

*Jana S. ROŠKER*

# Tradicionalna siniška relacijska etika in organizacija družbe v kriznih časih virusnih epidemij

## 1 Uvod

deja za pričujoči prispevek je nastala na začetku leta 2020, v obdobju virusne pandemije covid-19. Kot sinologinja ne morem mimo dejstva, da se je koronavirus, ki vodi do pljučnega obolenja z visoko stopnjo nalezljivosti in smrtnosti, najprej pojavil na Kitajskem, torej na kulturno-jezikovnem območju, ki je jedro mojih raziskovalnih interesov in študij. Poleg tega je kmalu po razširitvi bolezni na globalno raven, s čimer so se pokazale njene pandemične razsežnosti, postalo jasno, da ravno Kitajska in druge regije siniškega kulturno-jezikovnega območja<sup>1</sup> sodijo med področja, ki so v procesih zajejitve in

---

1 Siniško kulturno-jezikovno območje obsega 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-budizma in nekaterih drugih idejnih sistemov) in so tradicionalno uporabljala kitajske pismenke. Za Korejo gl. na primer Maldonado 2020, 129–30.

eliminacije virusnih epidemij precej bolj učinkovita kot države evro-ameriških regij (Kelly 2020, 2–3; Escobar 2020a, 3).<sup>2</sup>

Kot raziskovalki, ki deluje na področju kitajske filozofije in predvsem etike, so se mi ob tem odprla številna vprašanja, ki so povezana predvsem z razlogi za nastanek teh razmer in s pogoji, ki so do njih privedli. Dejstvo, da so razlogi za nastanek epidemije v večmilijonskem mestu Wuhan verjetno povezani s pomanjkljivimi higienskimi razmerami na tržnici z živimi (tudi divjimi) živalmi, je v svetovni (zlasti zahodni) javnosti sprožilo ne samo val ogorčenja in zgražanja nad »primitivizmom« in »nizko stopnjo kulture« wuhanskega prebivalstva, temveč tudi nesluteni porast 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 pogojene ksenofobije (Martel 2020). To kaže na dejstvo, da so rasizmi v evro-ameriških družbah vseskozi latentno prisotni in da so strukturna osnova organizacije skupnosti, splošnega dojemanja razmerja med posamezniki in družbo ter prevladujočih miselnih in vedenjskih vzorcev ljudi, ki se oblikujejo s širjenjem tako eksplicitnih kot prikritih ideologij. Hkrati smo bili marca, aprila in maja 2020 ksenofobičnim in rasističnim incidentom priča 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 neobhodno zastavlja vprašanje, ali je rasizem univerzalni pojav, do katerega v kriznih razmerah nujno prihaja povsod po 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 z 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 mogoče uporabiti kot dokaj učinkovit politični mehanizem nadzora širših slojev prebivalstva ter ohranjanja interesov finančnih in političnih elit v družbah centra, ki so svojo modernizacijo zgradile na kolonializmu.

Vsa ta vprašanja so pomembna in vzajemno povezana, saj so del širšega ogrodja, ki opredeljuje transkulturne raziskave ter s tem povezave evro-ameriškega in vzhodnoazijskega kulturno-jezikovnega prostora. Vendar se s

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

filozofskimi osnovami in ideološkimi implikacijami rasizma v okviru kriznih razmer virusne pandemije ukvarjam v drugih študijah (na primer Rošker 2020, 5; 2021a; 2021b). Zato se bom v tem prispevku osredotočila predvsem na drugo temeljno vprašanje, ki je prav tako tesno povezano s pandemijo covid-19 in obravnava kulturno pogojena ozadja, ki so botrovala specifični zaježitvenih ukrepov v siniških regijah.

Eksplzivna pandemična širitev bolezni covid-19 je leta 2020 jasno pokazala, da je eno najučinkovitejših orodij pri zaježitvenih ukrepih, ki jih uvajajo 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 siniške 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 na obeh kulturno-jezikovnih območjih in ki širokim slojem prebivalstva predpisujejo določene, kulturno pogojene interakcijske vzorce. V tem pogledu nam lahko kontrastna analiza modela individualistično opredeljene etike na eni in t. i. relacijske etike vlog na drugi strani pokaže nove možnosti poglobljenega uvida v splošne dejavnike, ki v obeh primerih opredeljujejo dožemanje razmerja med posamezniki in družbo. Zato nam lahko tovrstna analiza ponudi učinkovito razločevalno orodje za teoretski izbor pozitivnih ukrepov na eni in eliminacijo oziroma nadgradnjo pomanjkljivih strategij na drugi strani. Tovrstno teoretsko ogrodje ne bo zgolj dobra osnova za nadaljnje raziskave, temveč nam lahko ponudi predvsem učinkovito metodo prenašanja tovrstnih transkulturnih znanj v prakso, in sicer predvsem na ravni zakonodaje in izobraževanja.

Zgoraj opisana vprašanja, povezana s kulturno pogojenostjo dominantnih siniških, zlasti konfucijanskih etičnih sistemov, bom poskušala osvetliti z več med seboj tesno povezanih zornih kotov. Najprej bom izpostavila osrednja vprašanja, povezana z globalno etiko, ki se zastavljajo v kontekstu aktualnih svetovnih dogodkov. Pri tem se bom osredotočila na diferenciacijo med različnimi modeli razmerja med posameznikom in skupnostjo. Zatem bom kritično obdelala tezo imanentne avtoritarnosti vzhodnoazijskih družb (zlasti tistih, ki jih družijo skupna idejna dediščina konfucijanske etike); v nadaljevanju bom razjasnila tiste temeljne pojme teh etičnih sistemov, ki določajo korelativno dožemanje razmerja med posameznikom in družbo ter omogočajo delovanje posameznikov v okviru etike vlog oziroma t. i. relacionalizma. Izsledke te analize bom poskušala v zaključnem delu povezati z ukrepi digitalnega

nadzora, v sklepnem delu pa tudi z nalogami globalne humanistične znanosti ter transkulturne moralne filozofije, ki bodo lahko služile procesom snovanja nove globalne etike tretjega tisočletja.

## 2 Globalna kriza in etika solidarnosti: kolektivizem, komunitarizem, univerzalizem ali relacionalizem?

Kot že omenjeno, se je v času razvoja pandemije izkazalo, da so bile siniške družbe v njeni zaježitvi učinkovitejše kot družbe evro-ameriškega geopolitičnega prostora. Številni avtorji in avtorice so družbene razloge za visoko stopnjo kooperacije, ki je bila pri tem potrebna, pripisovali načelni poslušnosti in kolektivizmu (Escobar 2020b, 3), povezanemu z avtokratskimi ustroji družbe. Oboje naj bi sodilo k skupni, na konfucianizmu temelječi politično-idejni dediščini vzhodnoazijskih družb (gl. na primer Han 2020a, 4; Oviedo 2020, 4; Escobar 2020a, 2; idr.). Takšno stališče je površno in posplošujoče, zlasti če se spomnimo, da so bili zaježitveni ukrepi najuspešnejši v tistih vzhodnoazijskih državah, ki niso avtokratske, temveč demokratične. Za boljše razumevanje te problematike moramo najprej razjasniti pomen različnih modelov razmerja med posameznikom in družbo.

Pri tem je treba izpostaviti razhajanja med različnimi oblikami takšnih modelov tega razmerja, ki ne temeljijo na individualizmu, temveč znotraj njega poudarjajo vlogo družbe oziroma skupnosti. Takšnih modelov je več in se med seboj precej razlikujejo. Za boljše razumevanje družbenih struktur v Vzhodni Aziji si bomo najprej nekoliko pogloblje ogledali štiri osrednje tovrstne modele: kolektivizem, komunitarizem, univerzalizem in relacionalizem. Pomanjkanje razlikovanja med temi različnimi tipi razmerja med posameznikom in družbo namreč vodi do številnih nesporazumov in napačnih interpretacij, ko gre za interpretacijo in kategorizacijo vzhodnoazijskih družbenih in političnih sistemov.<sup>3</sup> To, kar imajo ti modeli skupnega, pa je temeljna razlika, ki vse njihove strukturne okvire loči od družbene paradigme individualizma.

Kot je splošno znano, je individualizem idejna osnova modernizacije, ki se je razvila v zahodnih družbah. To je sistem, 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

---

3 Tudi Emilé Durkheim, ki nedvomno sodi h klasikom moderne sociologije, v svoji knjigi o delitvi dela v družbi ni razlikoval niti med kolektivizmom in komunitarizmom, prim. Durkheim 1964, Simpson 1964, xi.

zahodne humanistične demokracije je torej kvantitativno določljiv koncept pravičnosti, ki velja za vse, saj so v tem modelu vsi ljudje razumljeni kot načeloma enaki.<sup>4</sup> 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, da je pravičnost in skladnost med ljudmi mogoče doseči s pomočjo zakoličenih, normativnih ter splošno sprejetih in v vseh položajih veljavnih predpisov. To postane jasno že, če si oglemo koncept individualnih pravic, ki je siniškim idejnim tradicijam prav tako tuj kot brezpogojno upoštevanje kolektivnih ozirav in dolžnosti (Rošker 2005, 211). Splošna deklaracija človekovih pravic tovrstnih specifičnih posebnosti ni upoštevala. To pa še zdaleč ne pomeni, da ne smemo biti kritični do tistih avtokratskih vlad, ki tovrstne trditve izkoriščajo in zlorabljajo za zatiranje posameznikov in marginaliziranih skupin.<sup>5</sup>

- 4 Tak posplošujoči koncept načelne enakosti vseh ljudi je tradicionalnim siniškim modelom etike tuj, saj je – zlasti konfucijanska – etika osnovana na modelu, katerega osnovna paradigma so odnosi v družini, 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. Vendar več o tem kasneje.
- 5 Pri tem se pogosto omenja prav voditelje Ljudske republike 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 mogoče meriti z enotnimi kriteriji. Gre za pravni koncept, ki pogosto ne upošteva dovolj specifične položaja, v katerem je obravnavan. Kriteriji oziroma konkretne definicije človekovih pravic se namreč v veliki meri še vedno vzpostavljajo na podlagi zahodnega sistema vrednot. Tako je v diskurzu človekovih pravic vse od leta 1948, tj. od sprejetja *Splošne deklaracije*, poudarek na ohranjanju in zaščiti državljanских in političnih pravic, s čimer se je lahko pohvalila večina zahodnih držav, ter manj na ohranjanju in zaščiti socialnih in ekonomskih pravic, ki so tvorile temelj držav realnega socializma. Svoboda neomejenega gibanja, denimo, k temeljnim človekovim svoboščinam sodi predvsem zato, ker so zahodne države v položaju, iz katerega si lahko privoščijo to svobodo zagotavljati svojim državljanom in državljanke. Kadar gre za svobodo v obratni smeri, torej za prosti vstop, na primer, ljudi iz globalnega juga v zahodno državo, si ta lahko vzame pravico zapreti svoje meje, ne da bi ji lahko kdo očital kršenje temeljnih človekovih pravic. Hkrati je pri konceptu človekovih pravic poudarek na individualnih pravicah, medtem ko se pravice posamičnih socialnih skupin ne upoštevajo. Izjema je pravica nacionalne suverenosti v okviru doktrine narodne samoodločbe; gre za edino kolektivno pravico, ki se je uveljavila v tem diskurzu. Marginalizirane skupnosti, ki bi potrebovale več pravic kot drugi samostojni individuumi v posamezni državi, na primer ženske, ostareli, skupine prvotnih prebivalcev, manjšine, pripadniki nezahodnih kultur in istospolno usmerjene državljanke in državljanji, tudi v državah, ki jim ne očitajo kršenja človekovih pravic, večinoma ostajajo na dnu družbene lestvice. Individualizirajoča perspektiva človekovih pravic tem diskriminiranim skupinam odvzema temelje vsakršnega političnega delovanja, katerega subjekt ni posameznik, temveč skupina. Ni čudno, da veliko pravic, ki so za pripadnike številnih nezahodnih kultur temeljnega značaja, ne sodi v okvir definiranih človekovih pravic. Tu lahko omenimo pravico individuumu, da ostari in umre v krogu svojih bližnjih in ne v kateri od za to predvidenih institucij (Rošker 2005, 213).

V družbenih sistemih, v katerih prevladuje individualizem, so individualne človekove pravice večinoma bolj zaščitene. 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 številnih prednosti, povezanih z zaščito, avtonomijo in svobodo posameznic in posameznikov (predvsem slednjih), nas ta sistem sooča s številnimi problemi, med katere sodijo pomanjkanje veščin 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 t. i. liberalne demokracije), kot na primer John Rawls v svoji znani knjigi *Teorija pravičnosti*.

---

22

Poleg tega modela, ki, kot rečeno, določa ter pogojuje začetek in razvoj zahodnega tipa modernizacije, obstaja še vrsta drugih socialnih modelov, v katerih je to razmerje opredeljeno na drugačen način. Kot rečeno, bomo v okviru pričujočega prispevka med njimi najprej predstavili kolektivism, komunitarizem, univerzalizem in relacionalizem.

Izraz kolektivism se je uveljavil kot protipol pojma individualizma. Nanaša se na mehanistični sistem skupine ali družbe, v kateri so posamezniki in posameznice razčlovečeni, saj so med seboj povezani zgolj v pragmatičnem smislu najučinkovitejše proizvodnje ali koristi za družbeni sistem kot tak. Njihov položaj in delovanje sta opredeljena z odvisnostjo od sistema (ne od drugih posameznikov) ter z izolacijo od drugih posameznikov, saj so ljudje v kolektivnem sistemu vzajemno povezani zgolj prek funkcij ter objektov in ne prek svojih osebnosti. Posameznice in posamezniki so v takšnem sistemu del brezobrazne množice; primerljivi so s posamičnimi kolesci, ki mehanistično delujejo znotraj enega in istega stroja. Seveda sistem kolektivizma nadvse ustreza avtorskim, diktatorskim in totalitarnim režimom, saj omogoča učinkovito centralizirano vodenje in nadzorovanje vseh posameznikov in posameznic v družbi.

Vendar kolektivism, kot že omenjeno, ni edini model, v katerem je razmerje med posameznikom in družbo oziroma družbeno skupnostjo razumljeno drugače kot v individualističnem modelu. Komunitarizem, denimo, temelji na prepričanju, da se družbena identiteta vsakega človeka oblikuje in vzpostavlja s pomočjo 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 živi na istem geografskem območju ali ima skupno zgodovino. Zagovorniki komunitarizma (na primer

Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor idr.) kritizirajo skrajni individualizem ter vsako vrsto politike, ki ogroža ravnovesje skupnosti. Nasprotujejo tudi razumevanju posameznika kot atomiziranega individuuma in poudarjajo, da osebe, ki so dobro integrirane v skupnost, razmišljajo bolj razumno ter delujejo bolj odgovorno kot izolirani individuumi. Hkrati svarijo pred pretiranimi družbenimi pritiski, ki bi lahko zatrli individualno svobodo posameznikov.

Tako individualizem kot kolektivizem sta siniškim, večinoma na konfucijanstvu temelječim tradicijam tuja. Komunitarizem, ki se zavzema za bolj uravnoteženo razmerje med posamezniki in skupnostjo, je tradicionalnim pogledom na tovrstne odnose oziroma interakcije bližje. Zato ni čudno, da ga številni sodobni vzhodnoazijski teoretiki in teoretičarke izjemno cenijo, četudi drugi svarijo, da bi ravno v Vzhodni Aziji, ki ima med drugim bogato in vplivno zgodovino avtokratskega legalizma,<sup>6</sup> lahko privedel do povečanja normativnih pritiskov skupnosti na posameznika.

Za razliko od tradicionalnih evropskih teorij države, ki so v procesu svojega razvoja zlasti od razsvetljenstva naprej vse jasneje izhajale iz pojma individuuma, pojmovanega kot samostojnega subjekta, tradicionalne konfucijanske teorije države temeljijo na organsko-univerzalističnem dojemanju stvarnosti. V skladu s tovrstnim razumevanjem je posameznik pojmovan kot organski, življenjski sestavni del kozmične celovitosti, ki zajema celotno naravo in vse družbene tvorbe. Takšno pojmovanje stvarnosti posamezniku ponuja 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 torej njegova lastna »oseba« tvori organsko celoto z njegovim ožjim (družina) in širšim (država) socialnim okoljem. Tovrstno razumevanje je tesno povezano z oblikami konkretne družbene organizacije v tradicionalnih siniških družbah, pa tudi z ideološkimi predstavami sovpadajočih družbenih ureditev. Kot bomo videli kasneje, se pojmovanje osebnosti pri takšnem videnju razmerja med posameznikom in družbo precej razlikuje od tistega, ki je prevladalo v predmoder- ni Evropi in kasneje tudi v ZDA.

6 Legalizem je machiavellistična filozofska šola oziroma politična teorija, ki se je razvila na Kitajskem v 4. in 3. stoletju pred našim štetjem in je branila ter ohranjala izključno interese absolutnega vladarja. Dvorni ideologi dinastije Han (206 pr. n. št.–220 n. št.) so jo v okviru vzpostavljanja nove državne doktrine spojili z izvorno egalitarnim konfucijanstvom, in sicer 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.

Tak organsko-univerzalističen pogled je tesno povezan s koncepti odnosnosti, o kateri bom podrobneje spregovorila kasneje, pa tudi moralne samouresničitve posameznika in nege osebnosti (*xiu shen* 修身), ki vodi do nje. Lahko bi rekli, da je (samo)razumevanje posameznika znotraj takšnega organsko-univerzalističnega modela sorodno procesom, ki jih C. G. Jung poimenuje »individuacija«. <sup>7</sup> Jung poudarja, da je individuacija v nasprotju z individualizmom, ki je zavestno poudarjanje in povzdigovanje domnevnih značilnosti posameznika v nasprotju s kolektivnimi oziri in dolžnostmi, boljša in popolnejša metoda življenja posameznika v skupnosti. Procesi individuacije omogočajo večjo učinkovitost družbe kot celote, saj temeljijo na upoštevanju posebnosti individuuma in se v procesu individuacije ne iztrebijo, temveč, nasprotno, razvijejo in okrepijo. V tem okviru posameznikove osebnosti namreč ne moremo razumevati kot nekaj, kar bi bilo tuje njegovemu bistvu ali 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 dejavniki 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, iz človeka naredi prav to določeno bitje, kakršno je. S tem človek ne postane samosvoj v uveljavljenem pomenu te besede, temveč samo izpolnjuje posebno značilnost, kar se, kot rečeno, od egoizma ali individualizma razlikuje kot dan od noči. Glede na to, da je človeški individuuum kot živeča celota sestavljen iz samih univerzalnih dejavnikov, je torej popolnoma vraščen v skupnost in ni njeno nasprotje. Tisto, kar je v nasprotju s posameznikom kot integrativno osebnostjo, je prav individualistično poudarjanje njegovih posebnih značilnosti. V nasprotju z njim je individuacija proces, ki deluje v smislu boljšega življenja. To je namreč dojeto kot proces skupnega delovanja vseh dejavnikov, ki opredeljujejo zvezo med posameznikom in skupnostjo (Jung 1953, 561–3).

Individuacija tvori osnovo številnih oblik siniških družbenih sistemov z izjemo kolektivismu, ki se je v Vzhodni Aziji praviloma razvijal samo v obdobjih avtokratskih in totalitarnih režimov. Eden najvplivnejših tovrstnih, na individuaciji temelječih univerzalističnih sistemov je t. i. konfucijanska etika vlog (gl. Ames 2011) oziroma sistem odnosnosti, tj. t. i. relacionalizma (*guanxizhuyi* 關係主義, gl. Li 2016).

Za razliko od zahodne podobe individuuma, ki v konkretna, posamična družbena razmerja vstopa kot neodvisno, izolirano sestvo, je posameznik v

<sup>7</sup> Seveda pa nas ta podobnost ne sme napeljati k zmotnim predstavam, da je Jungova psihologija v celoti sorodna azijskim modelom razumevanja človeške psihe. Za podrobnejšo razlago paradigmatičnih razlik, ki ločujejo ta dva sistema, gl. Sernelj 2018, 350–55.

okviru konfucijanske etike vlog opredeljen s specifičnimi razmerji do različnih soljudi, s katerimi ga 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 jo posameznik v tem razmerju ne igra, temveč 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.<sup>8</sup> Takšno razumevanje prevladuje v družbah, v katerih večina ljudi verjame, da je skupnost primarna in pomembnejša od posameznika, kajti ta se lahko vzpostavi šele prek svojih družbenih razmerij in ne more obstajati brez njih.

Na podoben način vlogo posameznika vidijo tudi predstavniki zahodnega komunitarizma. Njihova kritika je uperjena proti Rawlsovi liberalistični etiki, ki izhaja iz predpostavke, po kateri je primarni interes vsakega človeka v oblikovanju, uresničevanju in ohranjanju osebnih življenjskih načrtov ter interesov. Zagovorniki komunitarizma poudarjajo, da je Rawls spregledal oziroma zanikal dejstvo, da so naša sebstva opredeljena in vzpostavljena s pomočjo različnih (na primer družinskih, generacijskih, kolegijskih itd.) medčloveških vezi znotraj skupnosti, ki postopoma postanejo del naše osebne identitete in ki bi se jim 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 navedemo Taylorjevo kritiko liberalnega individualizma. V vplivnem eseju *Atomizem* (1985) je Taylor zanikal veljavnost liberalnega stališča, po katerem naj bi bili ljudje samozadostni tudi zunaj skupnosti (Taylor 1985, 295). Avtor 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).<sup>9</sup> V čem se torej tradicionalni vzhodnoazijski oziroma siniški modeli relacionalizma in etike vlog bistveno razlikujejo od zahodnega komunitarizma? Preden

8 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).

9 Seveda je tovrstna kritika liberalnega individualizma pretirana, saj so individuumi v njegovih teorijah večinoma povezani s skupnostjo ter – kljub svoji individualni avtonomiji – predani skupnim vrednotam svobode posameznika in individualne raznovrstnosti. Prav Rawls je v III. delu svoje knjige *Teorija pravičnosti* izpostavil pomen psiholoških in družbenih dejavnikov, brez katerih osnovanje liberalnih posameznikov, predanih pravičnosti, sploh ni možno. Vendar te zahodne razprave za temo pričujočega besedila niso osrednjega pomena, zato jih tu ne bomo podrobneje obravnavali.

bom v zaključku tega poglavja odgovorila tudi na to vprašanje, bom poblíž predstavila (in poskusila ovreči) tudi drugo zelo razširjeno trditev v zvezi z vprašanjem, kakšni so razlogi za nadpovprečno visoko stopnjo učinkovitosti ukrepov zajezitve pandemije v Vzhodni Aziji. V naslednjem delu tega poglavja bom torej poskušala pokazati, zakaj je to stališče latentno evrocentrično in orientalistično.

### 3 Teza imanentne avtoritarnosti

Nekatere avtorice in avtorji, kot na primer sodobni berlinski filozof korejskega porekla Byung-Chul Han, razlog za hitrejšo uveljavitev pandemičnih zajezitvenih ukrepov na vzhodnoazijskem območju vidijo 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 2020a, 2).

Tovrstne izjave so populistične, posplošujoče in brez znanstveno preverljive podlage. Prvič je teza o domnevni vsesplošni »poslušnosti« ljudi celotne siniške 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 vsesplošno razširjeni predpostavki, po kateri je konfucianizem konservativna normativna etika, ki zagovarja gerontokratizem in zatiranje posameznika v korist države. Le malokdo od ljudi, ki slepo zagovarjajo tovrstne teze, se spozna na problematiko, o kateri je govor, in le malokdo od njih vé, da je bila etika izvirnega konfucijanstva za čase, v katerih je nastala, izjemno progresivna in 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 besedilih Konfucijevih *Razprav* 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).<sup>10</sup>

---

10 學而不思則罔，思而不學則殆。

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

Če vladar pravi, da je nekaj prav, potem vsi trdijo, da je to prav. In če trdi, da je nekaj narobe, bodo zopet vsi trdili isto. To je tako, kot bi človek voden 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. Le komu bi se ljubilo kaj takšnega poslušati? Takšna enotnost ni dobra (*Chunqiu Zuo zhuan* s. d., Shao Gong ershi nian, 2).<sup>11</sup>

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).<sup>12</sup>

Po drugi strani pa je bil konfucianizem v vsej Vzhodni Aziji v obdobju modernizacije dojet kot preživeta dogma, ki zatira posameznika in ne tolerira njegovih svobodnih ter avtonomnih odločitev. Takšen konfucianizem je bil seveda v premočrtnem nasprotju z z zahoda »uvoženo« modernizacijo, katere temeljne premise so bile določene na osnovi avtonomije in svobode individualnega subjekta ter njegovega kritičnega in inovativnega mišljenja in delovanja. V obdobju vzhodnoazijskega »razsvetljenstva« 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 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 – izključno z učenjem na pamet – nekritično prevzemala dogme vladajočih elit, ter je kot taka zatirala mladino, ženske in vse marginalizirane družbene skupine.

Vendar moramo pri tem paziti, da iz kadi ne izlijemo dojenčka skupaj z vodo, v kateri se je kopal. Najprej moramo upoštevati razliko med konfucijanskimi filozofsko-etičnimi diskurzi (*Ru xue*) ter konfucianistično državno doktrino oziroma dogmatično normativno etiko (*Ru jiao*). Kot že omenjeno,

11 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。

12 君者、舟也，庶人者、水也；水則載舟，水則覆舟。

je bilo konfucijanstvo v predqinskem obdobju<sup>13</sup> 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 negovanju osebnosti, doseganju avtonomnega moralnega sebevstva ter konceptih empatične (so)človečnosti (*ren*) in situacijsko pogojene pravičnosti oziroma primernosti (*yi*). Hkrati 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.<sup>14</sup> Seveda je ta raznovrstnost hkrati pomenila, da je bila v konfucijanski zasnovi družba urejena strukturno, kar je vključevalo tudi normativno zakoličenje odnosov oziroma vlog posameznika v skupnosti. Četudi prevladuje mnenje, da je v konfucijanskem diskurzu družba urejena strogo hierarhično, to za izvorno filozofijo ne drži. V tem okviru si bomo najprej poglobljeje ogledali konfucijansko teorijo »petih odnosov« (*wu lun*). Politična teorija izvornega konfucijanstva temelji na petih odnosih, ki izhajajo iz družine in imajo paradigmatški 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, odnos med vladarjem in podložnikom pa naj bo opredeljen s pravično primernostjo. Med možem in ženo naj bo razlika, odnosi med generacijami naj bodo urejeni glede na pravilno zaporedje, med prijatelji pa naj vlada zaupanje (*Mengzi* s. d., Teng Wen Gong I, 4).<sup>15</sup>

Hierarhijo v smislu prioritetnega odločanja nadrejenega je mogoče zaznati kvečjemu v odnosu med vladarjem in podložnikom ter v odnosu med pripadniki starejše in mlajše generacije. V prvem primeru je namreč že sama narava odnosa hierarhična, kar pomeni, da je vladar nadrejen svojim podložnikom. Vendar ravno v konfucijanstvu to ne pomeni nujno, da morajo biti slednji prvemu absolutno pokorni; prav nasprotno, konfucijanska definicija tega odnosa vladarja zavezuje k pravičnosti in odgovornosti do podanikov.

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

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

15 父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信。

Dejanska avtoriteta v smislu hierarhične primarnosti pa je 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 prioritet odločanja. Tu torej v sklopu konfucijanske relacijske etike naletimo na edini odnos, v katerem eden od obeh protipolov razpolaga z absolutno avtoriteto in prednostjo pri odločanju. Tu gre nedvomno za element, ki je kasneje privedel do gerontokracije, enega najbolj problematičnih elementov siniških družbenih sistemov; po drugi strani pa ne moremo mimo dejstva, da je bilo tudi takšno videnje za semiagrarno družbo, v kateri so še vedno živeli relikti pobijanja oziroma zanemarjanja starostnikov, precej napredno.

Ta element konfucijanstva je še posebej zanimiv prav v luči dejstva, da starostniki tvorijo več kot 90 % žrtev pandemije covid-19,<sup>16</sup> 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 mogoče definirati, katera so tista človeška življenja, ki jih velja rešiti na račun drugih, ki jih lahko žrtvujemo. Ker pa bom tudi to problematiko obravnavala drugje (Rošker 2021b), se bom 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 ter temeljila na represivni zakonodaji in nadzoru posameznika in vseh družbenih skupin.

Šele potem, 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 je bila vzpostavljena nova državna doktrina. Dvorani ideolog Dong Zhongshu je pri tem konfucijanstvo uporabil kot osnovno ogrodje novega idejnega sistema, hkrati pa je vanj na prikrit način integril vrsto represivnih in despotskih legalističnih elementov. Tako je iz izvirno demokratičnega konfucijanstva nastala avtokratska državna doktrina, tj.

---

16 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 2. marca, pokazala, da delež pacientov, ki so imeli več kot 60 let in so umrli zaradi bolezni COVID-19, znaša več kot 80 % vseh umrlih.

konfucianizem.<sup>17</sup> 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 jih poslej dojemali kot integralni del konfucianizma, sodijo, denimo, postopki, kot sta »metoda kolektivne odgovornosti«<sup>18</sup> in načelo ovaduštva.

Če poskušamo zelo na kratko (in zato nekoliko posplošeno) povzeti temeljne razlike med konfucianizmom in konfucijanstvom, lahko rečemo, da je bil prvi institucionalizirana oblika državne doktrine, slednje pa filozofija oziroma deontološka etika, temelječa na avtonomiji posameznika.

Konfucianizem je dobil institucionalno osnovo predvsem z uvedbo uradniških izpitov, ki so bili<sup>19</sup> idejna osnova 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 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 najbolj bode v oči, se kaže v tem, da je državna doktrina med drugim vsebovala (eksplicitno neimenovane) legalistične metode nadzora in represije. V tovrstni uporabi (ali, bolje rečeno, zlorabi) izvorne konfucijanske etike je pet paradigmatičnih odnosov pridobilo hierarhično naravo. Ta se ni kazala zgolj v birokratskih državnih institucijah, temveč tudi v normativni popularni etiki, ki je nastala na podlagi te nove doktrine in se razširila med prebivalstvom. Ta konfucianizem – in sicer tako v institucionalni kot popularizirani obliki – je bil v svojem dogmatizmu in konservativizmu ovira 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 siniške, tj. tradicionalno konfucijanske regije, se v 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«,

17 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. Sledili sta ji še dve: do druge reforme konfucijanstva je prišlo v obdobju neokonfucijanstva dinastij Song in Ming, do tretje pa na pragu 20. stoletja, ko se je na Kitajskem oblikovala struja t. i. modernega konfucijanstva.

18 Metoda kolektivne odgovornosti pomeni, da za prekršek ali zločin ni bil kaznovan samo posameznik, ki ga je zagrešil, temveč vsa njegova družina oziroma celoten klan, ki mu je pripadal.

19 Uradniške izpite so pričeli izvajati že v dinastiji Han, vendar so postali obvezni za vse, ki so želeli pridobiti uradniški položaj, šele sredi dinastije Tang (618–907).

ki so ga na Kitajskem poskusno uvedli okrog leta 2015, uradno pa so ga pričeli izvajati 1. januarja 2020.

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

To najbrž deloma drži za Ljudsko republiko Kitajsko, v določenih vidikih pa tudi za Singapur in verjetno Severno Korejo, četudi o razmerah v tej državi ne vemo kaj dosti. Dejstvo je, da je Ljudska republika Kitajska v boju proti pandemiji uporabljala digitalni nadzor prebivalstva, ki je povezan z avtokratskim odnosom državnih organov do ljudi, z ustrahovanjem in delno tudi s prikrito represijo. Vendar to ni edini razlog za uspeh protivirusnih ukrepov v Vzhodni Aziji. Vlade »mehkih«<sup>31</sup> vzhodnoazijskih demokracij, h katerim sodijo Tajvan, Južna Koreja in postkolonialni Hongkong, v soočanju s pandemijo niso izvajale represivnih ukrepov, a so bile pri njeni zaježitvi vendarle izjemno uspešne. Kot razlago svoje uspešnosti njihovi vladni predstavniki in predstavnice navajajo predvsem hiter odziv 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 na posameznika konfucijanska etika, na kateri še vedno temelji velik del načel urejanja medčloveških odnosov, vsebuje elemente, ki nimajo opravka z represijo ali totalitarizmom. V Vzhodni Aziji sta se namreč vse do danes ohranila relacijska etika in takšno samorazumevanje 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, ki ji pripada in v katero je vitalno vraščeno. Zaradi tega lahko tezo o imanentnem avtoritarnem ustroju siniških družb, ki prihaja do izraza tudi v nekaterih klasičnih delih evropskega orientalizma (gl. na primer Wittvogel), ovržemo in namesto nje podamo bolj utemeljeno in bolj realistično podobo siniških, na konfucijanstvu temelječih etičnih in političnih sistemov.

Za boljše razumevanje zgoraj opisanih diferenciacij si bomo v nadaljevanju na kratko ogledali temeljne posebnosti tovrstnih etičnih sistemov, ki so osnovani na diskurzih izvornega konfucijanstva.

## 4 Relacionalizem in konfucijanska »etika vlog«

Kot sem že omenila, se ena osrednjih razlik med etičnimi sistemi, ki so se na pragu modernizacije razvili in prevladali v zahodnem kulturno-jezikovnem prostoru, in konfucijansko etiko jasno pokaže v njihovem posamičnem razumevanju razmerja med posameznikom 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). Osnove takšnega razvoja pa so bile v evropski zgodovini vzpostavljene že veliko prej, saj je bil pojem »ljudi kot individuumov« 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 naslednjih obdobjih se je postopoma vse pogosteje razvijal tudi kot segment ekonomskih, političnih, družbenih in filozofskih teorij, ki so zagovarjale avtonomnost in neodvisnost posameznikov. V najširšem smislu individualizem pomeni družbeni ustroj, v katerem posameznik zavzema osrednji in primarni položaj in v katerem je vse, kar nasprotuje individualnemu razvoju oziroma ga ovira, dojeta kot izrecno negativno. V prevladujočih evro-ameriških filozofskih sistemih (ki včasih niso bili v vzajemnem soskladju) 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 načelih čistega uma, med katera sodijo, denimo, konceptualizacije absolutnega, transcendentnega »sebstva« in ideje atomiziranih, izoliranih posameznikov, ki so neodvisni od soljudi.

Številni sodobni teoretiki sinologije oziroma kitajske filozofije (prim. p. t.) poudarjajo, da sta se tako v aristotelijanskih kot konfucijanskih diskurzih razvila (četudi vzajemno precej različna) sistema etike vrlin, vendar ju na splošno ne moremo primerjati med seboj. Medtem ko je prvi tip sistema ukoreninjen v ideji svobodnega in abstraktnega individuuma, je drugi 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 in Liu 2014, 209). Ta osnovni razložek nas lahko privede do uvida v precejšnje razlike v etičnih miselnostih, ki so prevladale v obeh navedenih tipih kulturno-filozofskih diskurzov, ne samo kar se tiče razumevanja odnosa med 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 povezovala posameznike, katerih sebstva se niso vzpostavljala kot izolirane in neodvisne entitete, temveč prej kot t. i. 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 siniških kulturah so bili družbeni položaji posameznikov tesno povezani s konfucijanskimi tradicijami, kjer so konceptualizacije oseb običajno osredotočene na odnose. To pomeni, da je bilo treba vse težnje, izbire, uspehe in poraze posameznika razumevati v kontekstu njegovih 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 sestavnega dela 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 analognim odnosom do svojega življenja ter družbenega in naravnega okolja.

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

Osrednjo vlogo v tovrstnih moralno opredeljenih interakcijah igra vrlina otroške pietete (*xiao*). Pri tej vrtilini, ki je konstitutivni element ljubezni otrok do staršev in starih staršev, gre za eno temeljnih kreposti konfucijanske etike. V konkretnih kontekstih to največkrat pomeni izpolnjevanje dolžnosti otrok nasproti staršem. V kontekstu konfucijanstva je otroška pieteta pomembna predvsem zaradi tega, ker odnos med otroki in starši ljudem ponuja najzgodnejše

družbeno okolje, v katerem se otrok nauči razumeti normativnost v odnosih ter se ustrezno odzivati nanje (Lai 2018, 121). Tako se vrline v prvi vrsti oblikujejo v družini, tj. v okviru omejitev, ki posamezniku 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 katera koli druga vrsta ljubezni.<sup>20</sup> 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, po katerem naj bi se ljudje prav v družini naučili osnov krepostnega življenja in moralnosti. Eksistenčna odvisnost majhnih otrok od staršev in čustvena odvisnost slednjih od prvih naj bi vzpostavili človeško dispozicijo ljubezni. Zato je ljubezen med starši in otroki za konfucijance hkrati osnova temeljne 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 sestavnega dela 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 »relacionalizem« (*guanxizhuyi*). Številni teoretiki in teoretičarke so prepričani, 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 teženj, 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 v življenju takšnih vlog kaže v odnosih do soljudi, veliko bolje izražajo najine lastne vsakdanje izkušnje kot abstraktna načela, vsebovana 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

20 Tudi tu lahko opazimo eno temeljnih razlik med konfucijanstvom in krščanstvom, eno glavnih 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.

individualni avtonomiji ter ideji svobodne izbire. Tovrstne paradigme so namreč konec koncev vselej osnovane na predpostavki, po kateri je posameznike mogoče ločevati in abstrahirati od družbenih kontekstov in odnosov ter celo od takšnih elementov človeške pogojenosti, ki so za človeško življenje vitalnega pomena, kot sta sposobnost in potreba po medčloveških zvezah in 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 morajo vsi ljudje za bivanje in oskrbo zahvaliti svojim družinam in skupnostim, jim nalaga določene obveznosti in odgovornosti do tega relacionalizma in celo do lastne vrste (tj. do človeštva). Ljudje niso samo last samih sebe. Že prvi odstavek *Klasika otroške pietete (Xiao jing)* nas spomni, da smo svoja telesa prejeli od staršev in jih zaradi tega ne smemo poškodovati. In če je prepovedana že poškodba, to še toliko bolj velja za samomor (Li 2016, 1131).

35

V relacionalističnih družbenih sistemih naj bi posameznik ne deloval kot neodvisen moralni agent, ločen od soljudi (Lai 2018, 6). Zato sodbe o njem nikoli niso določene glede na idealizirani standard neodvisnega sebe. V tovrstnem razumevanju sebe so okolja in odnosi 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: »Dober učitelj in dober učenec se lahko pojavita samo skupaj, moje blagostanje pa je vselej tesno povezano z blagostanjem mojega sosedu« (Rosemont in Ames 2016, 12). Četudi relacionalizem vključuje neenake položaje – 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, in sicer tako v metafizičnem kot moralnem smislu, saj skupaj tvorita del družbene celote, ki je sestavljena iz medosebnih relacij.

Takšno videnje ustroja družbe je pomembno zlasti v kriznih obdobjih, kot je pandemija covid-19, saj krepi občutek potrebe po sodelovanju, ki presega brezno med enkratnostjo posameznika ter njegovega družbeno-relacijskega sebe. Pomeni 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 posameznika je mogoče izmeriti ne zgolj na osnovi njegovih individualnih dosežkov, temveč tudi na osnovi njegovega družbenega vpliva. Tega pa je zopet mogoče izmeriti glede na položaj posameznika v njegovem kontekstualnem okolju ter glede na njegove odnose z drugimi individuumi (Lai 2008, 88). S stališča etike ima takšno relacionalistično omrežje

različne pomembne implikacije, zlasti v primerjavi z okviri, ki postulirajo neodvisno stabilnost posameznika.

Tak tip etike ne izhaja iz koncepta normativne pravičnosti, temveč prej iz težnje po skladju oziroma družbeni harmoniji (*he*),<sup>21</sup> ki se pokaže v relacijskem omrežju interakcij med posamezniki, katerih individualne identitete so – kot smo videli že pri opisu individuacije – dojete kot sozvočja najrazličnejših kombinacij enkratnih posebnosti vsakega izmed njih. A vendar tudi konfucijanski relacionalizem vključuje poseben tip etike vrlin,<sup>22</sup> četudi ni osnovan na konceptu izoliranega individuuma, temveč je opredeljen z relacijami oziroma odnosi, ki so po svojem notranjem bistvu emocionalni. Vendar številni avtorji in avtorice opozarjajo, da je razumno in celo potrebno v vizije družbenih sistemov vključiti, kultivirati in socializirati tudi čustva, saj koreninijo v bioloških nagonih, ki jih je treba usmeriti v mehanizme vzajemne pomoči (gl. Li 2016a, 1097).

Še ena značilnost relacionalizma, ki je pomembna za krizne razmere, s kakršnimi smo bili soočeni ob pandemiji covid-19, je dejavnik oziroma neenakost mlajših in starejših oseb. Ta je povezan tudi z neenakostjo med bližnjimi in bolj oddaljenimi, zunanjimi in notranjimi<sup>23</sup> osebami itd. Konfucijanstvo poudarja družinske odnose, v katerih so ljudje avtomatsko neenaki. Zato relacionalizem vključuje oboje, tako racionalno urejenost kot 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 vsakega posameznika glede na njegov konkreten, spremenljiv položaj.

Kot že omenjeno, se relacionalizem pričanja v relacijskem individualnem sebstvu in je zakoreninjen v družini; razvija se tudi navzven v širšo skupnost ter v naravna okolja, v katerih ljudje žive. Staroveški konfucijanec Mencij je

21 Tovrstnega koncepta družbene harmonije ne gre zamenjevati s harmonijo, ki se manifestira v ideologijah sodobnega vodstva Ljudske republike Kitajske. Za podrobnejši opis te problematike gl. Rošker 2019.

22 Tu velja izpostaviti, da gre pri vseh treh tipih etike, ki veljajo za osnovno kategorizacijo te discipline, tj. etiki vrlin, deontološki in utilitaristični etiki, za kategorije, ki so se vzpostavile v kontekstu zahodne filozofije. Ker gre pri prenašanju konceptov in kategorij iz enega zgodovinsko-kulturnega območja v drugo za problematičen postopek, povezan z različnimi kulturno pogojenimi referenčnimi okviri, moramo upoštevati, da nobena od teh treh kategorizacij ni povsem ustrezna za definicijo oziroma opis temeljne narave konfucijanske etike, ki hkrati sodi na področje deontološke etike (prim. Lee 2017, 94).

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

strukturo družbe opisal takole: »Osnova sveta je država, osnova države je družina in osnova družine je oseba« (*Mengzi* s. d., Li Lou I: 5).<sup>24</sup>

Zgodovinski pomen družbenega sistema, temelječega na družinskih klanih, je 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 poudarjanjem relacionalizma na eni in individualizma na drugi strani lahko vidimo osnovno razliko med dvema tipoma etike, ki sta prevladala v siniških oziroma zahodnih družbah. Pomembna osnova, iz katere te razlike izhajajo, se kaže v dejstvu, da je prvi tip osnovan na kombinaciji razuma in čustev, medtem ko je drugi v glavnem povezan z racionalnimi predpisi. Poleg tega relacionalizem ni sistem, ki bi popolnoma zanikal individualizem ali pomen individuuma. A za razliko od liberalizma posameznika ne dojema kot primarnega in superiornega v primerjavi z družbo.

Tudi relacionalizem ni popoln in najboljši možen sistem družbene ureditve, saj vsebuje številne napake, nevarnosti in probleme. Vsaj na formalni ravni omogoča in zapoveduje individualizem, ki temelji na (teoretični) enakosti vseh ljudi ter spoštovanju vseh ljudi in njihovih stališč. Relacionalizem, ki pa je v osnovi zasnovan hierarhično, nikoli ne bi mogel privedi do diskurzivne etike,<sup>25</sup> kakršno je predlagal Habermas. Drug pomemben problem relacionalizma se pokaže v njegovi težnji k harmonizaciji posameznih situacij na osnovi že obstoječih dosežkov in vrednot, pa tudi 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 ter

24 天下之本在國，國之本在家，家之本在身。

25 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 skupnost 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 posameznika, denimo problemov, ki nastajajo v politiki ali globalni ekonomiji.

pogosto ovira nemoteno delovanje zakonskih aktov, regulacij in sankcioniranj. Zaradi tega bi lahko trdili, da so največje prednosti relacionalizma tudi njegove največje nevarnosti. Poleg tega tradicionalni relacionalizem zaradi globalizacije v siniških družbah postopoma razpada; zato se v številnih vzhodnoazijskih regijah pojavlja potreba po spremembah tega sistema in njegovi prilagoditvi sodobnemu svetu.

## 5 Individualizem, relacionalizem in digitalni nadzor za zajezitev pandemije covida-19

Preden si ogledamo možnosti povezave med izjemno učinkovito zajezitvijo pandemije covida-19 v številnih vzhodnoazijskih regijah in prevladujočimi modeli tradicionalnih etičnih sistemov v teh regijah, moramo opozoriti, da so znanstveno in strokovno utemeljene raziskave tega vprašanja toliko bolj pomembne, saj številni mediji to vprašanje obravnavajo zelo površno in senzacionalistično, hkrati pa na način, ki še dodatno krepi obstoječe predsodke o domnevni poslušnosti in nekritičnosti vzhodnoazijskega prebivalstva, ki naj bi izhajali iz avtokratskih tradicij teh regij in zlasti iz njihove skupne konfucijanske dediščine, ki naj ne bi sprejemala niti kritičnega mišljenja niti svobode posameznika (Park 2020, 5). V takšni podobi vzhodnoazijskih kultur je še vedno mogoče čutiti relikte orientalizma, ki se vzpostavlja s pomočjo evrocentrične optike.

Predvidevamo lahko, da je relacionalizem sistem, ki po svoji zasnovi bolje omogoča kooperacijo in solidarnost kot sistemi, ki temelje na ideji atomiziranega in izoliranega, domnevno »neodvisnega« individualuuma. Solidarnostno sodelovanje je v tem sistemu mogoče doseči tudi brez avtokratskega in paternalističnega vodstva ter diktatorskih sistemov, ki bi ljudem tovrstno vedenje zapovedali ob hkratnem sankcioniranju drugačnega delovanja. 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 demokratičnih državah iste regije.<sup>26</sup>

V kontekstu poročil o procesih zajezitve epidemije v siniških kulturah se posebej pogosto izpostavlja problem digitalnega nadzorovanja posameznikov, ki temelji na bazah osebnih podatkov ter omogoča hiter in učinkovit nadzor obolelih ter njihovo ustrezno zdravljenje in izolacijo. Gre za ukrepe, ki jih v zahodnih družbah zaenkrat ni mogoče izvajati na primerljiv način, in sicer ne zgolj zaradi zakonsko določenih predpisov o varstvu osebnih podatkov, temveč tudi zaradi ustrezne zavesti državljanov in državljanek.

---

26 V empiričnih študijah in poročilih se najpogosteje izpostavljata Tajvan in Južna Koreja.

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 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 zasebne sfere, a so se zato morali hkrati odpovedati svobodi zapuščanja svojih stanovanj (Byun v Bauer 2020, 9).

Seveda pri tem ne gre zgolj za odločitve prebivalcev 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, saj bi s tem prekršili marsikatero zakonsko določilo v zvezi z varovanjem osebnih podatkov.<sup>27</sup> Poleg tega je v tem okviru pomembno prebivalstvu zagotoviti, da se bodo ti podatki iz digitalnih baz izbrisali takoj po zavezitvi pandemije.

Digitalne kontrolne aplikacije, ki jih v vrsti siniških držav uporabljajo v sklopu ukrepov za zavezitev pandemije, večinoma delujejo takole: Takoj ko 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 vse ljudi, ki so bili v istem času na istih lokacijah; to jim omogoča vpogled v bančne podatke o kreditnih 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 ljudi, ki so bili v stiku – ali vsaj v bližini – okužene osebe. Te ljudi kontaktira zdravstveni center, jih pokliče na testiranje ter pošlje v samoizolacijo.

Pri vseh kontroverznih razpravah, ki se krešejo v zvezi s kompleksno problematiko digitalnega nadzora posameznikov in posameznic v času kriznih ukrepov in ki nas soočajo z moralno-etičnimi dilemami glede vprašanja, kaj je pomembnejše, človeško življenje ali človeška svoboda in varnost, je dobro

27 V velikih podatkovnih bazah siniških družb so pogosto shranjene tudi kombinacije podatkov iz več ločenih virov, kot so banke, zdravstvene in avtomobilске baze, nadzorne kamere ipd., pri čemer gre za postopke, ki so v državah EU in ZDA strogo prepovedani. Po drugi strani pa kritična zavest evro-ameriških prebivalcev glede tega vprašanja morda le ni toliko višja kot v vzhodnoazijskih regijah, če pomislimo, kako radodarni so ljudje z vnašanjem osebnih podatkov na spletne strani različnih družbenih omrežij in spletnih aplikacij.

pomisliti na to, da je tehnologija digitalnega nadzora v prvi vrsti tehnologija, ki jo lahko – kot vsako drugo tehnologijo – uporabljajo samo ljudje. Zato jo je mogoče uporabiti tako v koristne kot škodljive namene. Prav humanistične znanosti v tem kontekstu nosijo največ odgovornosti. Edino zagotovilo za to, da bodo tehnologije digitalnega nadzora uporabljene tako, da bodo pomagale ohranjati in reševati človeška življenja, hkrati pa dolgoročno zaščitile temeljne svoboščine posameznic in posameznikov, sta trdna, a hkrati dovolj fleksibilna zakonodaja in etika, ki varuje vrednote medčloveške solidarnosti in sodelovanja ter temeljnih svoboščin in dostojanstva vsakega posameznega človeškega bitja.

Ravno pandemija covid-19 je jasno pokazala potrebo po mednarodni solidarnosti ter zakoličila novo pot transkulturnih dialogov, ki sodijo 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.

## Viri in literatura

- Ames, Roger T. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Bauer, Wolfgang. 2020. »Freiheit auf Koreanisch.« V *Zeit Online*, 24. maj 2020, str. 1–19. <https://www.zeit.de/2020/22/suedkorea-coronavirus-lockerungen-freiheit-neuinfektion/komplettansicht>. Dostop 22. junij 2020.
- Bell, Daniel. 2020. »Communitarianism.« V *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition)*, urednik Edward N. Zalta, 1–17. <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>. Dostop 20. junij 2020.
- Chunqiu Zuo zhuan* 春秋左傳. s. d. Spletna baza Chinese Text Project. <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan>. Dostop 15. junij 2020.
- 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.
- 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)*. 2. marec 2020. <https://reliefweb.int/report/china/studies-confirm-risks-older-people-coronavirus>. Dostop 20. junij 2020.

- Durkheim, Emilé. (1893) 1964. *The Division of Labor in Society*, prevedel George Simpson. Glencoe, IL: Free Press.
- Elstein, David. 2015. »Contemporary Confucianism.« V *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, uredila Lorraine Besser-Jones in Michael Slote, 237–51. New York: Routledge.
- Escobar, Pepe. 2020a. »Confucius is Winning the Covid-19 War.« V *Asia Times*, 13. april 2020. <https://asiatimes.com/2020/04/confucius-is-winning-the-covid-19-war/>.
- Escobar, Pepe. 2020b. »COVID-19: Confucius is Winning the Coronavirus War.« V *Consortium News*, 16. april 2020, 26 (139): 1–24. <https://consortiumnews.com/2020/04/16/covid-19-confucius-is-winning-the-coronavirus-war/>. Dostop 18. april 2020.
- Fan, Ruiping. 2010. *Reconstructionist Confucianism – Rethinking Morality after the West*. Dordrecht: Springer.
- Fifield, Anna. 2020. »Africans in China Allege Racism as Fear of New Virus Cases Unleashes Xenophobia.« V *The Washington Post*, 13. april 2020, str. 1–10. [https://www.washingtonpost.com/coronavirus/living/?itid=sn\\_coronavirus\\_6](https://www.washingtonpost.com/coronavirus/living/?itid=sn_coronavirus_6). Dostop 7. junij 2020.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Han, Byung-Chul. 2020a. »La emergencia viral y el mundo de mañana.« V *El País*, 22. marec 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>. Dostop 17. april 2020.
- Han, Byung-Chul. 2020b. »COVID-19 Has Reduced Us to a ‘Society of Survival.’« Intervjuvala Carmen Sigüenza in Esther Rebollo. *Euractiv*, 24. maj 2020, 1–4. <https://www.euractiv.com/section/global-europe/interview/byung-chul-han-covid-19-has-reduced-us-to-a-society-of-survival/>. Dostop 8. junij 2020.
- Huang Yong 黄勇. 2002. »Rujia ren'ai guan yu qianqiu lunli: jian lun jidu jiao dui rujia de piping 儒家仁爱观与全球伦理: 兼论基督教对儒家的批评 [Konfucijansko stališče človečnosti in ljubezni ter globalna etika skozi optiko krščanske kritike konfucijanstva].« *Sixiang yu wenhua* 2002 (2): 204–229.
- Jung, Carl Gustav. 1953. *Psychological Types or the Psychology of Individuation*, prevedel H. Godwin Baynes. New York: Pantheon books.
- Kelly, Éanna. 2020. »China Was Slammed for the Initial COVID-19 Secrecy, but its Scientists led the Way in Tackling the Virus.« *Science/Business*, 7. april 2020, str. 1–7. <https://sciencebusiness.net/covid-19/international-news/china-was-slammed-initial-covid-19-secrecy-its-scientists-led-way>. Dostop 7. junij 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, 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>. Dostop 20. junij 2020.
- Lai, Karyn. 2018. »Global Thinking. Karyn Lai's Thoughts on New Waves in Anglo-Chinese Philosophy.« *The Philosopher's Magazine* 2018 (1): 64–69.
- Lee, Ming-huei 李明輝. 2017. *Confucianism: its Roots and Global Significance*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Li Zehou 李澤厚. 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.
- Li Zehou 李澤厚. 2016. *Renleixue lishi bentilun 人類學歷史本體論 [Antropo-zgodovinska ontologija]*. Qingdao: Qingdao chuban she.
- Li Zehou 李澤厚. 2016a. »A Response to Michael Sandel and Other Matters«, prevedla Paul D'Ambrosio in Robert A. Carleo. *Philosophy East and West* 66 (4): 1068–1147.
- 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, izhajajoče iz pojma 'emotivne substance']«.« *Kaifang shidai* 2014 (4): 194–215.
- Lukes, Steven M. 2020. »Individualism.« V *Encyclopedia Britannica*, 14. januar 2020. <https://www.britannica.com/topic/individualism>. Dostop 9. junij 2020.
- Lunyu 論語 [Razprave]. s. d. Spletna baza Chinese Text Project. <https://ctext.org/analects>. Dostop 15. junij 2020.
- MacIntyre, Alasdair. 2005. *Critic of Modernity*. London, New York: Routledge.
- Martel, Charlie. 2020. »Covid-19 Fueling Anti-Asian Racism and Xenophobia Worldwide.« V *Human Rights Watch*, 12. maj 2020, 1–11. <https://www.hrw.org/news/2020/05/12/covid-19-fueling-anti-asian-racism-and-xenophobia-worldwide>. Dostop 7. junij 2020.
- Maldonado, Alvaro Trigo. 2020. »An Approach to the Use of Literature in the Korean Language Class.« V *Teaching Language and Literature On and Off- Canon*, uredil José Manuel Correoso-Rodenas, 129–143. Hershey: IGI Global.
- Mengzi 孟子 [Mojster Meng, Mencij]. s. d. Spletna baza Chinese Text Project. <https://ctext.org/mengzi>. Dostop 15. junij 2020.

- Močnik, Rastko. 2020. »Sredi epidemije rušijo javno zdravstvo.« Intervjuvala Marija Šelek. *Zarja*, 5. maj 2020, št. 18, 1–4. <https://revijazarja.si/clanek/ljudje/5eb001fe76685/sredi-epidemije-rusijo-javno-zdravstvo>. Dostop 7. junij 2020.
- Oviedo, Atawallpa. 2020. »Cooperation and Solidarity, Between Slavoj Žižek and Byung Chul Han.« V *Latin America in Movement*, 2. april 2020, 1–8. <https://www.alainet.org/en/articulo/205649>. Dostop 8. junij 2020.
- Park, Nathan. 2020. »Confucianism Isn't Helping Beat the Coronavirus.« V *Foreign Policy*, 2. april 2020, 1–7. <https://foreignpolicy.com/2020/04/02/confucianism-south-korea-coronavirus-testing-cultural-trope-orientalism/?fbclid=IwAR1voRP35Oqoc7jMWGONzSmVot83LgGPgUaKhjAl9rNt8-vL6kOiOxfOtOY>. Dostop 22. junij 2020.
- von Randow, Gero. 2020. »Kleineres Übel.« *Zeit Online*, 7. april 2020, 1–3. <https://www.zeit.de/2020/16/coronavirus-app-handytracking-infizierte-datenschutz>. Dostop 22. junij 2020.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rosemont, Henry Jr. in Roger T. Ames. 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.
- Rošker, Jana S. 2014. *Kjer vlada sočlovečnost, je ljudstvo srečno: tradicionalne kitajske teorije države*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Rošker, Jana S. 2016. »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>.
- Rošker, Jana S. 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 *Procesi in odnosi v Vzhodni Aziji: zbornik EARL*, uredili Andrej Bekeš, Jana S. Rošker, Zlatko Šabič, 71–89. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Rošker, Jana S. 2020. »What is Virism and How is It Connected to Chinese Philosophy.« *EACP Newsletter 2020*, uredil Christian Soffel, 3–6. Trier: EACP.
- Rošker, Jana S. 2021a (v tisku). »Bo Konfucij preliščil virus? Posebnosti ukrepov in strategij za zajezitev pandemije COVID-19 v Vzhodni Aziji.« *Ars & Humanitas: Special Issue Pandemia Covid-19 and its social consequences*, 14 (1).
- Rošker, Jana S. 2021b. *Kriza kot nevarnost in upanje: etika pandemij, razcvet avtokracij in sanje: o avtonomiji v transkulturni perspektivi*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.

- Sandel, Michael. 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sernelj, Tea. 2018. »Modern Chinese Aesthetics and Its Traditional Backgrounds: A Critical Comparison of Li Zehou's Sedimentation and Jung's Archetypes.« V *Li Zehou and Confucian Philosophy*, uredila Roger T. Ames in Jia Jinhua, 335–355. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Simpson, George. 1964. »Preface to the Translation.« V *The Division of Labor in Society* (Emilé Durkheim, prevedel George Simpson), vii–xi. Glencoe, IL: Free Press.
- Schwartz, Shalom H. 1990. »Individualism-Collectivism: Critique and Proposed Refinements.« *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 21 (2): 139–157.
- 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.
- Taylor, Charles. 1999. »Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights.« *The East Asian Challenge for Human Rights*, uredila J. R. Bauer in D. Bell. New York: Cambridge University Press.
- Wang, Qiong. 2016. »The Relational Self and the Confucian Familial Ethics.« *Asian Philosophy* 26 (3): 193–205.
- Wittfogel, Karl August. 1957. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. London: Yale University Press.
- Xunzi 荀子[Mojster Xun]. s. d. Spletna baza Chinese Text Project. <https://ctext.org/xunzi>. Dostop 15. junij 2020.