' kot nek drug razvoj tradicionalnega konfucijanstva, ki ga lahko razumemo tudi kot obliko aktivnosti konfucijanskega 'zunanjega vladarja'« (Lee 2010, 246). Zanj konfucijanski duh ni nekaj, kar je primerno samo za tradicionalne kitajske politične inštitucije, kajti znotraj njih se tako ali tako ne more popolnoma udejanjiti. Iz tovrstne perspektive se nam kategorija »notranjega modreca in zunanjega vladarja« dejansko lahko pokaže kot ena najpomembnejših, če že ne najpomembnejša značilnost konfucijanstva.

102 Za podrobnejšo razlago tega pojma, ki je za razumevanje tradicionalne kitajske filozofije osrednjega pomena, a hkrati iz stališča zahodne filozofije precej kontroverzen, gl. Rošker 2016b, poglavje 6.1.

103 *Sittlichkeit in Moralität*

Po Lijevelem mnenju se namreč koncept notranjega modreca veliko bolje manifestira v demokraciji (in znanosti) kot v tradicionalnem kitajskem političnem sistemu. Pri tem gre še korak dlje in zatrdi, da predstavlja demokratični politični sistem notranjo zahtevo kitajskega kulturnega razvoja; prav ta postavka pa tvori osnovo njegove teze, po kateri naj bi bila sodobna transformacija konfucijanstva po svojem bistvu samotransformacija (Huang 2003, 157).

Vse to jasno kaže, da Lee ni zgolj prevzel esencialnih elementov Moujeve filozofije, temveč jih je tudi nadgradil in razvil naprej. Če analiziramo Leejev filozofski sistem, potem torej jasno vidimo, da pri njem ne gre zgolj za branik Moujeve teorije: zato bi bilo »neprimerno, če bi Leeja označili zgolj kot Moujevega naslednika v 21. stoletju« (Elstein 2015a, 91). Prav nasprotno: očitno gre za nadaljevanje projekta modernega konfucijanstva skozi konstrukcijo teoretske osnove za kitajsko, konfucijansko modernizacijo. David Elstein (prav tam) denimo jasno pokaže, da Lee Ming-hueijevo teoretsko delo na področju politične filozofije sloni na Moujevem sistemu, vendar Lee le-tega hkrati nadgradi s svojim lastnim, zelo inovativnim modelom moderniziranega konfucijanstva.

Lee Ming-huei torej izgrajuje svojo politično filozofijo na konfucijanski ideji osebnosti, ki je zakoreninjena v metafizičnem razumevanju človeka kot subjekta. V tem pogledu Lee nadgrajuje tudi Kantovo teorijo, hkrati pa prevprašuje tako komunitarno kot tudi liberalno konceptualizacijo demokracije. To prevpraševanje je med drugim tesno povezano z idejo konfucijanstva kot pomembnega segmenta sinitske kulturne identitete. Po njegovem mnenju demokracija kot taka sicer ni nujno vraščena v konfucijanstvo, vendar jo ta idejni sistem posredno in potencialno vendarle vsebuje; še bolj pomembno pa je pri tem dejstvo, da konfucijanskih idealov ni možno popolnoma uresničiti drugače kot prav v demokratičnih družbenih sistemih. V tem okviru se nam pokaže, da je Leejeva nadgradnja Kantove etike bolj jasnejša in bolj transparentna kot Mou Zongsanova: »Lee nam nudi boljšo in vsekakor lažje razumljivo inačico Kantovih argumentov kot Mou sam« (prav tam, 93).

A po drugi strani Lee poudarja tudi transhistorično naravo moralnega sebstva, čeprav ga še vedno razlikuje od zahodnega pojmovanja izoliranega, atomističnega sebstva. V tem kontekstu Lee izpostavi pomen konfucijanske človečnosti (ren 仁), ki jo večinoma analizira preko njene umeščenosti v mencijsko teorijo inherentne moralnosti morality (renyi neizai 仁義內在), ki je primerljiva s Kantovim apriorizmom. (gl. npr. Lee 1994, 109; 2018, 37–8) Lee Ming-huei pri tem poudari tudi dejstvo, da je osnova medčloveških odnosov v konfucijanstvu vselej moralno subjektivnost, ki vključuje pomembnost osebne neodvisnosti (Lee 1991, 52).

Poleg tega pa Lee Ming-huei pojasni, da sta tako Mencij kot Kant na podoben način kritizirala reduciranje etičnih premis zgolj na sfero teoretskega uma, ki lahko privede samo do instrumentalne racionalnosti in ne vključuje pomena aksiološke racionalnosti vrednot. Lee utemelji svojo sintezo Kanta in Mencija s tem, da izpostavi pomen moralnega sebstva:

Če norm in vrednot ne določamo preko moralnega sebstva kot ultimativnega kriterija in če se pri tem opiramo zgolj na teoretski um, obstaja velika verjetnost, da nas bodo pri tem vodile naše želje, nameni oziroma potrebe ali pa naši predsodki, katerih se morda niti ne zavedamo. V tem je osnova vseh ideoloških doktrin (Lee 1995, 16).

Na tej podlagi Lee poveže tudi Mencijevo predpostavko o potencialnih tendencah dobrote, ki so zanj prisotne v človeškosti (*renxing xiang shan*),¹⁰⁴ s Kantovim konceptom svobodne (dobre) volje. V tem vidi osrednjo povezavo med konfucijanstvom in nemškim idealizmom. (Elstein 2015a, 98).

Analogno naj bi bilo možno konfucijanski pojem izvorne srčne zavesti (*ben xin*) v marsičem primerjati s Kantovim praktičnim umom. Po Leejevem mnenju predstavljata obe filozofiji sistem moralnih načel, ki lahko služijo kot osnova določene oblike demokracije, namreč takšne, ki povezuje moralne in politične sfere, ne da bi povsem asimilirala eno z drugo. Lee opisuje njuno vzajemno razmerje z budistično frazo, ki izraža, da dve entiteti »nista identični, a tudi ne vzajemno ločeni« (Lee 2005, 60).

A Lee vendarle priznava tudi obstoj mnogih razlik med Mencijem in Kantom. Po njegovem mnenju je Mencijeva etika bolj poglobljena, saj presega Kantovo praktično filozofijo glede vprašanja o tem, kaj je potrebno za uresničevanje avtonomije. Medtem ko je Kant strogo ločeval med umom in čustvi, je Mencij zagovarjal stališče, da lahko oboje predstavlja osnovo za avtonomno delovanje. V tem kontekstu Lee poudarja, da je bila tudi Mencijeva etika avtonomna, in sicer ne glede na to, da je vključevala tudi čustva. Vprašanje o tem, kaj je potrebno za to, da lahko določeno vrsto etike označimo kot avtonomno, zato ni povezano z vprašanjem o tem, ali delovanje v skladu z njo izhaja iz racionalnih ali iz čustvenih motivov. To, kar je pri tem pomembno, je namreč apriornost odločitev, ki morajo biti pogojene z univerzalnimi nagnjenji in na katero smejo ne vplivati nobeni zunanji faktorji.

Po Kantu kategorični imperativ ni povezan z nikakršnimi nameni, temveč predstavlja čisti zakon in je zato absolutno formalen (Kant 2002, 31 [Ak4:414]). V

104 Po Lee Ming-hueiju Mencijevega koncepta *xing* 性 ne smemo razumevati kot človeške narave, saj ne vsebuje nujno vsega, kar je tipično človeško. Za Lija pomeni ta Mencijev koncept prej nekakšno »racionalno« ali »idealno« naravo (Lee 2005, 46–7).

Kantovem sistemu kreposti izhajajo iz kategoričnega imperativa (prav tam, 53 [Ak 4:436]). A po Menciju nekaj takšnega, kot je kategorični imperativ v smislu zakona, sploh ne obstaja. Namesto tega Mencijevo (istoimensko) delo govori o praktičnem delovanju v skladu s človečnostjo in primernostjo. Zato Mencijeve etiki na prvi pogled nekaj manjka, saj v njej ne najdemo nobenih formalnih zakonov. Po drugi strani se zdi, da mora biti avtonomna etika nujno formalna. Zato Lee Ming-huei pokaže (2018, 56), da kljub dejstvu, da Mencij nikoli ni jasno formuliral kategoričnega imperativa v strogo kantovskem smislu, njegova etika nikakor ni osnovana na hipotetičnem imperativu, saj je ne vodijo nikakršne namere ali cilji. Po Menciju je dobrota vselej osnovana na moralnih principih in nikoli ni opredeljena z zunanjimi faktorji.

Lee torej zagovarja stališče, da je Mencijeva etika kljub dejstvu, da se njegovi formalni principi razlikujejo od Kantovih, vrsta etika avtonomije, ki je vendarle osnovana na formalnih predpostavkah. Lee vidi temeljno razliko med obema tipoma formalne etike v tem, da mora po Kantu moralni subjekt biti brez kakršnih koli čustev ali občutkov, medtem ko Mencij ne priznava nikakršne ločitve med umom in čustvi. Lee Ming-huei prepričljivo pokaže, da za uresničitev etike, osnovane na avtonomiji, popolna eliminacija čustev nikakor ni nujno potrebna. Najpomembnejši predpogoj za uresničitev takšne etike je namreč to, da mora biti moralni subjekt edini, ki odloča o dejanjih neke osebe, na katero pri teh odločitvah ne sme vplivati nič zunanjega (2013, 19). Za prikaz in utemeljitev te predpostavke Lee citira in analizira (2018, 50–51) znani odstavek v delu *Mencij* (s.d. Gongsun Chou), ki opisuje, da vsak človek nujno in brezpogojno začuti potrebo po reševanju otroka, če opazi, da bo ta vsak hip padel v vodnjak. Ta potreba je impulz, ki ga v sebi nujno začuti vsak človek, ki uzre takšno situacijo. Na tej osnovi torej niso izpolnjeni nikakršni pogoji, ki bi zadoščali za formulacijo hipotetičnega imperativa. Zato Lee sklepa, da lahko »takšno moralno potrebo obrazložimo samo s kategoričnim imperativom« (Lee 2018, 52). Iz tega zanj sledi, da sta oba, tako Kant kot tudi Mencij, izdelala svoj sistem avtonomne etike, četudi na podlagi različnih razumevanj moralnega subjekta. Tovrstna etika pa je vsekakor osnova demokratičnih politik (Elstein 2015a, 104).

3.6 Konfucijanski humanizem

Lee Ming-huei verjame, da je Mou Zongsan tisti predstavnik druge generacije modernega konfucijanstva, ki v filozofskem pogledu vsekakor zasluži največ pozornosti. To velja še zlasti za njegovo hermenevitično rekonstrukcijo klasičnega konfucijanstva (Lee 2017, 14). Po Leejevem mnenju je bil Mou eden pionirjev medkulturne primerjalne filozofije. Za razliko od običajnih postopkov

primerjanja filozofij, ki izvirajo iz različnih tradicij, v katerih se proces primerjave prične na Zahodu in se šele potem premakne tudi na Kitajsko, je Mou pričel s konfucijanstvom, katerega je potem primerjal s Kantom (prav tam). Ta značilnost pa je pomembna tudi glede narave humanizma, ki je v središču konfucijanskih filozofskih diskurzov (Lee 2013, 14).

V svoji knjigi *Konfuzianischer Humanismus – Transkulturelle Kontexte* (Konfucijanski humanizem – transkulturni konteksti) se Lee ukvarja z vprašanjem o razlikah in podobnostih med evropskim in kitajskim tipom humanizma. Če se ukvarjamo s pričakovanji in možnostmi za konstrukcijo nove globalne etike tretjega tisočletja (kar je brezdvomno predstavljalo eno najpomembnejših nalog modernega konfucijanstva), je izjemno pomembno, da analiziramo in primerjamo ontološke in aksiološke pozicije, ki jih nudijo različne idejne zgodovine in filozofske tradicije. Že tako na začetku predgovora k tej knjigi Lee izpostavi dejstvo, da je diskurzivni prevod samega termina »humanizem« vse prej kot lahka naloga. Tako zapiše:

Podobno kot termina »filozofije« in »religije« se je tudi termin »humanizem« na Kitajskem uveljavil šele v procesu soočanja te države z Zahodom. A tudi tam se je termin pojavil šele precej pozno, namreč v knjigi Friedricha Immanuela Niethammerja, ki je bila objavljena leta 1808 (Lee 2013, 9).

Poleg tega obravnava tudi kitajski pojem *renwenzhuyi* 人文主義, ki se je polagoma uveljavil kot najpogostejši prevod zahodne besede humanizem. Pri tem izpostavi, da se je ta izraz v kitajski tradiciji sprva uporabljal kot del binarne kategorije s pomensko konotacijo, ki je bila v komplementarnem nasprotju z besedo *tianwenzhuyi* 天文主義. Ta binarna kategorija je temeljila na vzajemno komplementarnem odnosu med kozmičnim (*tianwen* 天文) in človeškim (*renwen* 人文) redom.

Kot že omenjeno, je Mou dojemal konfucijanstvo kot »humanistično religijo« – za razliko od svojega kolega Xu Fuguana, ki je v njem videl idejni sistem brez kakršnih koli religiozних razsežnosti, ki pa je vendarle vseboval duh humanizma. Xu je celotno predqinsko idejno zgodovino razumel kot proces postopne »humanizacije« primitivne religiozne zavesti, ki je izvirala še iz dinastije Shang (prav tam). Xu Fuguan je celo poudarjal, da naj bi bila esenca konfucijanstva prav v tem, da je nadomestil religiozno zavest s humanističnim duhom (Lee 2017, 36). Lee Ming-huei se načeloma strinja z Mou Zongsanovo implicitno kritiko takšne interpretacije, ki jo je imenoval »brezglavi humanizem« (prav tam, 37). Lee izpostavi, da je Xujev razlagalni potencial precej omejen, saj ne nudi nikakršne utemeljene razlage sveta in njegovega izvora. To bi seveda pomenilo tudi, da se je Xu po Leejevem mnenju z vprašanjem humanizma ukvarjal zgolj na ravni

idejne zgodovine, ne da bi pri tem vzel v obzir tudi filozofske razsežnosti tega problema. V tem kontekstu Lee Xuju očita, da je spregledal dejstvo, da je v vsej kasnejši zgodovini konfucianizma odnos med nebom in ljudmi v središču pozornosti in sicer ne zgolj kot vrsta moralne psihologije, temveč tudi kot filozofski sistem, ki je ljudem nudil celostno razlago najvišje resničnosti kozmosa. Zato poudarja, da ta razlaga »presega območje kakršnega koli 'brezglavega humanizma'« (prav tam).

Kot sem že omenila, izhaja Lee iz primerjave tovrstnega pogleda na konfucijanski humanizem z zahodnim konceptom humanizma, pri čemer slednjega ne razumeva kot neko konkretno miselno strujo, temveč prej kot duhovno naravnost, ki se vzpostavi na osnovi ozaveščanja človeka in ga postavi v ospredje (Lee 2013, 10). Izpostavi, da je bil humanizem v evropski zgodovini dvakrat postavljen v središče kulturnih, političnih in idejnih razvojev: prvič v obdobju renesanse, drugič pa v epohi nemškega humanizma, tj. v poznem 18. in v zgodnjem 19. stoletju. Obe obdobji sta bili opredeljeni s posebno vrsto preporoda antične grške filozofije, ki je bila po drugi strani dojeta kot negacija krščanstva, ki je v evropski miselnosti prevladovalo skozi celotni srednji vek (prav tam, 11). Ne glede na ta pomemben idejni vidik Lee izpostavlja, da »humanizem in krščanstvo nista bila v popolnem nasprotju, če se nanju ozremo iz zgodovinske perspektive« (prav tam).

Lee meni, da Kanta, ki je bil pristaš evropskega razsvetljenstva, hkrati pa tisti teoretik, ki ga je tudi presegel, ne moremo šteti med predstavnike tovrstnega »klasičnega« humanizma. A zaradi njegovih idej moralne avtonomije, človeškega bitja kot cilja po sebi in moralne religije (prav tam, 10) ga moramo hkrati videti tudi kot predhodnika novega, drugega vala te idejne struje. In ker je bilo konfucijanstvo na zahodu pa tudi v sami Kitajski pogosto dojeta kot določena vrsta humanizma (gl. Huang 2009, 9, 11–12), se Lee strinja s svojim predhodnikom Mou Zongsanom, ki trdi, da je prav Kantova filozofija tista, ki lahko predstavlja solidno povezavo med kitajskim in evropskim humanizmom (prav tam, str. 9).

Po Leejevem mnenju oba sistema koreninita v deontološki etiki (Lee 2017, 94) in temeljita na konceptih človeške avtonomije in notranje svobode. Medtem ko Mou Zongsan konfucijansko etiko nikoli ni definiral kot etiko deontološkega tipa, Lee v vrsti svojih del pokaže, da je šlo pri njej za vrsto deontologije. Še posebej nazorno je to obrazložil v svoji interpretaciji znanega dialoga med Konfucijem in njegovim učencem Zai Wojem (Lunyu 17.21). Lee verjame, da ta del Konfucijevih Razprav jasno pokaže, da je Konfucij absolutno zagovarjal etiko prepričanja (*Gesinnungsethik*), ki pa je vrsta deontologije (Lee 2017, 96).

To ga je privedlo do prepričanja, da je osrednja funkcija Konfucijanstva v tem, da nudi človeštvu trajne standarde in ideale, po drugi strani pa tudi v tem, da ohranja, razvija in krepi zmožnost kritičnega soočanja človeka z družbo in časom, v katerem živi. Takšna kritična osnova je prav gotovo nujni predpogoj za vsakršno avtonomno mišljenje in delovanje. Zato je Leejeva lastna filozofija vselej tesno povezana z vprašanjem humanizma. Nikakor ni slučaj, da svojim bralcem in bralkam pogosto predstavlja navdih za razmislek o tem, kaj pravzaprav pomeni biti človek (Jones, 2017, x) ter o tem, na kakšen način je naša subjektivnost povezana z našo preteklostjo, sedanostjo in bodočnostjo. Konfucijanstvo zanj ni osnovano na nikakršni ideologiji, niti na državni doktrini (Angle 2016, 218). Prej bi lahko trdili, da predstavlja »osrednji vir kulturne Bildung, tj. izobrazbe, oblikovanja in kulture sebstva in družbe« (Lee 2017, 1).

Lee nam nazorno prikaže dejstvo, da so sodobne raziskave konfucijanstva v marsičem presegle Mou Zongsanovo sintezo konfucijanstva in Kanta, saj najdemo v njegovi lastni teoriji vrsto inovativnih vidikov. Ne samo da mu je konfucijansko filozofijo uspelo povezati z najnovejšimi teorijami transformacije apriorizma, novih modelov demokratičnih političnih sistemov ter novih oblik transkulturno opredeljenega humanizma, poleg tega je osvetlil vrsto inovativnih in pomembnih elementov tovrstnih sintez s tem, da je razvil in vzpostavil solidno teoretsko osnovo za novo razumevanje klasičnih konfucijanskih moralno filozofskih diskurzov. Na takšni osnovi je lahko nazorno prikazal, da razvoja sodobnih sistemov etike ni možno ločevati od sodobnih teorij kulturne, politične in družbene kritike (Angle 2016, 218).

Seveda je ta inovativna narava Leejevih lastnih teorij – med drugim – zagotovo povezana tudi z njegovim obsežnim in poglobljenim poznavanjem nemške, predvsem Kantove filozofije. Po drugi strani pa se je dolgo in predano posvečal tudi raziskavam vzhodnoazijskega, predvsem korejskega konfucijanstva, kar mu je nudilo možnost uvida v vrsto novih vidikov ter metod, ki jih je potem vključil v svoje lastne teorije. Vendar mora biti obdelava tovrstnih virov vselej osnovana na poglobljenem in celovitem poznavanju kitajske neokonfucijanske miselnosti.

Lee Ming-hueijeve reinterpretacije mnogih tovrstnih virov in konceptov nudijo bralstvu močne in natančne argumente ter vrsto metodoloških inovacij (prav tam, 219). V tem okviru so še posebej zanimivi pristopi, ki so povezani z odnosom neokonfucijanskih filozofov do Mencija ter s sintezami njihovih teorij in številnih osrednjih konceptov oz. kategorij Kantove filozofije. Stephen Angle je takšne inovativne metode poimenoval z izrazom »ukoreninjena globalna filozofija«. Na tem mestu moramo omeniti tudi Leejevo pomembno vlogo promotorja evropske, zlasti nemške sinologije, katere rezultati so v anglofonih akademskih krogih področja kitajskih študij pogosto zelo malo znani.

Lee pa je pomemben tudi kot pomemben in eden najboljših (če ne celo najboljši) razlagalec Mou Zongsanove »konfucianizacije« Kantove filozofije. Ta značilnost je tesno povezana z drugim pomembnim prispevkom njegovega dela, saj je znan tudi po svojem razvoju novih metodologij medkulturne hermenevtike, ki korenini v filozofski ustvarjalnosti (Lee 2017, 24–5) in ne toliko v filoloških ali historičnih raziskavah. V tem smislu Leejeva teorija vsekakor presega »komparativno filozofske znanosti« (Ogrizek 2020, 76), saj je že sama po sebi popolnoma neodvisna ter kritična filozofija.

V teku zadnjega desetletja so številni celinski teoretiki, ki so tudi sami delali na različnih oblikah konfucijanskega preporoda, Lee Ming-hueiju očitali, češ da se preveč izključno posveča samo akademskim in teoretskim vidikom tega nauka. Vendar moramo pri tem opozoriti na dejstvo, da je njegov osrednji cilj odpiranje in snovanje novih oblik sodobnih modernokonfucijanskih teoretskih razprav, katerih skupni imenovalac naj bi bilo t. i. »intelektualizirano konfucijanstvo«. Razvijalo naj bi se skozi nenehne dialoge s sodobnimi globalnimi filozofijami, in sicer še zlasti na področju etike. V tovrstni novi akademski agendi bi konfucijanstvo lahko po njegovem mnenju »razvilo nov sistem etike in položilo teoretske temelje za kulturno, politično in družbeno kritiko« (prav tam, 8). V tem smislu nudi Leejevo delo tudi trdno osnovo in podporo zahodnim raziskavam kritičnih vidikov konfucijanstva. Kot izpostavlja Geir Sigurðsson (2017, 131), veliki večini ljudi še vedno ni znano, da je praktično vse vrste mišljenja, ki jih zahod dojema kot »kritične«, možno najti tudi znotraj konfucijanstva. Po drugi strani pa je konfucijanstvo razvilo in obdelovalo tudi mnoge takšne oblike kritičnega mišljenja, ki v zahodnih teorijah sploh niso bile odkrite.

Vsi takšni novi pristopi, ki jih najdemo v Lee Ming-hueijevem in Li Zehoujevem delu, pa tudi v delu mnogih drugih, manj znanih kitajskih in tajvanskih teoretikov in teoretičark, nam lahko brezdvomno razprejo nove možnosti konstruiranja novih globalnih filozofij, ki jih trenutno potrebujemo bolj kot kadarkoli poprej.

Učenje in ozaveščanje drugačnih modelov razumevanja človeka in človeškosti nam lahko namreč nudi tudi upanje na možnost vzpostavitve resnične medčloveške solidarnosti in medčloveškega sodelovanja, ki presega omejitve esencialističnega dojetanja »ras« in »kultur«. Zato bi moral biti uvid v tovrstne modele, ki je možen zgolj na osnovi svobodnih in ideološko neobremenjenih transkulturnih izmenjav in interakcij pomemben del strategij za zajezitev pandemije covid-19 in mnogih drugih podobnih izzivov, ki nas po vsej verjetnosti še čakajo v bližnji bodočnosti.

4 Subjektivnost, nadzor in digitalna tehnologija

4.1 Problemi ukrepov izolacije in digitalnega sledenja

Preden si ogledamo možnosti povezave med izjemno učinkovito zajezi-tvijo epidemije covid-19 v številnih vzhodnoazijskih regijah in prevla-dujočimi modeli tradicionalnih etičnih sistemov v teh regijah, moramo opozoriti na dejstvo, da so znanstveno in strokovno utemeljene raziskave tega vprašanja toliko bolj pomembne, kajti v številnih medijih se to vprašanje obravnava zelo površno in senzacionalistično, hkrati pa na način, ki še dodatno krepí obstoječe predsodke o domnevni absolutni poslušnosti in nekritičnosti vzhodnoazijskega prebivalstva, ki naj bi izhajala iz avtorskih tradicij teh regij in zlasti iz njihove skupne konfucijanske dediščine, ki naj ne bi sprejemala kritičnega mišljenja, niti svobode posameznice (Park 2020, 5). V takšni podobi vzhodnoazijskih kultur je seveda še vedno čutiti relikte orientalizma, ki se vzpostavlja preko evrocentrične optike.

Vsekakor lahko predvidevamo, da je relacionalizem sistem, ki po svoji za-snovi bolje omogoča kooperacijo in solidarnost kot sistemi, ki temeljijo na ideji atomiziranega in izoliranega, domnevno »neodvisnega« individualuma. Solidarnostno sodelovanje je v tem sistemu možno doseči tudi brez avtokratskega in paternalističnega vodstva in brez diktatorskih sistemov, ki bi

ljudem tovrstno vedenje zapovedovali ob hkratnem sankcioniranju drugačnih delovanj. Prav nasprotno. V mesecih, ki so sledili izbruhu pandemije, se je jasno izkazalo, da so bili ukrepi v avtokratskih sistemih sinitskega območja celo manj učinkoviti kot v tistih državah iste regije, ki sodijo k liberalnim demokracijam.¹⁰⁵

V kontekstu poročil o procesih zaježitve epidemije v sinitskih kulturah se posebej pogosto izpostavlja tudi problem digitalnega nadzovanja posameznikov, ki temelji na bazah osebnih podatkov in omogoča hitro in učinkovito kontrolo obolelih in ustrezno zdravljenje ter izolacijo le-teh. Pri tem gre za ukrepe, ki jih v zahodnih družbah zaenkrat ni možno izvajati na primerljiv način, in sicer ne zgolj zaradi zakonsko določenih predpisov o varstvu osebnih podatkov, temveč tudi zaradi ustrežajoče zavesti državljanov in državljanek.

110

Izkazalo se je, da je večina ljudi v Vzhodni Aziji prepričana, da si mora družba pridobiti svobodo skupnosti kot celote s tem, da se posamezniki in posameznice – vsaj delno – odpovedo svoji zasebni, individualni svobodi (Bauer 2020, 8). Byun Hyun-Gyoun, iznajditelj južnokorejskega sledilnega sistema, v tem kontekstu sprašuje:

Kaj je pomembnejše? Varovanje zasebne sfere ali varovanje življenja? V boju proti epidemijam se je vselej treba odpovedati določenim svoboščinam. Tako so se Nemci odločili za ohranitev svoje zasebne sfere, a so se zato morali hkrati odpovedati svobodi zapuščanja svojih stanovanj (Byun v Bauer 2020, 9).

Izvajanje prisilne »družbene distance« in strogih ukrepov izolacije je bilo v številnih evropskih državah (vključno s Slovenijo) okrepljeno ne samo z denarnimi kaznimi in podobnimi disciplinskimi ukrepi, temveč tudi z restrikcijami, ki so delno mejile celo na kršitve ustavnega reda. Še posebej problematični so bili pri tem ukrepi, ki so uvajali »policijsko uro«, zapirali – ne zgolj meddržavne, temveč tudi lokalne meje med različnimi območji ene in iste države, ali prepovedovali zbiranja večjega števila ljudi, tudi v primeru, da so ti želeli na ta način udeležati osnovno pravico demokratičnih družbenih ureditev z izražanjem protestov glede političnih odločitev svojih vlad. Mnogi so bili zaskrbljeni, da bodo tradicionalne razsvetljske vrednote svobode in avtonomije podlegle pritisku novih »koronskih diktatur«.¹⁰⁶ Ta pojav je postajal vse bolj problematičen zlasti v nekaterih vzhodnoevropskih državah, predvsem na Madžarskem in Poljskem (Buras 2020).

105 V empiričnih študijah in poročilih se pri tem najpogosteje izpostavljata Tajvan in Južna Koreja.

106 Takšno poimenovanje se je uveljavilo v mnogih zahodnih medijih, gl. npr. BBC News 2020.

Kljub temu veliko Evropejcev in Evropejk izraža zaskrbljenost glede domnevnih avtokratskih ukrepov digitalnega nadzora, ki so se v teku protipandemskih ukrepov razširili po vsej sinitski regiji, pa tudi v mnogih drugih območjih Azije ter Rusije. Prej omenjeni argumenti o tem, da gre pri tovrstnih geopolitičnih regijah za področja z dolgo avtokratsko tradicijo, ki še danes vpliva na kolektivističen duh ter nagnjenost k poslušnosti in podrejanju avtoritetam, so bili skoraj leto dni po pričetku pandemije še vedno v središču javnih debat:

Pri tem je šlo zlasti za debate o tem, ali imajo avtokratski režimi v tem pogledu prednost pred demokracijami, saj veliko lažje in neposredno – od zgoraj navzdol – pošiljajo državljanke in državljane v izolacijo ter izvajajo digitalno sledenje gibanja in socialnih stikov obolelih. In kitajski zunanji minister Wang Yi je dejansko izjavil, da so tako učinkoviti ukrepi za pridobitev nadzora nad to nepričakovano epidemijo, ki se širi z izjemno hitrostjo, možni samo na Kitajskem pod vodstvom Xi Jinpinga. A najnovejši svetovni podatki o stopnjah obolezlosti v posameznih državah kažejo, da vrsta režima pri tem sploh ni tako pomembna, kot bi se zdelo na prvi pogled. Tako na vrhu kot tudi na dnu tega spiska najdemo tako demokracije, kot tudi diktature. Seveda drži, da je Kitajski uspelo krivuljo sploščiti, a isto velja, denimo, tudi za Južno Korejo, ki je živahna demokracija. Druge demokracije, kot na primer ZDA, Španija, Italija in Francija, pa so pri tem bistveno na slabšem (Huang, Sun in Sui 2020).

Medtem ko države evro-ameriškega območja tudi med drugim valom epidemije vztrajajo pri fizičnem distanciranju in zapiranju vseh javnih prostorov, ki niso vitalnega pomena za delovanje družbe, se družbe sinitskega območja pri tem opirajo na množično uporabo digitalnih aplikacij. Pri tem ne moremo spregledati dejstva, da v Vzhodni Aziji drugega vala epidemije, ki se je medtem razširil praktično po vsej Evropi, Evraziji in Ameriki, doslej sploh ni bilo zaznati. Predvsem vzhodnoazijske avtorice in avtorji se v svojih publikacijah vse pogosteje sprašujejo, ali morda covid-19 ni znak za splošni razmislek o tem, na kakšen način doseči ravnovesje med varovanjem zasebnosti na eni in javne sfere na drugi strani (ibid.).¹⁰⁷

Seveda pa pri poudarjanju varstva zasebnosti v procesu boja proti epidemiji, kakršnemu smo priča predvsem v evro-ameriškem prostoru, ne gre zgolj za odločitve populacij zahodnih držav, temveč tudi za njihovo zakonodajo, saj vrste podobnih ukrepov, ki so bili izvedljivi v Vzhodni Aziji, v evropskih državah sploh ne bi mogli realizirati, ker bi s tem prekršili marsikatero zakonsko

107 V času nastajanja te knjige je vrsta zahodnih držav že pričela pospešeno razvijati tudi digitalne aplikacije, ki po eni strani omogočajo sledenje stikom, po drugi pa ohranjajo anonimnost uporabnic in uporabnikov ter omejujejo obseg zbranih podatkov.

določilo v zvezi z varovanjem osebnih podatkov.¹⁰⁸ Poleg tega je v tem okviru pomembno prebivalstvu zagotoviti, da se bodo ti podatki iz digitalnih baz izbrisali takoj po koncu pandemije.

Digitalne kontrolne aplikacije, ki se v vrsti sinitskih držav uporabljajo v sklopu ukrepov za zajezitev pandemije, večinoma delujejo na naslednji način: čim se izkaže, da je rezultat testiranja določene osebe pozitiven, se njena telefonska številka pošlje lokalni policiji, ki centru za zbiranje podatkov pošlje elektronsko prošnjo za pridobitev vseh podatkov o okuženi osebi. Podatki mobilnih telefonov pokažejo tudi lokacije, na katerih se je ta oseba v zadnjih dneh zadrževala. Predmete na teh lokacijah sodelavci kriznega centra razkužijo, hkrati pa kontaktirajo tudi vse ljudi, ki so se v istem času nahajali na istih lokacijah; to jim omogoča vpogled v bančne podatke o kreditnih in drugih plačilnih karticah, iz katerih je razvidno, kdo je plačeval račune v istih restavracijah kot okužena oseba ali se vozil z istimi avtobusnimi linijami. Na ta način poskušajo pridobiti čim popolnejši spisek vseh ljudi, ki so bili v stiku – ali vsaj v bližini – okužene osebe. Te ljudi potem kontaktira zdravstveni center in jih pokliče na testiranje, hkrati pa jih pošlje tudi v samoizolacijo.

Pri vseh kontroverznih debatah, ki se krešejo v zvezi s kompleksno problematiko digitalnega nadzovanja posameznikov in posameznic v času kriznih ukrepov in ki nas soočajo z moralno etičnimi dilemami glede vprašanja o tem, kaj je pomembnejše, človeško življenje in varnost ali človeška svoboda, je dobro pomisliti na to, da je tehnologija digitalnega nadzora v prvi vrsti tehnologija, katero je možno – kot vsako drugo tehnologijo – uporabiti tako v koristne kot tudi v škodljive namene. Prav humanistične znanosti s svojimi aksiološkimi sistemi so tiste, ki v tem kontekstu nosijo največ odgovornosti. Edino zagotovilo za to, da bodo tehnologije digitalnega nadzora uporabljene na način, ki bo pomagal ohranjati in reševati človeška življenja, hkrati pa dolgoročno zaščitil vse temeljne svoboščine posameznic in posameznikov, je trdna, a hkrati dovolj fleksibilna zakonodaja in etika, ki varuje vrednote medčloveške solidarnosti in sodelovanja ter temeljnih svoboščin in dostojanstva vsakega posameznega človeškega bitja.

108 V velikih podatkovnih bazah sinitskih družb so pogosto shranjene tudi kombinacije podatkov iz več ločenih virov, kot so na primer banke, zdravstvene in avtomobilске baze, kontrolnih kamer ipd., pri čemer gre za postopke, ki so v državah EU in ZDA strogo prepovedani. Po drugi strani pa kritična zavest evro-ameriških populacij glede tega vprašanja morda le ni toliko višja kot pri populacijah vzhodnoazijskih regij, če pomislimo na to, kako radodarni so ljudje z vnašanjem svojih osebnih podatkov na spletne strani različnih družbenih omrežij in spletnih aplikacij. V večini evropskih držav razpolagajo sistemi javnega zdravja tudi s podatki o vseh fizičnih ter bioloških telesnih značilnosti posameznikov ter posameznic in z digitalizirano evidenco vseh njihovih anamnez, diagnoz, potekov zdravljenja ter njihove celotne medicinske oziroma zdravstvene zgodovine.

Ravno pandemija covid-19 je jasno pokazala potrebo po mednarodni solidarnosti, hkrati pa je zakoličila tudi novo pot transkulturnih dialogov, ki štejejo k osrednjim nalogam humanistike. Pokazala je namreč, da je zanje v današnjem globaliziranem svetu izjemno pomembno, delovati tudi v smeri vzpostavitve in razvoja novih sistemov globalne etike, ki bo lahko v sebi združevala pozitivne vidike individualizma in individuacije na eni ter relacionalizma in (so)človečnosti (*ren*) na drugi strani.

4.2 Omrežja družbenih odgovornosti, kredibilnosti in nadzora

Kot smo videli v poglavju o relacionalizmu, je bil v večini sinitskih kultur koncept družbene odgovornosti kot etičnega ogrodka, ki posameznicam in posameznikom narekuje sodelovanje s soljudmi in inštitucijami v korist družbe kot celote, tradicionalno v ospredju človeških prizadevanj. Tendenca ponotranjanja tovrstne odgovornosti je povezana s specifično sinitsko strukturo razmerja med posameznicami/posamezniki in skupnostjo. Vendar je pri tem pomembno izpostaviti, da je delovanje sistema tovrstne družbene odgovornosti bilo že v predmodernih obdobjih povezano tudi z družbenim nadzorom, ki ni temeljil zgolj na ravneh države in njenih zakonodajnih ali eksekutivnih institucij, temveč je bil še globlje zakoreninjen v samih civilnih skupnostih. Tak nadzor, katerega aktualne manifestacije najdemo na Kitajskem v zloglasnem sodobnem, digitalno vodenem »sistemu družbene kredibilnosti« (*shehui xinyong tixi*), je omogočala že tradicionalna struktura družbene oblasti, ki je bila osnovana v modelu družine in njenih hierarhičnih ustrojev in ki med drugim prihaja do izraza v konfucijanskih in predvsem v konfucionističnih ideologijah.

Ne samo številni orientalistični in evrocentrični teoretiki, kakršen je denimo avtor *Orientalne despotije* (gl. Wittvogel 1957),¹⁰⁹ tudi avtorice in avtorji, ki

109 Latentni in vseprisotni orientalistični pristop Karla A. Wittvogla se je izkazal skozi kritično preverjanje njegovega dela, ki je jasno pokazalo, da so mnoge njegove teze neveljavne in plod ideoloških prepričanj o superiornosti ter univerzalni veljavnosti evropskih standardov družbene ureditve. Manuel Sarkisyanz (2000) denimo jasno pokaže, da je Wittvoglova teza monokavzalnosti hidravličnih faktorjev za oblikovanje centralistične države nedokazana. Isto velja za njegove teze o tem, da naj bi bila teror in nasilna oblast konstitutivna elementa hidravličnih režimov, ki naj bi se vzpostavljali tudi preko nujne instrumentalizacije religij s strani vladarjev ter za njegovo idejo »konzumpcijskega optimuma« orientalskih vladarjev ter z njim povezanega izkoriščanja ljudstva. Sarkisyanz nazorno prikaže, da so Wittvoglove zmotne interpretacije plod absolutizacije strukturnih (tj. sistemsko-institucionalnih) faktorjev ob sočasnem zanemarjanju kulturnih determinant kot politično relevantnih elementov. Zaradi tega je spregledal vrsto drugih pomembnih faktorjev, ki so prav tako merodajno opredeljevali politične strukture v takšnih družbah, kot npr. učinkovito omejevanje oblasti kot rezultat

v svojih socioloških analizah upoštevajo tudi človeške in kulturne – ne zgolj ideološke in utilitaristične – faktorje, pogosto opozarjajo na inherentno povezavo med despotizmom in hierarhično, na principu avtoritete osnovano strukturo družinskih odnosov ter z njimi povezanih norm (gl. npr. Arendt 1958, 26–27). To seveda drži, četudi je pri tem potrebno opozoriti na dejstvo, da tudi v širši skupnosti, ki je opredeljena s tem, kar Hannah Arendt imenuje javna sfera, in ki predstavlja socialno omrežje avtonomnih in svobodno mislečih posameznikov in posameznic, odnosi med ljudmi ne morejo temeljiti na realizaciji načela enakosti. Enakost je namreč možno uresničevati zgolj na ravni moralne oziroma aksiološke enakovrednosti, ne pa tudi v pomenu enakega vrednotenja dejanj, prakse in dela posameznic ter posameznikov. Model enakosti, kakršen se prikazuje v ideologijah liberalnih demokracij, je torej po svojem bistvu hipokritski.

114

Ideal zasebnosti oziroma intimnosti kot sfere, ki je zaščiten pred heteronomnimi posegi drugih ali družbe kot celote, se je poleg tega tudi v Evropi oblikoval šele na pragu 18. stoletja kot uporniška reakcija proti »tistemu, čemur danes pravimo konformizem, inherenten vsaki družbi« (prav tam, 39). Seveda vsak družbeni red od članic in članov družbe pričakuje določeno vrsto vedenja, pri čemer jim predpisuje nešteta in najrazličnejša pravila, ki vselej služijo 'normalizaciji' ljudi in njihovega obnašanja; v tem okviru je specifična t. i.¹¹⁰ predmodernih družb zgolj v tem, da so z namenom doseganja tovrstne »normalizacije« težile k vzpostavitvi sistemov, ki so izbrisali oziroma izničili vse spontane ali izjemne dosežke posameznic in posameznikov (prav tam, 40). A tudi modernizacija je lahko – potem ko preseže polfevdalne strukture osemnajstega ter razredne kategorije devetnajstega stoletja, opredeljena z vzponom t. i. »masovne družbe«, v kateri so različne družbene skupine na zelo podoben način absorbirane v družbeno celoto, kot so bili posamezniki in posameznice absorbirani v tradicionalne družine. Ko beremo opise značilnosti tovrstnih družb Hannah Arendt, si ne moremo kaj, da ne bi pomislili na sodobno Kitajsko:

Z vzpostavitvijo masovne družbe je družbena sfera po mnogih stoletjih razvoja dosegla točko, na kateri vključuje in nadzoruje vse člane/-ice določene

moralno-etičnih norm ali politično vplivne historiografske elemente, h kakršnim sodijo, denimo, imaginariji etično popolnih skupnosti in družbeni modeli t. i. prakraljev, ki so pogosto vodili k vzpostavitvi bistvenih elementov socialnih držav in skupnosti. Wittvoglov utilitaristični pristop z izključno uporabo instrumentalno racionalnih kategorij analize se je torej izkazal kot pomanjkljiv in ideološko vprašljiv.

110 Sestavljeni pridevnik »tako imenovanih« stoji na tem mestu zaradi tega, ker želim z njegovo pomočjo opozoriti na dejstvo, da je striktna ločnica med modernostjo in tradicijo (ali predmodernostjo) idejni konstrukt, ki razmejuje zgolj socialne oziroma historične kategorije, ki pa se kot take ne pokrivajo z realnostjo, katero označujejo.

skupnosti enako in z enako mero moči. A družba na vsak način enači in zato je zmaga enakosti v modernem svetu zgolj politično in zakonsko priznavanje dejstva, da je družba premagala javno sfero, s čimer postaneta vsaka različnost in enkratnost zgolj zasebni stvari individuuma (prav tam, 41).

A četudi so sodobne liberalne demokracije na svojih praporih ovekovečile razsvetljenska načela avtonomije, človeškega dostojanstva in enakosti, se v inherentnem nadzorovanju svojih članic in članov pravzaprav ne razlikujejo bistveno od prej opisanih družb omniprezentnega in manifestnega nadzora. Enakost oseb v družbenih skupinah znotraj liberalnih sistemov še zdaleč ni enakost enakovrednih soljudi. Veliko bolj spominja na enakost članov in članic istega gospodinjstva, ki so v isti meri podrejeni despotski oblasti glavarja družine, s to razliko, da je v družbi naravna moč skupnega interesa ter prevladujočega stališča okrepljena s samo številčnostjo, na kateri temelji vladavina »skupnih interesov« in »pravilnih stališč«. Predvsem zadnji štadij tovrstnih modernih razvojev je po Arendt opredeljen prav s to novo obliko konformizma (prav tam, 40).

Morda bi lahko na osnovi teh razmislekov trdili, da je konformizem posameznice in posameznika v liberalnih družbah latenten, medtem ko je v sinitskih družbah z dolgo tradicijo povezave relacionalističnih in legalističnih elementov manifesten. Tovrstni konformizem ima vsaj na Kitajskem zelo dolgo zgodovino, ki je povezana s tradicionalnimi mehanizmi družbenega nadzora.

Če torej želimo bolje razumeti mnogovrstne manifestacije sodobnega, na velikih podatkovnih zbirkah temelječega družbenega nadzora na Kitajskem, se je dobro na kratko ozreti nazaj v zgodovino in pogledati, kako so se oblikovale politične in socialne strukture, ki so omogočile, da je tak nadzor nad družbo prevladal tako hitro, neproblematično in neovirano. Popolnoma jasno je namreč, da tak prenos nadzornih mehanizmov iz fizične v virtualno sfero ni povezan zgolj z razvojem tehnologije, ki ga je omogočila, temveč je pogojen z globljimi, družbeno strukturnimi razlogi, ki so povezani s specifično zgodovinskih razvojev sinitskih kultur in zlasti kitajske družbe.

Mehanizmi nadzora, kakršni so prevladovali v tradicionalni kitajski družbi, so predstavljali sistem oziroma omrežje formalnih in neformalnih nadzornih inštantc, katerih osnovna celica je bila družina oziroma njena organizacija, ki je slonela na hierarhiji, podprti z ideološkimi kontrolnimi funkcijami (Kemperter Streib in Streib 1998, 207). V čisti, idealnotipski obliki takšne oblike strogega in vseobsežnega nadzora temeljijo na elementih legalistične doktrine, ki so bile v teku prve reforme konfucijanskega nauka v obdobju dinastije Han integrirane v novo ideologijo konfucianizma, ki je poslej na Kitajskem prevladal v vlogi državne doktrine. Pri tem gre torej za kombinacijo legalističnozakonodajnih in

konfucijanskih etično-moralnih predpisov oziroma zapovedi, ki delujejo tako na uradno-formalni kot tudi na neformalni ravni struktur lokalnih skupnosti.

Formalne različice nadzora temeljijo na zakonodaji; izvajajo jih uradne inštitucije na vseh ravneh. Neformalne oblike nadzora pa so osnovane na morali in so v rokah neformalnih družbenih skupin znotraj družine, klana, soseske, služb ali drugih oblik ožjih skupnosti (Jiang 2013, 28–29). Obe obliki nadzora se običajno izvajata v kombinirani obliki t. i. polformalnih regulacij (prav tam). Raziskave kažejo, da se je na Kitajskem ta sistem razvijal skozi stoletja; študije, ki obravnavajo novejšo zgodovino (npr. obdobje dinastije Qing ali obdobje prve republike), so jasno pokazale, da je bilo urejanje civilnih sporov v predmodernih obdobjih na osnovni ravni vselej v rokah lokalnih skupnosti ali sorodnikov. Šele v primeru, da njihovi disputi niso bili dovolj uspešni in niso uspeli zgladiti spora, se je zadeva prenesla v uradna sodišča. Povezavo med uradnimi sodnimi inštitucijami in družbeno mediacijo so tvorile osebe z nazivom *Xiangbao*, ki so izvajale neuradno funkcijo zagotavljanja stabilnosti v lokalni skupnosti. To so bili neke vrste neformalne uradnice in uradniki, ki za svoje storitve niso prejeli nobenega plačila, a so jih na tej prostovoljni bazi priporočile lokalne skupnosti, potrdile pa so jih tudi uradne državne inštanace. Magistrati so te *Xiangbaoje* in njihovo delo jemali zelo resno in so upoštevali vse njihove informacije, komentarje in odločitve, saj so težili k čim hitrejšemu in čim cenejšemu razreševanju sporov (prav tam, 29).

Podobno kot sodobni sistem družbene kredibilnosti, je tudi sistem neformalnih nadzorov *Xiangbaojev*, ki so jim pogosto pomagale skupine uličnih nadzornikov in nadzornic, bdel nad moralo in neoporečnim obnašanjem posameznikov in posameznikov. Družijo pa ju tudi podobni propagandni mehanizmi; tradicionalni nadzorni sistem je bil skozi kitajsko zgodovino vseskozi osnovan tudi na vladni propagandi, ki je nadzorovala popularno kulturo in vplivala nanjo na način, ki je krepil trenutno državno ideologijo. Ponazoritve tovrstnega nadzora lahko najdemo na primer v nešteti primerih najrazličnejših propagandnih oblik krepitve karizme vladarja, ki so vodili h kultu osebnosti, v kontinuiranem poudarjanju tradicije t. i. nebeškega mandata, v kombinaciji oziroma fuziji zakona in ljudskih običajev oziroma verovanj, ter v inkorporaciji strukture družinske organizacije v funkciji kontrolne inštanace. Podobne mehanizme najdemo tudi v sodobni kitajski državi, kjer pogosto služijo kot idejne osnove prevladujočih moralnih standardov in etičnih norm.

Tudi omrežje nadzornih inštanac se v sodobni družbi še vedno oblikuje na podoben način kot v predmoderni dobi, v kateri so se podaljški neformalnih struktur, katerih osnovni vzorec je predstavljala družina, pokazali v ustroju

klanov, obrtniških združenj, administrativnih teles in drugih »neuradnih« inštitucij. To je posameznikom in posameznicam omogočilo prilagoditev svojih neposrednih potreb obstoječemu družbenemu redu in tudi lažje ohranjanje svojih interesov znotraj njega, ne da bi se morali na vsakem koraku ukvarjati s problemi pravnih sankcij. Ta manevrski prostor se je nahajal zunaj uradne oblasti države, a je bil hkrati prepleten z mnogovrstnimi moralno, čustveno in pogosto tudi utilitaristično pogojenimi paradigmi relacionalizma.

Če razumemo tovrstno kombinacijo oziroma fuzijo formalnih in neformalnih mehanizmov ter inštantc nadzora, bomo lažje razumeli tudi dejstvo, da sta v tovrstnem sistemu moč ali domet formalne kontrole obratno sorazmerna s količino ali vplivom neformalnega družbenega nadzora, ki se izvaja na najrazličnejših ravneh družbene organizacije. To zagotovo – vsaj v določeni meri – velja tudi za sodobno Kitajsko in njene digitalne oblike nadzora nja posameznikov ter posameznic. Kar je za zahodne opazovalke in opazovalce najbolj presenetljivo, je namreč dejstvo, da uvedbo sistema družbene kredibilnosti podpirajo in zagovarjajo najširši sloji prebivalstva, še posebej močno pa prav izobražene osebe (Kostka 2019, 1565). Raziskava, ki so jo na Kitajskem pred kratkim izvedle raziskovalke in raziskovalci Svobodne univerze (FU) v Berlinu, je pokazala, da je kar 80 odstotkov kitajskih informantk in informantov sistem družbene kredibilnosti močno podprlo, medtem ko je ostalo 19 odstotkov vprašanih neopredeljenih, zgolj odstotek se je izrekel proti njemu (cp Hui 2019, 6).

Osrednji razlog za vzpostavitev in ohranjanje tovrstnega družbenega nadzora je bilo seveda vselej zagotavljanje maksimalno možne družbene varnosti in stabilnosti. Za evalvacijo njegove učinkovitosti pa ni dovolj, če upoštevamo zgolj tehnike, ki so osnovane na strahovih članic in članov družbe pred sankcijami in na podrejanju avtoritetam, ki sledi iz teh bojzani, temveč je treba pri tem vključiti tudi vzorce ideoloških manipulacij, ki lahko privedejo do »prostovoljne« podrejenosti ljudi (Kempter Streib in Streib 1998, 217). Za doseganje stabilne družbene ureditve je bilo v takih sistemih torej potrebno razviti kohezivno in večplastno omrežje ideološkega nadzora, ki je temeljilo na povezavi oziroma unifikaciji moralnih načel in etik, ki so prevladovali znotraj različnih družbenih skupin in slojev. Moč dinastične ureditve v tradicionalnem kitajskem imperiju je temeljila na interakciji med uradno legislativo in eni in civilnimi družbenimi inštitucijami na drugi strani.¹¹¹

111 Eden osrednjih razlogov za razpad dinastične monarhije je bil ravno v razpadu stabilnega ravnovesja med državnimi in družbenimi inštitucijami, ki je bil pogojen z eksplozivnim (eksponentnim) naraščanjem prebivalstva na eni, ter vdorom kolonialnih sil ter njihovega kapitala na drugi strani; oboje skupaj je v povezavi z mnogovrstnimi drugimi, sorodnimi

Gornji shematski opis ideološkega nadzora nam lahko nudi koristno hipotezo za definiranje tradicionalno kitajskega (in delno tudi sinitskega) vzorca družbenega nadzora. Pri tem je osrednjega pomena dejstvo, da je kvota potrebne vladne kontrole obratno sorazmerna s količino neformalnega nadzora, ki deluje na različnih ravneh družbene organizacije. Družbena stabilnost se torej v tem sistemu omogoča preko kohezivnosti in večplastne interakcije med državno ideologijo na eni, in etičnimi vrednotami neformalnih družbenih institucij na drugi strani. Ta hipoteza predpostavlja, da si vlada znotraj tovrstnega sistema vseskozi prizadeva ohraniti optimalno stopnjo stabilnosti in zato vseskozi izvaja in po potrebi modificira formalne tehnike družbenega nadzora, s katerimi lahko v vsakem trenutku ustrezno dopolni neformalne sisteme. (prav tam) Seveda pa ta interakcija deluje tudi v obratni smeri: čim večji je obseg prevzemanja uradne ideologije s strani neformalnih sistemov družbenega nadzora, tem manjša je potreba po odkritih administrativnih ukrepih in ideološkem nadzoru vlade.

Še v maoistični Kitajski je ideologija pri masovnih mobilizacijah igrala zelo veliko vlogo. Dandanes pa je videti, kot da ne more več predstavljati edinega in osrednjega orodja za ohranjanje družbene stabilnosti. In vendar bi lahko trdili, da gre pri digitalnem nadzoru tipa »sistema družbene kredibilnosti« za takšno obliko tehnologije, ki ni osnovana samo na ideologiji, ampak je tudi sama po sebi že oblika ideologije. Ta sistem, ki ga je leta 2014 pričela pripravljati Državna komisija za razvoj in reforme (*Guojia fazhan he gaige weiyuan hui*) in ki je od 2020 v splošni uporabi po vsej Kitajski, je namreč tesno povezan z aksiološkimi sistemi, ki temeljijo na vladajočih ideologijah, ki poudarjajo vitalni pomen družbene stabilnosti in patriotizma. Pri tem gre za digitalni sistem vseobsežnega nadzorovanja, ki ob uporabi najnovejših tehnologij, med katere sodi prepoznavanje obraza in celo specifik individualne motorike, vrednoti kreditno sposobnost, zanesljivost in učinkovitost posameznih državljanek in državljanov, hkrati pa ocenjuje in vrednoti tudi njihovo »moralno integriteto«, ki se kaže v najrazličnejših vedenjskih vzorcih posameznice ali posameznika, ki segajo vse od dovolj pogostih obiskov staršev, preko resnicoljubnosti in dokazovanja delovnih navad pa vse do upoštevanja prometnih predpisov. Kot je splošno znano, se posledice ocenjevanja teh vzorcev kažejo v konkretnem kaznovanju in nagrajevanju opazovanih oseb.

Vsekakor gre pri digitalnih tehnologijah na splošno za precej več kot zgolj za košarico algoritmov. Njihova povezava z ideologijami je inherentna, kajti

faktorji, v 19. stoletju namreč privedlo do razkroja tradicionalnih oblik klanskih in vaških skupnosti oziroma organizacij, ki so merodajno prispevale k ohranjanju tovrstnega strukturnega ravnovesja družbe.

proizvodnja in razvoj teh tehnologij temelji na predpostavki, da lahko nabor digitalnih sistemov, ki ga je oblikovala majhna tehnična elita, sčasoma postane neodvisen, do te mere, da človeških bitij ne bo več zgolj dopolnjeval, temveč jih bo tudi nadomestil. Prav ta domnevna zmožnost nadomeščanja človeške presoje s sistemi, ki jih je ustvarila in implementirala majhna, od realnih družbenih interakcij izolirana tehnična oziroma teoretska elita je tisto, kar povezuje te sodobne ideologije s preživeli ideologijami t. i. realnega socializma in njegove centralno načrtovane proizvodnje. »Zato ne bo prav nič presenetljivo, če bo kitajska Komunistična stranka slej ko prej ugotovila, da je umetna inteligenca med drugim lahko tudi dobrodošla tehnološka formula-cija svoje lastne ideologije« (Lanier in Weyl 2020).

Nekoliko bolj presenetljivo pa je, vsaj na prvi pogled, da so voditelji zahodnih tehnoloških podjetij in vlad tako hitro sprejeli vrsto sorodnih ideologij, povezanih z umetno inteligenco kot tako. Eden od razlogov za njihovo hitro širjenje je morda izguba vere v institucije liberalne demokracije, ki naj bi vsemu navkljub le temeljile na vrednotah človeške svobode in dostojanstva, in ne zgolj na vrednosti kapitala in profita. Zato zagotovo ni slučaj, da so danes najbogatejša podjetja, posamezniki in regije prav tiste, ki so najbliže najbolj zmogljivim računalnikom za zbiranje podatkov. V tem kontekstu se nam umetna inteligenca lahko prikaže kot smrt pluralističnih vizij tradicionalnega liberalnodemokratskega trženja (prav tam). Vse bolj jasno postaja, da se bomo morali ponovno globoko zamisliti in se spet enkrat na novo povprašati o tem, kakšno vlogo igra tehnologija v človeškem bivanju.

Ravno pandemija covid-19 je namreč jasno pokazala, da se lahko digitalne tehnologije in uporaba velikih zbirk podatkov uporabljajo tudi na avtonomen, osvobajajoč način, in nikakor ne zgolj kot orodje vseobsežnega centralističnega nadzora, kakršnega si prizadeva doseči L.R. Kitajska s svojim sistemom družbene kredibilnosti.

Zelo nazoren primer za takšno spremembo miselnosti in funkcije tehnologije najdemo na Tajvanu. Skoraj polovica prebivalstva tega otoka se je že pred pandemijo prostovoljno pridružila državnim platformam za upravljanje in izmenjavo podatkov, ki državljanom omogoča, da sami avtonomno organizirajo uporabo podatkov, zahtevajo storitve v zameno za te podatke, premišljeno sodelujejo pri skupnih odločitvah in na inovativen način glasujejo o številnih državljanskih vprašanjih.

Tajvanski državljani in državljanke, ki niso podlegli ideologijam neoliberalizma in njegove neomejene tržne svobode in po drugi strani niso vključeni v nikakršen sistem centralno vodenega načrtovanja proizvodnje in

potrošnje, so vzpostavili kulturo zastopanja, s katero odločajo o tehnologijah, ki so jim na razpolago (prav tam).

Delno lahko v zadnjem času podoben pojav opažamo tudi v Evropi in ZDA pri civilnodružbenih gibanjih, ki poskušajo vzpostaviti podatkovne zadruge oziroma kooperative.

To, kar pa je v danem trenutku za vse nas pri tem najbolj zanimivo, je dejstvo, da so orodja, ki izhajajo iz tega pristopa, igrala odločilno vlogo tudi pri velikem uspehu Tajvana pri obvladovanju pandemije covid-19, ki je izjemen ne zgolj v azijskem, temveč tudi v svetovnem merilu. V času pandemije je bilo (vsaj v času pisanja te knjige) na otoku, ki šteje preko 20 milijonov ljudi, zaznanih samo okrog 600 primerov okužb, četudi se otok nahaja praktično tik ob Kitajski, ki je v prvem valu utrpela veliko škode.

Ker bo torej tretje tisočletje, v katerega smo pravkar zakorakali in ki ga spremlja globalno segrevanje, poglobljanje brezna med revščino in bogastvom, množica vojn in nova pandemija, do konca človeštva po vsej verjetnosti opredeljeno z razvojem digitalne tehnologije, si bomo v nadaljevanju te knjige, ki poskuša raziskati možnosti globalne etike iz transkulturne perspektive, ogledali specifične posebnosti tradicionalnega sinitskega dojemanja funkcij in možnosti tehnologije kot take in njenih idejnih osnov, ki vsekakor vplivajo na specifično sinitsko dojemanje obstoja digitalnih objektov.

S tem bomo namreč, tako vsaj upam, bolje razumeli kulturne pogojenosti razlik in podobnosti v globalnih procesih digitalizacije in njihovih ontoloških osnov ter lažje postali pozorni tako na nevarnosti kot tudi na priložnosti, ki nam jih lahko na tem področju nudijo medkulturne interakcije. Za začetek si oglejmo, kakšno je pravzaprav razmerje med človekom in digitalno tehnologijo iz idejnozgodovinske perspektive.

4.3 Digitalne tehnologije kot novi univerzalizem

Filozofija tehnologije, ki se je v Evropi sistematično pričela razvijati šele na pragu 19. stoletja, je odprla marsikatero vprašanje, ki je bilo v okviru razvoja zahodne filozofije dotlej še neraziskano. A že dve stoletji prej je Descartes izpostavil vprašanja filozofije mehanike in mehanističnega pogleda na svet, ki je v Hobbesovem *Leviathanu* našla tudi svoj družbeno-politični izraz. Filozofija razsvetljenstva pa je izpostavila, da je mehanistični pogled na svet preveč determinističen in zato v apriornem nasprotju s človekovo svobodo. Po drugi strani pa je bila prav filozofija razsvetljenstva hkrati tudi tista, ki je postavila v ospredje pomen človeškega razuma in s tem znanosti ter tehnologije. Ta

dvojna funkcija tehnologije, ki po eni strani človeka osvobaja, po drugi pa determinira, je – skupaj z vsemi inherentnimi protislovji, ki iz nje sledijo, opredeljevala klasično filozofijo tehnologije skozi celotno 19. in 20. stoletje, vse dokler se to nasprotje ni prestavilo na višjo, precej kompleksnejšo raven, na kateri tehnologija ni bila več samo orodje, ki je podaljšek ali eksteralizacija človeških rok, udov in organov, temveč je postala nekaj, kar služi kot eksteralizacija človeške zavesti.¹¹² Tako kot je tehnologija na prvi, osnovni ravni v marsikaterem pogledu nadomestila delo fizičnih udov in organov, je ta nova metatehnologija eksplozivno razvila in nadomestila določene vidike delovanja človeških možganov.

Zato ni slučaj, da sta razvoj in uporaba digitalne tehnologije in umetne inteligence že od vsega začetka tesno povezana z vprašanji človeške svobode in avtonomije.

Digitalizacija človeškega sveta prinaša tudi nujo soočenja vsakega od nas z digitalnimi objekti, katerih razumevanje zahteva tudi redefinicijo ali vsaj konceptualno modifikacijo ontologije ter ontološkega razumevanja resničnosti. Ta problem je povezan z novim, transkulturno zasnovanim pojmovanjem tehnologije. To je toliko bolj pomembno zaradi vse večjega razkora med razvojem tehnologije na eni in njene humanistične interpretacije ter evalvacije na drugi strani. Vse od evropskega razsvetljskega gibanja naprej je namreč veljalo, da naj bi tvorila humanistika in na konceptu razuma osnovano humanistično razmišljanje temelj tehnologije (Hui 2017, 20). To se je v teku zadnjega stoletja korenito spremenilo in mnogi dandanes govorijo o koncu elementarnih osnov humanistike, torej o razkroju razsvetljskega mišljenja in sovpadajočih vrednot (gl. npr. Kissinger 2018). Že pri uporabi svetovnega spleta smo ljudje bolj osredotočeni na pridobivanje in neposredno uporabo informacij kot na njihovo kontekstualizacijo ali konceptualizacijo. Pomen podatkov je že zdavnaj presegel pomen tistega, čemur pogosto pravimo modrost. Delovanje, ki temelji na uporabi in posredovanju podatkov, zato preprečuje oziroma vsaj ovira vsakršno introspekcijo in refleksijo. S tem pa v procesu soočanja in interakcije s podatki polagoma izginja tudi človeško bistvo kot objekt svoje lastne refleksivne zavesti.¹¹³

112 Seveda je tehnologija vselej služila kot sredstvo prenosa in ohranjanja določenih vidikov človeške zavesti, na primer spomina, logičnega sklepanja (gl. Li Zehou 2016) ali celo pomena kot takega (gl. npr. Stiegler 2013; Lyotard 1991, 47). Vendar je razlika med klasičnimi in informacijskimi tehnikami prav v izvorni ontološki nesubstancnosti slednjih, kar pomeni, da se z njimi neposredno ne moremo soočati na fizičen, temveč izključno na način, ki je lasten samo naši zavesti.

113 Henry Kissinger (2018, 4) je zato mnenja, da mnogi tehnofili nenehno uporabljajo svetovni splet prav zato, da bi pobegnili osami, pred katero jih je groza.

Vse to seveda vpliva na postopno izginjanje »poguma, ki je potreben za razvoj in ohranjanje prepričanj, ki se lahko uresničujejo zgolj, kadar hodi-
mo po samotni poti, ki je esenca ustvarjalnosti« (prav tam, 4). Prostor za
refleksijo, ki je nujni predpogoj človekove avtonomije, se nenehno oži že
zaradi zahteve po hitrosti, ki je v digitalni dobi uporabe spletnih programov
in aplikacij vseprisotna.

Po drugi strani pa seveda ne smemo pozabiti, da nam prav te možnosti nudi-
jo vrsto dragocenih in popolnoma novih perspektiv, ki se med drugim kažejo
v razvoju umetne inteligence. Četudi je ta termin nekoliko zavajajoč,¹¹⁴ nam
razvoj tovrstne tehnologije nudi prej neslutene možnosti reševanja številnih
perečih problemov na področju medicine, ekologije, trajnostnega razvoja
itn. Kissinger (prav tam, 9) pa vidi v njej tudi nevarnost za aksiološki razvoj
človeškosti, saj nas razvoj umetne inteligence sooča tudi s transformacijami
oziroma spremembami vrednot, ki so zaradi njenega vpliva postale nepove-
zane in se orientirajo zgolj na mehanističnih postavkah učinkovitosti, hitrosti,
doseganja linearnih ciljev in zmage ter prevlade. Tak dosledni, pravzaprav ra-
dikalni utilitarizem nas po njegovem mnenju lahko privede do problemov, ki
so globlji in kompleksnejši, kot se zdi na prvi pogled, saj niso omejeni zgolj na
ljudi kot posameznike in posameznice:

Skozi vso zgodovino so civilizacije ustvarjale različne načine razlaganja
sveta, v katerem so se nahajale. V srednjem veku s pomočjo religije, v
razsvetljenstvu s pomočjo razuma, v devetnajstem stoletju s pomočjo
zgodovine in v dvajsetem s pomočjo ideologije. Sedaj pa se najtežje, a
hkrati najpomembnejše vprašanje glede sveta, v katerega vstopamo, gla-
si: kaj se bo zgodilo s človeško zavestjo, če jo bo v celoti preglasila ume-
tna inteligenca in družbe zato ne bodo več sposobne interpretirati svojih
svetov na način, ki je zanje pomenljiv? (prav tam).

Pri tem se nam seveda lahko zastavljajo še številna druga vprašanja, kot na
primer vprašanje o tem, kdo bi bil v takšnem primeru odgovoren za morebitne
napake, ki jih v digitaliziranem svetu zagrašijo stroji, ali o tem, ali bomo ljudje
sploh še sposobni vzpostaviti takšno zakonodajo, ki bo lahko urejala tudi aktiv-
nosti umetne inteligence, ki v racionalnem smislu zdaleč presega človeško? V
takšnem reševanju problemov, ki po svojem bistvu temelji zgolj na neskončno

114 Umetna inteligenca temelji na strukturalni dinamiki algoritmov, ki seveda v svojih zmožnostih
reševanja racionalnih problemov, pomnjenja in računanja zdaleč presega človeške kognitivne
sposobnosti; a po drugi strani človeškega mišljenja seveda ne moremo reducirati na racional-
no-matematične operacije, ki vodijo zgolj do instrumentalnega razuma. »Umetna intelligen-
ca« ni inteligentna prav zaradi tega, ker ji manjkata prej omenjeni sposobnosti kontekstuali-
zacije in konceptualizacije.

pospešeni seriji izbora najboljših možnosti, ne bo več prostora za etiko, ki postavlja kakovost pred kvantiteto in smisel pred linearni napredek.

Če se sedaj vrnemo k vprašanju vloge in pozicije razsvetljenjskih vrednot, ki temeljijo na avtonomiji človeškega sebstva ter na njegovi svobodi in hkratni odgovornosti, se nam pokaže zanimivo nasprotje: tehnologija, ki je privedla do svetovnega spleta, digitalizacije sveta in umetne inteligence, je zakoreninjena v razsvetljenstvu in poudarjanju človeškega razuma, ki ga je to gibanje v 17. in 18. stoletju postavilo v ospredje in s tem preseglo dogmatizem shlastičnega dojetanja religije kot nosilke edine resnice. Po drugi strani pa je prav ta tehnologija izničila filozofijo, iz katere je zrastle, in katere ni možno reducirati zgolj na instrumentalno racionalnost.

Lahko bi torej trdili, da so razsvetljenjske vrednote v nekakšnem dialektičnem razmerju s tehnologijo, ki so jo ustvarile, saj preko nje konec koncev negirajo samo sebe. (Hui 2019, 3) Po drugi strani pa ne smemo pozabiti dejstva, da je bila prav tehnologija tudi tista, ki je omogočila univerzalizacijo razsvetljenjskih vrednot – med drugim tudi preko procesov kolonializacije: »Tako nas je razsvetljenjska miselnost privedla na dolgo pot do globalizacije, pri čemer jo je ves čas premagovala njena lastna negacija« (prav tam). Mnogi kritični sodobni avtorji in avtorice vidijo v tem eno osrednjih iztočnic za idejno-zgodovinsko utemeljeno nadgradnjo postkolonialne kritike zahoda. Tako vidi hongkonški teoretik Yuk Hui razmerje med tehnologijo in razsvetljenstvom v prvi vrsti skozi prizmo tovrstne univerzalne sile novih tehnologij, ki naj bi po njegovem mnenju postale temelj osrednjih projektov razsvetljenstva: »V tem, ko tehnologija prevzema in celo izvaja vlogo razsvetljenjske miselnosti, medij ni več nosilec pomena, temveč sam postane ta pomen« (prav tam). Po njegovem mnenju je sodobna tehnologija, ki je sprva predstavlja samo podporno strukturo razsvetljenjske miselnosti, sedaj sama postala njegova osrednja filozofija. Zato po njegovem mnenju razsvetljenstvo še zdaleč ni končano. Vendar je treba pri tem ponovno izpostaviti dejstvo, da filozofija razsvetljenstva vsemu svojemu navdušenju za znanost navkljub (oziroma prav zaradi njega) že od vsega začetka ni bila zgolj oblika instrumentalnega racionalizma, temveč je bil v njenem središču človek s pravico in dolžnostjo odločanja o sebi in svetu, človek, ki je nepredvidljiv, a zato tudi svoboden in odgovoren. Če torej sledimo toku Huijevega razmišljanja, mu lahko pritrdimo le delno, saj je tisto, kar v okviru razvojev sodobnih tehnologij digitalizacije sveta in umetne inteligence ni vsebinska in aksiološka srž razsvetljenstva, temveč kvečjemu formalna metodologija, na kateri je ta osnovana – pa naj bodo ti razvoji še tako dinamični in eksplozivni.

Seveda drži, da so sinitske družbe tiste, ki danes močno prednjačijo tako pri digitalnih inovacijah kot tudi pri avtomatizaciji. Vendar pri tem ne gre pozabiti dejstva, da je avtomatizacija, ki jo konstruira umetna inteligenca, precej drugačna od avtomatizacije klasičnih strojev: ta je namreč predstavljala avtomatizacijo orodja oziroma sredstev proizvodnje. V tem procesu so bili proizvodni cilji hitreje doseženi zaradi racionalizacije ali mehanizacije instrumentov, ki so bili uporabljeni za uresničevanje teh namenov. Avtomatizacija, ki je plod umetne inteligence, pa predstavlja avtomatizacijo samih namenov oziroma ciljev proizvodnih procesov. Umetna inteligenca avtomatizira cilje tega, kar proizvaja, zaradi tega, ker si te cilje vselej znova tudi sama zastavlja. Prav zaradi tega je njena notranja struktura nestabilna. Njeni sistemi so vselej v neprekinjenem toku lastnih operacij, v katerih pridobiva in hkrati analizira vselej nove podatke, na osnovi katerih potem izboljšuje samo sebe. V teh procesih pridobiva marsikatero zmožnost, za katero smo doslej menili, da je rezervirana zgolj za človeka.

Kljub digitalno tehnoloških prednosti sinitskih družb pa ne smemo pozabiti, da je sama širitev in univerzalizacija tehnologije ter sovpadajočih znanstvenih metod, ki sta to prednost sploh omogočili, plod specifično zahodne modernizacije, ki je kot taka zopet neke vrste stranski produkt razsvetljenskih idej in gibanj. Zato so se v teku globalizacije vsi zgodovinski časi sveta prilagodili standardom, ritmom in metriki, ki ga določa čas evro-ameriške zgodovine. Ta sinhronizacija je privedla do izgube orientacije¹¹⁵ ter relativizacije kultur, identitet in vrednot. To je seveda idealna osnova za porast novih fašizmov, ksenofobije in rasizmov, o katerih smo govorili že v prejšnjih poglavjih te knjige. Prav tovrstne reakcionarne ideologije in doktrine trde roke so tiste, ki lahko na prvi pogled nudijo ustrezne odgovore na probleme tovrstne zmedenosti; v nepreglednih in razburkanih oceanih dezorientacije lahko ponudijo navidezno varne pristane kulturnih identitet in nove tehnološke estetike (Hui 2019, 7). Ti so seveda nadvse atraktivna vaba za izgubljene, smisla oropane in odtujene potrošnice in potrošnike sodobnega sveta in njegovih digitaliziranih tehnologij.

Zato – in tudi zaradi tega, ker bo umetna inteligenca v bodoči zgodovini človeštva po vsej verjetnosti igrala še nadvse pomembno vlogo – je toliko bolj nujno, da pričnemo o njej razmišljati na drugačen način in da nanjo nehamo gledati zgolj kot na obliko orodja, katerega vrednost je samo utilitaristična. Skrajni čas je, da pričnemo prevpraševati tudi ontološke osnove digitalne tehnike in virtualne resničnosti, ki z njo sovpada. Šele tako bomo kot ljudje lahko

115 Ko govori o tem, Yuk Hui uporabi besedno igro: »dis-orientation« zanj hkrati pomeni izgubo orientacije na eni, ter izključitev »Vzhoda« iz prevladujočih političnih ideologij »Zahoda« (prim. Dunker 2020, 3).

ohranili osnove zrele avtonomije, odgovornosti in svobode odločanja. To je vsekakor ena temeljnih nalog globalne filozofije tretjega tisočletja. V ta namen bo zagotovo treba na novo napisati tudi zgodovino človeškega razuma in njegove povezave z razvojem tehnike in tehnologije. Novi premisleki in refleksije različnih kulturnih zgodovin nam lahko pri tem zelo pomagajo, saj nas soočajo z različnimi metodami tehnološke miselnosti.

Dinamična podoba različnih kulturno-jezikovnih tradicij je podoba, v kateri ni prostora za kulturne esencializme ali statične, na kulturnih substancah osnovane individualne ali skupinske identitete. Ta podoba nam pokaže zgolj, da smo ljudje oblikovani v različnih, a vselej konkretnih simbolnih in lingvističnih svetovih. Na takšnih osnovah smo v zgodovini proizvedli vrsto različnih oblik znanja, ki so s svetom in z zemljo povezani na najrazličnejše načine, preko mnogovrstnih, specifičnih in večplastnih relacij, katerih ni mogoče izmeriti zgolj s kriteriji linearnega napredka moderne znanosti in tehnologije. Šele uvid v sam obstoj tovrstne heterogenosti (v nasprotju z izoliranimi doprinosi posamičnih »narodov« in »kultur«) nam bo omogočil razreševanje napetosti med vse bolj vzajemno izoliranimi družbenimi skupinami. K tovrstni heterogenosti sodi tudi ontološka razsežnost povezave človeškega bivanja in različnih tehnik produkcije in reprodukcije pogojev, ki to bivanje opredeljujejo. V pričujoči knjigi označujem to razsežnost človeške biti oziroma njenega razmerja z umetno ustvarjenim okoljem kozmotehnologija. Iz podobnega, kulturno diferenciranega videnja odnosa med človekom in tehniko izhaja tudi Yuk Hui, ki v tem kontekstu poudarja, da »odkrivanje novih kozmotehnik ne pomeni zavračanja umetne inteligence ali strojnega učenja, temveč prej prilagoditev sodobne tehnologije; to pomeni, da jo moramo postaviti v nove okvire, ki bodo lahko služili kot njeno jedro« (prav tam, 8).

Razmisleki, v katere nas je pahnila globalna pandemija covid-19, nam zato lahko – prav preko iskanja globalnih rešitev znotraj partikularnosti mnogovrstnih relacij med naravo in kulturo, tehnologijo in resničnostjo – pokažejo nove odgovore na vprašanja krize kot nevarnosti in upanja. V naslednjem koraku se bomo zato posvetili vprašanju različnih kulturno pogojenih kozmotehnologij in njihovih vplivov na naš odnos do sveta, v katerem živimo.

Izhodiščno vprašanje je pri tem vprašanje o tem, ali med evro-ameriško in sinitsko regijo dejansko obstajajo razlike v dožemanju digitalnega nadzora. To vprašanje ni povezano samo z različnimi družbeno političnimi sistemi v obravnavanih regijah, temveč tudi z načelnim odnosom prebivalstva do tehnologije kot take in predvsem do digitalne tehnologije ter njenih možnosti poseganja v človeška življenja, vključno z možnostmi nadzora posameznikov/

posameznic in družbe. Za razjasnitev tovrstnih vprašanj si bomo najprej nekoliko podrobneje ogledali specifično klasične kitajske kozmotehnologije, ki – podobno kot druge oblike odnosa človeka do tehnike in tehnologije – zagotovo vpliva tudi na odnos sodobnih populacij do digitalne resničnosti. To specifično kozmotehnologijo bomo nato poskušali umestiti v zahodno teorijo ontologije digitalnih objektov (tj. shem in sistemov podatkov ter metapodatkov), ki jo bomo v duhu tehnološke pluralnosti in raznovrstnosti¹¹⁶ primerjali s specifičnim sinitskim modelom sorodne strukturnonesubstančne ontoepistemologije Zhang Dongsuna, ki med drugim temelji na chan budističnih osnovah videnja sveta in resničnosti.

4.4 Kozmotehnologija v zrcalu tehnološke pluralnosti

126

Izraz kozmotehnika je prvi uporabil Gilbert Simondon v članku »Culture et technique« iz leta 1965, ki je bil kasneje (2014) vključen v njegovo novo knjigo z naslovom *Sur la technique*. Vendar je Simondon ta koncept obdelal zgolj v ozkem okviru razvoja evropske tehnologije.

Yuk Hui ga poskuša razviti in nadgraditi skozi prizmo ontološke pluralnosti razmerja med tehnologijo, človekom in naravo, pri čemer izhaja iz konceptualizacije tehnologije znotraj kitajske idejne tradicije. V nadaljevanju bom kritično predstavila Huijevo teorijo in jo poskušala uporabiti kot eno od metodoloških orodij za razjasnitev razlik med različnimi kulturno pogojenimi dojemami digitalnih tehnik.

V tem procesu bom sama – za razliko od Huija – govorila o kozmotehnologiji kot sistemski krovni vedi in ne zgolj o posamičnih kozmotehnikah, kajti Hui po mojem mnenju pri poimenovanju tega osrednjega koncepta izhaja iz napačno razumljene razlike med tema dvema terminoma. Hui v uvodnih opombah k svojemu delu *The Question Concerning Technology In China - An Essay in Cosmotechnics* namreč zapiše:

Razlikujem med uporabami besed tehnika, *techne* in tehnologija. Izraz tehnika se nanaša na splošno kategorijo vseh oblik proizvodnje ter prakse. *Techne* se nanaša na grško konceptualizacijo te kategorije, katero Heidegger razume kot *poiesis* ali ustvarjanje. Beseda tehnologija pa se

116 Yuk Hui je mnenja, da je uvid v različne kulturno pogojene oblike kozmotehnologije (ali, kot jih označuje sam, kozmotehnike) pomemben, saj nam lahko prepreči univerzalistično poenotenje idej (ali ideologij) o vlogi in načinu interakcij med človekom in tehniko. Takšno paradigmo raziskovanja razmerja med človekom in tehniko, ki temelji na kulturološko večplastnem pristopu, imenuje tehnodiverzitet; gre torej za teoretski uvid, ki temelji na tehnološki raznovrstnosti, ki omogoča večplastna in pluralistična izhodišča za obravnavo tovrstnih razmerij.

nanaša na radikalni preobrat, ki se je zgodil med evropsko modernizacijo in se razvil v smeri nenehnega napredovanja avtomatizacije, kar je posledično privedlo do tega, čemu pravi Heidegger *Gestell* (Hui 2016, 4).

S takšno definicijo termina tehnologija se ne morem strinjati. Ta beseda se v večini indoevropskih jezikov namreč uporablja prej v smislu znanstvene discipline, katere predmet je tehnika, kot pa v smislu, v kakršnem ga razumeva Hui. Tehnologija namreč izvira iz grških besed *téchne* in *lógos*. Medtem ko se prva nanaša na tehnike v smislu, kakršnega opisuje Hui, pomeni logos um oziroma logiko. Kadar se uporablja v obliki končnice *-logija*, vselej pomeni nauk, disciplino ali vedo o tistem, kar stoji pred njo. Tehnologija je torej sistematična teorija tehnike in ne »radikalni preobrat« tehnike, ki naj bi se zgodil v procesu zahodne modernizacije.¹¹⁷

Yuk Hui poskuša koncept kozmotehnike umestiti v teoretsko razlago razmerja med človekom, naravo (oziroma zunanjim svetom) ter tehniko. Pri tem gre vsekakor za teorijo in ne zgolj za kategorijo. To velja tako za njegove konkretne teoretske analize kot tudi za tehnološke sisteme, kakršen je na primer sistem kitajske medicine, ki jo Hui navaja kot enega najbolj tipičnih primerov kitajske kozmotehnike (gl. Hui 2016, 18). O kitajski medicini namreč ne moremo govoriti zgolj kot o določeni tehniki, saj gre pri njej za vrsto vzajemno povezanih tehnik, metod in specifičnih pristopov do človeškega telesa in bolezni, ki seveda temelji na specifični kozmologiji. Zato je kitajska medicina vrsta kozmotehnologije in ne zgolj oblika kozmotehnike.

Kozmotehnologija je torej sistem, ki temelji na združitvah ali kombinacijah kozmičnega in moralnega (oziroma aksiološkega) reda v dejavnostih izvajanja in posredovanja tehnik. V zgodovini človeštva se je razvilo veliko različnih sistemov razumevanja oziroma razlage kozmosa kot tudi veliko različnih tehnik. Zato kozmotehnologija ne more biti samo ena (tj. evropska); obstaja toliko posamični kozmotehnologij, kot je simbolnih redov dojemanja in razumevanja kozmosa. Ti redi so seveda kulturno in jezikovno pogojeni. Seveda pa je sam proces izvajanja tehnik in izdelovanja njenih produktov kot

117 Yuk Huija je pri tem verjetno zmedel slab oziroma zavajajoč prevod te besede v kitajščino. V mnogih slovarjih se za oboje, namreč tako tehniko, kot tudi tehnologijo, uporablja izraz *jishu* 技術. V nekaterih drugih slovarjih se kot prevod tehnike uporablja beseda *jishu* 技術, kot prevod besede tehnologija pa *keji* 科技. Vendar bi glede na splošno sprejeto konvencijo prevajanja besed, ki se končajo z delom »-logija« in ki se prevajajo s pismenkama *lun* 論 (na primer *renshilun* 認識論 za epistemologijo, *cunyoulun* 存有論 ali *bentilun* 本體論 za ontologijo) ali *xue* 學 (npr. *xianxiangxue* 現象學 za fenomenologijo ali *xinlixue* 心理學 za psihologijo), ta izraz moral biti v kitajščino preveden bodisi kot *jishulun* 技術論 bodisi *jishuxue* 技術學. V tem primeru bi ga tudi Yuk Hui – in mnogi drugi kitajski teoretiki in teoretičarke – lažje pravilno razumeli.

tak univerzalen. Vprašanje razmerja med univerzalnostjo in (kulturno pogojeno) parcialnostjo tehnike že dolgo buri duhove. V tem okviru velja omeniti francoskega arheologa in antropologa Andréja Leroi-Gourhana, ki je vzpostavil koncept tehničnih tendenc, ki nastanejo iz razmerja med obojim. V svoji knjigi *Okolje in tehnike (Milieu et techniques, 1945)* je poskušal to razmerje predstaviti v okviru splošne teorije dinamične interakcije, v kateri se človeške skupnosti vedejo kot neke vrste celoviti organizmi, ki živijo v okolju, opredeljenem z zunanji (geografija, klima) in notranji (kultura, tradicija) faktorji. Naravno in družbeno okolje je torej poimenoval z izrazi zunanje in notranje območje oziroma sredino (Leroi-Gourhan 1945, 333). V tem okviru je koncept tehnične tendence predstavljal gibanje oziroma težnjo, ki se oblikuje znotraj notranjega območja in postane primaren faktor, ki merodajno vpliva na delovanje skupnosti v njenem naravnem okolju.

Tudi sodobni kitajski teoretiki so se veliko ukvarjali z opredeljevanjem razmerja med univerzalnimi in kulturno pogojenimi faktorji. Eden najpomembnejših predstavnikov filozofske antropologije je Li Zehou, za katerega je bila tehnika v smislu izdelave in systemskega izdelovanja orodja (ter medgeneracijskega posredovanja v ta namen uporabljenih tehnik) osnova človeškosti, tj. ključna značilnost, ki je človeka distinktivno ločila od (drugih) živali. Li je to razmerje obrazložil s konceptom sedimentacije (*jidian*), s pomočjo katerega opisuje postopno nalaganje znanj in izkušenj v človeško zavest preko tisočletnih evolucijskih razvojev (gl. Li 2016a). Proces sedimentacije je zanj razdeljen na tri ravni: najosnovnejšo imenuje »sedimentacija vrste« (*wuzhong jidian*), ki zaobjema vse univerzalne forme, ki so lastne vsem človeškim bitjem. Druga je raven »kulturne sedimentacije« (*wenhua jidian*), sestavljena iz specifičnih oblik mišljenja in jezikovnih ter vedenjskih vzorcev oziroma tehnik, ki so lastni ljudem v istem kulturnem okolju. Tretja, najvišja (in hkrati najožja, saj gre pri tej shemi za piramidno strukturo) raven pa je raven »individualne sedimentacije« (*geti jidian*), ki soustvarja naše intimne vrednostne sisteme, svetovne nazore, občutja, navade ter specifične oblike mišljenja in čustvovanja, ki so lastni ljudem kot posameznicam in posameznikom (Rošker 2018a, 33).

Tehnike kot take pa so se razvile v procesih proizvodnje vsega, kar je potrebno za obstoj in ohranitev človeka. Mnogi teoretiki in teoretičarke so mnenja, da predstavlja orodje kot rezultat človeške tehnike proizvodnje tovrstnih objektov vitalnega pomena, podaljšek človeških udov ali organov. Tako govori Li Zehou o človeku kot o bitju, za katerega je orodje oziroma tehnika »univerzalna nujnost«, saj predstavlja »suprabiološko bitje«, ki brez teh zunanjih tehničnih podaljškov svojega telesa sploh ne bi mogel preživeti (prav tam, 28).

Nadaljnja podobnost filozofske antropologije Leroi-Gourhana in Li Zehouja je v tem, da vidita v tehnologiji oba obliko eksternalizacije človeškega spomina (Leroi-Gourhan 1993, 219 ff.; Li in Cauvel 2006, 3).

Pri konceptualizaciji različnih kozmotehnologij kot različnih eksternalizacij spomina je torej v ospredju kulturno opredeljena razsežnost tehnike. Gre torej za iskanje novih referenčnih okvirov tehnologije, za novo uokvirjenje njenih interpretacij, ki bo presegala tako starogrški pojem *techné*, (vključno z njegovo konotacijo ustvarjanja ali *poiesis*) kot tudi Heideggerjev termin *Ge-stell*, ki je zanj označeval bistvo moderne tehnike (Heidegger 2000, 21). Po drugi strani se bom tukaj kot sinologinja osredotočila na kitajsko kozmotehnologijo. Yuk Hui si je v tem okviru postavil nalogo, sistematsko obdelati staroveška termina *dao* (pot, metoda izvorni princip, pranačelo) in *qi* (posoda, pripomoček orodje, naprava).¹¹⁸ Ta pojmovni par se prvič v kitajski pisni zgodovini pojavi v staroveški *Knjigi premen (Zhou Yi)*, v katerem je opisan takole: »Kar je nad formami, imenujemo metoda (*dao*), kar pa je pod njimi, temu pravimo pripomoček (*qi*).«¹¹⁹ Ta Huijeva iztočnica pri iskanju kitajske kozmotehnologije je vsekakor pravilna in pomenljiva.

Njegova interpretacija tega pojmovnega para oziroma njegovega pomena pa je problematična, saj vidi v njem vrsto kartezijanskega dualizma (Hui 2018, 2), kar pa nikakor ne drži, saj gre pri obeh protipolih za tipično obliko binarne kategorije, ki ne deluje po načelu protislovja, temveč v skladu s principom vzajemne komplementarnosti.¹²⁰ Četudi smo razliko med obema modeloma dialektičnih nasprotij že obravnavali v začetnih delih te knjige, bomo na tem mestu ponovno izpostavili teoretske osnove te diferenciacije, saj je v tem okviru umeščena v konkreten primer razumevanja razmerja med temeljnimi principi človeškega bivanja in tehniko, hkrati in predvsem pa je v tem kontekstu pomembna za razumevanje tukaj podane kritike Huijeve teorije.

V obeh primerih gre torej za obliko oziroma teoretski model binarnosti v smislu razmerja med dvema vzajemno si nasprotujočima protipoloma. V

118 V najstarejšem kitajskem etimološkem slovarju *Shuowen jiezi* 说文解字 (*Opis zapisov in razlaga besed*) je beseda *qi* 器 definirana kot posoda. Posoda je imela pomen najbolj elementarnega orodja, saj je služila shranjevanju hrane, s čimer je zagotavljala preživetje skupnosti tudi v obdobjih slabih letin ali podobnih kriz. V *Shuowenu* je zato opisana tudi kot nekaj dragocenega, saj je šlo za pripomoček, ki je bil tako vitalnega in elementarnega pomena, da so ga varovali psi: 器：皿也。象器之口，犬所以守之。 (*Shuowen jiezi* s.d., 1436)

119 形而上者谓之道，形而下者谓之器。

120 Za podrobno razlago razlike med kartezijanskimi dualizmi in modelom binarnih kategorij gl. Rošker 2021, 48ff.

kartezijanskih dualizmov sta oba protipola v medsebojno izključujočem se razmerju, kar pomeni, da nista zgolj nasprotna eden drugemu, temveč sta tudi v vzajemnem protislovju, kar se najjasneje pokaže v zasnovi hegeljanske dialektike, znotraj katere sta večinoma interpretirana kot teza in antiteza. Oba, tako dualizem kot tudi dialektika, ki izhaja iz njega, sta možna zgolj na osnovi statičnega in nespremenljivega dojetja biti, kakršno se je oblikovalo v Parmenidovi paradigmi in ki hkrati omogoča tudi razvoj osnovnih principov formalne logike v smislu zakona identitete, diference in izključitve tretjega. V modelu na načelu komplementarnosti temelječe dialektike pa sta protipola v takšnem vzajemnem nasprotju, ki je eksistencialno opredeljeno s soodvisnostjo in hkrati omogoča tudi njuno vzajemno izpopolnjevanje. V takšnem modelu tvorita oba protipola torej dve plati ene in iste medalje; njuna različnost in razmejenost je bistveni pogoj obstoja celote, katere vitalna dela sta. Pri tem je pomembno ponovno izpostaviti tudi dejstvo, da ta model ne proizvede kvalitativno ločene sinteze obeh protipolov, ki bi obstajala kot samostojna in neodvisna, nova entiteta, temveč je sinteza nenehno prisotna v sami interakciji med obema. Ker gre pri tem za tipičen model, ki je osnovan na procesni filozofiji, v njegovem okviru formalna logika nima veljavne osnove.

To ima daljnosežne posledice za razumevanje specifično kitajskega razmerja med tehniko in naravo, s tem pa tudi za sam kitajski sistem kozmotehnologije in znanosti. Še posebej problematična je pri tem primerjava med konceptoma *dao* in *qi* ter starogrškima pojmovoma *techné* in *areté*. Medtem ko naj bi bil *dao* superioren in primarni faktor do *qija*, naj bi bil starogrški pogled na svet bolj inštrumentalen in naj bi (vsaj od Aristotela naprej) bolj poudarjal pomen sredstva za doseg cilja (Hui 2016, 89). Slednja trditev, ki se nanaša na antično grško filozofijo, je brezdvomno točna in v tem, kar opisuje, lahko že opazimo esenco tega, kar se je kasneje, v zadnjih dveh stoletjih prejšnjega tisočletja, pokazalo kot osnova modernizacije zahodnega tipa, namreč inštrumentalni razum. Tako tudi Hannah Arendt vidi njegove zametke že v tendencah, ki so opredelile razvoj starogrškega razmerja med delovanjem in produkcijo oziroma izdelavo, znotraj katerega se je prvo – že v Platonovih teorijah – postopoma, a dosledno transformiralo v drugo:

Kako vztrajna in uspešna je bila transformacija delovanja v način izdelave se jasno vidi že iz same terminologije politične teorije in politične miselnosti, znotraj katere je dejansko domala nemogoče razpravljati o teh zadevah brez uporabe kategorij sredstev in cilja in ne da bi pri tem razmišljali skozi optiko inštrumentalnosti [...]. Morda smo prva generacija, ki je popolnoma ozavestila vse nevarnosti takšne miselnosti, ki nas

sili priznavati, da naj bi bila za doseg nečesa, kar smo definirali kot cilj, dovoljena in upravičena prav vsa sredstva – če so le dovolj učinkovita (Arendt 1998, 229).

A če si sedaj na tej osnovi ogledamo še prvi del Huijeve primerjave, ki se nanaša na staroveško kitajsko razumevanje tehnologije in njene uporabe, se njegova interpretacija izkaže kot problematična. Srž te problematike tiči v prej omenjenem dejstvu, da Hui ne dojame razlike med kartezijanskimi dualizmi in binarnimi kategorijami. Če namreč izhajamo iz predpostavke, da razmerje med metodo (*dao*) in pripomočkom (*qi*) ni kartezijanski dualizem, temveč sodi – kot večina drugih pojmovnih parov znotraj kitajske idejne tradicije – med binarne kategorije, potem bomo le stežka trdili, da je znotraj komplementarne korelativnosti njunega vzajemnega razmerja katerikoli od obeh protipolov dejansko primaren, četudi so metode (*dao*) kot take seveda lahko uporabne tudi drugod, v najrazličnejših aktivnostih, ki niso vezane na pripomočke (*qi*). V tem širšem kontekstu, v katerem nastopa kot krovna kategorija, je metoda (*dao*) seveda bolj temeljna. Drži tudi dejstvo, da pripomoček (*qi*) brez metode (*dao*) ne more obstajati kot pripomoček, saj je njegova uporaba nujno vezana na njeno metodo. A vendar v samem modelu njunega vzajemnega odnosa, ki je osnova njunega skupnega delovanja, tudi metoda seveda ne more obstajati brez pripomočka.

Pri interpretaciji tega pojmovnega para je treba poleg tega nujno vedeti, da predstavlja *dao* kategorijo in ne koncepta. Pomembni sodobni kitajski filozof Zhang Dainian (1909–2004) je izpostavil, da brez razumevanja tovrstnih diferenciacij ne moremo razumeti kitajske idejne zgodovine. Zhang vidi koncepte kot obliko poimenovanja konkretnih stvari in pojavov. Ta poimenovanja lahko zaobjemajo tako širše, splošnejše entitete kot tudi njihove delne oziroma ožje posebnosti, vendar se v vsakem primeru nanašajo na konkreten pomen besed. Kategorije pa so zgolj formalno, arbitrarno orodje razčlenjevanja stvarnosti. V starokitajski tradiciji jo najde denimo v delu filozofa Han Yuja:

V Han Yujevem delu *Izvorna pot (Izvorni dao)* najdemo teorijo kategorij (*xuwei*) in konceptov (*dingming*).¹²¹ V tem delu zapiše: »Človečnost (*ren*) in pravičnost (*yi*) sta koncepta (*dingming*), medtem ko sta pot (*dao*) in krepost (*de*) kategoriji (*xuwei*).« Tako imenovana kategorija (*xuwei*) je prazni predalček, ki ga lahko zapolnimo s poljubnimi vsebinami. Konfucijanci, daoisti in budisti so vsi govorili o poti (*dao*), vendar je pomenil

121 Zhang Dainian je klasična pojma *dingming* in *xuwei* prevajal v sodobno kitajščino z izrazoma *gainian* (koncept) in *fanchou* (kategorija).

ta izraz za pripadnike teh struj vselej nekaj drugega, zato gre pri njem za kategorijo (*xuwei*). Za razliko od tega pa imata izraza človečnost (*ren*) in pravičnost (*yi*) točno določeni, inherentni pomen. Medtem ko so konfucijanci propagirali človečnost in pravičnost, so bili daoisti nasprotniki teh dveh pojmov; nikakor se niso zavzemali za neko drugačno človečnost ali pravičnost. Zato gre pri terminih človečnost (*ren*) in pravičnost (*yi*) za koncepta (*dingming*). Han Yujev termin *xuwei* je torej zelo blizu zahodnemu terminu kategorije (Zhang Dainian 2003, 118).¹²²

Na tej osnovi je tudi lažje razumeti dejstvo, da termin *dao* v kontekstu profi-
lozofskega klasika *Knjige premen* nima moralnih konotacij, kakršne mu pripisuje Yuk Hui. Tovrstni pomen je bil besedi *dao* pripisan šele mnogo kasneje, namreč s konfucijanskimi komentarji k temu delu, torej izključno v okviru konfucijanskega videnja kozmosa. Seveda je tukaj pomembno upoštevati dejstvo, da je tovrstno razumevanje, v okviru katerega je vesoljstvo prežeto z moralnimi podstatmi, zaradi dominantnega položaja konfucianizma že v kitajski filozofiji zgodnjega srednjega veka pridobilo paradigmatski pomen. Ta moralna komponenta prihaja do izraza predvsem v zloženki *rendao*, ki označuje »pot človeka« in se nanaša na njegove etične maksime.¹²³ V sami *Knjigi premen*, ki je veliko starejša, pa nastopa *dao* zgolj v svojem najosnovnejšem smislu poti, tj. metode ali načina delovanja. Isto velja tudi za opise razmerja med besedama *dao* in *qi*, torej za tiste dele besedil, ki se nanašajo izključno na tehniko v smislu razmerja med fizičnimi orodji in neoprijemljivimi metodami njihove uporabe. A po drugi strani Hui besedo *dao*, ki je v gornjem citatu torej označen kot tisto, kar je »nad oblikami«, enači z *noumenom* v kantovskem smislu (Hui 2017a, 8), četudi v isti sapi (a malo prej) kritizira prevod fraze *xing'er shang xue* (dobesedno: nad oblikami) s terminom metafizika

122 韩愈'原道'有虚位定名之说。'原道'云：'仁与义为定名，道与德为虚位'。所谓虚位即是空格子，可以添上不同的内容。儒家，道家，佛教都讲道，而其所谓道，彼此意义不同，所以称为虚位。至于仁义，则有确定的内涵。儒家宣扬仁义，道家反对仁义，不可能提出另外一种仁义，所以仁义是定名。韩愈所谓虚位，比较接近于近代所谓范畴。

123 Protipol besede *rendao* je izraz *tian dao*, (dobesedno: dao neba ali narave), ki je kozmološki pojem in je značilen za daoistične interpretacije kategorije *dao*. V kasnejših konfucijanskih besedilih, npr. v Konfucijevih *Razpravah*, se *dao* zelo pogosto uporablja v smislu »pravilne« metode, pri čemer ima ta »pravilnost« tudi zelo jasne moralne konotacije. Beseda *qi* v smislu orodja ali pripomočka pa se v teh virih pogosto uporablja tudi v pridevniški funkciji in pomeni biti izurjen v določeni tehniki oziroma razpolagati z veščinami, ki so potrebne za določeno vrsto opravil. Dober primer za tak pomenski razvoj najdemo na primer v poglavju *Zi Lu* tega dela, ki pravi: »Plemenitniku je lahko služiti, vendar ga je težko zadovoljiti. Če ga želimo zadovoljiti na način, ki moralno ni ustrezen, ne bo zadovoljen. A plemenitnik zaposluje ljudi glede na njihove veščine« (君子易事而难说也：说之不以道，不说也；及其使人也，器之，*Lunyu* s.d. Zi Lu, 25).

(prav tam).¹²⁴ Zato se zdi takšna primerjava pre nagljena, posebej če se spomnimo nevarnosti napačnih interpretacij, ki prežijo na nas, kadar ne upoštevamo različnih referenčnih okvirov, na katere sem opozarjala v metodološkem uvodu pričujoče knjige. Zato moramo biti na takšnih mestih previdni; zgolj na podlagi dejstva, da je *dao* na določenem mestu *Knjige premen* označen kot nekaj, kar je nad oblikami, *qi* pa kot nekaj, kar je pod njimi, še zdaleč ne moremo sklepati na to, da naj bi prvi označeval *noumenon*, drugi pa pojave. To pa seveda ne zmanjšuje pomena Huijeve osnovne predpostavke, po kateri govori *Knjiga premen* skozi to formulacijo specifičnega odnosa med konceptoma *dao* in *qi* implicitno o tem, da mora uporaba tehnologije slediti *daotu* kot metodi, ki je umeščena v filozofijo narave in življenja (Hui v Dunker 2020, 14). Seveda je pri tem pomembno izpostaviti, da se mora tudi metoda sama prilagoditi naravi oziroma notranji kompoziciji pripomočka; v procesni filozofiji tega dela si protipoli komplementarnih binarnih kategorij sledijo vzajemno. Gre torej za takšno razmerje med tehniko oziroma tehnologijo in človekom, po katerem se uporaba tehnike ravna po metodi (*dao*), ki je hkrati tudi filozofsko vodilo, ki nam kaže pot iz kaosa, iz nepregledne džungle divje in neukročene narave.

V svoji knjigi *Vprašanje tehnologije na Kitajskem* (2016) si Hui prizadeva ugotoviti, na kakšen način nam lahko kitajska filozofija pomaga pri razmišljanju o domnevnem protislovju med tradicijo in moderno tehnologijo. Njegovo temeljno vodilo pri tem je namreč najti pot iz univerzalističnih tendenc tehnološke singularnosti, ki je seveda produkt modernizacije zahodnega tipa in globalizacije, ki je njena posledica. Po Huijevem mnenju vodi tovrstna tehnološka singularnost v apokalipso (Hui v Dunker 2020, 14). To nevarno težnjo želi preseči z uvajanjem tako imenovane »tehnodiverzitet«

124 Yuk Hui na tem mestu eksplicitno zahteva, da se to enačenje (med frazo »nad oblikami«, tj. »*xing'er shang xue*« in izrazom »metafizika«) razveljavi. Četudi se sama popolnoma strinjam s tem, da je prevod neustrezen, pa njegovega predloga ne morem zagovarjati. Prvič je izraz metafizika že na Zahodu pogosto (napačno) interpretiran kot naziv za vedo, ki naj bi – glede na svoje ime – obravnavala transcendentno sfero, ki presega sfero čutno dojemljive (torej z obliko razpolagajoče) resničnosti. Splošno znano je namreč, da se ima Aristotelova *Metafizika*, v katere naslovu je ta izraz prvič uporabljen in iz katerega črpa svoj paradigmatični pomen, za takšno poimenovanje zahvaliti izključno uredniškemu zaznamku iz prvega stoletja našega štetja, s katerim je kompilator (po vsej verjetnosti Andronik iz Rodosa) želel povedati, da gre v knjigi za zbornik spisov, ki so nastali za Aristotelovo naravno filozofijo (torej za *Fiziko*; prim. Cohen in Reeve 2020, 1). Kitajski prevod ima popolnoma enak etimološki pomen kot njegov starogrški izvirnik. Seveda to ne pomeni, da se z njim (ali s sodobnim pomenom termina metafizika) pokriva v vseh pomenskih konotacijah. A vendar gre pri terminu *xing'ershang xue* za izraz, ki je v predmoderni, moderni in sodobni kitajski filozofiji že preveč uveljavljen, da bi ga lahko poljubno in samovoljno »popravljali«, torej ga zamenjevali s katerim drugim, saj bi to vodilo k dodatni zmedi znotraj primerjalne in transkulturne filozofije.

oziroma tehnološke raznovrstnosti, ki temelji na različnih epistemoloških izhodiščih in paradigmah človeškega odnosa do tehnologije in narave. Pri tem gre za triado kozmičnega reda, človeka in tehnike, ki se manifestira v izrazu kozmotehnologija. Kar je Hui želel izraziti v svojem nadaljnjem prikazu tradicionalnega kitajskega odnosa med metodo in pripomočkom,¹²⁵ je med drugim tudi dejstvo, da je bil kozmos kot tak v prevladujoči (torej zlasti konfucijanski) kitajski filozofiji viden kot sfera, ki je prežeta z vrednotami. Ta aksiološka komponenta, ki se kaže tako v kitajski moralni filozofiji in etiki kot tudi v tradicionalni kitajski estetiki, je vseskozi preprečevala redukcijo tehnologije na njeno aplikativnost v smislu instrumentalizacije. Z modernostjo se je ta pogled na triado človeka, tehnike in kozmosa seveda bistveno spremenil zaradi (takrat nujno potrebnega) prevzema superierne zahodne tehnologije in idej, na osnovi katerih se je ta razvila.

134

A ne glede na specifične posebnosti krize, s katero je bila Kitajska soočena v času prevzemanja zahodne tehnologije, je bilo pri tem pomembno tudi dejstvo, da je do tega prevzema prišlo ravno v obdobju pomembnega preobrata znotraj razvoja same tehnologije. Moderna tehnologija je z uporabo novih tehnik, kakršne so bile različne oblike radiacije, električne energije in prenosa informacij preko nematerialnega valovanja, preseгла svoji dotedanji funkciji podaljševanja človeških organov (ter udov) in eksternalizacije človeškega spomina.¹²⁶

Predvsem slednje, torej eksternalizacija spomina, je v začetnih in najbolj enostavnih oblikah tehnike, za katere je bilo že značilno, da so ustvarile in s tem prikazale objekte, ki jih v naravi prej ni bilo, služila ohranjanju in posredovanju tehnološkega znanja skozi zgodovino človeštva. Za človeka je bila tehnika torej vselej tesno povezana ne zgolj z njegovo človeškostjo in z odkrivanjem ter razvijanjem samega sebe, temveč tudi s procesom odkrivanja in evolucijo sveta. Kot že omenjeno, je bila ta vrsta odkrivanja stvarnosti v zahodni idejni tradiciji povezana predvsem z uporabnostjo objektov znotraj

125 Hui v svoji knjigi prikaže razvoj razmerja med *daotom* (metodo) in *qijem* (pripomočkom) skozi vso kitajsko idejno zgodovino, pri čemer se v glavnem osredotoči na tri faze, ki jih razume kot ključne za razvoj tega razmerja in spremembe znotraj njega: 1) faza predqinske filozofije in filozofije dinastije Han, 2) faza neokonfucijanske filozofije in 3) faza moderne filozofije, ki se je oblikovala na osnovi prevzema zahodne tehnologije in miselnosti.

126 Za izjemno konsistentno analizo in interpretacijo teh funkcij in njune vloge pri konstituciji človeškosti gl. Li Zehou (2016a). V istem delu so podrobno razčlenjene tudi kulturne posebnosti razvoja tehnologije na Kitajskem, pri čemer se Li osredotoča na skupinsko kondenzacijo tega spomina skozi procese specifičnih obrednosti, ki so pospešili in okrepi-li mentalne sedimentacije, preko katere se je tehnologija prenašala iz starejših na mlajše generacije.

nje (Hui 2016, 89). V kapitalistični proizvodnji in reprodukciji se je ta uporabnost prenesla tudi na naravo, ki se je s tem odtujila sami sebi. Vse njene aksiološke komponente, vključno z etiko in estetiko, so postale podrejene diktatu aplikativnosti.

Hidroelektrarna ni vgrajena v tok reke Ren; ni takšna kot lesena brv, ki že stoletja povezuje oba njena bregova. Prej bi lahko trdili, da je tok reke zazidan v hidroelektrarno. Sedaj je to, kar je, kot tok reke, nekaj, kar izhaja iz bistva elektrarne – namreč proizvajalec vodnega pritiska (Heidegger 2000, 16).

S tem je postala reka Ren zgolj vir vode; njena estetska vrednost se je uklonila njeni uporabni vrednosti.

Če hočemo vsaj od daleč dojeti, kako neizmerno je to, kar se tukaj dogaja, se lahko vsaj za hip pomudimo pri nasprotju, ki se izraža v naslednjih poimenovanjih: Ren, ki je vgrajen v elektrarno, in Ren, ki prihaja do izraza v istoimenskem umetniškem delu, namreč v Hölderlinovi himni. Morda bo kdo od vas pripomnil, da ostaja Ren vendarle reka pokrajine. Morda res, a le kako? Nič drugače kot objekt ogleda za skupine turističnih agencij (prav tam, 17).

Šele na tej stopnji je človeku dejansko uspelo, podrediti naravo samemu sebi in svoji lastni vpetosti v mehanizme takšnega odkrivanja in razvijanja sveta, ki je služilo linearnemu, na nenehni rasti proizvodnje, kapitala in dobička slonečemu, kvantitativno merljivemu napredku.

S tem preobratom je tudi zahodna tehnologija – oziroma zahodna refleksija tehnike in njene uporabe – prerasla svojo tradicionalno vlogo zunanjega sredstva za doseganje različnih ciljev in se vzpostavila kot oblika človeškega bivanja. Po Heideggerju je torej elektrarna na novo vzpostavila, tj. uokvirila¹²⁷ naravo reke Ren.

Takšno obliko modernega uokvirjenja tehnike so – skupaj z njenimi proizvodi in tudi s samo tehnologijo v smislu sistemske teoretske refleksije tehnike –

127 Heidegger uporablja za tehnologijo v tej funkciji služenja človeškemu bivanju in hkrati njegovega spreminjanja izraz *Gestell*, ki pomeni okvir ali ogrodje; v nemščini je sestavljen iz predpone *ge-*, ki izraža nekaj skupnega, ter korena *-stell*, ki v glagolski obliki (*stellen*) pomeni postaviti ali vzpostaviti, v sorodnih zloženkah (npr. *darstellen* in *herstellen*) pa prikazovati oziroma izdelovati. *Ge-stell* je zanj torej zbirna narava takšnih postavitvev, ki vzpostavljajo človeka s tem, da ga izzivajo k razkritju resničnosti kot oblike nečesa, kar je obdelano. Pri tem gre za obliko razkrivanja, ki je lastna bistvu moderne tehnike, a sama po sebi ni nič tehničnega (Heidegger 2000, 21).

prevzeli tudi Kitajci in Kitajke na pragu 20. stoletja.¹²⁸ Ta utilitaristična uporabnost tehnike, ki je bila na Kitajsko uvožena v tovrstnem uokvirjenju, ni bila tam poslej nikoli ublažena s protiučujočo pojma »narave«, ki je bil v evropski idejni zgodovini dojet kot izolirano in samostojno nasprotje človeški kulturi.

Šele tak način pojmovanja »narave« je na zahodu namreč omogočil paternalistične načine njenega »reševanja« in »zaščite«, ki so vselej znova omilili najhujše ekscese utilitarnega izkoriščanja in uničevanja okolja, in ki še dandanes tvorijo osnovo večine ekoloških gibanj. Na tej osnovi lahko morda bolje razumemo ekstremno kitajsko nasilje človeka nad njegovim okoljem, ki se je v imenu eliminiranja revščine ter doseganja blagostanja in napredka izvajalo – in se še izvaja – vse od pričetka 20. stoletja naprej.

Kot omenjeno, pa so moderni razvoji tudi samo tehnologijo oddaljili od enostavnega razmerja med ciljem in sredstvi za doseganje le-teh. Tako tudi Heidegger tehnike ne vidi več kot nekakšno podaljšanje osnovnih orodij človeka, temveč opozarja na to, da prinašajo moderne tehnike s seboj tudi svoje lastne zakonitosti. Zanj problem modernih tehnik ni zgolj v tem, da – za razliko od tradicionalnih orodij – uporabljajo energetske vire, ki so zunaj človeka oziroma njegove delovne sile, temveč prej v njenem dominantnem značaju. Četudi se namreč tehnika ne dogaja izven človekovega delovanja, pa so tehniški procesi z modernizacijo postali do določene mere neodvisni, kar je človeka zreduciralo na proizvajalca, ki v bistvu samo skrbi za obstoj in razcvet tehnike. V tem novem okviru torej ni več človek tisto temeljno ogrodje, torej tisti *Gestell*, ki »vzpostavlja« obstoj in razvoj tehnike, temveč to funkcijo prevzema tehnika sama. Človek, ki je v procesih modernizacije po eni strani zavladal naravi kot njen vrhovni gospodar, je z njimi hkrati izgubil svojo prejšnjo dominacijo nad tehniko: poslej torej ni več ogrodje odkrivanja resničnosti in njegovo sebstvo je vse bolj odtujeno od sveta in njegove resnice. Pri tem

128 Kot v svoji knjigi o daoistični filozofiji okolja izpostavlja Eric S. Nelson, tak fiksen in (glede na človeka) »zunanj« pojem narave na Kitajskem izvorno ni obstajal: »Če se želimo izogniti napačni identifikaciji in zamešanju pojmov, moramo najprej razumeti, kako zelo se moderne zahodne ideološke, metafizične in znanstvene ideje narave razlikujejo od klasičnih kitajskih razumevanj okoliškega sveta. Angleška beseda *nature* izvira iz latinske besede *natura*, ki tvori izpeljanko iz pojma *nasci* (»biti rojen«). *Sheng* (življenje)... pa je povezano z rojevanjem, rastjo in z razvojem. Daoistična »narava« (pod predpostavko, da jo pri naših obravnavah zgodnjih daoističnih konceptualizacij sploh lahko uporabimo – kar predstavlja tveganje, kateremu pa se tukaj ne moremo izogniti – je v prvi vrsti spontana samogenerativna in samoorganizirana avtopoetska in relationalna »naravna« resničnost (*ziran*), ki jo lahko interpretiramo kot nekaj, kar se giblje med protipoloma fluidnega anarhičnega kaosa in fiksnega ter strukturiranega reda« (Nelson 2021, 10). Tudi konfucijanski misleci in mislice so izhajale iz holistične triade naravnega reda, ki povezuje človeka, nebo (naravo) in zemljo. Zato so »vselej in povsod poudarjali, da je razvoj človeka možen samo znotraj širše matrice narave« (Berthrong 2003, 389).

Heideggerja ne vodi sovrašтво do tehnike ali tehnološkega razvoja (gl. Heidegger 1969, 12'03"), temveč želja po razumevanju in refleksiji obojega (Heidegger 2000, 15) torej po ponovnem (a hkrati popolnoma novem) odkritju zahteve po človeški svobodi, ki se skriva v bistvu same tehnike, ki je enako ogrodju (*Gestellu*) sodobnega sveta (prav tam, 26).

Heidegger je vzpostavil teoretsko inovativno in lucidno ogrodje sodobne filozofije tehnologije in ontološkega vpliva paradigmatško modificirane uporabe energetskih virov. A ta filozofija nas je v zadnjih desetletjih postavila pred nove izzive, saj imamo sedaj opravka z nematerialnimi digitaliziranimi viri, ki zahtevajo vzpostavitev novih ontoloških teorij.

4.5 Ontologija digitalnih objektov in strukturalna ontoepistemologija

Svetovni splet kot omrežje podatkov nas je soočil z novimi izzivi, ki niso več povezani samo z razkrivanjem, izoliranjem in tehnikami skladiščenja virov in energije, temveč tudi z obstojem digitalnih objektov. Ti so dinamične, relacijske entitete podatkov in so vpeti v omrežja, ki jih Luciano Floridi (2014, 97) imenuje *infosfere*. Koncept digitalnega objekta nam lahko olajša razumevanje sodobnih avtomatiziranih sistemov spletnih interakcij. Skozi optiko digitalnih objektov lahko namreč te sisteme redefiniramo

na način, ki prehaja skozi koncepte preindividualnih miljejev, individuacije, sveta, biti-v-svetu, *Zuhandenheit* in tako naprej – vse to pa nam lahko zopet ponudi nova izhodišča za nove interpretacije pojmov *Gestell* in *Ereignis*, s pomočjo katerih je Heidegger raziskoval kibernetško dobo (Stiegler 2016, viii).

Yuk Hui jih definira kot objekte, »ki se oblikujejo na zaslonu ali pa se skrivajo v ozadju, na samem dnu računalniškega programa in so sestavljeni iz podatkov ter metapodatkov, ki jih urejajo strukture ali sheme« (Hui 2016a, 1). Te metapodatkom (tj. podatkom o podatkih) nudijo semantični in funkcionalni pomen: »V računalništvu se te sheme ali strukture imenujejo ontologije – to pa je beseda, ki jo neposredno povezujemo s filozofijo« (prav tam).

Na ta način naj bi digitalni objekti torej nudili dobro osnovo za novo metafiziko in ontologijo – oziroma vsaj za njeno nadgradnjo ali razširitev (prav tam, ix). V okviru takšnega razumevanja digitalni objekt torej konstituira diskurzivne relacije, na osnovi katerih je spleten tudi sam; s takšnim omrežjem samega sebe pa tvori tudi svoje lastne eksistenčne relacije. (Stiegler 2016, xi). Digitalni objekt je računalniški in zato je po svojem bistvu tehnične

narave, vendar ga ni možno omejiti na tehniko. Huijevo razumevanje digitalnih objektov namreč presega vprašanja, s katerimi se glede teh objektov ukvarja aplikativno naravnani računalniški inženiring, ki jih običajno reducira na serije struktur za reprezentacije. Yuk Hui se v svojem razmišljanju torej ne ustavi pri pragmatičnih inženirskih vprašanjih digitalnosti kot pojava, temveč si prizadeva dognati njen eksistenčni status (Hui 2016a, 3). Pri tem izhaja iz podobnih predpostavk, kot je tista, izražena v Quinov sloganu »biti pomeni biti vrednost določene spremenljivke« (prav tam, 273, op. 73).

V digitalni dobi se nam torej s perečo nujnostjo zastavlja tudi vprašanje po biti in načinu bivanja digitalnih objektov. Ker so sestavljeni iz relacij in povezav med podatkovnimi shemami, se ti objekti kot taki najprej konkretizirajo preko materializacije teh relacij:

138

Geneza digitalnih objektov je proces konkretizacije in materializacije najprej form, potem eksplicitnih relacij in povezav med objekti« (prav tam, 72). To nam nudi novo obliko oziroma nov način bivanja v svetu, pri čemer pa se nam zopet odpro nova vprašanja: »Lahko bi se vprašali po tem, do kakšne mere lahko to filozofsko strukturo relacij, ki smo jo začrtali, tudi vrednotimo (prav tam, 142).

Pri tem gre torej za vprašanje transformacije kvantitativnih struktur podatkov v kvalitativno sporočilne semantične ali celo aksiološke vrednosti. Na ta način naj bi bilo možno preseči odtujenost človeka od tehnike, ki izvira prav iz nerazumevanja teh vrednosti:

Močnejši razlog odtujenosti v sodobnem svetu tiči v nerazumevanju stroja, pri čemer pa ne gre za odtujenost, ki bi jo povzročali stroji, temveč prej za pomanjkanje poznavanja njihove narave in esence, za njihovo odsotnost iz sveta pomenskosti ter za njihovo izpustitev iz popisov vrednosti in konceptov, ki so del kulture (Simodon 1989, 10).

Sodobni tehnični sistemi, ki se napajajo iz digitalne tehnologije, v tendenci vodijo do homogenega razmerja med človekom in tehniko. A ravno zaradi tega je, kot že omenjeno, v duhu potrebe po tehno-diverziteti nujno in pomembno, da različne kulture v okvirih svojih specifičnih jezikov in simbolnih redov reflektirajo svoje lastne zgodovine in ontologije, saj bodo šele na ta način lahko sprejemale in uvajale digitalne tehnologije, ne da bi se ob tem razblinile in se zlile v homogeno, sinhronizirano enoto »globalnega« in »generičnega« sistema spoznavanja in razumevanja resničnosti. Šele na ta način si bo človeštvo tudi v globalizirani dobi digitalnih tehnologij lahko ohranilo možnost različnih odnosov do sveta in različnih načinov videnja in razumevanja novih resničnosti. To pa je, kot vemo, osnova človeške svobode in avtonomije.

Tako nam lahko kitajska filozofija tudi v tem pogledu odpre nekaj novih možnosti. V tem kontekstu se lahko spomnimo modernega kitajskega strukturalista Zhanga Dongsuna, ki je – delno pod vplivom *chan* budizma in njegovega specifičnega videnja resničnosti, ki je osnovan na iluzorni naravi pojavnega sveta – ustvaril sistem strukturalistične ontoepistemologije, v katerem ni nikakršne substance, temveč je svet zgrajen izključno iz relacij.¹²⁹ Takšna relacijska narava spoznanja pa je hkrati tudi osnovna paradigma večine klasičnih kitajskih spoznavnih teorij, ki temeljijo na predpostavki strukturne kompatibilnosti zunanjega sveta in človeške zavesti (gl. Rošker 2018b).

Zhang Dongsun je zagotovo eden najpomembnejših kitajskih filozofov 20. stoletja. Čeprav je bil zaradi svoje kritike sinizacije marksističnih ideologij in z njo povezane vloge političnega disidenta v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja po krivici skoraj popolnoma pozabljen, je v krogih kitajskih teoretikov v zadnjih letih ponovno zaznati vse večje zanimanje za njegovo delo. Večina sodobnih teoretikov vidi Zhang Dongsunov največji doprinos prav v njegovi vlogi prvega modernega kitajskega filozofa, ki je ustvaril svoj lastni teoretski sistem, ki je pomemben zlasti na področju spoznavne teorije (Jiang 2002, 57).

Kot je izpostavil Chang Wing-tsit, je bil Zhang brezdvomno tisti, ki je asimiliriral največ zahodne miselnosti, vzpostavil najbolj celovit in dobro koordiniran sistem in ki je imel med zahodno orientiranimi kitajskimi filozofi največji vpliv. Epistemologija je osrednji del Zhangove filozofije, ki se je pričela s pluralistično filozofijo in je svoj vrhunec dosegla s kulturno epistemologijo (prav tam, 66).

Svoj epistemološki pluralizem je Zhang osnoval na reviziji Kantove filozofije. Pri tem je izhajal iz svojega sistema panstrukturalistične kozmologije, v kateri je prepoznaven tudi vpliv *chan* budizma, ki je tvoril osnovo njegovega svetovnega nazora. Zhang Dongsunova kulturna epistemologija, ki temelji na pluralistični spoznavni teoriji, izhaja iz predpostavke kulturne pogojenosti oziroma kulturno pogojene narave spoznanja.¹³⁰ Pomembna predpostavka njegove spoznavne teorije je neorealistično stališče, po katerem zunanji svet obstaja neodvisno od naše zavesti; poleg tega med pojavi zunanjega sveta in našim

129 Ta del pričujočega poglavja temelji na nekoliko spremenjenem povzetku podpoglavja 7.2 drugega dela moje knjige *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji II – zaton tradicije in obdobje moderne* (gl. Rošker 2006).

130 Ta vidik njegove filozofije je še danes zelo aktualen in dragocen, zlasti na področju metodologije medkulturnih raziskav. Njegove kulturno-filozofske študije temeljijo na podrobnih primerjalnih analizah kitajske in evropske miselnosti. Posebej pomembne so pri tem njegove raziskave o vplivu strukture jezika na različne filozofske sisteme ter o povezavi med kulturnimi razlikami in formalno logičnimi sistemi različnih tradicij.

dojemanjem le-teh ni natančne korelacije. To seveda pomeni, da zunanjih objektov ne moremo zaznati takšnih, kakršni v resnici so.

Vedeti moramo, da je tisto, kar običajno poimenujemo z besedo stvar, zgolj tisto, kar vidimo, torej barva, oziroma tisto, kar otipljemo, torej oblika. Vse to sodi k »lastnostim« stvari. Če torej odmislimo lastnosti, potlej (za nas) ni nikakršnih stvari. Stvari imajo določene lastnosti, kot so na primer barva in oblika itd., ki se spreminjajo v odvisnosti od človeških subjektivnih občutij, zato nekateri zastopajo stališče, po katerem (lastnosti) niso enake stvari sami (po sebi). Potem so tukaj tudi takšne lastnosti, kot so denimo velikost, oglatost ali okroglost. Tudi te imajo nekateri za vrsto lastnosti, ki so podobne prej navedenim, zato ne morejo opredeljevati prvotne podobe stvarnosti oziroma njenega bistva (Zhang 1929, 23–24).¹³¹

140

Zhang se pri razlagah svojega videnja kozmičnega reda in njegovega razmerja do naše zavesti često poslužuje tudi primerov fizikalnih dognanj s pričetka 20. stoletja. Tako izpostavi razliko med našim zaznavanjem barve na eni ter »dejansko« konsistenco barve, torej svetlobnih valovanj na drugi strani. Barva je zanj nekaj drugega kot svetlobna valovanja. Medtem ko je prvo proizvod interakcije med valovanjem in našimi čutili, sodi slednje k dejanskim, »objektivnim« lastnostim bivajočega (Zhang Dongsun 1995, 166). Zato deli Zhang stvarnost na »prvotno podobo stvari« (*wude benxiang*) in na »to, kar imamo za stvari« (*women suowei wu*).

Zunanji povod naših občutij po Zhangu ni nikakršna substanca, temveč zunanji red oziroma struktura zunanjega sveta. To, kar nam posredujejo naši čutno pogojeni vtisi, je zgolj modifikacija tega zunanjega reda:

Kar se tiče zunanje stvarnosti, ne moremo spoznati njene notranje narave (esence), lahko pa spoznamo njene relacije. Te relacije so razmeroma trdna struktura. Če predpostavimo, da stvarnost nima nikakršne notranje narave (esence) in da je zgolj struktura, lahko trdimo, da smo jo s tem že spoznali (Zhang 1929, 32).¹³²

Pri interpretaciji osnovne strukture stvarnosti si je pomagal tudi z izsledki, povezanimi z odkritjem atoma ter z njegovo najosnovnejšo strukturno

131 須知，我們普通所謂物，即是我們所看見的是顏色，所觸摸 的是形樣。這些都是物的 '性質'。可見離了性質就沒有所謂物。物有一類的性質如顏色與味道等，是倚著感覺的人的主觀而變的，所以有人主張是不屬於物的本身...還有一類的性質如大小與方圓，有人亦說與前一類差不多，不能即斷定事物的本相。

132 關於外物，我們不能知其內性，但能知其關係，而此關係卻是一種比較固定的架構。若我們暫假定物質並無內性，而只是架構，則我們已可謂知道外物了。

esenco, ki presega kategorično ločnico med delci materije in nesnovnim elektromagnetnim valovanjem. Vendar je njegova kritika substance tako radikalna, da odreka realni oziroma substančni obstoj ne samo najmanjšim delcem materije, temveč tudi kvantom, elektronom in elektromagnetnim valovanjem.

V resnici niti slučajno ne zagovarjam stališča, po katerem naj bi v zunanem svetu realno obstajali atomi. Atomska teorija je v fiziki isto kot senzualizem v psihologiji. Obe teoriji izhajata iz predpostavke, da je vse obstoječe sestavljeno iz nakopičenih delcev. Zagovornike tovrstnih teorij imenujem predstavniki mozaične teorije partikularnosti. Kot bi šlo za kup raztrošenega peska, pri čemer je vsako zrnce tega peska trdna substanca oziroma nespremenljiva entiteta. Sam na področju psihologije ne priznavam neodvisnega obstoja tako imenovanih čutnih vtisov, torej analogno seveda tudi v fiziki ne priznavam atomov kot delcev substance. Zato ni potrebno izgubljati besed glede tega, da naj bi bili atomi sestavljeni iz elektronov, ti pa zopet iz »valovnih delcev«. Na vse to gledam zgolj kot na nekaj, kar izraža atomiteto zunanje stvarnosti. Pri tem moramo namreč vedeti, da pomeni tako imenovana atomiteta zgolj »atomsko« naravo strukture. To torej nikakor ne pomeni, da naj bi atomi resnično obstajali kot neka konkretna stvar. Ne samo, da ni atomov, tudi elektronov in valovnih delcev ni. Vse to pomeni samo, da ima struktura možnost oblikovanja določenih entitet (Zhang 1995, 168–169).¹³³

Podobno je tudi iznajdba relativnostne teorije zanj pomembna zgolj v smislu prepoznavanja strukturnih zakonitosti, in nikakor v smislu prepoznavanja kakršnih koli novih esenc narave oziroma vesoljstva: »Relativnostne teorija nam je s svojim odkritjem posredovala zgolj nekaj znanja o načinu strukturiranja fizikalnega sveta, ne pa znanja o njegovi 'vsebini'« (prav tam, 170).¹³⁴ Ista negacija substance se nanaša tudi na idejno sfero. Podobno kot v chan budizmu je za Zhanga vse, česar se zavedamo, ne zgolj prazno v smislu odsotnosti substance, temveč v končni fazi tudi iluzorno. Zato Zhangova kozmologija ni materialistična niti idealistična: »Pluralna epistemologija [...] v osnovi

133 其實我並不主張外界有如實存在的原子。須知之在物理學等於感覺論之在心理學。他們都以為全體是由部分而推誠的。我名此為零屑論 (mosaic theory of particularism) 派。好像一堆散沙，每個沙粒是硬的實體，是不變的單位。我們于心理方面即不承有所謂感相的獨立存在，則我們在物理方面當然亦用不著把原子認為散屑的實質 (pieces of substance)。姑不論原子尚可分為電子，電子尚可分為 '波子' (wave particle)，然而這些只可視為表示外界有原子性而已。須知所謂原子性只是在構造 (structure) 上有 '原子的' (atomic) 性質而已。並非說外界確有原子其物。不但沒有原子，並且亦沒有電子，沒有波子。所有的只是外界的構造上有分為若干單位的可能性了罷了。

134 相對論出來以後只給了我們一些關於物理界的構造方式之知識，而不關於其 '內容'。

zavrača 'substanco' in zastopa stališče, po katerem sta dualistični teoriji idealizma in materializma popolnoma napačni.«¹³⁵

V tem pogledu spominjajo njegova izhodišča na klasične kitajske (zlasti da-oistične in chan filozofske) kozmologije, hkrati pa tudi na novejšo zahodne kozmološke sisteme, ki temeljijo na relativnostni teoriji in kvantni fiziki. Tudi konstitucija časa in prostora je strukturna. Na osnovi relativnostne teorije, ki izhaja iz predpostavke, da čas in prostor nista absolutna in nespremenljiva, je Zhang Dongsun razvil svoje stališče, po katerem sta tudi čas in prostor vrsta strukture, in ne oblika bivanja materije.

Eden od razlogov za našo nezmožnost prepoznavanja bistva zunanjih stvari »po sebi« je zanj torej že v naravi njihovega bivanja; za Zhanga, ki ne priznava obstoja substance, je stvarnost proces večnih premen, katere se manifestirajo v medsebojnih razmerjih posamičnih entitet. Njegova kozmologija ni metafizična. »V njegovem sistemu je opaziti še eno drugo razliko v primerjavi s Kantovim. Kant se ni odrekel metafiziki, četudi je primarnost epistemologije radikalno spremenila njeno vlogo« (Jiang 2002, 63). Revidirano kantovstvo je pri Zhang Dongsunu namreč omejeno na njegovo spoznavno teorijo. Kar se tiče njegove ontologije, je v njej čutiti precej večji vpliv filozofije kitajskega budizma, tj. *chana*:

Že v rosnih letih so bile budistične skripte, kakršne so na primer *Leng Yan Jing in Da Cheng Qi Xin Lun*, tiste, ki so v njem vzbudile zanimanje za filozofijo. Četudi je kasneje budizem v marsikaterem pogledu ostro kritiziral, je vselej – vsaj do določene mere – sprejemal budistično kozmologijo, zlasti določene ideje iz mahajanske Šole velikega kolesa (prav tam).

S tem, ko je zanikal obstoj substance, postane jasno, da objekti, katere zaznamo, po njegovem mnenju ne morejo razpolagati s kakršnim koli ontološkim »položajem«: »Pluralna epistemologija zastopa stališče, po katerem so čutni vtisi nebivajoče. To pomeni, da nimajo nikakršnega ontološkega položaja (Zhang 1995, 215).¹³⁶ Vse obstoječe biva v procesu večne premene, ki se kaže v nenehnem spreminjanju strukturnih povezanosti, nastajanja, minevanja ter kvalitete samega »bistva« posamičnih entitet. Kot bomo videli kasneje, lahko naša zavest prepozna zgolj nekatere vidike teh manifestnih sprememb. Vendar pri tem ne gre zgolj za raven našega zaznavanja oziroma dojemanja; po Zhangu je ta strukturna urejenost relacij vse, kar v vesoljstvu sploh

135 認識的多元論...勢必根本上否認 '本質' (substance), 以為本體論上的唯心論唯物論兩元論全是不對的.

136 認識的多元論把感相認為非存在者, 勢必謂感相在本體上無地位, 即沒有 '本體的地位' (ontological status)

resnično obstaja. V grobem lahko to strukturno urejenost razdelimo na tri osnovne ravni, ki se kažejo v materiji (*wu* 物), v živečem (*sheng* 生) in v zavesti (*xin* 心).

Vse te strukture so po Zhangu prazne v smislu odsotnosti substance ter njenih lastnosti. Raven materialnega bivanja (*wu* 物) je torej zgolj fizičnosnovna pojavnost, katere pa po Zhangu ne gre enačiti z materialno substanco, temveč kvečjemu s strukturnimi razmerji in fizičnimi zakonitostmi, ki opredeljujejo njen obstoj.

Materija je splošen koncept, ki pokriva celotno domeno številnih specifičnih konceptov fizičnih lastnosti. Ničesar ni, kar bi bilo materija kot taka oziroma kot materija, ki ustreza našemu konceptu materije (Jiang 2002, 64).

V svojih diskusijah o materiji Zhang trdi, da materije ne moremo enačiti z barvo, vonjem, zvokom ali velikostjo, ki jih dojemamo s čutili, kajti vse to je v tendenci subjektivno. Zato govori o materiji kot o nečem, na kar se nanaša na volumen, vztrajnost in hitrost objektov. Na tak način postane materija skupek fizikalnih formul. Zaradi tega trdi, da obstajajo zgolj zakonitosti in ne materija kot taka.

Z drugimi besedami: stvar je fizika (fizikalna zakonitost). Vendar se moramo pri tem zavedati dejstva, da se te fizikalne zakonitosti manifestirajo samo v razmerjih /relacijah/ med posamičnimi stvarmi in se ne nanašajo neposredno na stvari kot take. Z drugimi besedami: te fizikalne zakonitosti se nanašajo samo na relacije med stvarmi, ne pa na njihovo esenco. Zato so (lastnosti), kakršne so kvaliteta, hitrost, inertnost ali gostota itd., zgolj načini izražanja relacij (Zhang 1959, 215).¹³⁷

Živeče (*sheng*) je kategorija, s katero Zhang povzema vse, kar je vsebovano v bioloških pojavih.

Kaj je živeče? Po bioloških teorijah lahko to, kar živa bitja razlikuje od neživih, povzamemo v štirih točkah: 1. skupnost, 2. organizacija dela, 3. sposobnost rasti in 4. sposobnost prilagajanja. Teh štirih točk ne moremo popolnoma obrazložiti s pomočjo fizike in kemije. Fizikalna in kemična obravnava neorganskih stvari v bistvu temelji na merjenju (measurement). Če uporabljamo fizikalne metode meritve za obravnavo živih bitij, te ne bodo povsem zadostovale. Torej moramo konceptom, ki razlagajo materijo, dodati še nekaj novih, kot so na primer

137 或換言之, 即物是物理. 但須知這些物理都是由 '關係' (即一物與他物的關係) 而見, 并不直接關於一個物的本身. 換言之, 即物理只講物的關係, 不講物的實質. 所以質量, 速率, 惰性, 密度等等都是表示關係的樣式之一種.

»organskost«, »razvojnost«, »avtopoetskost« itd. Vendar lahko poleg njih uporabimo tudi prejšnje koncepte. Z drugimi besedami lahko rečemo, da novi koncepti proti pričakovanju urejajo in razvrščajo prejšnje (prav tam, 216).¹³⁸

Analogno je tudi zavest (*xin*) kategorija, ki sodi v krovni koncept živečega, vendar zaobjema psihološke pojave, ki se razlikujejo od samih bioloških funkcij.

Kar se tiče »zavesti«, je podobno. Narava zavesti [ozaveščenih bitij] se v marsičem razlikuje od bioloških funkcij. Z drugimi besedami: če hočemo uporabiti koncepte, s katerimi razlagamo življenje, za razlago predstav, nam ti ne bodo zadoščali v ta namen. Že pri pojmu »zavedanja« gre denimo za enkratno in neponovljivo posebnost. Zato tudi tukaj ne gre brez dodajanja novih konceptov (prav tam).¹³⁹

144

Zato je v našem jeziku veliko bolje, če nadomestimo »materijo« s fizičnimi zakoni, »življenje« z biološkimi principi in »zavest« s psihologijo. Na kratko lahko trdimo, da so termini substance v smislu nosilcev lastnosti nadomeščeni s termini, ki označujejo strukture oziroma rede (Jiang 2002, 64).¹⁴⁰

Zhangov kozmos torej ne vsebuje nikakršne substance, ne esence česar koli, temveč obstaja zgolj kot relacijski proces strukturne urejenosti. Vendar tudi ta ni popolnoma naravna oziroma objektivna, temveč je odvisna tudi od naših kognitivnih aktivnosti:

Vendar te strukturne oblike same po sebi ne sodijo povsem k stvarnosti kot taki [...]. Če gledamo z vidika esence, potem tako ali tako ni nikakršnih zunanjih stvari. Če pa gledamo z vidika strukture in forme, potem je večina od teh form plod spoznavnega procesa. Z drugimi besedami gre torej za subjektivnost (Zhang 1995, 171).¹⁴¹

138 '生' 是甚麼呢? 据生物學家說, 生物有生命, 所以異于無生物之點有四: 第一是組織; 第二是職司; 第三是生長的能力; 第四是適應的能力. 對於這四點卻不能完全用物理化學來解釋. 原來我們用物理化學來對付無機物亦不過對於它的一種測量. 我們拿了測量無生物的物理方法而測量生物必覺有些不夠用. 於是必須於解釋物質的概念以外, 再添一些新概念. 例如 '有機性', '發展性', '自支性', 等等. 就是密度, 速率, 質量, 惰性等以外須再加有這些. 不過這些新加的卻可左右他些已有的, 換言之, 即已有的居然為新加的所支配了.

139 至於 '心' 亦是如此. 心的性質確有和生理作用不同的地方. 換言之, 即拿了解釋生命的那些概念而用以解釋心意必是有些不夠用. 例如 '覺' (consciousness) 便是一個有一無二的特征. 所以亦非加新概念不可.

140 Namesto besede *struktura* je Zhang pogosto uporabljal tudi izraz *razporeditev* (配列). Pri uvajanju tovrstnih novih terminov mu je šlo predvsem za to, da bi poudaril nesubstančnost kozmosa.

141 但這些構造方式固然不是完全屬於外物本身的...以實質而言, 本來就沒有外物. 以構造與方式而言, 大部分的方式仍是屬於認識作用本身的, 換言之, 即屬於觀的.

Vse zunanje strukture se namreč manifestirajo v naši zavesti, katera jih (ponovno) vzpostavlja v procesu formacije svojih strukturnih vzorcev mišljenja oziroma dojemanja.

Kljub temu Zhangova teorija ni solipsistična. Zunanja stvarnost namreč ni izključni rezultat našega spoznavanja: »Med temi strukturnimi formami je vsaj nekaj takih, ki niso zgolj plod delovanja zakonitosti našega spoznavanja« (prav tam).¹⁴²

Pri tem gre za sistem ontoepistemologije, znotraj katere je odnos med zunanjim svetom oziroma zunanjo resničnostjo in našo notranjostjo, torej človeško zavestjo, interaktiven in korelativen.

Kozmos nima esence, temveč je zgolj struktura. Njen ustroj ni popolnoma naraven, temveč neločljivo povezan s funkcijo našega prepoznavanja. Brez prepoznavanja namreč ne moremo pokukati v prvotno obličje te strukture. Vendar pa le to ne izniči njenega bistva. Zato lahko še vedno trdimo, da je kozmos sam po sebi struktura (Zhang 1995, 218).¹⁴³

Zhang je svojo ontologijo često primerjal s *chan* budistično kozmologijo. To, kar je poimenoval »struktura«, je zanj podobno budističnemu konceptu razmerja (nujne oziroma vzročne) povezanosti (*yinyuan*). V tem smislu je kozmos kompleksno omrežje, ki vključuje neštete, vzajemno soodvisne relacije, ki se med seboj na nešteto različnih načinov in na neštetih različnih ravneh združujejo in zopet razdružujejo. To ponazarja kozmično praznino, katere pa, podobno kot v budizmu, ne gre istovetiti z »ničem«, temveč zgolj z odsotnostjo substance, nespremenljive narave ali v sebi zaključene, samozadostne biti. Ker torej v kozmosu obstoja samo relacijska povezanost, v njem ne more bivati nikakršna neodvisna, samostojna entiteta. To je tudi eden ključnih razlogov za nemožnost obstoja substance; svet je niz funkcionalnih relacij. V budistični kozmologiji je vezivo tega sveta, ki je sam po sebi prazen, univerzalna, večna in nespremenljiva zakonitost kavzalnih relacij (*yinyuan*). Zhang Dongsun to zakonitost enači z realno objektivnostjo obstoječega (prim. Jiang 2002, 65).

Ta, v osnovi budistični svetovni nazor je Zhang povezal z osnovnimi idejami klasičnih kitajskih strukturnih teorij spoznanja. Hkrati jo je poskušal umestiti v proces evolucije, ki vključuje pojavljanje novih vrst ter hierarhijo med nižjimi in višjimi oblikami bivanja, pri čemer naj bi višje nadzorovale nižje. Pri tem

142 這些構造方式... 其中至少有若干是不由於我們的認識立法所造。

143 我們這個宇宙並無本質,只是一套架構。這個架構的構成不是完全自然的,而必須有我們的認識作用參加其中。因為我們不能撥開認識以窺這個架構的本來面目。然而亦決不十分大虧其本質。所以仍可以說宇宙是個架構。

se po vsej verjetnosti kaže vpliv teorije evolucije pojavnosti, katero sta razvila C. Lloyd Morgan (1852–1936) in Samuel Alexander (1859–1938). Nove oblike bivajočega, ki se pri tem pojavljajo, pa so zanj rezultat strukturnih, in ne substančnih sprememb:

Zhang je kombiniral budistično idejo nesubstance s teorijo evolucije in trdil, da so strukture kozmosa kljub temu, da so prazne, hkrati tudi v procesu evolucije, in da iz sprememb v kombinacijah različnih struktur nastajajo nove (prav tam).

Seveda pa evolucije ne gre enostavno enačiti s spremembo. Po Zhangu je evolucija sicer sprememba enostavnih struktur v kompleksnejše ter poveza-va parcialnih entitet v univerzalnejše. Čeprav strukture po svoji spremembi še zmerom ostajajo strukture, pa se po tovrstni metamorfozi od prejšnjih oblik razlikujejo ne zgolj v kvantitativnem, temveč tudi v kvalitativnem smislu.

Vsaka formacija je sama po sebi že nekaj novega... Če se poslovimo od tega esencializma, ki operira z mikrodenci, seveda ne moremo drugače, kot da priznamo, da se z vsako spremembo ustvari nekaj novega; sicer sploh ne bi mogli govoriti o obstoju kakršnih koli sprememb (Zhang 1995, 173–174).¹⁴⁴

Zhangova teorija torej nikakor ni inkonzistentna, čeravno po eni strani zanika substanco, po drugi pa zagovarja idejo evolucije. Tudi njegova epistemologija je neločljivo povezana s tovrstno ontološko osnovo, zato lahko njegovo teorijo umestimo na področje klasične kitajske ontoepistemologije. Zhang v tem pogledu trdi, da dejanske stvarnosti sicer ne moremo spoznati, lahko pa prepoznavamo njeno strukturno urejenost, katero poimenuje zunanji red (*tiaoli* 條理). Razmerje med zunanjo stvarnostjo in našim dožemanjem le-te je zanj torej strukturno pogojeno in se vzpostavlja v skladu z določenimi zakonitostmi.

Struktura zunanjega sveta in struktura človeške notranjosti sta komplementarni in združljivi. To pomeni, da je naša zaznava zunanosti omogočena na osnovi strukturne kompatibilnosti zavesti in zunanje stvarnosti. Kot že omenjeno, je to hkrati tudi osnovna predpostavka vseh najvplivnejših klasičnih kitajskih spoznavnih teorij (Rošker 2018b, 161).

Ljudje oziroma naša zavest (pa tudi naša biološka telesa, ki so z njo neločljivo povezana) smo v takšnem videnju torej v osnovi strukturirani na enak način kot kozmos. Vendar tukaj ne gre za homogenost, ki bi omogočala sklepanje iz objektov zunanje domene na objekte notranje, kakršno je v svoji strukturni

144 每一個組織在本身必定就是一個新東西... 離開了這個微粒子的實質主義,當然使我們不能不承認凡是變化都是有所創新,否則我們勢必根本上就不承認有變化.

epistemologiji predpostavljala Bertrand Russell,¹⁴⁵ temveč za neposreden pretok informacij, ki so hkrati stanja relacijskih struktur, iz ene sfere v drugo. V svoji panstrukturni teoriji dojetanja, ki temelji na pluralnosti spoznavnega procesa (Rošker 2006, 264–287), Zhang nazorno pokaže, na kakšen način naj bi naša zavest te informacijske signale, ki izvirajo iz tega, čemur pravi »zunanji red«, preko več vrst apriornih form pretvorila v aksiološke in estetske vrednosti naše individualne notranjosti. Ker Zhang pri tem, kot omenjeno, ne izhaja zgolj iz *chan* budistične ontoepistemologije, temveč tudi iz klasičnega kitajskega razumevanja spoznavnega procesa, je pri tem pomembno videti, da gre za združljivost dveh relacijskih struktur, namreč zunanje in notranje, ki pa sta obe videni kot nosilki pomenov in aksioloških vrednosti. Osnova prevladujoče konfucijanske etike je namreč moralno jedro urejenosti vesoljstva, torej tega, čemur vpravi Zhang »zunanji red«. Vrednostne podstati so torej v tem okviru vsebovane že v samih signalih, ki jih morajo forme naše zavesti zgolj še ustrezno dekodirati.

4.6 Agonija razsvetljenskih vrednot in dve vrsti nečloveškosti

V tovrstnem videnju bi morali tudi digitalni objekti kot nesubstančne podatkovne strukture relacij znotraj svojih *infosfer* obstajati kot sistemi, ki so neposredno in organsko združljivi z našo zavestjo, in sicer ne zgolj v smislu transferja informacij, temveč tudi v pomenskem in vrednostnem smislu. Podobno kot relacijska etika in *chan* budistična ontoepistemologija, ki smo jo na primeru Zhang Dongsunovega sistema predstavili v prejšnjem podpoglavju, temelji tudi kitajska kozmotehnologija na relacijah, na odnosnem omrežju nešteti raznovrstnih povezav med človekom in tehniko, ki izhajajo iz binarnega razmerja *daom* in *qijem*, tj. med nematerialno metodo in fizičnim pripomočkom oziroma orodjem.

Zato je morda je eden od razlogov za dejstvo, da so ljudje v sinitskih družbah bolj naklonjeni digitalizaciji življenja in manj sumničavi do digitalnih objektov, ravno v njihovi relacijski naravi, saj so relacije v sinitskih družbah, kot smo videli že v poglavjih, posvečenih sinitski etiki, pa tudi v prejšnjem podpoglavju, katerega predmet so relacijske osnove sinitskih ontoepistemologij, osnovni *modus vivendi*, ki opredeljuje temeljni simbolni red sinitskih družb. Vsekakor pa to ni edini razlog za splošno sinitsko naklonjenost informacijskim tehnologijam. Ta naklonjenost je po vsej verjetnosti tudi plod cele vrste drugih dejavnikov.

145 Za natančno ponazoritev teh razlik glej Rošker (2015).

Eden od njih je povezan z dejstvom, da populacije sinitskih regij po vsej verjetnosti (še) niso povsem ponotranjile razsvetljenskih vrednot, na katerih temelji zahodna modernost. S tem seveda nikakor nočem trditi, da v sinitskih družbah in, analogno, tudi v zavesti vzhodnoazijskih ljudi ne obstaja pozitivno vrednotenje idej svobode ali avtonomije. Želela sem izpostaviti samo, da so se tovrstni koncepti (kot smo videli v drugi polovici tretjega poglavja te knjige) v sinitskih (predvsem konfucijanskih) idejnih tradicijah izoblikovali na drugačen način in se razlikujejo od paradigem, na osnovi katerih so se razvili v nedrju evropske, zlasti razsvetljenske tradicije.

Kot bomo videli v nadaljevanju, zahteva digitalizacija naših življenj od nas marsikatero žrtev, saj se moramo v njenem razvoju odreči mnogim vrednotam in idealom moderne, ki so nastali na osnovi evropskega razsvetljenja in so bili večini ljudi, rojenih in socializiranih v zahodnih družbah, položeni v zibelko. Ker pa bo digitalizacija v bodočnosti po vsej verjetnosti prevzela še veliko pomembnejšo vlogo, bi bilo vsekakor na mestu, da se tudi v Evropi in v ostalih regijah t. i. zahodnega sveta z njo soočimo na drugačen način in poskušamo razviti takšna pojmovanja avtonomije, svobode in demokracije, ki bodo z njo združljivi. V ta namen je vsekakor dobro pokukati izven ozkih okvirov razsvetljenskih konceptualizacij subjekta in se soočiti z alternativnimi oblikami človeškega sebstva in osebnosti.

V ta namen si je dobro najprej ponovno priklicati v spomin idejne osnove evropskega razsvetljenstva in modernizacije. Jean-François Lyotard, eden pionirjev teoretizacije postmodernizma, v modernosti ni videl zgolj nekega zgodovinskega obdobja, ki je pogojeno z eksplozivnim vzponom industrializacije in nove tehnologije, temveč tudi prevlado drugačnega načina dožemanja časa (Lyotard 1991, 68); modernizacija zanj pomeni način formiranja zaporednih sekvenc trenutkov na način, ki – za razliko od prejšnjih obdobj – vključuje visoko stopnjo kontingence. A hkrati so se – morda ravno zaradi tega – znotraj metafizike modernosti rekonstruirale tudi »velike zgodbe« oziroma metanaracije razsvetljenstva, ki segajo vse od romantike, nemške klasične filozofije pa vse do marksizma in ki v marsičem spominjajo na mitske naracije. Seveda pa je pomembna skupna točka vseh teh zgodb takšno dožemanje časa, ki pušča prihodnost v imenu emancipacije odprto kot zadnji oziroma najvišji cilj zgodovine človeštva. Vendar kljub vsemu vse temeljijo tudi na prepričanju, da je tok zgodovine nekaj, kar je možno misliti. Eno bistvenih razlik med tradicionalnimi in modernimi naracijami pa vidi Lyotard v njihovem načelnem odnosu do družbe; medtem ko so prve ta odnos utemeljile na obrednosti, so slednje v tem pogledu zavzele bolj politično pozicijo (prav tam). Vendar pa je kljub temu pomembno videti, da so ostajali ideali, ki so jih zagovarjale

oziroma vzpostavljale te metanaracije človeškega osvobajanja in ki naj bi jih bilo možno doseči na koncu tega emancipacijskega razvoja, nedefinirani in prazni, četudi naj bi bil celotni zgodovinski razvoj, ki je vodil do njih, dojemljiv in razumljiv. To seveda hkrati pomeni tudi, da najvišji cilj, oziroma poslednja destinacija (v smislu nemškega pojma *Bestimmung*, ki vsebuje konotacijo določitve) kljub vsemu ne more biti usodno zakoličena oziroma determinirana.

Obe vrsti naracij, torej tako mitske in tradicionalne kot tudi moderne metanaracije, pa v isti meri označujeta diahronične serije dogodkov, ki naj bi jih bilo možno razumno urejati in pojasnjevati. Medtem ko je znotraj naracij prvega tipa to vlogo prevzela tradicija, je bila v drugem pripisana politični filozofiji oziroma ideologijam.

Seveda pa modernost svoje legitimacije vseeno ne črpa iz preteklosti, kot to počno tradicionalne oblike naracij, temveč iz prihodnosti, ki je, kot smo videli, odprta. To ji nudi nove možnosti, s katerimi lahko njene naracije postajajo vse kompleksnejše. Jasno je, da samega projekta človeške emancipacije nikaikor ne moremo enačiti z vnaprejšnjim programiranjem prihodnosti kot take. Lyotard na tem mestu izpostavi, da »svoboda ni varnost« (prav tam). Kontingenca, do katere je privedel projekt modernosti, temelji na nedefinirani prihodnosti in ravno ta nedefiniranost je tisto, kar pogojuje človeško svobodo.

Digitalna doba te kontingence seveda ne more odpraviti, četudi omogoča prej neslutene možnosti programiranja. Tukaj se toliko bolj jasno pokaže, da tudi digitalni objekti, skupaj s svojimi spletnimi *infosferami*, v katere so umeščeni, sodijo v območje tehnologije, ki jo je možno, kot sem že večkrat omenila, uporabiti v koristne, odgovorne in osvobajajoče, pa tudi v človeštvu škodljive namene. Tako nekateri filozofi tehnologije, kot npr. Bernard Stiegler, v njej vidijo dvorezen meč, kakršnega je opisal Derrida v svojem delu *Platónova farmacija*. V svojem parafraziranju osrednjega sporočila tega dela Stiegler zapiše, da je tudi tehnika – podobno kot pisanje, ki je osnova Platonove oziroma Derridajeve problematizacije *pharmakona* – istočasno »zdravilo« in »strup« (Stiegler 2013, 2, 10). Ravno zaradi tega je toliko bolj pomembno, v času trenutnih družbenih transformacij in tranzicij izdelati nove modele avtonomnega odločanja, ki bodo ustrezali zahtevam digitalne dobe.

Eksplzivna širitev digitalnih tehnologij ima za razsvetljenski pojem subjekta neslutene posledice že v epistemološkem pogledu, saj predstavljajo eksteralizacijo znanja ne samo v taktilne in fizične objekte, kakršne so denimo knjige, temveč v virtualne *infosfere* digitalnih objektov. Vsekakor prinašajo postindustrijske tehnologije, digitalizacija podatkov ter informatika nove oblike vednosti, ki nadomeščajo prej omenjene metanaracije filozofije in znanosti

prejšnjih obdobjih, predvsem tiste, ki govorijo o emancipaciji in svobodi človeka kot avtonomnega bitja (Kos 1995, 15). V tem pogledu so njeni mehanizmi popolnoma nadomestili tradicionalni koncept znanja, ki je bil pred tem nekaj, kar je bilo možno pridobiti samo preko izobrazbe v smislu nemške besede *Bildung* ali prej omenjenega kitajskega koncepta *xiu shen* v smislu kultivacije človeške osebnosti. Četudi znanja tudi v digitalni dobi ni in ne bo možno reducirati zgolj na informacije, je v informacijskih procesih vendarle lažje prenosljivo in neposredno uporabno. V tem pogledu nam Lyotard naslika precej temno podobo, ki definitivno nakazuje počasno izginotje razsvetljenskega subjekta, saj ta v digitalni dobi nima več nikakršne funkcije:

Narava znanja v kontekstu splošnih transformacij ne more ostati nespremenjena. Lahko se sicer prilagodi novim kanalom in postane bolj operativna, a samo, če se učenje lahko prevede v kvantitativne enote informacij. Lahko predvidimo, da bo odstranjeno vse, kar konstituira telo znanja, a česar hkrati ni možno prevesti na ta način. Tudi smernice novih raziskav bodo podrejene možnostim prevajanja njihovih končnih rezultatov v računalniške jezike. »Proizvajalci« in »uporabnice« znanja morajo sedaj in bodo morali v bodočnosti razpolagati s sredstvi prevajanja v te jezike, ne glede na konkretne vsebine svojih iznajdb in učenja. Raziskave prevajalskih strojev so že precej napredovale. Skupaj s hegemonijo računalnikov pa prihaja tudi določena logika, z njo pa posebna vrsta predpisov, ki določajo, katere trditve lahko sprejmemo kot trditve »znanja« (Lyotard 1984, 31).

To seveda omogoča redukcijo znanja na funkcijo blaga, s katerim je možno trgovati. Digitalna tehnologija omogoča hitrejšo in lažjo tržno izmenjavo znanja, ki se ne meri več s kriteriji vrednot, temveč s standardi vrednosti. Tudi sama produkcija znanja je usmerjena v njegovo prodajo, pri čemer se njegova vrednost meri glede na stopnjo njegove neposredne uporabnosti. Ta način pridobivanja, posredovanja in vrednotenja znanja seveda ogroža človeško avtonomijo, saj je v prvi vrsti odvisen od tržnih zakonitosti in ne od svobodnih odločitev ljudi, ki znanje proizvajajo ali sprejemajo. Razpad izobraževanja v smislu izraza *Bildung* oziroma *xiu shen* pa je seveda usoden tudi za kapacitete človeške misli in človeške sposobnosti ustvarjanja vrednostnih sodb. To pa nima negativnih posledic samo za osebno moralo in družbeno etiko, temveč je nevarno tudi v smislu povečanih možnosti manipulacije posamezniki/-ce s strani sistema oziroma s strani nosilcev in nosilk politične in ekonomske oblasti. Ta epistemološka dimenzija je problematična povsod, tako v sinitskih kot tudi v evro-ameriških družbah. Kulturno pogojene razlike med modeli dožemanja odnosa med ljudmi in digitalnimi tehnologijami se bolj jasno pokažejo v drugih segmentih človeškega bivanja v družbah.

Kot smo videli, so digitalni sistemi strukturirani relacijsko, kar pa jim omogoča tudi učinkovito centralizacijo (in s tem tudi centralizirani nadzor) podatkov, na temelju katerih so se vzpostavili. Človek ni več zgolj vržen v ta svet, ampak je hkrati tako objekt kot tudi subjekt informacij in podatkov, s katerimi je omrežen. V digitalni resničnosti je torej težko ohranяти avtonomno lastništvo, ki naj bi se v vlogi svobodnega subjekta soočalo z zunanjim svetom kot objektom lastnega zaznavanja in doživetja. Ta hkratna pozicija subjektivnosti in objektivnosti nas sooča s problemom potrebe po temeljni redefiniciji lastnega lastništva kot človeka. V sinitskih kulturnih tradicijah, ki svojih doživetij resničnosti in človeka kot nekoga, ki je organsko vraščen vanjo, ne vzpostavljajo na osnovi fiksne ločnice med subjektom in objektom, je ta dilema zagotovo neprimerno blažja, če do nje sploh prihaja.

Na osnovi kulturnih in filozofskih transformacij, ki jih digitalna doba vzpostavlja v evro-ameriških kulturah, ki so najbližje in najbolj neposredne naslednice idejnih dediščin razsvetljenstva in modernizacije, je Lyotard utemeljil in razvil koncept tako imenovane nečloveškosti. Francoski filozof razlikuje med dvema oblikama nečloveškosti:

151

Kaj, če smo ljudje v humanističnem pomenu ujeti v proces, v katerem postajamo nečloveški? (To je prvi del.) In (drugi del) kaj, če bi to, kar je ljudem »primerno«, poselili neljudje? To pomeni, da obstajata dve obliki nečloveškosti, ki pa ju ne moremo misliti ločeno. Nečloveškosti sistema, ki se trenutno (med drugim) vzpostavlja v imenu razvoja, ne smemo zamenjevati z neskončno skrivnostnim, katerega talka je človeška duša. Če torej verjamemo (kot sem verjel tudi sam), da lahko prva oblika prevzame ali izrazi drugo, potem je to napaka. Prej je sistem tisti, ki privede do posledic pozabe tistega, kar se mu izmakne. A če želimo izničiti muke zavesti, ki jo zasleduje dobro znan in hkrati neznan gost, ki jo vznemirja, spravlja v delirij, a jo hkrati tudi sili k razmišljanju, in če jim ne dopuščamo, da pridejo do izraza, jih bomo s tem samo še dodatno okrepili. S to civilizacijo narašča nezadovoljstvo in skupaj z naraščanjem informacij se dogaja prisilni zaseg človeškosti (Lyotard 1991, 2).

V intervjuju z Andersom Dunkerjem Yuk Hui izpostavi prvo obliko Lyotardove nečloveškosti, ki jo označi kot pozitivno in jo eksplicitno poveže s kitajskim sistemom družbene kredibilnosti:

Pozitivna nečloveškost nas zapira v rigidne tehnološke sisteme, kot jih lahko opazujemo na Kitajskem v sistemu družbene kredibilnosti. Pozitivni nečlovek je tisti, ki je »v meni bolj ponotranjen od mene samega«, kot na primer Bog za sv. Avguščina. Ljudje v sebi nosimo nekaj nečloveškega,

nekaj, česar ni možno izvesti na človeškost, a s čimer smo vendarle najintimneje povezani (Dunker 2020, 12).

Z vsem tem pa je povezan še tretji razlog za razlike v dojemanju in sprejemanju digitalizacije in njenih objektov na zahodu in v sinitskih kulturah. Ta pa po vsej verjetnosti tiči v različnem zaznavanju, občutenju in razumevanju pojmov, povezanih z idejama zasebnosti in intimne. Na kakšne načine se torej človeško bistvo znotraj različnih lingvističnih in simbolnih redov odziva na nove, prej neznane izzive informacijske dobe?

V nadaljevanju bom poskušala osvetliti razvoj konceptov intimne, zasebnosti in javne sfere iz transkulturne perspektive. Pri tem bom izhajala iz zgodovinske semantike kitajskosinitskega oziroma evropskega prostora. V razvoju konceptov lahko namreč lociramo vrsto teoretskih indikatorjev, v katerih se zrcalijo strukture sodobnih družb, a hkrati predstavljajo tudi faktorje, ki retroaktivno vplivajo na sam razvoj družbe, v kateri so nastali in na transformacije teh družb (Tang 2020, 1). Pri tem bom torej izhajala iz predpostavke o tesni in kompleksni zvezi med semantičnimi in družbenimi strukturami.

4.7 Intimnost, zasebnost in izolacija

Lyotardov koncept nečloveškosti, ki sem ga na kratko predstavila v prejšnjem podpoglavju, nas postavi pred nova vprašanja o tem, ali morda ta ideja ne vključuje razpada človekove intimne v smislu tega, kar je bilo doslej samo njegovo in je predstavljalo esenco njegove individualne identitete, ki jo deli navzven samo takrat, kadar se njemu samemu tako zahoče, in samo do te mere, za katero se sam odloči. Zaradi njihove relacijske in centralizirane narave namreč predstavlja ponotranjenje digitalnih objektov v procesih pridobivanja znanja hkrati tudi ponotranjenje digitalnega sistema kot centraliziranih inštantc nove agende bivanja. Če tako zunanji sistem dejansko prodre v našo intimo in postane del nas, to hkrati pomeni, da nimamo več svoje domovine, kamor smo se lahko kadarkoli zatekli in v kateri se nam ni bilo treba bati heteronomnih posegov v naš prostor. Z drugimi besedami, skrita soba zavesti, ki je nekoč bila samo naša in ki je predstavljala drugo plat oziroma osnovo naše zmožnosti avtonomnega delovanja v zunanjem svetu, je postala transparenten prostor, ki sicer ni povsem odprt, saj ga lahko še vedno zaklepamo, a so njeni zidovi nekje v teku umiranja klasične modernosti postali stekleni.

Zato ni slučaj, da sta po Niklasu Luhmannu tudi koncepta zasebnosti in intimnosti otroka razsvetljenskega gibanja, saj naj bi se od 17. stoletja naprej

oblikovala na osnovi vse bolj kompleksnih družbenih diferenciacij in se razvijala skozi faze idealizacije, paradoksalizacije, pa vse do sodobne faze problematizacije. Takšna zasebna intimnost sebstva vključuje popolno doživljanje sebe, ki ni v celoti izrazljivo in posredljivo (Luhmann, 17–18). Ravno zaradi nemožnosti obstoja ali izoblikovanja tovrstne zasebnosti in intimnosti (ki je, kot smo videli, hkrati osnova avtonomne participacije v družbi) vidi Luhmann predmoderne oziroma tradicionalne skupnostne sisteme v precej negativni luči, saj izpostavi, da so za družbeno življenje v starejših, lokalno gostejših družbenih sistemih značilna kompleksna omrežja odnosov, »ki onemogočajo izstop posameznikov, obstoj zasebnega življenja in pobeg v zveze dveh oseb« (prav tam, 37). Vse to seveda velja tudi za relacijske oziroma odnosne sisteme konfucijanskih sinitskih družb. Kot smo videli v prejšnjih delih tega poglavja, imajo regije, ki so bile daljša obdobja pod vplivom konfucianizma, dolgo tradicijo lokalnega nadzora, ki izhaja iz družine in širših klanskih struktur in se manifestira v neuradnih in poluradnih inštitucijah na ravni vaških in okrajnih skupnosti. V takšnih »predmodernih«¹⁴⁶ skupnostih torej ne moremo govoriti niti o intimi niti o zasebnosti v modernem smislu teh izrazov.

Zahodni pojem intime sicer izhaja iz latinske besede *intimus*, ki pomeni »tisto, kar je najdlje od roba« oziroma »tisto, kar je najbolj notranje« (Glare 1983, 952). Medtem ko je v slovenščini ter številnih drugih indoevropskih jezikih¹⁴⁷ ta pomen ohranjen, zlasti ko gre za kontekste, ki se izrecno nanašajo na intimno sfero posameznika ali posameznice, pa se v angleščini, ki predstavlja *linguo franco* akademskega izrazoslovja, v glavnem uporablja kot beseda, ki izraža najtesnejšo povezanost med ljudmi oziroma medčloveške odnose, v katerih posameznik/-ca s svojimi intimnimi partnerji deli »tisto, kar je (v njej/njemu) najbolj notranje«. Tudi sodobni kitajski sinonim zahodnih pojmov, ki so povezani s terminom intima, se nanaša izključno na to medosebno konicacijo.¹⁴⁸ Pri tem je treba torej upoštevati, da je v angleščini – za razliko od mnogih drugih indoevropskih jezikov – ta izraz izgubil svojo izvorni pomen, ki se nanaša na individualno človeško notranjost.

Ta raba je nekoliko nenavadna, saj se zdi, kot da bi predpostavljala, da intimnosti v smislu »najbolj notranjega« stanja, ki ga vsak človek čuva in ščiti

146 Izraz »predmoderno« je nekoliko zavajajoč, predvsem takrat, kadar se uporablja za strukture neevropskih oziroma nezahodnih družb, saj latentno implicira, da je »modernost«, ki efektivno in v konkretni stvarnosti izhaja iz evropskih struktur družbe in ekonomije, nujna faza kronoloških razdelitev zgodovinskih razvojov ne glede na kulturni izvor in kulturno različnost družbenih struktur.

147 npr. v nemščini ***

148 亲密关系

pred prostim dostopom drugih ljudi, osebe, ki niso v tesnih odnosih z drugimi, sploh nimajo. Vsekakor je takšna raba rezultat semantičnega razvoja, ki je privedel od koncepta intimnosti kot najgloblje notranjosti individuuma do današnjih konotacij, ki se nanašajo na najtesnejše zveze med različnimi osebami. Gre torej za stanje zelo tesnega odnosa med ljudmi, ki so si blizu, in v katerem lahko pride do vzajemnega razkritja intimne sfere notranjosti vsake osebe, ki je v tem odnosu. Kot bomo videli nekoliko kasneje, se je izvorni pomen latinske besede *intimus* v angleščini vsaj delno prenesel na pojem zasebnosti (*privacy*), medtem ko v številnih drugih indoevropskih jezikih še vedno obstaja ostra ločnica med sferama intimnosti in zasebnosti.¹⁴⁹ Za razliko od tega razvoja se je v slovenščini in številnih drugih indoevropskih jezikih še vedno ohranil izraz intima v smislu intimne sfere posameznic in posameznikov, ki označuje nekaj drugega kot sfero zasebnosti in se nanaša na tisto, kar je skrito v najglobljih plasteh človekove notranjosti – in je zato bližje izvornemu latinskemu pomenu tega pojma. Gre torej za najgloblje plasti misli in občutkov, pa tudi informacij, ki jih ne želimo deliti z drugimi. Intimna sfera naj bi bila nedotakljiva, kajti ta sfera človeškosti je najtesneje povezana s človeškim dostojanstvom (Philipp et al 2017, 4). Intimna sfera namreč zaobjema poslednji nedotakljivi spekter človeške svobode. Sem sodijo aktivnosti v spolnih odnosih, zapisi v osebnih dnevnikih, odnos do življenja in smrti, osebne nagnjenosti in navade, pa tudi verski nazori (Zhao 2015, 64).

V procesih modernizacije pa se je izvorni pomen latinske besede *intimus* v angleščini, delno pa tudi v drugih zahodnih jezikih, hkrati prenesel tudi na besedo zasebnost oziroma privatnost. Kot zapiše Hannah Arendt, »dandanes z izrazom zasebnost označujemo sfero intimnosti, katere začetke lahko zasledujemo nazaj do poznih Rimljanov« (Arendt 1998, 38). Moderni koncept zasebnosti, in ne intimnosti, je dandanes v angleščini torej tista beseda, ki je v najostrejšem in diametralnem nasprotju z družbeno sfero. A po drugi strani je najpomembnejša funkcija moderne ideje zasebnosti v tem, da ščiti in brani sfero intimnosti (prav tam), četudi je ta v angleščini podpomenka nje same. Mnogi sodobni avtorji in avtorice zato poudarjajo, da sta ideji intimnosti (v smislu naših najtesnejših, intimnih odnosov z bližnjimi) in zasebnosti najtesneje povezani in da brez ohranitve zasebnosti tudi medčloveška intimnost sploh ni možna (Gerstein 1978, 76).

149 Naj za primer navedem diferenciacijo, kakršna je uveljavljena v nemščini, in sicer ne zgolj v družboslovju, temveč tudi v pravni terminologiji: »V nemščini ne obstaja pojem, ki bi popolnoma ustrezal angleški frazi 'the right to privacy', ki sta ga v letu 1890 uvedla Samuel Warren in Louis Brandeis. [...] Besedna zveza 'zasebna sfera' ima namreč v teoriji sfer več pomenov. Angleška beseda 'Privacy' se pravzaprav nanaša na intimno sfero, torej na zasebno sfero v ožjem smislu, včasih pa tudi na del družbene sfere« (Zhao 2015, 61).

Za razčiščenje zgodovinskega ozadja teh semantičnih transformacij, ki pa imajo brezdvomno precejšnje politične in psihološke posledice, si najprej na kratko oglejmo, na kakšen način prikazuje razvoj terminov, ki označujejo zasebno, intimno in družbeno sfero v evropski kulturi Hannah Arendt. Ta poudarja, da je bila zasebna sfera v grški antiki omejena na družinske skupnosti in gospodinjstva, ki so bila dojeta kot območja, ločena od javne sfere. Pomen obeh sfer pa se bistveno zmanjša v predmodernem obdobju, ko se pojavi tako imenovana družbena sfera, ki ne sodi niti v območje zasebnosti niti v javno sfero in ki predstavlja zametek nacionalnih držav (Arendt 1998, 28).

Kar je v tem pogledu za kontekst pričujoče knjige še posebej pomembno, je dejstvo, da je v razmerju med zasebnim in javnim (ki je hkrati politično) svoboda možna zgolj v sferi slednjega, kajti zasebno služi v starogrški antiki izključno preživetju in vsem determiniranostim, ki opredeljujejo s tem povezani »metabolizem človeka in narave« (prav tam, 31). Javna oziroma politična sfera, tako imenovani *polls*, se je od zasebne razlikovala tudi po tem, da je predstavljala skupnost »enakih« oziroma »enakovrednih« oseb, medtem ko je zasebna sfera znotraj družine oziroma gospodinjstva temeljila na striktni hierarhično ustrojeni neenakosti (prav tam, 32). V tem okviru je sam termin zasebnosti (*idion*), ki dobesedno pomeni »lastno samemu sebi«, pridobil tudi negativni prizvok, saj je postal povezan z idejo odrezanosti od določenih svoboščin, ki so bile možne zgolj v javni sferi:¹⁵⁰

Človek, ki je živel samo zasebno življenje, kateremu – tako kot sužnju – ni bilo dovoljeno vstopati v javno sfero ali pa se je – tako kot barbari – sam odločil, da je ne bo vzpostavil, ni bil popolnoma človeški. Ko dandanes govorimo o »zasebnosti«, običajno ne mislimo več na prikrajšanost, kar je delno tudi rezultat neizmerne obogatitve zasebne sfere z modernim individualizmom (prav tam, 38).

Zato verjetno ni slučaj, da se je moderni, torej individualizirani pomen »zasebnosti« razvil kot protipol družbeni, in ne javni sferi, in sicer primarno kot ideja zaščite sfere intimnosti (prav tam): »Prvi artikulirani raziskovalec in do neke mere celo teoretik intime je bil Jean-Jacques Rousseau, ki je bil, kar je precej značilno, edini véliki avtor, ki se ga pogosto citira kar z osebnim imenom« (prav tam, 39). Do tega odkritja je Rousseau prišel preko svojega uporništva, ki v prvi vrsti ni bilo uperjeno proti zatiranju človeka s strani države, temveč prej proti družbi, ki je »neznosno pervertirala človeško srce in pričela vdirati v najglobljo sfero človeške notranjosti, ki dotlej sploh

150 Hannah Arendt tukaj opozarja tudi na etimologijo angleškega izraza *privacy*, ki je povezan z besedo *deprived* v smislu 'biti prikrajšan'.

ni potrebovala nikakršne posebne zaščite« (prav tam). Zanj sta bili intima in družbenost dve različni subjektivni obliki človeškega bivanja. Ta oblika intimnosti, ki so jo odkrili romantiki, je bila uperjena proti družbeni sferi, oziroma proti tistemu, do česar ta s svojimi pritiski na posameznika/-co ter zahtevami po spoštovanju družbenih standardov in norm nujno privede, to pa je konformizem (prav tam, 39). V takšnem kontekstu je intimnost posamezniki/-ce polagoma postala del modernizirane javne sfere in tesnih odnosov znotraj nje:

V primerjavi z resničnostjo, ki se vzpostavlja preko tega, da smo vidni in slišani, postajajo celo največje sile intimnega življenja – strasti našega srca, misli naše zavesti, užitki naših čutov – nekaj negotovega in obstajajo zgolj še v obliki senc, vse dokler se jih ne transformira, depri-
vatizira in deindividualizira v oblike, ki so primerne javnemu prikazovanju (prav tam, 49).

156

Na ta način se vse, kar je lastno posamezniku/ci, pripiše njegovi oz. njeni zasebni sferi, v kateri je vsak človek odgovoren zgolj zase in v kateri lahko še vedno – kljub enakosti vseh ljudi v družbi – blesti s svojo enkratnostjo in neponovljivostjo:

A družba hoče na vsak način vse izenačiti in zmaga enakosti v svetu moderne pomeni samo politično in zakonsko priznavanje dejstva, da je družba premagala javno sfero in da so vsa razločevanja in vse razlike postale zgolj še zasebna stvar individuuma (prav tam, 41).

Koncept zasebnosti v sodobnem pomenu je bil torej na zahodu prenešen na raven individualnosti in se je dokončno oblikoval v modernizacijskih procesih Evrope in ZDA v devetnajstem stoletju. Pri tem velja omeniti nadvse vpliven članek z naslovom »The Right to Privacy« (Pravica do zasebnosti), ki sta ga leta 1890 v reviji *Harvard Law Review* objavila pravnik Samuel D. Warren in Louis Brandeis. Avtorja sta v tem delu koncept zasebnosti definirala kot »pravico do tega, da si sam« (Warren in Brandeis 1890, 193).¹⁵¹ Pravica do zasebne sfere sodi med univerzalne človekove pravice in je zaščiten v vseh liberalnih demokracijah. Tudi tukaj velja opozoriti na prej omenjeno razliko med besedami *privacy* v angleščini in besedami *intimnost* oziroma *zasebnost* v nekaterih drugih indoevropskih jezikih. Angleška beseda *privacy* pokriva pojmovni spekter, ki ga v slovenščini (in nemščini), denimo, pokrivata dve besedi, namreč *intimna* in *zasebna sfera* (v nemščini *Intimsphäre*, *Privatsphäre*), pri čemer označuje sfera intimnosti še ožje (tj. še bolj notranje) območje tistega, kar označuje pojem zasebnosti.

151 V izvirniku: »The right to be let alone.«

Sodobne digitalne tehnologije lahko seveda privedejo do bistvenega zmanjšanja oziroma pogosto tudi do popolne izgube zasebne sfere, ki ni ogrožena samo z aparati, kakršni so nadzorne kamere in tehnologije prepoznavanja obrazov ali gibanja, temveč tudi preko vrste različnih koristnih in dandanes domala nepogrešljivih digitalnih naprav, ki nam lajšajo vsakdanje življenje, na primer mobilnih telefonov ali bančnih kartic. Pogosto se je praktično nemogoče izogniti mnogim tako rekoč omniprezentnim aparaturnam tehnološkega nadzora. Sfera zasebnosti je pogosto še bolj ogrožena z virtualnimi identitetami, ki jih ljudje ustvarjajo na spletnih omrežjih in ki lahko teoretično obstanejo za vse čase ter preživijo smrt individuuma, ki jih je priklical v življenje. Zato ni slučaj, da se je v senci spletnih okolij diskurz varovanja zasebnosti iz »pravice do tega, da si sam« preoblikoval v »pravico do tega, da si pozabljen« (gl. npr. Santor 2014; Pagallo in Durante 2014).¹⁵²

Strahovi, da bodo njihove navidezne identitete v obliki najrazličnejših digitalnih objektov, nad katerimi posameznik/-ca nima nikakršnega nadzora, postale predmet heteronomne manipulacije, so v evro-ameriškem kulturno-jezikovnem območju zagotovo eden temeljnih razlogov za odpor proti kakršni koli centralizirani uporabi digitalnih tehnologij s strani države. V kontekstu pričujoče knjige lahko pri tem izhajamo iz vprašanja, ali ti strahovi niso pretirani, če jih primerjamo z realnimi družbenimi koristmi pri zajezitvah pandemij ali drugih družbeno relevantnih nesreč oziroma kriz.

Mnogi vidijo možni izhod iz te dileme v možnostih ustanavljanja digitalnih kooperativ, ki so strukturirane po načelih bazične demokracije. V tovrstnih zvezah so vsi digitalni podatki last članic in članov kooperative, ki z njimi upravljajo in jih uporabljajo za namene, ki niso povezani z nadzorom skupnosti nad posamezniki, niti z dobičkom kot izključnim ciljem delovanja, temveč si prizadevajo pri tem doseči transparentno pravičnost za vse udeleženci/-ke. Zametki tovrstnih kooperativ so vidni tako v Evropi in ZDA kot tudi po vsej Aziji in zlasti v sinitskih regijah oziroma Vzhodni Aziji z izjemo Severne Koreje in sodobne LR Kitajske, v katerih tudi v tem pogledu seveda še vedno prevladuje politika trde roke in vsesplošnega nadzora.

Sama ideja pa tudi konkretna praksa digitalnih kooperativ pa je verjetno najbolj razširjena na Tajvanu, kjer obstaja tudi ministrstvo za digitalne tehnologije. Ministrica Tang Feng¹⁵³ (Audrey Tang), ki je z demokratično širitvijo digitalnih tehnologij nadzora bolezni in sledenja dostopnosti zdravstvenih

152 V izvorniku: »The right to be forgotten.«

153 Gre za transspolno osebo, ki je bila pred spolno transformacijo znana tudi pod imenom Tang Zonghan oziroma Autrijus Tang.

pripomočkov merodajno prispevala k neslutnemu uspehu Tajvana pri zajezitvi in ustavitvi epidemije, poudarja pomen digitalizacije v okviru najširšega vseljidskega konsenza; ukrepi, ki jih je predlagala, so temeljili zgolj na priporočilih, saj ni bil nihče prisiljen k uporabi digitalnih aplikacij, ki so se pri tem uporabljale. Kljub temu (ali prav zaradi tega) jih je na prostovoljni bazi uporabila ogromna večina tajvanske populacije. Zato so zanjo tajvanski uspehi v boju z epidemijo, v katerem ni bilo treba razglasiti splošne karantene oziroma samoizolacije in med katerim je večina javnih podjetij, trgovin in celo lokalov ves čas ostala odprta, rezultat bazično-demokratske uporabe digitalnih tehnologij. Tang poudarja, da prisilni ukrepi nikakor niso učinkovito sredstvo v boju z epidemijo: »Vsaka prisila, ki se izvaja od zgoraj navzdol, je enako slaba, ne glede na to, ali prihaja od kapitalistov ali od države« (Audrey Tang v Kim 2020, 12).

V tajvanskem primeru je eden od razlogov za sprejemanje digitalnih tehnologij v procesih boja proti epidemiji zagotovo zaupanje ljudi v državo in soljudi. V LR Kitajski pa smo soočeni s široko podstatjo sprejemanja in pozitivnega vrednotenja kitajskega sistema družbene kredibilnosti, ki temelji na digitalnem nadzoru, torej na ideji, ki je v diametralnem nasprotju tako z idejo medsebojnega zaupanja kot tudi z idejo varovanja zasebnosti. Poleg tega je kitajska spletna aplikacija družbenega omrežja WeChat tako rekoč vseprisotna, saj vse bolj postaja nepogrešljiv del vsakdanjega življenja, komunikacij, dela in študija. Brez nje pogosto in marsikje ni možno kupovati, plačevati, pridobivati dostopa do pomembnih informacij in uporabljati številnih delov javne infrastrukture, od javnega transporta do knjižnic. Vrsta sodobnih raziskav kaže, da prevladuje na Kitajskem izjemno visoka stopnja tega, čemur pravimo paradoks zasebnosti:

Praksa kaže, da so se uporabniki in uporabnice odpovedali občutku lastne svobode in pravici do zasebnosti. O paradoksu zasebnosti govorimo takrat, kadar so uporabniki načeloma izjemno zaskrbljeni, a po drugi strani vendarle ne storijo nič ali zelo malo za to, da bi okrepili varstvo svojih osebnih informacij na WeChatu. Kakor hitro se uporabni/ce privadijo temu, da se velik del njihovega družbenega angažmaja dogaja znotraj in preko WeChata, postane želja po tem, da ostanejo del tega družbenega sistema, močnejša od zahteve po varstvu njihovih osebnih podatkov na spletu, kajti njihove odločitve so v veliki meri osnovane na enostavnih analizah stroškov v razmerju do koristi. Moč in družbeni kapital, ki ga prinaša to družbeno omrežje sta veliko preveč dragocena, da bi se jim ljudje lahko enostavno odrekli, saj WeChat ni pomemben zgolj v zasebnih konverzacijah, temveč se v veliki meri uporablja tudi za namene dela

in študija. Tako ta aplikacija vse bolj zamegljuje mejo med javno, profesionalno in zasebno sfero; stopnja fuzije teh območij je na Kitajskem neperimerljivo višja kot kjerkoli drugod po svetu (Chen in Cheung 2018, 1).

Tudi vseprisotni sistem družbene kredibilnosti, ki v zahodnjakih pogosto vzbuja asociacije z orwellovsko družbo totalnega nadzora, saj je neposredno povezan tudi z nagradami in kaznimi, je na Kitajskem v veliki meri sprejet in njegova implementacija ni bila deležna tako rekoč nikakršne kritike.¹⁵⁴ Po drugi strani velja omeniti, da je LR Kitajska od sredine leta 2020 pričela sprejemati tudi sveženj zakonov, ki naj bi zaščitili pravico posameznikov in posameznic do zasebnosti na spletu. Seveda pa bodo ti zakoni, ki so po mnenju številnih strokovnjakov tudi mnogo premili in imajo zaenkrat praktično zgolj simbolno težo, veljali samo za posamezniki/-ce in podjetja, ki tržijo digitalne podatke, ne pa tudi za centralno vlado, ki uporablja vseprisotni sistem digitalnega nadzorovanja »družbene kredibilnosti« državljanov in državljanek (gl. Wu 2020).

Vsekakor se načelni odnos do digitalnih objektov na Kitajskem – in v tendenci tudi po vsem sinitskem kulturno-jezikovnem območju – precej razlikuje od zahodnega, in to je med drugim zagotovo povezano tudi z drugačnim tradicionalnim dojetjem intimnosti in zasebnosti.

V klasični kitajščini ne najdemo pojma, ki bi ustrezal intimnosti v izvornem evropskem smislu. Še najbliže mu je izraz *neizi* (内自), ki pomeni »lastno notranjost«. A tudi ta termin najdemo predvsem v konfucijanskih virih, kjer pridobiva intenzivno moralno konotacijo kot sfera, ki jo je v procesu kultivacije osebnosti potrebno kar naprej prevpraševati (*neizi sheng* 内自省); podobno je s sorodnim izrazom *jixin* (己心), ki označuje »lastno srčno zavest« posameznika ali posameznice. Tudi ta pojem se v konfucijanstvu uporablja kot nekaj, kar je potrebno samonadzorovati (*keji* 克己), medtem ko je v budizmu povezan z iluzorno naravo sebstva in v bistvu torej neobstoječ.

Kljub temu bi lahko potegnili vzporednico med prej omenjenim izvirnim pomenom besede *intimus* (tj. »tisto, kar je najdlje od roba« oziroma »tisto, kar je najbolj notranje«) in tradicionalnim kitajskim pojmovanjem sebstva ali posameznika (*shen* 身). V holističnem klasičnem pogledu na razmerje med človekom, družbo in kozmosom je bil ta namreč dojet kot središče, ki se je

154 Kot že omenjeno, kažejo anketne raziskave, da ta sistem na Kitajskem brezpogojno sprejema kar 80 % ljudi, medtem ko je 19 % respondentov do njega nevtralnih in samo 1 % vprašanih je proti uvedbi te nadzorne aplikacije (Kostka 2019, 1573). Pri tem je posebej zanimivo dejstvo, da je sprejemanje v največji meri prisotno znotraj višjega srednjega in najvišjega sloja, med bogatimi in najvišje izobraženimi ljudmi (prav tam, 1565).

v koncentričnih krogih širilo najprej na družino, potem na državo, družbo in naposled na cel kozmos (Zhang 2016, 3). Oglejmo si na primer Mencijevo podobo tovrstne koncentrične urejenosti: »Osnova kozmosa je država, osnova države je družina, osnova družine pa posameznik/-ca« (Mengzi s.d. Li Lou I, 5).¹⁵⁵ Še bolj nazorno kot v tem Mencijevem citatu prihaja to do izraza že pri Guanziju, ki je ta koncentrični red opisal v obratnem vrstnem redu, rekoč: »Kozmos je osnova države, država je temelj okrožij, okrožja so osnova družin in družine so osnova ljudi. Ljudje so temelj posameznikov in posameznic, ti pa so temelj ureditve« (Guanzi s.d. Quan Xiu, 9).¹⁵⁶ Kadar imamo torej opravka s posameznik/i-cami, ki v svojem jedru niso »urejene«, kadar je njihova intima (tj. tisto, kar je najbolj v centru, torej najbolj notranje) v kaotičnem stanju, potem bomo težko urejali državo in politiko (prav tam).¹⁵⁷ V tem smislu se ta najbolj osrednji element koncentrično urejene družbe – kljub temu da je to »tisto, kar je najdlje od roba« – torej vendarle ne more primerjati z intimnostjo, saj je politizirano ali pa vsaj predmet želje oblastnikov po politizaciji, urejanju in s tem nadzorovanju. Ukročena intimnost pa seveda ni več intimnost, temveč vse kaj drugega. V tem smislu bi bil pojem *si* (私), ki se dandanes v angleščino običajno prevaja s terminom zasebnosti (*privacy*), pomenu intimnosti pravzaprav bliže kot vsi trije zgoraj naštetih izrazi.

Ta pojem je v kitajski tradiciji veliko bolj razširjen, a ima večinoma negativne konotacije, saj se še danes v najpogosteje uporablja v sestavljenkah, ki izražajo sebičnost oziroma egoizem (*zisi* 自私) in izključno osredotočenje na lastne interese (*zisi zili* 自私自利), skrivanje (nečesa lastnega) pred drugimi ljudmi (*yinsi* 隱私), tihotapstvo (*zousi* 走私) in tako naprej. Njegov etimološki pomen izhaja iz pismenke, ki je sestavljena iz dveh radikalov, od katerih pomeni prvi (*he* 禾) klas ali riževo sadiko, drugi (*si* 亼) pa zasebnost v smislu tistega, kar skrivaš pred drugimi.¹⁵⁸ Po slovarju *Guangyun* iz dinastij Song in Ming bi lahko sklepali tudi na to, da ima celotna pismenka *si* 私 tudi pomen zasebnosti v smislu zasebne lastnine, saj naj bi označevala tiste riževe sadike, ki jih drugi ljudje ne smejo žeti (in torej ostajajo v zasebni lasti

155 天下之本在國，國之本在家，家之本在身。

156 天下者，國之本也；國者，鄉之本也；鄉者，家之本也；家者，人之本也；人者，身之本也；身者，治之本也。

157 有身不治，奚待於人？

158 Ta radikal (torej *si* 亼) je vsebovan tudi v terminu, ki je primerljiv z zahodnim konceptom javnosti, namreč v besedi *gong* 公. Po slovarju *Shuowen jiezi* je *gong*, ki je sestavljen iz omenjenega radikala *si* in strehe oziroma tistega, kar vse prekriva (*ba* 八), predstavljal nasprotje tega, kar izraža *si*. Pri tem avtorji slovarja citirajo Han Feizija, ki zapiše, da je beseda *gong* 公 (torej javno), ki pomeni enakovredno porazdelitev, v nasprotju (*bei* 背) s pojmom *si* 亼 (torej tistim, kar je javnosti skrito oziroma prepovedano, gl. *Shuowen jiezi* 716).

posameznikov, gl. *Guanyun* s.d., Si, 1). Celotna beseda *si* 私, ki označuje zasebnost, je torej v ostrem nasprotju z besedo javnost *gong* (公), ki ima skozi ves semantično-konceptualni razvoj sinitskih regij domala izključno poziti-ven pomen, saj temelji na pravičnosti oziroma enakopravni porazdelitvi¹⁵⁹ in lahko označuje tako pravičnega očeta, prednika ali vladarja kot tudi starodavno konfucijansko-socialistično idejo, po kateri je vse pod nebom javno in last vseh.¹⁶⁰

Drugi radikal, iz katerega je pismenka *si* (私) v smislu zasebnosti sestavljena, pa je radikal iste izgovorjave, *si* (亼). Ta komponenta pismenke *si* (私) pa vsebuje tudi konotacije neprimernih spolnih razmerij in razuzdanosti, saj je v prej omenjenem najstarejšem etimološkem slovarju *Shuowen jiezi* definiran kot (*jianxie* 姦褻), tj. beseda, ki pomeni izdajstvo ali prevaro in je sestavljena iz dveh pismenk, od katerih izraža prva prešuštvo, druga pa izzivalno oblačenje.

Prvotno so Kitajci in Kitajke koncept zasebnosti torej razumevali kot nekaj, kar je povezano s sramotnimi skrivnostmi. Tudi v uradnih slovarjih pravnih terminov se beseda, ki se v angleščino prevaja s terminom *privacy*, torej *si* 私, opredeljuje kot *yinsi* 隱私 in opisuje kot termin, ki naj bi označeval nespodobno vedenje v javnosti ter afeze, povezane s prepovedano spolnostjo, npr. prostitucijo in prešuštvom ter celo pedofilijo ali posilstvom (Cao 2005, II).

Zato ni čudno, da večina ljudi zasebnost razume kot nekaj, o čemer se v javnosti ne govori in kar ne sme biti razkrito. Kadar je ogrožena in kdo vdira v njihovo zasebno sfero, to najraje ignorirajo, če le ne presegajo tiste skrajne meje, ki jo je še možno prenašati. Pogosto te probleme raje rešujejo sami, kot da bi jih reševali pred sodiščem. Poleg tega je sistem zaščite zasebnosti na Kitajskem še vedno prešibak in nepopoln. Vse to predstavlja prepreke za vzpostavitev vseobsežne in učinkovite varnosti na tem področju (prav tam).

Po drugi strani je bilo varovanje zasebnosti že v klasičnem konfucijanstvu dojet kot pomembna vrlina. V Konfucijevih *Razpravah* na primer bere- mo: »Ne glej, ne poslušaj, ne govori reči in ne izvajaj reči, ki niso v skladu z obrednostjo« (tj. ki niso primerne) (Lunyu, Yanyuan 1).¹⁶¹ V izvirnem konfucijanstvu je bilo namreč pomembno, da se v sferi zasebnosti vsak briga zgolj za reči, ki se tičejo njega ali nje same. Klevetanje in obrekovanje je bilo doje- to kot nekaj nemoralnega.

159 Definicija tega pojma v slovarju *Shuowen jiezi* (Ba bu 516) se glasi 公：平分也 (Javnost je enakopravna delitev).

160 天下為公, *Li ji* s.d. Li Yun, 1.

161 非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動。

Mnogi avtorji in avtorice (npr. Tang in Dong 2006; Jin 1994) pa poudarjajo tudi druge vidike tradicionalne morale in izpostavljajo, da se zaradi relacijske etike v predmodernih sinitskih družbah nikoli ni razvil koncept individualne zasebnosti; zasebnost je bila pomembna zgolj v okvirih družine, ki je predstavljala, kot smo videli, pomembno in osnovno enoto družbene etike.

Zaradi tega so Kitajci in Kitajke opredeljevali javno in zasebno večinoma v okviru abstraktnih etičnih načel, medtem ko so ju na zahodu večinoma definirali preko družbeno-prostorskih konceptov [...] Varovanje družinskih informacij pred ljudmi, ki niso člani/-ce družine, se v kitajski kulturi dojema kot vrsta kreposti. Če pa prikrivamo informacije pred svojo družino in predvsem pred njenim glavarjem ali glavarko, pa se to razumeva kot kršitev družinske tradicije. Na Kitajskem zasebnost torej ni stvar posameznikov in posameznic, temveč stvar družine (Tang in Dong 2006, 289).

162

Kot rečeno, tak model družinske zasebnosti temelji na etiki odnosnosti oziroma na relacionalizmu, in kot smo videli v prejšnjih delih te knjige, je ta povezan s paradigmo primarnosti družbe oziroma skupnosti v razmerju do posameznikov in posameznic. Zato se velja za konec še nekoliko pomuditi pri vprašanju, kaj pomeni socialna distanca oziroma izolacija, ki se izvaja kot eden pomembnih ukrepov za zaježitev pandemije po vsem svetu, za sinitske družbe v primerjavi z evro-amerišskimi regijami.

Psihologinje in antropologi povečini menijo, da predstavlja družbeno distanciranje za vse ljudi velik izziv, pri čemer so njegove posledice najhujše za revne in prekarne osebe, za tiste, ki morajo vsem ukrepom navkljub opravljati dela, ki so za družbo vitalnega pomena, ter za ljudi, ki se bojijo samote ali so izpostavljeni družinskemu nasilju.

Občutki tesnobe, osamljenosti in depresije so v procesih izolacije prisotni po vsem svetu, četudi imajo v različnih kulturah različne korenine in se manifestirajo v različnih oblikah.¹⁶²

Donald Low, vedenjski ekonomist s hongkonške Univerze znanosti in tehnologije (HKUST), je zapisal, da predstavljajo socialna distanca, delo od doma in zapoved minimalizacije druženja za tamkajšnje ljudi »precej veliko kognitivno in vedenjsko breme« in da se je zaradi tega delovna učinkovitost precej zmanjšala, saj vodi to breme do mnogo hitrejše utrujenosti. (Zheng 2020, 2): »Družbeno distanciranje je ekstremno in izolacija ima lahko zelo negativne

162 Za podrobnejše informacije o razlikah med starokitajskim občutkom anksiozne zaskrbljenosti (*youhuan yishi*) in tesnobe, kakršna je razširjena v modernih zahodnih družbah, gl. Sernelj 2021 (v tisku).

posledice za duševno zdravje, zato je pomembno, da se ljudje še naprej povezujejo« (prav tam).

Seveda to ni nikakršna posebnost Hongkonga, niti celotne sinitske regije. Odzivi na izolacijo se vselej enaki, tako kot je enak strah, na katerem temeljijo občutki tesnobe in depresije:

Ko imamo opravka s strahom, imamo opravka z univerzalno reakcijo. Ne glede na to, ali si iz Italije ali iz Hongkonga, je tvoja amigdala – možganski center, ki je pristojen za strah – enako velika. Gledano z vidika evolucije smo v psihološkem pogledu vsi enaki (prav tam).

Poenotila nas je tudi izolacija in zastoj običajnega življenja, v katerem smo se znašli v procesih soočanja s pandemijo. Prvič smo se vsi državljani državljanske globaliziranega sveta znašli v položaju vseobsežne izolacije od družbenega življenja in s tem od javne sfere. Naša zasebnost je postala popolnoma subjektivizirana, kajti digitalni stiki ne dovoljujejo vzajemnega medčloveškega navezovanja, kakršno vselej spremlja fizične stike, pa naj bodo ti rezultat skupnega dela ali enostavno druženja. Ta subjektivizacija zasebne sfere se lahko krepi in množi znotraj gospodinjstva in družine, kajti naša subjektivnost nikoli ne more preseči ozkih meja izolacije in postati nekaj, kar bi lahko v javni sferi pustilo trajen vtis.

Tako je naša zasebna sfera postala zapor, ki nikoli ne more zares nadomestiti tistega, kar se dogaja izven nje in nikoli ne more dojeti dejanske resničnosti, ki je več kot zgolj vsota posamičnih vidikov življenja in digitalnih podob naših soljudi. Četudi je ta položaj na formalni ravni za vse enak, pa vendarle še zdaleč ni za vse isti: pri tem ne mislim zgolj na različnost stvarnih položajev, ki nujno vodi do bistvenih in pogosto vitalnih razlik med manjšino tistih, ki smo privilegirani in nas pandemija ter z njo povezana izolacija življenjsko ne ogrožata, in večino onih, ki so se znašli v resnično prekarni situaciji: najnižji sloji, večinske populacije ekonomsko nerazvitih držav, ženske in otroci, ki so žrtve nasilja med štirimi stenami lastnega doma, starostnice in starostniki, ovirane osebe, osebe, ki delajo v zdravstvu, in tako naprej. Položaj tudi zaradi tega ni isti za vse, ker je vsak ostal sam s svojo subjektivnostjo; to nas hromi v našem najintimnejšem človeškem bistvu, ki nima več dostopa do resničnosti sveta. Ta se nam namreč lahko resnično prikaže samo takrat, kadar lahko objekte znotraj nje vidi, sliši ali občuti veliko ljudi iz najrazličnejših perspektiv, ne da bi se ob tem spremenila identiteta (ali »bit«) teh objektov. Resničnost našega skupnega sveta torej ni nekaj, kar bi se lahko vzpostavilo zgolj preko nekakšne skupne (ali enake) »narave« vseh ljudi, ki v njej živijo: vitalna podstat našega življenja namreč korenini prav v tem, da kot člani/-ce ene in

iste skupnosti – pa naj bo lokalna ali globalna – govorimo o istih objektih, ne da bi nas ob tem ovirala različnost naših izhodiščnih položajev. Če izgubimo to skupno objektivnost, če istosti istih objektov ne bomo več sposobni identificirati in določiti, potem našega skupnega človeškega sveta ne bo moglo rešiti nič, še najmanj pa ideja o nekakšni domnevni »skupni naravi« vseh ljudi. Predpogoj za dojetje tovrstne istosti pa je, naj se sliši še tako paradoksalno, ravno raznovrstnost naših individualnih življenj in naših enkratnih ter neponovljivih doprinosov k objektivni stvarnosti. Kajti identiteta (ali »bit«) vsakega objekta, njegova trajnostna »istost« s samim seboj, se lahko ohranja le preko nenehnega zrcaljenja v ogledalu človeške pluralnosti. In kot je pred več kot polovico stoletja preroško zapisala Hannah Arendt, lahko pride do končne destrukcije teh pluralnih osnov človeškosti »pod pogoji radikalne izolacije, v kateri nobeden ne more več soglašati z nikomer drugim, kot se običajno dogaja v tiranijah« (Arendt 1998, 58). Po drugi strani pa lahko do tega pride tudi v položaju masovnih histerij, v katerih vsi ljudje soglašajo eden z drugim, pri čemer vsak podaljšuje in krepi stališče svojega bližnjega, namesto da bi mislil z lastno glavo.

V obeh primerih postane človek popolnoma zaseben, ne da bi sploh lahko še dojel, kaj prikazujejo, predstavljajo in govorijo drugi. Pri tem je pravzaprav vseeno, ali je osnovna enota te nove zasebnosti, ki se vzpostavlja znotraj vseprisotne »nove normalnosti« pandemije, posameznik/-ca ali družina oziroma gospodinjstvo. V vsesplošni izolaciji, ki služi ukrepom za zajezitev pandemije, je vsaka taka človeška entiteta vse bolj zaprta v ozki svet lastne subjektivnosti, ki črpa svoj obstoj zgolj iz svojih enkratnih, a osamljenih izkušenj. Takšna izkustva so namreč vselej enkratna, tako v smislu neponovljivosti kot tudi v smislu enoumnja. Na tem dejstvu se namreč ne spremeni nič, tudi če se enako izkustvo izkuša nešteto v zavesti nešteti ljudi na nešteto različnih načinov (prav tam). Takšna dvorezna edinstvenost izkustva nujno vodi h koncu sveta naše skupne človeškosti, saj ta ne more preživeti v enoznačnih videnjih resničnosti, ker je vselej eksistenčno odvisna od pluralnosti in mnogoterosti najrazličnejših človeških perspektiv.

5 Epilog: Nova politeja, dežela rjavečega orožja in reševanje iz mračnih časov

Pandemija covid-19 je številne po vsem svetu vsaj za hip ustavila pri vsakodnevnih hitečih rutinah postindustrijskega in digitalnega sveta. Za mnoge druge, ki ne živijo v postindustrijski dobi, je predstavljala še nadaljnje poslabšanje njihovega že tako nezavidljivega položaja.

V mnogih polmodernih družbah, kakršna je Slovenija, je nudila populistom, nacionalistom in avtokratom nove priložnosti krepitve oblasti, tudi če se je to dogajalo s protiučustavnimi sredstvi. Konec koncev je šlo za nujne ukrepe. Civilno prebivalstvo naše in mnogih drugih držav po svetu bo moralo budno paziti na to, da »nova normalnost«, ki jim jo ponuja oblast, ne bo postala normalnost »koronskih diktatur«, vsesplošne odtujenosti, pomanjkanja resničnih medčloveških stikov, vse večje revščine in kontrole ter vse bolj utilitarističnih ukrepov, ki bodo ljudem krojili usodo zgolj še v imenu države in ohranjanja njenega bruto družbenega proizvoda.

Verjamem, da to še zdaleč ni edina možnost postkoronskega obdobja. Verjamem, da obstajajo tudi alternativne prihodnosti, namreč takšne, ki bodo morda vendarle plod razmisleka; morda bo iz iskrice, ki se nam je utrnila pri tem hipnem, neprostovoljnem zastoju, nastal plamenček, ki bo našo apatijo

nemoči nadomestil z upanjem. Morda je dejansko čas, da se malce ustavimo in razmislimo o tem, kam smo namenjeni in kaj sploh počnemo. Lahko se denimo povprašamo po tem, v kolikšni meri smo tudi sami soodgovorni za izbruh pandemije, tako kot smo sami soodgovorni za globalno segrevanje, revščino, vojno, neoliberalizem, za to, da je Franc padel v blatno lužo in izgubil copat, pa še za marsikaj drugega.

Če sami sebe razumemo kot izolirane in hkrati enkratne posameznike/-ce, ki živijo in delujejo izven »umazane politike«, potem seveda z vsemi temi problemi nimamo nič skupnega in nismo odgovorni za nobenega od njih. Konec koncev jih neposredno ni povzročil nihče od nas, četudi že s svojim življenjem v družbi in z našo participacijo v njenem ekonomsko-političnem sistemu vsi prispevamo k njihovemu poglobljanju. Prej kot storilci in storilke smo nemočne žrtve. Takšno razumevanje sebe in svojega položaja v družbi nam olajša soočanje z etičnimi dilemami, saj nas opere odgovornosti in s tem dolžnosti za iskanje odgovorov na vrsto neprijetnih vprašanj.

Če pa se nase ozremo z vidika, s katerega je jasno, da smo del človeštva, potem smo dejansko soodgovorni za vse zgoraj naštetu. (Morda bi lahko organizirali ljudske vstaje in vse to preprečile!) Tudi če se na ta problem ozremo z vidika dejstva, da smo že v svojem svojstvu človeka (in človekinje, da bomo dosledni) hkrati tudi del družbe, kulture, države, razreda in skupine nosilk in nosilcev čevljev št. 40, smo za vse te probleme dejansko avtomatsko soodgovorni. A že s svojo glasovnico, ki jo za nekoga ali nekaj oddamo (ali ne) vsako četrto leto, smo to soodgovornost prevalili na ramena tistih, ki jim je za vse to še najmanj mar.

Nekaj je hudo narobe s tem tragikomičnim sistemom, ki naj bi ga – skupaj z našimi soljudmi moškega, srednjega in vseh ostalih spolov – same avtonomno izvolile oz. sami avtonomno izvolili. Morda bo za rešitev tega problema najbolje, če pričnemo s kratkim pogledom v idejno zgodovino naše soodgovornosti.

Aristotel je razlikoval med šestimi oblikami oblasti, ki jih je ocenil glede na dva kriterija: prvi kriterij je bil številčne narave in je dopuščal bodisi vlado enega bodisi vlado manjšine ali pa večine nad vsemi. Vsaka od teh vladavin se je lahko pojavila tako v dobri kot tudi v slabi obliki. Dobra vladavina enega nad vsemi je monarhija. Slaba inačica istega razmerja je tiranija. Slaba vladavina manjšine nad večino je oligarhija, dobra aristokracija. In slaba verzija vladavine večine je demokracija, medtem ko je politeja njena dobra in legitimna inačica. V grški antiki je demokracija slabša in nelegitimna oblika vladavine ljudstva, ker gre pri tej obliki vladavine za oblast revnih in predvsem

neizobraženih množic, za oblast tistih, ki jih vodijo primarni vzgibi in želje po individualnih koristih. Demokracija je za Aristotela torej izmaličena oblika politeje (Aristoteles 2014, IV, 1289a/30, 177). Takšne množice razumevajo politične odločitve kot odločitve, ki morajo nastajati na osnovi številčne premoči. V tovrstnih sistemih ni prostora za strukture zrelega odločanja, ki bi omogočale zaščito marginaliziranih in depriviligiranih manjšin pred prevlado homogenih interesov večine. Takšna demokracija je zgolj oblast kvantitativno merljivih števil in normativnega odločanja na podlagi interesov večine, medtem ko je politeja v idealnem primeru prav tako oblast večine, a večine vedočih in izobraženih, razumnih, izkušenih in usposobljenih državljanov in državljanek. Medtem ko je demokracija oblast *demosa* v smislu neizobražene večine, predvideva politeja odločanje večine, ki pa mora biti izobražena. Realno gledano pa je bil v stari Grčiji družbeni red politeje zelo blizu sistemu vladavine aristokracije, saj je bil dostop do izobrazbe v antičnem svetu omejen na svobodne predstavnike višjih slojev.

Če pa razumevamo izobrazbo in znanje kot načelno družbeno dobro, do katere morajo imeti dostop vsi ljudje, bi lahko v današnjih razmerah politeja dejansko pomenila sistem oblasti ljudstva, ki razpolaga z znanjem in zato tudi s sočlovečnostjo, podobno tisti vzajemni empatiji, ki prihaja do izraza v temeljni konfucijanski kreposti *ren* 仁. Tako v konfucijanstvu kot tudi v naukah Aristotela je izobrazba (v smislu *xiushen* oziroma *paideía*) tisti temelj, na osnovi katerega lahko človek odloča izhajajoč iz interesa po blagostanju celotne skupnosti, ki je v obeh omenjenih diskurzih tudi bolj primarna od posameznika/-ce.

Morda bi bila takšna nova politeja dobra osnova za premagovanje epidemij in reševanje najrazličnejših sorodnih kriz sodobnega sveta. Morda pa nam bodo, po drugi strani, prav karantenski ukrepi odprli oči za razumevanje utopije majhnih in politično transparentnih lokalnih skupnosti, kakršno opisuje Laozi v svojem spisu o »Majhni deželi z maloštevilnimi prebivalstvom« (*Xiaoguo guamin*). To je navzven popolnoma zaprta lokalna skupnost, kjer rja napada odvrženo orožje in samevajoče ladje, ker jih nihče več ne želi uporabljati. To je območje, v katerem ljudje cenijo pomen preprostih, a hkrati vitalnih reči, kot so dobra hrana in topla oblačila. To je vasica, v kateri se ljudje počutijo varne in mirne v svojih bivališčih in vse do smrti ne obiščejo sosednje vasi, čeprav je ta tako blizu, da se iz nje sliši petje petelinov in lajež psov (Laozi s.d. 80).¹⁶³ Poleg tega ne bi bilo slabo, ko bi iz izkustva karantenske izolacije

163 Celotno besedilo te utopije, ki predstavlja predzadnje poglavje Laozijevega *Klasika poti in kreposti* (*Dao de jing*), se glasi: 小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。

potegnili, ohranili in razvijali naprej vsaj nekaj tistih kvalit, ki jih Hannah Arendt povzema z izrazom »sijajna izolacija« (Arendt 1998, 161).¹⁶⁴ Pri tem gre za izolacijo kot nujni predpogoj vsakršnega mojstrstva, saj mora biti vsak mojster, vsaka mojstrica, na samem začetku ustvarjanja sama z »idejo«, torej z mentalno podobo stvari, ki naj bi nastala. To mojstrstvo pa se seveda nanaša zgolj na obvladovanje »materiala«, ki je lahko idejni ali fizični, in nikakor ne na obvladovanje ljudi v obliki političnih dominacij ali osebnih manipulacij.

In kot smo videli že v prejšnjih delih te knjige (gl. Kissinger 2018, 4), je temeljni predpogoj vsakršne ustvarjalnosti, ki lahko privede do pozitivnih sprememb v naših življenjih in v družbi, v kateri živimo, to, da smo se pripravljene podati na pot samote. Vse prevečkrat smo namreč z drugimi ljudmi samo zato, da bi ubežali sami sebi in se skrili pred potenciali lastne ustvarjalnosti. Pogosto jih potrebujemo samo zato, da bi njihovi glasovi preglasili naše misli.

Morda pa bomo iz svojega skupnega izkustva, ki smo ga – vsak po svoje in vsak znotraj svoje lastne subjektivnosti – doživeli na pragu tretjega desetletja tretjega tisočletja, izšli kot novi ljudje. Če bo res tako, bomo lahko konec Brechtove pesmi *Za nami rojenim*,¹⁶⁵ ki govori o rešitvi iz »mračnih časov«, naslovili na nas same.

A vedite, ko bo zares prišlo tako daleč,
da bo človek človeku v pomoč,
se spomnite na nas
prizanesljivo.

164 V izvorniku »splendid isolation«

165 Ta zadnja kitica se v izvorniku (Brecht 205) glasi:
*Ihr aber, wenn es soweit sein wird
dass der Mensch dem Menschen ein Helfer ist
gedenkt unsrer
mit Nachsicht.*

Povzetek

Želja po tem, da bi napisala to knjigo, se je v meni porodila leta 2020, v obdobju pandemije covid-19. Kot sinologinja ne morem mimo dejstva, da se je koronski virus, ki vodi do pljučnega obolenja z visoko stopnjo nalezljivosti in smrtnosti, najprej pojavil na Kitajskem, torej v kulturno-jezikovnem območju, ki predstavlja jedro mojih osebnih in poklicnih interesov ter vsebinsko osnovo mojega raziskovalnega dela.

Kot raziskovalki, ki deluje na področju kitajske filozofije, epistemologije in etike, so se mi ob tem odprla številna vprašanja, ki so povezana predvsem z razlogi za trenutno globalno krizo in s pogoji, ki so do nje privedli. Dejstvo, da so razlogi za nastanek epidemije v večmilijonskem mestu Vuhanu verjetno povezani s pomanjkljivimi higienskimi razmerami na tržnici z živimi (tudi divjimi) živalmi, so v svetovni (zlasti zahodni) javnosti sprožili ne samo val ogorčenja in zgražanja nad »primitivizmom« in »nizko stopnjo kulture« vuhanskega prebivalstva, temveč tudi nesluten dvig sinofobije in novih rasizmov, povezanih z nepremišljenimi predsodki in pomanjkanjem poznavanja kompleksnih dejavnikov, ki opredeljujejo vsako kulturo in posameznike, ki v njej živijo in delujejo. Esencialistični pogledi na »Drugega« in posplošujoče razumevanje »druge« kot nosilke/nosilca določenih značilnosti, ki naj bi se v ljudeh oblikovali zgolj kot rezultat njihove etnične in rasne pripadnosti, so v zahodnih družbah ponovno priplavali na površje in se izrazili v novih oblikah rasistično pojene ksenofobije.

Vendar vprašanje rase in rasizma nikakor ni bil edini vidik, ki me je kot sinologinjo pritegnil k raziskovanju in v meni vzbudil razmisleke, iz katerih je zrastle tale knjiga. Kmalu po tem, ko se je covid-19 razširil na globalno raven, s čimer so se pokazale njene pandemične razsežnosti, je namreč postalo jasno, da sodijo ravno Kitajska in druge regije sinitskega kulturno-jezikovnega območja med področja, ki so v procesih zajezitve in eliminacije virusnih epidemij precej bolj učinkovite kot države evro-ameriških regij.

Raziskava, na kateri temelji pričujoča knjiga, je jasno pokazala, da je treba ob iskanju odgovora na vprašanje po razlogih za to relativno učinkovitost sinitskega kulturnega prostora ovreči prvotno zelo razširjeno, a neutemeljeno trditev, da gre pri tem za tradicionalno avtokratsko delovanje sinitskih držav, ki ukrepajo preko ukazovanja »od zgoraj navzdol« in jim je pri tem v pomoč domnevna tradicionalna »poslušnost« vzhodnoazijskega prebivalstva. V knjigi izhajam iz hipoteze, po kateri je bolj verjetno, da tičijo razlogi za to učinkovitost v konfucijanski etiki odnosnosti, ki ne izhaja iz pojma izoliranega individuuma in v okviru katere sta kontekstualiziran/-a posameznik/-ca in družba v vzajemno komplementarnem razmerju.

Knjiga iz transkulturne perspektive obravnava tudi vrsto drugih vprašanj, povezanih z etičnimi in političnimi dilemami soočanja s pandemijo. Pri tem gre omeniti predvsem različne kulturno pogojene odnose do digitalnega nadzora in njihove kozmotehnoške osnove. V tem kontekstu se knjiga ukvarja tudi z vprašanjem bodočnosti razsvetljenskih vrednot, humanizma (in humanistike) ter usode intimnosti, zasebnosti in javnosti. Zaključim se s pobožnim upanjem na to, da se je možno iz pandemije covid-19 kaj naučiti in s (še bolj neverjetnim) upanjem na to, da nekje v stičišču mnogoterih svetov vendarle obstaja možnost nove globalne etike, zasnovane na enakovrednosti vseh ljudi.

Summary

My wish to write this book arose in the 2020, roughly around the start of the COVID-19 pandemic. As a Sinologist, I cannot ignore the fact that the coronavirus first appeared in China, and thus in the cultural-linguistic area which represents the core of my personal and professional interests, and is essential for the fundamental contents of my research work.

For me, being a researcher working in the field of Chinese philosophy, epistemology and ethics, this situation, which is still ongoing as I write this, raises many questions, which are first and foremost connected to the reasons for this global crisis and the conditions that it has brought about. The fact that the cause of the start of the epidemic in Wuhan, a city with a population of several millions, was probably related to poor hygiene in a food market, one dealing with live (and partly wild) animals, triggered in many, and especially in the West, a wave of outrage over the “primitivism” and supposedly “low level of culture” of the people there. This was accompanied by an unprecedented rise in Sinophobia and new racisms, connected with unconscious prejudices and a lack of knowledge regarding the more complex factors that define all cultures and the individuals who live and function within them. Essentialist views of the “Other”, and a generalized understanding of “Others” as the bearers of certain characteristics, have once more surfaced in Western societies and manifested themselves in new forms of xenophobia, based on old racist ideas.

However, the issues of race and racism were not the only matters which, as a Sinologist, attracted me to this research, and which awoke in me reflections that eventually led to the writing of this book. As the COVID-19 infection spread around the world, becoming a pandemic, it soon became clear that it was precisely China and other regions of the Sinitic cultural-linguistic area, rather than Euro-American nations, that were more efficient at stopping its spread, and even eliminating the virus.

The research on which this book is based clearly shows that when looking for an answer as to why this was the case we have to refute the ungrounded claim that it was because of the alleged autocratic practices of Sinitic states, which act “from top to bottom”, and can impose strict measures due to the traditional “obedience” of their populations. In this book I proceed instead from the supposition that the reasons for this greater efficiency was more likely to be found in Confucian relational ethics, which do not proceed from the notion of an isolated individual, and within the framework of which the contextualized self and society are placed in a mutually complementary relation.

From the same transcultural perspective, the present book also deals with a number of other problems, linked to the political and ethical dilemmas that arose when confronting the pandemic. Here, I have to mention different culturally conditioned relations with regard to digital control and its cosmo-technological foundations. In this context, the book also deals with questions regarding the future of enlightenment values, humanism (and the humanities), as well as the fate of privacy and the public sphere. It concludes with a humble hope that we have – in spite of everything – still learned something from this COVID-19 pandemic, and with (perhaps an unrealistic) optimism that somewhere at the crossroad of our multifarious worlds there is still a possibility of a new global ethics, based upon equality, not on sameness.

Bibliografija

- Ames, Roger T. 2020. "Yu Jiyuan 余紀元 and Retrofitting 'Metaphysics' for Confucian Philosophy: Human 'Beings' or Human 'Becomings'?". *Asian Studies* 8(1), 169-81.
- . 2011. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristoteles. 2014. *Politik*. (prev.: Franz Susemihl, kom.: Wolfgang Kullmann). Reinbek/Hamburg: Rowohlt.
- Ban Gu 班固. s.d. *Bai hu tong de lun* 白虎通德論 [Debate o kreposti iz paviljona belega tigra]. V: *Chinese text project, Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/bai-hu-tong>. (Privzeto 04.08.2020).
- Banka, Rafal. 2016. "Psychological Argumentation in Confucian Ethics as a Methodological Issue in Cross-Cultural Philosophy." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 2016(15): 591–606.
- Bauer, Wolfgang. 2000. *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: C.H.Beck.
- Bauer, Wolfgang. 2020. »Freiheit auf Koreanisch«. V: *Zeit Online*. 24.05.2020. str. 1-19. <https://www.zeit.de/2020/22/suedkorea-coronavirus-lockerungen-freiheit-neuinfektion/komplettansicht>. (Privzeto 22.06.2020).
- BBC News. 2020. »Covid: Merkel warns of 'long, hard winter' as lockdowns return«. <https://www.bbc.com/news/world-europe-54728893> (Privzeto: 07.11.2020).

- Bell, Daniel. 2020. »Communitarianism«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ((Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.)), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/communitarianism/>.
- Berthrong, John. 2003. »Confucian Views of Nature«. V: Helaine Selin (ur.) *Nature Across Cultures*. Dordrecht: Springer. Str. 373-392.
- Boothe, Claudine. 2020. »Covid-19 Theories, Black History and Transmodernity“. 27.04. 2020. str. 1-9. https://www.academia.edu/42868007/Covid_19_History_and_Transmodernity (Privzeto: 02.07.2020).
- Brecht, Bertolt. 2012. "An die Nachgeborenen". V: Ulrich Kittstein: *Das lyrische Werk Bertolt Brechts*. Stuttgart: Springer.
- Buras, Piotr. 2020. "First Hungary, now Poland. It's time for Europeans to speak out against covid-19 power grabs". *Euronews*. 15.04.2020. <https://www.euronews.com/2020/04/15/first-hungary-now-poland-time-for-europeans-to-speak-out-against-covid-19-power-grabs-view>. Privzeto: 07.11.2020.
- Cai Yuanpei 蔡元培. 2007. *Zhongguo lunlixue shi* 中國倫理學史 [The History of Chinese Logic]. Nanjing: Jiangsu wenyi chuban she.
- Cao, Jingchun. 2005. »Protecting the Right to Privacy in China«. *Victoria University of Wellington Law Review*, 645. <http://www5.austlii.edu.au/nz/journals/VUWLawRw/2005/25.html#fnB6> (Privzeto 12.12.2020).
- Chakrabarti, Arindam and Ralph Weber. 2016. "Introduction." V: *Comparative Philosophy without Borders*. (Ur.): Arindam Chakrabarti in Ralph Weber. London: Bloomsbury Academic, str., 1–33.
- Chen, Zhen Troy in Cheung, Ming. 2018. "Privacy perception and protection on Chinese social media: a case study of WeChat". *Ethics and Information Technology*. (05.09.2018) <https://doi.org/10.1007/s10676-018-9480-6> . str. 1-11. (Privzeto 12.12.2020).
- Chen, Weifen. 2009. "The Formation of Modern Ethics in China and Japan - The Contributions of Inoue Tetsujirō and Cai Yuan-pei." In *Frontiers of Japanese Philosophy 4: Facing the 21st Century*, edited by Wing Keung Lam and Ching Yuen Cheung, 195-210. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture.
- Cheng, Chung-Ying. 2003. "Inquiring into the Primary Model: Yi Jing And The Onto-Hermeneutical Tradition". *Journal of Chinese Philosophy* 30(3, 4): 289–312.
- Chunqiu Zuo zhuan*. s.d. 春秋左傳V: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan> (Privzeto: 15.06.2020).
- Coquereau, Elise. 2016. "From Comparative Philosophy to Fusion Philosophy." *Journal of World Philosophies* (1): 152–154.

- Cohen, S. Marc in C. D. C. Reeve. 2020. »Aristotle's Metaphysics«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-metaphysics/> (Privzeto: 05.12.2020)
- Creller, Aaron. 2014. *Making Space for Knowing: A Capacious Alternative to Propositional Knowledge*. Doktorska disertacija. Honolulu: University of Hawai'i at Manoa.
- Dai, Yuanfang, (ur.). 2020. *Transcultural Feminist Philosophy: Rethinking Difference and Solidarity Through Chinese—American Encounters*. Lanham: Lexington Books.
- D'Ambrosio, Paul. 2016. "Approaches to Global Ethics: Michael Sandel's Justice and Li Zehou's Harmony." *Philosophy East and West*, 66 (3): 720–738.
- Defoort, Carine. 2001. "Is There such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate." *Philosophy East and West* 51(3): 393–413.
- Derrida, Jacques. 1981. "Plato's Pharmacy". V: Barbara Johnson (ur. in prev.). *Dissemination*. Chicago, IL: University of Chicago Press: 61-171.
- Derbyshire, Justin et al. 2020. »Studies Confirm Risks to Older People from Coronavirus«. V: *Vital Surveillances: The Epidemiological Characteristics of an Outbreak of 2019 Novel Coronavirus Diseases (covid-19)*. 02.03.2020. <https://reliefweb.int/report/china/studies-confirm-risks-older-people-coronavirus> (Privzeto: 20.06.2020).
- Ding, Zijiang John. 2002. "Li Zehou: Chinese Aesthetics from a Post-Marxist and Confucian Perspective." In: *Contemporary Chinese Philosophy*, edited by Chung-ying Cheng and Nicholas Bunnin, 246–257. Oxford: Blackwell Publishers.
- Dong Zhongshu 董仲舒. s. d. *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 [Biserna rosa Spomladansko-jesenskih analov]. V: *The Chinese text project, Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/chun-qi-fan-lu>. (Privzeto: 03.08.2020).
- Dunker, Anders. 2020. »On Technodiversity: A Conversation with Yuk Hui«. In: *Los Angeles review of Books*. June 9, 2020. <https://lareviewofbooks.org/article/on-technodiversity-a-conversation-with-yuk-hui/>. 1-23. (Privzeto: 20.10.2020).
- Durkheim, Emil . 1964. *The Division of Labor in Society*. (prev. George Simpson.) Glencoe, IL: Free Press. (prva izdaja 1893 Edition), Edward N. Zalta (ed.), str. 1-17; forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/communitarianism/> (Privzeto: 20.06.2020).
- Elstein, David. 2015. "Contemporary Confucianism." In *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, edited by Lorraine Besser-Jones and Michael Sloate, 237–51. New York: Routledge.

- Escobar, Pepe. 2020a. "Confucius is Winning the Covid-19 War". V: *Asia Times*, 13.04.2020. <https://asiatimes.com/2020/04/confucius-is-winning-the-covid-19-war/> (privzeto 20. 04. 2020).
- . 2020b. "covid-19: Confucius is Winning the Coronavirus War". V: *Consortium News*, 26 (139): 1-24. 16.04.2020. <https://consortiumnews.com/2020/04/16/covid-19-confucius-is-winning-the-coronavirus-war/> (privzeto 18.04.2020).
- Fan, Ruiping. 2010. *Reconstructionist Confucianism - Rethinking Morality after the West*. Dordrecht: Springer.
- Feng, Yaoming (Fung Yiu-ming) 馮耀明. 1989. *Zhongguo zhexuede fangfa lun wenti* 中國哲學的方法論問題 [Metodološki problemi kitajske filozofije]. Taipei: Yunchen wenhua shiye.
- Fifield, Anna. 2020. "Africans in China Allege Racism as Fear of New Virus Cases Unleashes Xenophobia". V: *The Washington Post*, 13.04.2020, str. 1-10. https://www.washingtonpost.com/coronavirus/living/?itid=sn_coronavirus_6 (Privzeto 07.06.2020).
- Fisher, Josie. 2004. "Social Responsibility and Ethics: Clarifying the Concepts." *Journal of Business Ethics* 52(4): 391-400.
- Floridi, Luciano. 2014. "The Rise of MASS". In: Luciano Floridi (ur.): *Protection of Information and the Right to Privacy – A New Equilibrium?* New York, Dordrecht, London; Springer
- Fraser, Chris. 2012. "Truth in Moist Dialectics". *Journal of Chinese Philosophy*, 39(3): 351-368.
- Fredericks, James. 1988. "The Kyoto School: Modern Buddhist Philosophy and the Search for a Transcultural Theology." *Horizons* 15 (2): 299–315.
- Froeb, Kai. 2020. "Sublation (in German 'Aufhebung')". V: *Hegel's System*. <https://www.hegel.net/en/sublation.htm>. (Privzeto 27.07.2020).
- Füredi, Frank. (1998). *The Silent War: Imperialism and the Changing Perception of Race*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- de George, Richard T. 1999. *Business Ethics*. New York: Prentice Hall.
- Gerstein, Robert S. 1978. "Intimacy and Privacy". *Ethics*, 89(1): 76-81.
- Gert, Bernard in Joshua Gert. 2017. »The Definition of Morality.« *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), edited by Edward N. Zalta. Accessed on December 22, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/morality-definition/>.
- Glare, Peter, G.W. (ur). 1983. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford (USA): Oxford University Press.
- Gordon, John-Steward. 2017. "Modern Morality and Ancient Ethics." *Internet Encyclopaedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource*. Accessed on December 18, 2017. <http://www.iep.utm.edu/anci-mod/#SH1a>.

- Grace, Damian in Stephen Cohen. 1998. *Business Ethics: Australian Problems and Cases*, Melbourne: Oxford University Press.
- Grondin, Jean. 1995. *Sources of Hermeneutics*. New York: SUNY Press
- Guangyun 廣韻 s.d. [Obširna usklajevanja (etimološki slovar)]. V: *Chinese text project, Pre-Qin and Han*, <https://ctext.org/guangyun>. (Privzeto 04.01.2020).
- Guanzi 管子. s.d.). V: *Chinese text project, Pre-Qin and Han*, <https://ctext.org/guanzi>. (Privzeto: 13.12.2020).
- Gulič, Priscila. 2015. *Filozofske razsežnosti rasizma*. (Neobjavljeno magistrsko delo). Ljubljana: Oddelek za filozofijo FF UL.
- Guodian Chumo zhujian 郭店楚墓竹簡. s.d. [Besedila na bambusnih paličah iz grobnic Guodian države Chu]. V: *Chinese Text project*. <https://ctext.org/wiki.pl?if=en&res=990316&remap=gb>. (Privzeto 08.08.2020).
- Habermas, Jürgen. 1989. "Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?" *Northwestern University Law Review* 83(1&2): 38-64.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hall, David L. in Roger T. Ames. 1998. *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany, New York: SUNY.
- Han, Byung-Chul. 2020a. "La emergencia viral y el mundo de mañana". V: *El País*, 22.03.2020. <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html> (privzeto 17. 04. 2020).
- —. 2020b. "covid-19 Has Reduced Us to a 'Society of Survival'". V: Carmen Sigüenza (int.) and Esther Rebollo (int). *Euractive*. 24.05.2020. str. 1-4. <https://www.euractiv.com/section/global-europe/interview/byung-chul-han-covid-19-has-reduced-us-to-a-society-of-survival/> . (privzeto 08.06.2020).
- Haslanger, Sally. 1995. Ontology and Social Construction. *Philosophical Topics*, 23(2): 95-125.
- He Zhen 何震, 1983: "Nüzi jiefang wenti 女子解放問題" [Problem osvoboditve žensk]. V: *Wuzhengfuzhuyi sixiang ziliao xuan* (ur. Ge Maochun in drugi). Peking: Beijing daxue chuban she. 98–107.
- Heidegger, Martin. 1969. "Interview mit Richard Wisser (1969)". https://www.youtube.com/watch?v=k7S0xER_cg0 . (Privzeto 06.12.2020).
- —. 2000. "Die Frage nach der Technik." V: *Gesamtausgabe*, I, 7. zvezek. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, str. 5-36.
- Henry, Frances and Carol Tator. 2006. *Racial Profiling in Canada: Challenging the Myths of a Few Bad Apples'*. Toronto: University of Toronto press.

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/apr/25/coronavirus-exposed-china-history-racism-africans-guangzhou> (Privzeto 02.07.2020).

Heubel, Fabian. 2011. "Kant and Transcultural Critique: Toward a Contemporary Philosophy of Self-Cultivation." *Journal of Chinese Philosophy* 38 (4): 584–601.

——. (何乏筆). 2014. "Hunza xiandaihua, kua wenhua zhuanxiang yu Hanyu sixiang de pipanxing chong gou (yu Zhu Li' an dui yi hua) 混雜現代化、跨文化轉向與漢語思想的批判性重構（與朱利安「對一話」" [Hibridna modernizacija, transkulturni preobrat in kritična rekonstrukcija sinofone miselnosti]. V: *Sixiang yu fangfa: quainqiuhua shidai Zhong Xi duihuade keneng*, Urednik: Fang Weigui) Beijing: Beijing daxue chuban she. Str. 86–135.

Huai Nanzi 淮南子. s.d. V: *Chinese text project, Pre-Qin and Han, Huai Nanzi*. <http://ctext.org/huainanzi/zh>. (Privzeto 04.01.2018).

Huang Yasheng, Sun Meicen in Sui Yuze. 2020. "How Digital Contact Tracing Slowed Covid-19 in East Asia". *Harvard Business Review*. April 15, 2020. <https://hbr.org/2020/04/how-digital-contact-tracing-slowed-covid-19-in-east-asia>. Privzeto: 07.11.2020.

Huang Yong 黃勇. 2002. "Rujia ren'ai guan yu qianqiu lunli: jian lun jidu jiao dui rujiade piping 儒家仁愛觀與全球倫理：兼論基督教對儒家的批評". [Konfucijansko stališče človečnosti in ljubezni in globalna etika skozi optiko krščanske kritike konfucijanstva]. *Sixiang yu wenhua* 2002(2): 204-229.

Hui, Yuk. 2016. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. Falmouth: Urbanomic.

- 2016a. *On the Existence of Digital Objects*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (Xu Yu) 許煜. 2017. Shumahua shidai keji he rewende qiji 數碼化時代科技和人文的契機 [Priložnosti tehnologije in humanistike v digitalni dobi]. *Wenhua congheng* 2017(5): 20-27.
- 2017a. »Cosmotechnics as Cosmopolitics« *e-flux journal*#86, 08.11.2017 str. 1-11. <https://www.e-flux.com/journal/86/161887/cosmotechnics-as-cosmopolitics/> (Privzeto 05.12.2020).
- (Xu Yu) 許煜. 2018. "'Qi' yu 'dao': chao renleizhuyi weilaide yizhong huiying '器' 與 '道': 超人類主義未來的一種回應" [Odgovor glede prihodnosti transhumanizma]. *Shehui kexue bao*, 2018(6): 1-2. ?«
- 2019. »What Begins After the End of the Enlightenment?« *e-flux journal*#86, 17.01.2019. str. 1-10. <https://www.e-flux.com/journal/96/245507/what-begins-after-the-end-of-the-enlightenment/>

- Kissinger, Henry A. 2018. "How the Enlightenment Ends: Philosophically, intellectually—in every way—human society is unprepared for the rise of artificial intelligence". *The Atlantic*, str. 1-13. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2018/06/henry-kissinger-ai-could-mean-the-end-of-human-history/559124/> (Privzeto: 13.11.2020).
- Kluge, Hans Henri. 2020. "Statement – Older people are at highest risk from covid-19, but all must act to prevent community spread". World Health Organization, regional office for Europe. Copenhagen, 2 April 2020. <https://www.euro.who.int/en/health-topics/health-emergencies/coronavirus-covid-19/statements/statement-older-people-are-at-highest-risk-from-covid-19,-but-all-must-act-to-prevent-community-spread>.
- Köberer, Nina. 2014. "Zur Differenz von Ethik und Moral." *Advertorials in Jugendprintmedien*, 21-24. Wiesbaden: Springer.
- Kos, Janko. 1995. *Na poti v postmoderno*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo.
- Kostka, Genia. 2019. "China's Social Credit Systems and Public Opinion: Explaining High Levels of Approval". *New Media and Society*, 21(7): 1565–1593.
- Kuhn, Thomas S. 1996. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lai, Karyn. 2018. "Global Thinking. Karyn Lai's Thoughts on New Waves in Anglo-Chinese Philosophy." *The Philosopher's Magazine* 2018(1): 64-69.
- Lanier, Jaron, and Weyl, Glen. 2020. "AI is an Ideology, Not a Technology". *Wired*. 15.03.2020. <https://www.wired.com/story/opinion-ai-is-an-ideology-not-a-technology/>. (privzeto: 07.11.2020).
- Lee, Ming-huei. 李明輝. 1991. *Ruxue yu xiandai yishi 儒學與現代意識*. (Confucianism and Modern Consciousness) Taipei: Wenjin chuban she
- . 1994. *Kangde lunlixue yu Mengzi daode sikao zhi chongjian 康德倫理學與孟子道德思考的重建* (Kant's Ethics and the Reconstruction of Mencius' Moral Thinking). Taipei: Academia Sinica.
- . 2010. "Ruxue zhishi yu xiandai xueshu 儒學知識化與現代學術". *Zhongguo Renmin daxue xuebao 中國人民大學學報*. 6(1): 2-7.
- . 2013. *Konfuzianischer Humanismus – Transkulturelle Kontexte*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- . 2017. *Confucianism: its Roots and Global Significance*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Leroi-Gourhan, André. 1945. *Milieu et techniques*. Paris: Albin Michel.
- . 1993. *Gesture and Speech*. (Prevod: Anna Bostock Berger). Cambridge, Massachuset: MIT Press.
- Li, Chenyang. 2016. "Comparative Philosophy and Cultural Patterns." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* (15): 533–546.

- Li ji* 禮記 [Knjiga obredov]. s.d. V: *Chinese text project, Pre-Qin and Han*, Accessed on <http://ctext.org/liji> (Privzeto: 03.08.2020).
- Li Zehou. 李澤厚. 1999. "Subjectivity and 'Subjectality': A Response." *Philosophy East and West* 49(2): 174–183.
- . 2013. "Goujian Zhengyi jichushangde hexie—cong Sangde'erde 'gongzheng' shuoqi" 構建正義基礎上的和諧——從桑德爾的《公正》說起 [Konstruiranje harmonije na osnovi pravičnosti – izhajajoč iz Sandelovega pojma "pravice"]. *Shehui kexue bao* 2013(12): 1-9.
- . 2016a. *Renleixuelishibentilun* 人類學歷史本體論 [Antropo-zgodovinska ontologija]. Qingdao: Qingdao chuban she.
- . 2016b. "A Response to Michael Sandel and Other Matters." Translated by Paul D'Ambrosio and Robert A. Carleo. *Philosophy East and West* 66 (4): 1068–1147.
- . 2017. "Ju Meng qi, xing Xun xue 舉孟旗 行荀學" (Korakati pod Mencijevim praporejem, a izvajati Xunzijeve nauke). *Xueshu zhengming* 2017(4): 58-62.
- Li Zehou 李澤厚 in Liu Xuyuan 劉緒源. 2011. "Li Zehou tan xueshu sixiang san jieduan 李澤厚談學術思想三階段 (Li Zehoujeva diskusija treh faz razvoja njegovega akademskega mišljenja)." *Shanghai wenxue* 2011 (1): 72 – 77.
- Li Zehou 李澤厚 in Liu Yuedi 劉悅笛. 2014. "Cong 'qing benti' fansi zhengzhi zhaxue" 從「情本體」反思政治哲學 [Refleksije politične filozofije izhajajoč iz pojma 'emotivne substance']. *Kaifang shidai* 2014 (4): 194 – 215.
- Li Zehou 李澤厚 in Tong Shijun 童世駿. 2012. "Guanyu 'tiyong', 'chaoyue' he chongdie gongshi deng duihua" 關於「體用」、「超越」和「重疊共識」等的對話 [Debate o 'esenci in funkciji', 'transcendenci' ter 'prekrivajočega se konsenza' in ostalih vprašanj]. *Zhexue fenxi* 3(1): 167-178.
- Liao Shenbai 廖申白. 2009. "Lun lunlixue yanjiude jiben xingzhi" 論倫理學研究的基本性質 [O osnovnih značilnostih raziskovanja v etiki]. *Zhongzhou xuekan* 2009(2): 1-8.
- Liu Shipai 劉師培. 1934. *Lunli jiaoke shu* 倫理教科書 [Učbenik etike]. Ningwu: Nanshi.
- Livni, Ephrat. 2020. "Read this ancient text to deal with coronavirus pandemic stress". V: *Quartz*. 18.03.2020. <https://qz.com/1826823/read-this-ancient-text-to-deal-with-coronavirus-pandemic-stress/>
- Luhman, Nichlas. 1982. *Liebe als Passion: Zur Kodierung von Intimität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lukes, Steven M. 2020. "Individualism". V: *Encyclopedia Britannica*, 14.01.2020. <https://www.britannica.com/topic/individualism> (privzeto: 09.06.2020).

- Lunyu s.d. (Razprave). V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/analects> (Privzeto 07.07.2020).
- Lü Xiaolong 呂孝龍. 1993. "Yinyang bian yi shengsheng bu xi – lun 'Yi jing' zhong pusu bianzhengfa sixiangde meixue jiazhi 陰陽變易生生不息——論「易經」中樸素辯證法思想的美學價值 (The Change of Yin yang and the Continuity of Life – On the Aesthetic Value of the Simple Dialectical Thought in the 'Book of Changes')." *Yunnan shifan daxue xuebao Zhexue shehui kexue ban* 1993 (3): 58–65.
- Lyotard, Jean-François. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. (prev. Geoff Bennington in Brian Massumi). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- —. 1991. *The Inhuman - Reflections on Time*. (prev. Geoffrey Bennington in Rachel Bowlby). Stanford: Stanford University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 2005. *Critic of Modernity*. London, New York: Routledge.
- Maldonado, Alvaro Trigo. 2020. "An Approach to the Use of Literature in the Korean Language Class". V: José Manuel Correoso-Rodenas (ur.): *Teaching Language and Literature On and Off- Canon*. Hershey: IGI Global. str. 129-143.
- Mall, Ram Adhar et al. 1989. *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*. Bonn: Bouvier.
- —. 2000. *Intercultural Philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Mallon Ron. 2006. »Race: Normative, not Methaphysical or Semantic«. V: *Ethics*, 116(3): 525 – 551.
- Marina, José Antonio. 2000. "Genealogy of Morality and Law." *Ethical Theory and Moral Practice*, 3(3): 303-325.
- Martel, Charlie. 2020. "Covid-19 Fueling Anti-Asian Racism and Xenophobia Worldwide". V: Human Rights Watch. 12.05.2020. str. 1-11. Privzeto: 07.06.2020. <https://www.hrw.org/news/2020/05/12/covid-19-fueling-anti-asian-racism-and-xenophobia-worldwide>.
- Martel, Charlie. 2020. "Covid-19 Fueling Anti-Asian Racism and Xenophobia Worldwide". V: Human Rights Watch. 12.05.2020. str. 1-11. Privzeto: 07.06.2020. <https://www.hrw.org/news/2020/05/12/covid-19-fueling-anti-asian-racism-and-xenophobia-worldwide>.
- McGavin, Paul A. 2013. "Conversing on ethics, morality and education." *Journal of Moral Education*, 42(4): 494-511.
- Mengzi 孟子. s.d. (Mojster Meng, Mencij). V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/mengzi> (Privzeto: 15.06.2020).
- Miller, Christian B. 2016. "On Shermer on Morality." *Annals of the New York Academy of Sciences* 1384 (2016): 63–68.

- Močnik, Rastko. 2020. "Sredi epidemije rušijo javno zdravstvo". Iz: Šelek, Marija, Intervju z Rastkom Močnikom. V: *Zarja*, št.18, 5.5.2020. str. 1-4. <https://revijazarja.si/clanek/ljudje/5eb001fe76685/sredi-epidemije-ru-sijo-javno-zdravstvo> (Privzeto: 07.06.2020).
- Moeller, Hans-Georg. 2018. "On Comparative and Post-Comparative Philosophy" in Jim Behuniak (ed.) *Appreciating the Chinese Difference: Engaging Roger T. Ames on Methods, Issues, and Roles*. Albany: State University of New York Press, 31-45.
- Nelson, Eric. S. 2021. *Daoism and Environmental Philosophy: Nourishing Life*. New York: Routledge.
- Nielsen, Greg. 1995. "Bakhtin and Habermas: Toward a Transcultural Ethics." *Theory and Society* 24 (6): 803–35.
- Ongun, Ömer. 2016. "From Interculturalism to Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today." *Intercultural Learning*. <http://ectp.eu/efillife/?p=1816>. (Privzeto: 15.06.2020).
- Ortiz, Fernando. 1995. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. (Prevod: Harriet de Onís). Durham: Duke University Press.
- Ouyang, Min. 2012. "There is no Need for Zhongguo Zhexue to be Philosophy." *Asian Philosophy* 22(3): 199–223.
- Ouyang, Xiao. 2018. "Rethinking Comparative Philosophical Methodology: In Response to Weber's Criticism." *Philosophy East and West* 68 (1): 242–256.
- Oviedo, Atawallpa. 2020. "Cooperation and Solidarity, Between Slavoj Žižek and Byung Chul Han". V: *Latin America in Movement*. 02.04.2020. str. 1-8. <https://www.alainet.org/en/articulo/205649> (privzeto 08.06.2020).
- Pagallo, Ugo in Durante, Massimo. 2014. "Legal Memories and the Right to Be Forgotten". V: Luciano Floridi (ed.): *Protection of Information and the Right to Privacy – A New Equilibrium?* New York Dordrecht London: Springer, str. 17-30.
- Pai, Hsiao Hung. 2020. "The corona Virus Crisis has exposed China's long history of racism"; *The Guardian*; April, 25,2020.
- Pan Tianhua 潘天華. 1995. "'Sunzi binfa' biyuju tese 「孫子兵法」比喻句特色 (The Characteristics of the Metaphor Sentences in 'The Art of War')." *Xiuci xuexi* 1995 (1): 14–15.
- Park, Nathan. 2020. "Confucianism Isn't Helping Beat the Coronavirus". V: *Foreign Policy*. 02.04.2020. str. 1-7. <https://foreignpolicy.com/2020/04/02/confucianism-south-korea-coronavirus-testing-cultural-trope-orientalism/?fbclid=IwAR1voRP35Oqoc7jMWGONzSmVot83LgGPgUaKhjAI9rNt8-vL6kOiOxfOtOY> (Privzeto: 22.06.2020).

- Paul, Gregor. (2008). *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: WBG.
- Pasch, Korey. 2020. "Coronavirus: The latest disease to fuel mistrust, fear and racism". *The Conversation*. 12.02.2020. <https://theconversation.com/coronavirus-the-latest-disease-to-fuel-mistrust-fear-and-racism-130853> (Privzeto: 06.07.2020).
- Peng Gaolin 彭高琳 et al. 1986. *Jianming gu Hanyu zidian* 簡明古漢語字典 [Koncizen slovar klasične kitajščine]. Chengdu: Sichuan renmin chuban she.
- Philipp, Otto et al. 2017. "Das Sphärenmodell zur Bemessung von Persönlichkeitsrechts-verletzungen". 17.03.2017. <https://www.bpb.de/gesellschaft/digitales/persoeneichkeitsrechte/244835/sphaerenmodell>. (Privzeto: 13.12.2020).
- Piaget, Jean. 1969. *The Mechanisms of Perception*. London: Routledge.
- Qian Jun 錢軍. 2014. "'Dao, de; daode' de gainian he benyi—daode, zongjiao, kexue xilie tanzhi er" 道、德；道德”的概念和本義——道德、宗教、科學系列談之二 [Koncept in izvorni pomeni dao in de – drugi del serije debat o morali, religiji in znanosti]. V: *Qian Junde Boke*. http://blog.sina.com.cn/s/blog_74e570120102v541.html. (Privzeto 05.08.2020). 1-5.
- Ramšak, Mojca. 2020. "Medical Racism". *European Journal of Bioethics*, 11(1): 9-36.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ren, Ping 任平. 1989. "Daode yu lunlide qubie" 道德與倫理的區別 [Razlika med moralo in etiko]. *Jianghai xuekan* 1989(6): 91-97.
- Rosemont, Henry Jr. in Ames, Roger T. 2016. *Confucian Role-Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?* Taipei: National Taiwan University Press.
- Rošker, Jana S. 2005. *Na ozki brvi razumevanja: medkulturna metodologija v sinoloških študijah*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
- . 2006. *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski itradiciji - Del 2, Zaton tradicije in obdobje moderne*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
- . 2014. *Kjer vlada sočlovečnost, je ljudstvo srečno: tradicionalne kitajske teorije države*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- . 2016a. "Modern Confucianism and the Concept of 'Asian Values'". *Asian Studies* 4 (1), 153-64. <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.1.153-164>.
- . 2016b. *The Rebirth of the Moral Self: The Second Generation of Modern Confucians and their Modernization Discourses*. Hong Kong: Chinese University Press,
- . 2018a. *Following His Own Path*. Albany, New York: State University of New York Press.

- . 2018b. "Strukturna zveza zavesti ter zunanjega sveta v kitajski tradiciji". *Asian Studies*, 6(1):161-181.
- . 2019. "Pomen poznavanja kitajske idejne zgodovine za razumevanje sodobne kitajske družbe : primer idejnega konstrukta "harmonije" in njegove interpretacije na kitajski celini ter na Tajvanu". V: Bekeš, Andrej (ur.), Rošker, Jana S. (ur.), Šabič, Zlatko (ur.). *Procesi in odnosi v Vzhodni Aziji: zbornik EARL*, (Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze, str. 71-89.
- . 2020a. »What is Virism and How is It Connected to Chinese Philosophy«. In: Christian Soeffel (ed.): *EACP Newsletter 2020*. Trier: EACP, p.3-6.
- . 2020b. "Relacijska etika in organizacija sinitskih družb v obdobju pandemije covid-19". Izolirajmo virus, ne Azije! (Urednica: Jana S. Rošker). Zbirka *Studia Humanitatis Asiatica*. Ljubljana: Znanstvena založba FF. (V tisku).
- . 2020c. *V senci vélikih mojstrov*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
- . 2021. *Interpreting Chinese Philosophy – A New Methodology*. (V tisku) London: Bloomsbury.
- . 2021a. "Kitajska filozofija življenja, relacijska etika in pandemija covid-19". *Asian Studies*, 9(2): V tisku.
- Said, Edward W. 1995. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London, New Delhi: Penguin.
- Sandel, Michael. 1998, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Santor, Giovanni. 2014. "The Right to be Forgotten: Dynamics of Privacy and Publicity". V: Luciano Floridi (ed.): *Protection of Information and the Right to Privacy – A New Equilibrium?* New York Dordrecht London: Springer, str. 1-15.
- Sarkisyanz, Manuel. 2000. *Kritik der Thesen Karl A. Wittfogels über den „Hydraulischen Despotismus“ mit besonderer Berücksichtigung des historischen Singhalesischen Theravāda-Buddhismus*. Doktorska disertacija. Heidelberg: Ruprecht-Karl-Universität.
- Sartre, Jean-Paul. 1995. *Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate*. (prev. George J. Becker). New York: Schocken Books.
- Schaller, Mark in Justin H. Park. 2011. "The Behavioral Immune System (and Why It Matters)" *Science*, 20(2): 99-103.
- Schwartz, Shalom H. 1990. "Individualism-Collectivism: Critique and Proposed Refinements«. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 21(2): 139–157.
- Sernelj, Tea. 2018. »Modern Chinese Aesthetics and Its Traditional Backgrounds: A Critical Comparison of Li Zehou's Sedimentation and Jung's Archetypes«. V: Ames, Roger T. (ur.), Jia, Jinhua (ur.). *Li Zehou and Confucian Philosophy*. Honolulu: University of Hawai'i Press. str. 335-355.

- —. 2021. "Izvor in razvoj koncepta tesnobe na Kitajskem in njegove manifestacije v obdobju pandemije Covida 19". V: *Izolirajmo virus, ne Azije*. Zbirka Studia Humanitatis ASsiatica. Ljubljana: Znanstvena založba. (v tisku).
- Shen jian. s.d. 申鹽 V: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/shenjian> (Privzeto: 15.06.2020).
- Shen, Vincent. 2003. »Ren (Jen): Humanity«. V: Antonio S. Cua: *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. New York, Abingdon: Routledge.
- Shuwen jiezi 說文解字. V: V: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi> (Privzeto: 05.12.2020).
- Siegel, Harvey. 1999. "Multiculturalism and the Possibility of Transcultural Educational and Philosophical Ideals." *Philosophy* 74 (3): 387–409.
- Silius, Vytytis. 2020. "Diversifying Academic Philosophy." *Asian Studies*, 8 (2), 257–80.
- Simodon, Gilbert. 1989. *Du mode d'existence des objets techniques*. Alençon: Aubier
- —. 2014. *Sur la technique*. Paris: PUF.
- Simpson, George. 1964. »Preface to the Translation«. V: Emilé Durkheim: *The Division of Labor in Society*. (prev. George Simpson.) Glencoe, IL: Free Press. Str. vii-xi.
- Singer, Peter. 2017. "Ethics." In *Encyclopaedia Britannica*, 627-648. Chicago: IL.
- Sprintzen, David 2009. *Critique of Western Philosophy and Social Theory*. New York: Palgrave Macmillan.
- Stiegler, Bernard. 2016. »Foreword«. V: Yuk Hui. 2016. *On the Existence of Digital Objects*. Minneapolis: University of Minnesota Press. str. vii-xiii.
- —. 2013. *What Makes Life Worth Living* (prev. Danijel Ross). Casmbridge: Polity Press.
- Tan, Christine. 2018. "The Equal Onto-Epistemology of the 'Equal Discourse of Things' [齊物論 Qiwulun] Chapter: A Semantic Approach". *Tetsugaku* 2018(2): 282-95.
- Tang Chih-Chieh. 2020. *Public and Private in China and the West: A Preliminary Observation on the Interaction between Semantics and Societal Structures*. Taipei: Academia Sinica. https://www.academia.edu/11917208/Public_and_Private_in_China_and_the_West_A_Preliminary_Observation_on_the_Interaction_between_Semantics_and_Societal_Structures. (Privzeto: 13.12.2020). 1-39.
- Tang Shengming, Dong Xiaoping 2006. "Parents' and Children's Perceptions of Privacy Rights in China: A Cohort Comparison". *Journal of Family Issues*, 27(3): 285-300.

- Taras, Vas et al. 2013. "Opposite Ends of the Same Stick? Multi-Method Test of the Dimensionality of Individualism and Collectivism". *Journal of Cross-Cultural Psychology* 34(1): 1-33.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1999. "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", in *The East Asian Challenge for Human Rights*, J. R. Bauer and D. Bell (eds.), New York: Cambridge University Press.
- Tian, Chenshan. 2002. "Tongbian in the Chinese Reading of Dialectical Materialism." *Philosophy East and West* 52(1): 126–144.
- . 2019. "Mao Zedong, Sinization of Marxism, and Traditional Chinese Thought Culture". *Asian Studies* 7 (1), 13-37.
- Unger, Ulrich 2000. *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie—ein Wörterbuch für die klassische Periode*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Valera, Eduardo Pérez J. 1972a. "Toward a Transcultural Philosophy (I)." *Monumenta Nipponica* 27 (1): 39–64.
- . 1972b. "Toward a Transcultural Philosophy (II)." *Monumenta Nipponica* 27 (2): 175–89.
- Van den Stock, Ady. 2020. "Imprints of the Thing in Itself: Li Zehou's Critique of Critical Philosophy and the Historicization of the Transcendental". *Asian Studies*, 8(1), 15-35.
- von Randow, Gero. 2020. "Kleineres Übel". *V. Zeit Online*. 07.04.2020. str. 1-3. <https://www.zeit.de/2020/16/coronavirus-app-handtracking-infi-zierte-datenschutz> (Privzeto: 22.06.2020).
- Wang Chong 王充. s.d. *Lun Heng 論衡* [O ravnovesju]. V: *Chinese text project, Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/lunheng> (privzeto 04.08.2020).
- Wang Haiming 王海明. 2002. "Lunlixue shi shenme" 倫理學是什麼 [Kaj je etika]. *Lunlixue yanjiu* 2002(1): 90-96.
- Wang Li 王力 et al., (ur.). 2000. *Wang Li Gu Hanyu zidian* 王力古漢語字典 [Wang Lijev slovar klasične kitajščine]. Beijing: Zhonghua shuju.
- Wang, Qiong. 2016. "The Relational Self and the Confucian Familial Ethics". *Asian Philosophy* 26(3): 193-205.
- Warren, Samuel D. in Brandeis, Louis D. 1890. "The Right to Privacy". *Harvard Law Review*, 4(5): 193-220.
- Welsch, Wolfgang. 1999. "Transculturality-The Puzzling Form of Cultures Today." V: *Spaces of Culture: City, Nation, World*, Urednika: Mike Featherstone and Scott Lash. London: Sage, str. 194–213.
- Wenzi 文子. s.d. V: *Chinese text project, Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/wenzi>. (Privzeto 04.08.2020).

- Willaschek, Marcus 1992. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.
- Williams, Bernard Arthur Owen. 2006. *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Wimmer, Franz Martin. 2004. *Interkulturelle Philosophie*. Vienna: UTB.
- Wittfogel, Karl August. 1957. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. London: Yale University Press.
- Wong, David. 2017. "Comparative Philosophy: Chinese and Western." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2017 Edition, edited by Edward N. Zalta, forthcoming <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/compaphil-chiwes/>.
- Wu, Huizhong. 2020. "In Land of Big Data, China Sets Individual Privacy Rights". *Technology News*, 22.05.2020. <https://www.reuters.com/article/us-china-parliament-lawmaking-privacy-idUSKBN2320EF>. (Privzeto 12.12.2020).
- Wu Jian 武坚. 2005. "Daodede qumei yu chongjian" 道德的祛魅與重建——對道德的思考 [Odčaranje in rekonstrukcija moralnosti]. *Ai sixiang*. Accessed on November 25, 2017. <http://www.aisixiang.com/data/11465.html>.
- Xiang, Shuchen. 2019a. "Why the Confucians Had No Concept of Race (Part I): The Antiessentialist Cultural Understanding of Self". *Philosophy Compass*. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12628>.
- . 2019b. "Why the Confucians Had No Concept of Race (Part II): Cultural Difference, Environment, and Achievement". *Philosophy Compass*. <https://doi.org/10.1111/phc3.12627>.
- Xiao, Ouyang. 2020a. "A letter from Wuhan". V: *Brainstorm*. RTÉ, 14 Feb 2020. <https://www.rte.ie/brainstorm/2020/0213/1115104-wuhan-letter-coronavirus/> (Privzeto: 23.07.2020).
- . 2020b. "Toward the Post-coronial: Thinking Life and Uncertainty Through Chinese Philosophy." In: *Labont – Center for Ontology*. https://labontblog.com/2020/07/22/toward-the-post-coronial-thinking-life-and-uncertainty-through-chinese-philosophy/?fbclid=IwAR3PZo5cvKjThh-Ty3c3MoO3y65LdsCJyziIMBR_M4fsj2agEZMj1RxTQqc0. (Privzeto: 23.07.2020).
- Xu Yu (Hui Yuk) 许煜. 2017. Shumahua shidai keji he rewende qiji 数码化时代科技和人文的契机 [Priložnosti tehnologije in humanistike v digitalni dobi]. *Wenhua congheng* 2017(5): 20-27.
- Xunzi 荀子 s.d. (Mojster Xun). V: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/xunzi> (Privzeto: 15.06.2020).

- You Zhenglin 游正林. 2017. "Gemingde laodong lunlide xingqi" 革命的劳动伦理的兴起 [Vzpon revolucionarne etike dela]. *Shehui*, 5(37): 105-138.
- Zhang Dainian 张岱年. 2003. *Zhongguo zhexueshi fangfalun fayan* 中国哲学史方法论发凡 (Uvod v metodologijo zgodovine kitajske filozofije). Beijing: Zhonghua shuju.
- Zhang Dongsun 張東蓀. 1929. *Xin zhexue lunye* 新哲學論叢 [Zbornik nove filozofije]. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- . 1995. *Lixing yu liangzhi – Zhang Dongsun wenxuan* 理性與良知 - 張東蓀文選 [Razum in apriorno znanje - izbor Zhang Dongsunovih del], (ur.: Zhang Rulun), Shanghai: Yuandong chubanshe.
- Zhang, Qianfan. 2016. *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy*. New York: Palgrave Maximilian.
- Zhang, Zhiwei. 2006. "'Chinese Philosophy' or 'Chinese Thought'?" *Contemporary Chinese Thought* 37(2): 38–54.
- Zhao Xiaopeng. 2015. *Die rechtliche Regulierung der Menschenfleischsuche im Internet: Eine rechtsvergleichende Untersuchung zwischen Deutschland und China*. Berlin: Peter Lang.
- Zheng, Sarah. 2020. "Coronavirus: how much of Covid-19's social distancing is here to stay?" *South China Morning Post*. 14.04.2020. <https://www.scmp.com/news/china/society/article/3079655/video-talking-solitary-walking-how-much-covid-19s-social>. (Privzeto: 12.12.2020) str. 1-2.
- Zhou yi 周易 s.d. (Knjiga premen). V: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/book-of-changes> (Privzeto: 16.11.2020).
- Zhuangzi 莊子. s.d. V: *Chinese text project, Pre-Qin and Han*, <http://ctext.org/zhuangzi>. (Privzeto 04.08.2020).
- Zou Yu 邹渝. 2004. "Liqing lunli yu daodede guanxi" 釐清倫理與道德的關係 [Razjasnitev odnosa med etiko in moralo]. *Daode yu wenming* 2004(5): 15-18.
- Žižek, Slavoj. 2020. "Politically Correct White People who Practise Self-Contempt are Contributing NOTHING in the Fight to End Racism". 01.07.2020. https://www.rt.com/op=-ed493408/-white-racism-fight-guilty/?fbclid=IwAROUTkZ8yKvLFivWUhYFgpz7FOhZuKcEZvjBVY2W3Gdba2zXkCK-TRNJU_Sk (Privzeto: 02.07.2020).

Glosar in indeks strokovnih terminov v kitajščini

Latinična transkripcija pinyin	Pomen	Pismenke	Stran
Ba guo lianjun	Vojaška liga osmih držav	八國聯軍	10
Ben xin	Izvirna srčna zavest	本心	103
Benti cunzai	Substančna korenina človeškega obstoja	本體存在	98
<i>Chunqiu fanlu</i>	<i>Biserna rosa</i> <i>Spomladansko- jesenskih analov</i>	春秋繁露	47
Cunyoulun; bentilun	Ontologija	存有論; 本 體論	36, 90, 93, 121, 127, 137–138, 142, 145
Dao	Pot, metoda izvorni princip, pranačelo	道	48–50, 100, 129– 134, 147
<i>Dao de shuo</i>	<i>Teorija pojmov dao in de (poglavje v Jia Yijevih Novih pisarijah)</i>	道德說	49
Daode (kit.), dōtoku (jap.)	Morala	道德	44–50
<i>Daode jing</i>	<i>Klasik poti in njene krepostne sile</i>	道德經	49
De	Krepostni potencial, krepost	德	44–50, 66, 99, 131

Latinična transkripcija pinyin	Pomen	Pismenke	Stran
<i>Dimu jing</i>	<i>Klasik Matere Zemlje</i>	地母經	9
Dingming	Klasični izraz za besedo koncept	定名	131–132
Duili fanchou	Binarne kategorije	對立範疇	20, 29, 88, 101, 105, 129, 1331, 133, 147
Fa jia	Legalizem	法家	60, 70
Fanchou	Kategorija	范畴	7, 17, 20, 23, 25, 47, 77, 88, 131
Gainian	Koncept, ideja	概念	16–17, 20, 30–31, 37, 77, 91, 131, 148
Geti jidian	Individualna sedimentacija	個體積澱	128
Gong	Javno, javnost	公	114–115, 155–163
Gu anxizhuyi	Relacionalizem	關係主義	55–61, 63–66, 72, 75–79, 109, 113, 117, 162
Gu anxizhuyide meide lunli	Relacijska etika vrlin	關係主義的美德倫理	11, 56, 69, 72–73
Guojia fazhan he gaige weiyuan hui	Državna komisija za razvoj in reforme	國家發展和改革委員會	118
Han	Dinastija Han (206 pr. n. št. – 220)	漢	31, 47–48, 60, 70, 115
He	Harmonija	和	69, 77
<i>Huai Nanzi</i>	<i>Mojster Huai Nan</i>	淮南子	48
Ji	Možnost, priložnost	機	8
Jishu	Tehnika	技術	125–138, 147, 149
Jixin	Lastna srčna zavest	己心	159
Jianxie	Izdajstvo, prevara	姦袞	161
Jingyan bian xianyan	Transformacija empiričnega v transcendentalno	經驗變先驗	38
Jishulun	Tehnologija (neobstoječ alternativni izraz)	技術論	127
Keji	Tehnologija	科技	12, 36, 59, 112, 115, 118–138, 149–150, 157–158
Ke ji	Samonadzor, kontrola samega sebe	克己	159

Latinična transkripcija pinyin	Pomen	Pismenke	Stran
Laozi	Osebno ime - dobesedno »Stari mojster«, a tudi naslov istoimenskega dela	老子	28, 49, 167
Li	Struktura, strukturni princip, zakonitost, načelo	理	29, 47–48
Li	Obrednost, obred	禮	48–49, 52–53, 96, 148, 161
Liqi	Metoda analize strukture in tvornosti	理氣	20, 29
Lixing ningju	Kondenzacija uma	理性凝聚	98–99
Lunli	Etika (kot praktičen sistem urejanja medčloveških odnosov)	倫理	44–50, 73, 127
Lunli benti	Substanca etike	倫理本體	53
Lunli sixiang	Etična miselnost	倫理思想	50
Lunlixue (kit.), rinrigaku (jap.)	Etika (kot teorija ali disciplina)	倫理學	45, 50
<i>Lunlixue jiaoke shu</i>	<i>Učbenik o etiki</i>	倫理教科書	50
Lunlizhi ketiao	Etične sekcije	倫理之科條	50
Mengzi	Mencij	孟子	47, 62, 69, 78, 93, 96, 102–104, 107, 160
Mingxue	Diskurz imen (kitajska logika)	名學	29
Neisheng waiwang	Notranji modrec in zunanji svetnik (Notranje moralno sebstvo in zunanja družbena aktivnost)	內聖外王	101
Neizai chaoyue	Imanentna transcendenca	內在超越	21, 29, 101
Neizi	Lastna notranjost	內自	77, 159
Neizi sheng	Moralno prevpraševanje samega sebe	內自省	159
Qi	Posoda, pripomoček, orodje, naprava	器	129

Latinična transkripcija pinyin	Pomen	Pismenke	Stran
Qin	Dinastija Qin (221–206 pr. n. št.)	秦	70, 88
Qinmi guanxi	Intimna razmerja, intimni odnosi, intimnost	亲密关系	152–164
Qiongli gewu	Izčrpno raziskovanje principov	窮理格物	29
Ren	Človečnost, sočlovečnost, vzajemnost, empatija	仁	15, 22, 67–68, 74–75, 94–97, 100, 102, 104, 113, 131–132, 167
Rendao	Pot človeka, dao človeka, etične maksime	人道	132
Renshilun	Epistemologija	認識論	22, 29, 31–32, 74, 93, 127, 139–142
Renwen	Človeški red	人文	105
Renwenzhuyi	Humanizem	人文主義	14, 18, 32, 94, 100, 104–108, 170
Renxing	Človeškost	人性	151–152, 154, 164
Renxing nengli	Zmožnost človeškosti	人性能力	94, 98–99,
Renxing xiang shan	Tendence dobrega, ki so prisotne v človeškosti	人性向善	103
Renyi	Konfucijanska etika, človečnost in situacijska pravičnost	仁義	96, 102
Ru jiao	Konfucianizem	儒教	31, 41, 48, 60, 67–71, 106, 108, 115, 132, 153
Ru xue	Konfucijanstvo	儒學	9, 18, 21, 24, 27–28, 31, 60, 66–77, 94–97, 100–108, 159, 161, 167
Shehui xinyong tixi	Sistem družbene kredibilnosti	社會信用體系	113
Shen	Sebstvo, posameznik/ posameznica	身	12, 15, 22, 50, 61, 63, 65–66, 73–78, 81, 89, 92–95, 98, 101–103, 121, 123, 151–153, 159

Latinična transkripcija pinyin	Pomen	Pismenke	Stran
Sheng	Živeče, življenje, rojstvo, rojevanje, živo, proizvajanje	生	136, 143–144
Shiyong lixing	Pragmatični um	實用理性	98
<i>Shuowen jiezi</i>	<i>Interpretacije besedil in razlage pismenk</i>	說文解字	129, 160–161
Si	Zasebno, zasebnost	私	12, 56, 110–111, 114, 152–164
Si duan	Štirje zametki ali kalčki (dobrote)	四端	96
Tang	Dinastija Tang (618–907)	唐	71
Tang Feng (Audrey Tang)	Tajvanska ministrica za digitalno tehnologijo	唐鳳	157–158
Tang Zonghan (Atrijus Tang)	Prejšnje (moško) ime za Tang Feng (Audry Tang), tajvansko transspolno ministrico za digitalno tehnologijo	唐宗漢	157–158
Tian	Nebo	天	21–22, 95, 106, 136
Tian dao	Pot neba (vrsta konfucijanskega kategoričnega imperativa)	天道	100, 132
Tian ming	Nebeški mandat	天命	116
Tianwen	Kozmični red	天文	105
Tianwenzhuyi	Univerzalizem	天文主義	105
Tiaoli	Zunanji red	條理	146
Waiwang	Zunanji vladar (empirično sebstvo)	外王	101
Wei	Nevarnost	危	8
Weiji	Kriza	危機	7–8, 55
Wenhua jidian	Kulturna sedimentacija	文化積澱	128
Wenhua xinli jiegou	Kulturno-psihična formacija	文化心理結構	53, 98
Women suowei wu	To, kar imamo za stvari	我們所謂物	140
Wu	Stvari, objekti, materija	物	143
Wu lun	Pet osnovnih odnosov	五倫	69

Latinična transkripcija pinyin	Pomen	Pismenke	Stran
Wude benxiang	Prvotna podoba stvari	物的本相	140
Wuzhong jidian	Sedimentacija vrste	物種積澱物種積澱	128
Xiangbao	Oseba z neuradno funkcijo zagotavljanja stabilnosti v lokalni skupnosti	乡保	116
Xianxiangxue	Fenomenologija	現象學	15, 22, 127
Xiao	Otroška ljubezen oziroma pieteta	孝	74–76, 96–97
<i>Xiao jing</i>	<i>Klasik otroške pietete</i>	孝經	76
Xiaoguo guamin	Majhna dežela z maloštevilnim prebivalstvom	小國寡民	167
Xin	Srčna zavest, zavest, srce	心	12, 103, 143–144, 159
Xinxue	Psihologija	心理學	62, 82, 97, 106, 127, 141, 144
<i>Xin shu</i>	<i>Nove pisarije</i>	新書	48–49
Xingershang	Nad formami, nad oblikami	形而上	129
Xingershang xue	Metafizika	形而上學	15, 21, 28–31, 90, 92, 132–133, 137, 142, 148
Xiu shen	Nega osebnosti, kultivacija sebstva	修身	46, 50, 62, 65–66, 93, 99, 107, 150, 159
Xuanxue	Globinska metafizika	玄學	29
Xuwei	Klasični izraz za besedo kategorija	虛位	131–132
Yi	Situacijska pravičnost, skladnost, primernost	義	57, 68–69, 96, 131–132
Yige shijie guan	Vidik enega sveta	一個世界觀	29, 38
Yinsi	Skrivanje nečesa lastnega pred drugimi, zasebnost	隱私	160–161
Yinyuan	Nujna, vzročna povezanost	因緣	145
Zhi	Modrost	智	26, 28–29, 96, 121

Latinična transkripcija pinyin	Pomen	Pismenke	Stran
<i>Zhongguo lunlixue shi</i>	Zgodovina kitajske etike	中國倫理學史	50
<i>Zhongguo zhexuede fangfalun wenti</i>	Metodološki problemi kitajske filozofije	中國哲學的方法論問題	15
<i>Zhou Yi</i>	Knjiga premen iz dinastije Zhou	周易	66, 129, 132–133
<i>Zhouli</i>	Knjiga obredov iz dinastije Zhou	周禮	95
Zi	Mojster, mojstra	子	27, 29, 168
Ziran	Narava, naravnost, biti takšno kot je, avtopoetsko bivanje, spontanost, avtentičnost	自然	136
Zisi	Egoizem, sebičnost	自私	160
Zisi zili	Egoizem, sebičnost, izključno upoštevanje lastnih interesov	自私自利	160
Zousi	Tihotapstvo	走私	160

Indeks lastnih imen in strokovnih terminov v slovenščini

Ames, Roger	63–65, 75–76
Arendt, Hannah	59, 64–65, 114–115, 130–131, 154–155, 164, 168
Avtoritarnost	12, 67–72
Brecht, Bertolt	168
Cai Yuanpei 蔡元培	50
covid-19	9–11, 70, 76–77, 83–84, 113, 119–120, 170
Daoizem	9, 18, 28, 31, 48–49
Derrida, Jacques	26–27, 149
Descartes, René	86, 120
Digitalna tehnologija	12, 59, 71, 109–164
Digitalne kooperative	120, 157
Digitalni objekti	120–121, 126, 137–138, 147–149, 152, 157–159

Dong Zhongshu 董仲舒	47, 70
Družbena sfera	114–115, 154–157
Enkratnost	65–66, 115, 156
Epistemologija	22, 29, 31–32, 74, 93, 127, 139–142
Etika vlog	63, 66, 72–79
Fang Dongmei (Thomé Fang) 方東美	66
Feng Yaoming 馮耀明	15, 100
Filozofija tehnologije	120–126
Han Feizi 韓非子	160
Han Yu 韓愈	131–132
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	27, 33–34, 51, 53
Heidegger, Martin	15, 37, 126–127, 129, 135–137
Hobbes, Thomas	120

Hui, Yuk (Xu Yu) 許煜	123–129, 132–133, 137–138, 151
Humanizem	14, 18, 32, 94, 100, 104–108, 170
Individuacija	62–62, 77, 113, 137
Individualizem	55–64, 72–75, 78, 113, 155
Intimnost	56, 114, 152–164, 170
Jia Yi 賈誼	48–49
Jung, Karl Gustav	62–63
Kissinger, Henry A.	121–122, 168
Kolektivizem	41, 55, 58–61, 63–66
Komunitarizem	55, 58, 60–64, 72
Konfucianizem	31, 41, 48, 60, 67–71, 106, 108, 115, 132, 153
Konfucijanstvo	9, 18, 21, 24, 27– 28, 31, 60, 66–77, 94–97, 100–108, 159, 161, 167
Kozmotehnika	125–127
Kozmotehnologija	125–137, 147
Lee Ming-huei (Li Minghui) 李明輝	77, 100–108
Li Zehou 李澤厚	34–39, 50–54, 73–77, 91, 97–99, 108, 128–129, 134
Liang Qichao 梁 啟超	94
Liu Shipei 劉師培	50
Luhmann, Niklas	152
Lytard, Jean- François	121, 148–152
Maoizem	21, 118
Metafizika	15, 21, 28–31, 90, 92, 132–133, 137, 142, 148

Odnosnost (gl. tudi relacionalizem)	61, 63, 72–79, 162, 170
Ontologija	36, 90, 93, 121, 127, 137–138, 142, 145
Ontologija rase	12, 89–93
Osebnost	14, 61–66, 68, 88, 93, 102, 148, 150, 159
Psihologija	62, 82, 97, 106, 127, 141, 144
Rasizem	10–12, 81–90, 94, 124, 169
Individualni Strukturni	
Referenčni okvir	15–22, 35–36, 38, 77, 89, 129, 133
Relacionalizem	55–56, 58, 61, 63–64, 66, 72, 75–79, 109, 113, 117, 162
Rosemont, Henry	75–76
Rousseau, Jean- Jacques	155
Sedimentacija	37, 54, 98, 100, 128, 134
Skupnost	7, 10, 44–46, 51, 55–64, 69, 72, 78–79, 96, 99, 110, 113–118, 128, 153–157, 162, 167
Stiegler, Bernard	121, 137, 149
Sublacija	20, 32–37, 39, 47
Tehnične tendence	128, 133
Tehnika	125–138, 147, 149
Tehnodiverziteta	126, 133, 138
Tehnologija	12, 36, 59, 112, 115, 118–138, 149–150, 157–158
Tehnološka singularnost	133

Transkulturno	7–15, 22–24, 32, 35, 39, 42, 47, 50–53, 82, 90, 95, 101, 105, 107–108, 120–121, 133, 152, 170
Ukrepi za zajezitev epidemije	55, 108, 112, 162, 164
Univerzalizem	55–61, 105, 120–124,
Wang Chong 王充	48
Yan Fu 嚴復	94
Zasebnost	12, 56, 111, 114, 152–164, 170
Zhang Dainian 张岱年	131–132
Žižek, Slavoj	86, 90

