

Tea SERNELJ

Izvor in razvoj koncepta tesnobe na Kitajskem in njegove manifestacije v obdobju pandemije covida-19

1 Uvod

Pričujoče poglavje obravnava specifično kitajskih ukrepov za zajezitev pandemije covida-19 in njihovih družbenih posledic. Avtorica analizira izsledke psiholoških empiričnih raziskav o stiskah in tesnobah ljudi v času pandemije covida-19 na Kitajskem ter raziskuje, v kakšni meri je tesnobnost na Kitajskem pogojena s tradicionalno prevladujočo odsotnostjo vere v višje transcendentne sile na eni strani ter socialno izolacijo na drugi. Pri tem avtorica izhaja iz Xu Fuguanove interpretacije izvora specifično kitajskega koncepta tesnobe (*youhuan yishi* 忧患意识), ki se je oblikoval v času prehoda iz dinastije Shang v dinastijo Zhou kot posledica družbeno-političnih transformacij, ki jim je botroval prehod iz nomadske v poljedelsko družbo. Vzpostavitve te nove družbene ureditve je vplivala na oblikovanje etičnega sistema, ki je temeljil na absolutni moralni odgovornosti vsakega posameznika in posameznice. Z analizo zgodovinskega razvoja koncepta tesnobe v kitajski družbi

in na osnovi sodobnih študij ter z vključitvijo analize konkretnega primera poskuša avtorica ugotoviti, ali in na kakšen način se je omenjeni tradicionalni občutek tesnobe manifestiral v obdobju socialne izolacije, ki je sodila k državnim ukrepom za zajezitev pandemije covid-19 na Kitajskem, ter v kakšni meri je nanj vplivala sodobna transformacija kitajske družbe v kapitalistični ekonomsko-politični sistem.

Poglavje obravnava problem porasta tesnobe in občutka negotovosti, ki se je na Kitajskem manifestiral zaradi izbruha pandemije koronavirusa in posledične socialne izolacije kot vladnega ukrepa za njeno zajezitev, ter pri tem raziskuje kulturne specifikke kitajske koncepcije tesnobe. Avtorica meni, da je občutek tesnobe na Kitajskem zelo specifično, ker je tesno povezano z relacijskim pojmovanjem in dojemanjem sebstva ter tako tudi z relacijsko etiko. V zahodni eksistencialistični filozofiji po eni strani (Sartre) tesnoba vznikne iz zavedanja absolutne svobode individuuma, v kateri je človek popolnoma sam odgovoren za lastna dejanja in njihove posledice, pri čemer sam določa svojo moralo, torej gre pri tem za odcepitev od tradicionalnih moralnih postavk. Po drugi strani (Heidegger) pa je tesnoba sopotnica tu-bitu, je esenca eksistence, ki se v vsakem trenutku spoprijema tudi s svojo končnostjo, torej s smrtjo, s koncem bivanja kot takega.

Kot bomo videli, sta izvor in koncepcija tesnobe na Kitajskem drugačna kot na Zahodu. Četudi se lahko v določenih konotacijah prekrivata, je razlika med njima jasno vidna predvsem v temeljni paradigmi, na kateri sta osnovani zahodna in kitajska miselna tradicija. Ta se namreč jasno pokaže v koncepciji sebstva v kitajski idejni tradiciji, ki se še vedno odraža v miselnosti Kitajk in Kitajcev sodobnega časa.

V prvem delu poglavja bom predstavila družbeno-zgodovinske razloge za nastanek koncepta tesnobe v antični Kitajski, kot ga je interpretiral tajvanski moderni konfucijanec Xu Fuguan, ter jih povezala s koncipiranjem sebstva in etike. Zatem bom raziskala razloge za tesnobo v postsocialističnem obdobju, torej na prehodu v kapitalistični ekonomsko-politični sistem, ki se na Kitajskem začne oblikovati konec prejšnjega stoletja. V zadnjem delu članka bom obravnavala konkreten primer izbruha tesnobe v obdobju pandemije covid-19 in ga poskušala postaviti v tvoren odnos z nekaterimi idejnimi relikti kitajske (predvsem konfucijanske) miselne tradicije. Pri tem se bom navezala tako na prej omenjeno Xu Fuguanovo interpretacijo tradicionalnega občutka »tesnobe« (*youhuan yishi* 憂患意識) kot na tradicionalno konfucijansko idejo nebeške danosti ali nebeškega mandata (*tianming* 天命), ki je po eni strani pojmovan v smislu nestalnosti,

eksistencialne negotovosti in nepredvidljivosti, po drugi pa – skozi svoje pričevanje organske vpetosti človeka v naravo, kozmos in svet – kot tolažilno načelo spoštovanja življenja.

2 Izvor koncepta »tesnobe« (youhuan yishi 憂患意識) v antični Kitajski

Xu Fuguan v delu *Zgodovina kitajskih teorij o človeškosti (Zhongguo renxing lunshi)* iz leta 1963 poda svojo interpretacijo izvora koncepta tesnobe, ki se je oblikoval v času prehoda iz dinastije Shang v dinastijo Zhou kot posledica družbeno-političnih transformacij, ki jim je botroval prehod iz nomadske v poljedelsko družbo. Vzpostavitev te nove družbene ureditve je vplivala na oblikovanje etičnega sistema, ki je temeljil na absolutni moralni odgovornosti vsakega posameznika in posameznice.

115

Tesnoba se je po Xuju vzpostavila v trenutku, ko je človek začel svoje težave naslavljati z lastno aktivnostjo in lastnimi prizadevanji. V to so bili ljudje prisiljeni na prehodu iz dinastije Shang v dinastijo Zhou, ko so tradicionalna božanstva izgubila dotedanjo verodostojnost in ljudje svojih skrbi niso mogli še naprej projicirati na tolažilne zunanje, višje sile. Vprašani, ki ju je v tem kontekstu izpostavilo izvorno konfucijanstvo, sta »izboljšanje oziroma dovršitev samega sebe (*cheng ji*)« ter »vladanje s krepostjo (*de zhi*)«.

Občutek tesnobe je kitajsko tradicijo vodil k iskanju kreposti in vrednot ter posledično k prakticiranju morale. Občutek tesnobe vodi v odkrivanje, razumevanje in transformacijo ljudi. Je psihološko stanje, v katerem se človek čuti odgovornega za to, da z lastnimi prizadevanji premaga težave. Tesnoba izvira iz moralne vesti ter je pravzaprav občutek odgovornosti, odzivnosti, razsodnosti in samorefleksije, ki vodi k idejam, kot so spoštovanje, predanost in manifestacija moralnega značaja. Tesnoba po Xujevem mnenju izvira iz človekovega zavedanja lastne odgovornosti do sebe in sveta. Ta zavest izhaja iz negotovosti, ki se je vzpostavila ob razpadu šamanističnih in animalističnih panteonskih religij zgodnje kitajske antike na prehodu iz dinastije Shang v dinastijo Zhou (okoli 1066 pr. n. št.). Te negotovosti se razrešijo, ko človek postane moralno avtonomen (Xu 2010, 20).

V religioznem, na vero osredotočenem vzdušju se človek opira na vero (upanje) v odrešitev. Vse svoje odgovornosti preloži na Boga in tako ni zaskrbljen. Njegova samozavest je v zaupanju v Boga. Samo takrat, ko človek prevzame odgovornost nase, bo imel občutek tesnobe in zaskrbljenosti. Ta občutek vključuje močno voljo in duha samozaupanja ter lastne odgovornosti (p. t.).

V svoji razlagi nastanka koncepta tesnobne zavesti Xu natančno obrazloži povezavo med razpadom oziroma zatonom prvobitnih religij in oblikovanjem ideje moralnega sebstva, ki sodi k temeljnim značilnostim kitajske (zlasti konfucijanske) idejne tradicije.

Antropomorfna božanstva so bila na Kitajskem poznana v dinastiji Shang (1600–1046 pr. n. št.) in Zahodni dinastiji Zhou (1066–771 pr. n. št.), vendar sta Konfucij in Mencij prvotno antropomorfno obliko Neba (*tian*) transformirala v koncept »Nebeškega mandata« (*tianming*), ki je tako postal moralni oziroma ideološki koncept. Zato konfucijancev ni več zanimala personifikacija »Poti Neba« (*tiandao*) in njegova transformacija v zunanjšega antropomorfnega Boga. Bolj kot njena simbolna oblika stvaritve jih je zanimalo, kako jo lahko posameznik ponotranji.

116

Xu Fuguan vidi razloge za različne etične koncepte v kitajskih in zahodnih družbah v različnih ideoloških odzivih na podobne pogoje družbenih tranzicij. Po njegovem mnenju imajo vse zgodnje družbe začetek v religiji, ki izvira iz čaščenja boga ali bogov. Posebnost kitajske kulture je v tem, da je to čaščenje iz t. i. nebeške sfere postopoma sestopilo h konkretnemu življenju in vedenju ljudi.

Med dinastijo Zhou (1459–249 pr. n. št.) so začele ljudi zanimati predvsem vsakdanje zemeljske zadeve. Prevladal je duh samospraševanja o lastnih namerah, lastni volji in posledicah lastnih dejanj. Od takrat se Kitajci niso ukvarjali z religiozno metafiziko. Za razliko od Grkov, ki so se v istem zgodovinskem obdobju obrnili od religije k metafiziki, so se Kitajci obrnili od religije k etiki (Bresciani 2001, 338).

Xu Fuguan je s konceptom tesnobne zavesti ustvaril plodne temelje za nadaljnji razvoj številnih vidikov znotraj moderne konfucijanske filozofije, ki so jih pozneje potrdili njegovi kolegi. Po Brescianiju (p. t.) naj bi Xu v svoji interpretaciji prikazal, da je vojvoda Zhou (*Zhou gong*) v 11. stoletju pr. n. št. prvi formuliral koncept tesnobe in kako je ta prek konfucijanstva postal del kitajske kulture.

Dinastija Zhou je bila naslednica dveh različnih kultur: bila je fuzija agrarnega sistema, pri katerem je šlo za tipičen model agrarnega proizvodnega procesa premagane dinastije Shang (ok. 1600–1066 pr. n. št.), ter lovske in nabiralniške kulture, pri kateri je šlo za družbenoekonomsko obliko družbene produkcije nomadskih plemen. Konceptualni svet dinastije Shang je temeljil na kultu plodnosti ter njenem ekonomskem sistemu sodelovanja in delitve dela znotraj družinskega klana, pri čemer je nomadska religija zavojevalcev Zhou temeljila na Nebeškem kultu. V civilizacijskem smislu sta bila oba produkcijska načina

pomembna elementa, ki sta vzpostavila specifično kulturo družbe Zhou. Zmes elementov agrarnih in nomadskih religij je bila rezultat njenega zlitja.

Bog ali »najvišji vladar« (*Shang di*), ki je bil najvišja verska entiteta v shangovski kulturi, še ni bil povezan z medčloveško ali humanistično etiko (Yang 2007, 2). Po Yang Zeboju to jasno kaže, da je bila religija obdobja Shang še vedno vera, ki je bila v zelo zgodnjem razvojnem stadiju in je bila zato omejena na sfero narave (p. t.). To se je potem, ko so dinastijo Shang premagali vladarji dinastije Zhou, radikalno spremenilo. Po Yangovem mnenju je bil razlog za transformacijo iz naravne religije v moralno, do katere je prišlo v obdobju nove dinastije Zhou, v t. i. »tesnobni zavesti« vladajočega razreda, ki si je v času političnega in družbenega kaosa želel zagotoviti oblast ter jo s pomočjo te ideologije ustrezno legitimirati (p. t., 3).

Kot je pokazal Xu, je bila avtoriteta Nebeškega mandata v obdobju vladarja Youja (795–771 pr. n. št.), to je na prehodu iz Zahodne v Vzhodno dinastijo Zhou, že popolnoma razmajana zaradi neučinkovitosti, korupcije, nepotizma in izčrpanja ljudstva s strani vladajočega sloja, kar je privedlo do zatona vere v antropomorfnu božanstvo Tian oziroma Shang di (Rošker 2013, 174).

Chen Lai (1996, 4) izpostavlja razloge za ta preobrat v kitajski zgodovini. Trdi, da do te transformacije ni prišlo zaradi tega, ker bi ljudje spoznali oziroma se zavedli lastnih omejitev, kar naj bi jih privedlo do iskanja nekakšne transcendentne in neskončne eksistence, kar bi potem lahko privedlo do vzpostavitve monoteistične vere. Prav nasprotno: po Chenovem mnenju je šlo prej za to, da so spoznali oziroma se zavedli omejitev božanstev in se zato raje osredotočili na resnični svet ter na probleme, povezane z regulacijo družbe in medčloveških odnosov. Chen Lai (p. t.) je zato prepričan, da ta pomembni preobrat v kitajski zgodovini ni pomenil »preboja k transcencenci«, temveč ga lahko prej opredelimo kot »preboj k humanizmu«. Vse to kaže na pomembne razlike v idejnem in duhovnem razvoju, do katerega je prišlo po t. i. »osnem obdobju« in ki je prevladal v zgodovini kitajskih oziroma evropskih kultur. Medtem ko so slednje stopile na pot »bolj razvitih« oblik ali stadijev vere, pa poznejši idejni razvoj kitajske družbe ni bil opredeljen s preobrati v monoteizem, temveč je bil usmerjen v pragmatično definirano iskanje idealnega družbenega reda. Razlog za tovrstno usmeritev tiči v tem, da je na Kitajskem že pred začetkom osnega obdobja prišlo do pomembne in globoke verske krize, v kateri je Nebo kot vrhovni Bog in vrhovna moralna instanca izgubilo vso verodostojnost. In prav zato, ker je ta, do takrat moralno obarvana vera že v zgodnjem obdobju Zahodne dinastije Zhou izgubila svoj moralni blišč, bi bilo težko premagati dvom, ki je že prevladal v najširših krogih prebivalstva, in na

novo vzpostavljati teološke koncepte, ki bi omogočili razvoj monoteistične vere. Zato so vrhovno božanstvo raje nadomestili z vero v racionalno strukturo kozmosa, medtem ko je koncept *tian*, ki je prej pomenil »Nebo« (v duhovnem smislu), zdaj označeval samo še »naravo« (Yang 2007, 3).

Xu izpostavi (2010, 15), da je izvorno konfucijanstvo poskušalo izoblikovati etično osnovo za moralne odločitve v ideji subjektivne pravičnosti, ki naj bi odtlej služila kot njihov osrednji kriterij ter tako nadomestila prejšnji strah pred duhovi in demoni. Ta ideja ni primerljiva z monoteističnimi verovanji, ki človeške strahove pred peklom razrešujejo z upanjem na odhod v nebesa. Xu pri tem izpostavi, da je – za razliko od transformacij, ki so vodile k monoteističnim religijam in ki so bile osnovane na ideji zunanjega Boga – razlog za takšno (torej »kitajsko«) transformacijo tičal v višji stopnji duhovnega (in materialnega) razvoja. Po njegovem mnenju je ta transformacija privedla do specifične oblike humanizma, ki je osnovan na razmeroma visoki ravni »samozavedanja« ali »samoosveščenosti« (*zijuexing* 自觉性).

Četudi so vojvoda zahodne dinastije Zhou in njegovi sodobniki pojem tesnobe obravnavali s perspektive posameznikovega konkretnega družbenega položaja, ki je določal njegovo primerno vedenje, je Konfucij to idejo transformiral in obravnaval z zornega kota posameznikove moralne samorefleksije. Ideja odgovornosti, ki jo vsak posameznik nosi za svoja dejanja, implicitno vsebuje duh egalitarizma. In ta je po Xuju ključna značilnost tesnobe (Huang 2018, 215).

Tesnoba torej po Xujevem mnenju ni le subjektivna percepcija sveta, ampak ideja, ki se je pojavila pod prisilo resnih političnih okoliščin in je v kontekstu idejne zgodovine, kot smo videli zgoraj, vodila k tranziciji od religije k humanizmu. Tako so Kitajci v tistem času religiozno iskanje večnega življenja nadomestili z vrednotami, ki pomenijo dosežke humanizma. Na ta način so okrepili zgodovinsko zavest ljudstva (oziroma naroda) in »kraljestvo Neba« zamenjali s človeškim svetom.

Koncept tesnobe je torej osrednji pojem Xu Fuguanove interpretacije konfucijanstva. Pomen, ki ga je Xu dodelil tesnobi, povezuje pomembne moralne ideje izvornega konfucijanstva, kot so filialnost, sočlovečnost in obredje. Za Xuja so ti moralni koncepti in primerno vedenje, do katerega so pripeljali, manifestacija tesnobne zavesti. Na prvi pogled se nam ta koncept pokaže kot nekaj, kar ohranja politično moč vladarjev, torej kot koncept politične filozofije. Ko pa na koncept tesnobe pogledamo iz njegove vloge v kultiviranju posameznikovega osebnega moralnega zavedanja, postane jasno, da v enaki meri pripada sferi moralne filozofije.

3 Manifestacija tesnobe v konceptiji relacijskega sebstva in relacijske etike

Po Xujevi interpretaciji tesnoba torej nastane ob spoznanju, da je človek sam odgovoren za svoja dejanja in s tem seveda tudi za posledice lastnih odločitev. Če preneha obstajati vera v zunanja božanstva, ki delujejo kot sile, ki usmerjajo človeško delovanje in ga presojujejo kot dobro ali slabo, se mora človek nasloniti izključno nase in delovati v takšnem moralno-etičnem sistemu, ki bo deloval kot univerzalen za celotno skupnost. Obredje in glasba, ki ju je vzpostavil Zhou Gong v zahodni dinastiji Zhou, sta tako tvorila temelj za etični sistem, ki ga je kasneje nadgradil Konfucij. Temelj konfucijanske etike tvori koncept sočlovečnosti (*ren* 仁), ki pomeni ljubezen do sočloveka. Že iz strukture pismenke vidimo, da je človek (levi radikal) vedno v povezavi z drugim (desni radikal, ki pomeni dva, dvojina). Po najstarejšem kitajskem etimološkem slovarju Shuowen jiezi iz 1. stoletja n. št. se je pismenka 仁 zapisovala tudi kot 忝; sestavljena je iz radikala (zgoraj), ki označuje veliko število oziroma tisoč, in pismenke, ki pomeni srčno zavest (spodaj). Iz obeh zapisov lahko vidimo, da gre za človekov odnos z drugimi. Omenjeni slovar pa sočlovečnost definira kot ljubezen do soljudi (sorodnikov, družine).

Trdna moralna in etična načela, ki jih je osnoval legendarni Vojvoda Zhou, utrdil in razširil pa Konfucij (6. stoletje pr. n. št.), so delovala kot točka pomiritve tesnobe znotraj posameznika na eni strani in kot družbenopolitični ideal na drugi. V kitajski idejni tradiciji se človekova osebnost izgrajuje na osnovi relacij oziroma odnosov z drugimi člani skupnosti, sprva v družini, kasneje pa se ta razširja do vseh članov skupnosti. Tako je sebstvo (*ziwo* 自我) v kitajski tradiciji vedno relacijsko, ne pa izolirano in individualizirano v smislu dekontekstualizacije.

V klasičnih konfucijanskih delih obstaja delitev med velikim jazom oziroma velikim sebstvom (*dawo* 大我) ter malim jazom oziroma malim sebstvom (*xiaowo* 小我). Malo sebstvo se nanaša na pojmovanje sebstva kot individualnega, ki ga sestavljajo človekove želje, potrebe in pričakovanja, a je hkrati vpeto v širši, torej družbeni kontekst, ki je opredeljen kot veliki jaz oziroma veliko sebstvo. Pri velikem sebstvu pa gre predvsem za odgovornost in dolžnosti do skupnosti. Z drugimi besedami, v kitajski idejni tradiciji individualno sebstvo ne obstaja brez njegove širše družbene umestitve.

Medtem ko zahodna idejna tradicija temelji na ideji svobodnega posameznika, kitajska družbena ureditev temelji na mreži odnosov. Zato bi jo lahko označili kot »etiko relacijske vrline« (*guanxizhuyide meide lunli* 關係主義的

美德倫理). To osnovno razlikovanje vodi do velikih razlik v etični misli, ki je prevladovala v teh dveh kulturno-filozofskih diskurzih, ne samo glede njihovih pogledov na odnos med posameznikom in družbo, ampak tudi glede odnosa med razumom in čustvi (Rošker 2020).

Li Zehou, eden najpomembnejših sodobnih teoretikov kitajske etike in estetike, poudarja, da so bile tradicionalne kitajske družbe strukturirane kot mreže odnosov. Te so povezovale posameznike, ki niso bili vzpostavljeni kot izolirane in neodvisne entitete, temveč kot t. i. relacijski jaz, kar pomeni, da so bili ljudje medsebojno povezani, njihovi družbeni odnosi pa so v veliki meri določali njihovo identiteto. Li je poudaril, da je takšen koncept človeškega sebstva, ki je vedno v določenih konkretnih položajih in družbenih okoljih, povezan s kitajskimi, zlasti konfucijanskimi tradicijami, pri katerih se pojmovanja osebe osredotočajo na odnose. To tudi pomeni, da je izbrane dejavnosti, neuspehe in dosežke vsake osebe mogoče razumeti le ob upoštevanju njene interakcije z drugimi (p. t.).

Kot izpostavi J. S. Rošker (2020), Li Zehou za tovrstno konfucijansko etiko uporablja izraz »relacionalizem oziroma odnosnost« (*guanxizhuyi* 關係主義), ki moralo vzpostavlja na podlagi družbenih odnosov, ne pa na temeljih individualizma, zato je tipičen produkt kitajskega pogleda na svet.

Zaradi konfucijanskega pogleda na svet so ljudje še bolj cenili medosebne odnose in tuzemska človeška čustva. Žalovali so za nestalno naravo življenja in smrti. V iskanju smisla svojega obstoja so ta smisel našli sredi dejanskega življenja s soljudmi. Na ta način so v končnem našli nešteto neskončnosti in odkrili, da je mogoče na tem svetu doseči osvoboditev.

Koncepcija relacijskega sebstva se jasno kaže že v konfucijanski etiki petih odnosov (*wulun* 无论), ki jo najdemo v delu *Mengzi* ter tvori temeljno strukturo družinskih, sorodstvenih in družbenih odnosov, v katere je vpet posameznik oziroma posameznica. Ta ne temelji zgolj na racionalizaciji medosebnih odnosov, etičnega reda in odgovornosti, temveč vključuje tudi čustva:

Obstajati mora ljubezen med očeti in sinovi, moralna ustreznost med vladarji in podrejenimi, razlika med moški in ženami; starejši morajo imeti prednost pred mlajšimi, med prijatelji pa mora obstajati zaupanje.

父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信 (*Mengzi* s. d., *Teng Wen gong* I: 4).

Ključno vlogo pri medosebnih odnosih igra otroška pieteta (*xiao* 孝) oziroma globoko spoštovanje družine (Rošker 2020).

Po Xu Fuguanu je konfucijanska pieteta izvor sočlovečnosti, ta pa je temelj humanizma in jedro konfucijanske morale. Tako pravi:

Sočlovečnost pomeni biti človek. Ta ne prihaja od volje bogov, temveč je bistvena lastnost človeka, kajti človekov značaj je že po osnovi obdarjen s krepostjo sočlovečnosti (Xu v Huang 2018, 239).

Filialnost izhaja iz ljubezni otrok do staršev in je vir sočlovečnosti. V tem smislu je praksa filialnosti predhodna praksi sočlovečnosti. Po Xujevi interpretaciji je filialnost izvor konfucijanskega moralnega vedenja in osnova za vse druge kreposti. Ta krepost temelji na sorodstvenih vezeh.

Xu meni, da konfucijanstvo poudarja filialnost predvsem iz družbenopolitičnih razlogov. Po Xuju obstaja tesna povezava med filialnostjo in patriarhalnim klanskim sistemom. V kitajski antiki, kjer sta sovpadala vladarska družina in patriarhalni klan, je bila vloga filialnosti preprečevati tveganje za strmoglavljenje vladarja, torej ohranjanje politično moč (p. t.). Filialnost je potemtakem tudi konkreten izraz tesnobe.

Po Xuju ima konfucijanstvo dve glavni komponenti. Prva je teorija notranje morale, ki temelji na doktrini dobrote človeškega značaja; prav to je glavna stvar, ki človeka razlikuje od živali. Po njej so samo ljudje zmožni transformirati sebe, da bi postali bitja, prežeta s krepostjo sočlovečnosti. Tako lahko človek postane plemenitnik, ki je odgovoren do sveta.

Druga komponenta pa zadeva notranjo moralno in njeno utelešenje v obliki vsakodnevnih medčloveških interakcij. S prakticiranjem teh (urejenih) medsebojnih odnosov lahko človek iskreno neguje »ljubezen do drugih«. Inherentna morala, ki temelji na sočlovečnosti, in prakticiranje človeških interakcij sta neločljivo povezana, ker sta v tem okviru posameznikov notranji svet in zunanja stvarnost združena (p. t.). Za Xuja je Konfucij prvi razvil idejo posameznikovega notranjega moralnega sveta, neomejene narave sočlovečnosti, ki je usmerjena k zunanji stvarnosti in se v njej konkretizira. Ta ljudem omogoča, da živijo v svetu razuma. V vsakem posamezniku biva moralni subjekt, brez ostankov starih religij.

Enakost med notranjim in zunanjim svetom človeškega bitja, ki jo je izpostavil Mencij, vidi Xu kot neomejen proces, pri čemer prav odsotnost meja povzroča, da so ljudje v nenehnem stanju tesnobe oziroma zaskrbljenosti. Po Xuju je tesnoba torej resnična osnova sočlovečnosti, saj izrecno napiše:

仁的基本表現還是憂患意識。

Temeljni izraz sočlovečnosti je zatorej prav ta tesnoba (Xu 2010, 184).

Poleg tega razloži, da je po Konfuciju namen prakticiranja sočlovečnosti tudi razvijanje lastnega sebstva. Povezanost z drugimi ljudmi in stvarmi po Xuju ne izvira samo iz poznavanja ljudi in stvari oziroma pojavov v zunanjem svetu, temveč tudi iz truda za napredovanje in odkrivanje samega sebe, pa tudi iz prizadevanja za transformacijo fiziološkega sebstva v moralno sebstvo. Na ta način se soljudje in stvari, ki so prej sodili k zunanji stvarnosti posameznika, z njim združijo in tako se oblikuje enotnost (p. t., 186).

Po Xu Fuguanu sočlovečnost torej ne izvira iz hipnega razsvetljenja in nima mističnega značaja. Namesto tega se oblikuje v dejavni udeležbi posameznika v medčloveških odnosih ter družbeno-političnih in ekonomskih procesih. Tako se po Xuju tudi vrednost človeškega bitja manifestira skozi njegove interakcije s svetom in soljudmi (p. t.).

4 Specifika tesnobe v sodobni kitajski družbi

V prejšnjih dveh delih smo obravnavali družbeno-zgodovinske razloge, ki so privedli do konstruiranja tesnobne zavesti v antični Kitajski, ter specifičnost kitajskega relacijskega sebstva, ki ni osnovano na individualnem in svobodnem subjektu, kar je značilno za zahodno koncepcijo sebstva, temveč na inherentni vpetosti v družinske ter širše družbene odnose.

Tesnoba kot specifično duševno stanje oziroma občutje se v kitajski tradiciji torej ni nanašala na posameznikovo eksistencialno stisko, ki bi jo spremljala bodisi refleksija lastnega bivanja ter predvsem njegove minljivosti in končnosti bodisi moralna odgovornost do lastnih dejanj, ki prihajajo iz naslova svobodnega subjekta, temveč je v prvi vrsti izvirala iz refleksije lastnih dejanj in njihovih posledic v kontekstu primernosti oziroma moralno-etičnega vedenja, ki se vzpostavlja v družini in širši skupnosti. Z drugimi besedami, tesnoba je sopotnica procesa prepričevanja in samorefleksije o ustreznosti in primernosti lastnega moralnega značaja in kultivacije etičnih načel v skupnosti ter osnovne skrbi za drugega oziroma druge. Iz tega lahko vidimo, da je tradicionalna kitajska tesnoba, tako kot sama koncepcija sebstva, relacijska.

Po drugi strani pa se, kot izpostavlja Li Zhang v knjigi *Anxious China: Inner revolution and politics of psychotherapy*, ki je izšla letos in je rezultat večletnega proučevanja vzpostavljanja psihoterapevtskih praks na Kitajskem, tesnoba kaže kot prevladujoč stranski produkt ekspanzivnega ekonomskega razvoja sodobne kitajske družbe, ki je najbolj opazen pri urbanem srednjem sloju.

Mesta so prostori, kjer so na voljo nove spletne tehnologije, množični mediji in globalni vplivi. V svoji raziskavi avtorica izpostavlja, da ljudje v mestih svojo

izkušnjo življenja v sodobnem urbanem okolju večinoma opisujejo z dvema besedama, »vihravo« oziroma »nemirno« ter »tesnobno«, za njima pa stojita negotovost glede stvarnosti in prihodnosti ter prekarnost (Zhang 2020, 136). Kitajski urbani srednji sloj je danes zaskrbljen zaradi novih lastninskih politik ter prihodnosti svojih otrok, ki so soočeni s hudo konkurenco in se morajo boriti za najboljšo izobrazbo, kar pa veliko stane, vendar na trgu dela še vedno ni nobenega jamstva, da bodo zaposlitev tudi dobili. Tako se jih večina počuti ujetih in odtujenih od sveta okoli njih, ki bi se moral razvijati in materialno izboljševati – več cest, stolpnic, avtomobilov, stanovanj, hrane in oblačil; vendar pa občutek sreče, varnosti in zadovoljstva, ki so ga v tem ekspanzivnem razvoju pričakovali, iz njega ne prihaja (p. t., 137). Namesto tega jih težijo zmeda, praznina in negotovost, in to kljub temu, da živijo materialno udobno življenje. Težak položaj kitajskega srednjega razreda je avtoričina informantka opisala takole:

Zdi se, da imamo zdaj vse, a dejansko nekaj pomembnega manjka. Živimo v družbi, ki ji manjka pravičnosti, varnosti in poštenosti. Samo pogledajte okoli sebe: okolje se slabša, varnost hrane je vprašljiva, zdravstvena oskrba nedostopna. ... Kako je lahko človek resnično srečen? (p. t.)

Zato postaja danes vse bolj aktualno iskanje sreče kot projekt sodobnega kitajskega urbanega sloja, ki si prizadeva živeti dobro in lepo življenje (*meihao shenghuo* 美好生活) (p. t.).

Avtorica izpostavi, da so v preteklem stoletju Kitajci v vsakdanjem življenju prakticirali različne oblike iskanja sreče, vendar še nikoli prej ni prišlo do takšne eksplozije razprav o sreči in psihoterapevtskega posredovanja kot danes. V preteklosti se je ideja o sreči večinoma porodila v povezavi z družino, kolektivnimi institucijami in nacionalno državo. Danes pa iskanje oziroma doseganje sreče razumemo kot projekt posameznika, čeprav je ta relacijski, torej vpet v družinski in družbeni kontekst. Ta obrat kaže na dva pomembna premika: od enotnega nacionalnega osredotočanja na gospodarsko rast in materialno udobje, ki smo mu bili priča v zadnjih treh desetletjih, k psihoterapevtskemu režimu dobrega počutja, ki vprašanja samega sebe in smisla življenja usmerja k psihičnim in čustvenim izkušnjam posameznikov (p. t., 133).

Kitajska država je čedalje bolj naklonjena temu psihološkemu pristopu k »srečnemu jazu« in življenju, in sicer iz dveh razlogov: prvič, ta naj bi manj ogrožal status quo kot drugi terapevtski pristopi, usmerjeni v reševanje viktimizacije in opolnomočenja. Zato lahko iskanje sreče pozornost ljudi preusmeri na osebne zadeve in strategije spoprijemanja s samim seboj, namesto da bi prevpraševali ali celo izpodbijali ustaljeni družbeni red. Drugič, »vročica

sreče» (*xingfu re* 幸福热) vsebuje element individualizacije, saj se verjetno ne bo spremenila v organizirano množično gibanje. Te, večinoma individualno in vase usmerjene prakse so tako popolnoma depolitizirane in celo odvajajo potencialno kolektivno revolucionarno energijo (p. t., 134).

V Xi Jinpingovem projektu »kitajske sanje« (*Zhongguo meng* 中国梦) sta sreča in dobro počutje ljudi (ne le gospodarski razvoj) postala osrednji sestavni del te nove vizije (Zhang 2020, 151). Kitajski psihologi in psihologinje ter strokovnjaki in strokovnjakinje za duševno zdravje so pomen svojega dela hitro povezali z diskurzom kitajskih sanj in artikulirali psihološko zdravje ljudi z uradnim pojmovanjem izgradnje socialistične harmonične družbe (*hexie shehui* 和谐社会). V tem kontekstu postaja psihološka nega (*xinli guan'ai* 心理关爱) novo in uporabno orodje, ki goji občutek dobrega počutja, stabilnosti in družbene harmonije, onkraj prizadevanja za materialno bogastvo. Medtem ko Kitajska v letih gospodarskih in političnih reform doživlja globoke spremembe in družbeno polarizacijo, nenehno išče inovativne načine upravljanja družbe (p. t.).

Zhang meni (2020, 153–155), da v postsocialistični Kitajski psihološko svetovanje in drugo delo na področju duševnega zdravja postaja nova oblika politične avtoritete pri oblikovanju življenja ljudi ter nepogrešljiv del ustvarjanja in upravljanja v vseh vrstah državnih organizacij – vojski, policiji, šolah, univerzah, bolnišnicah, podjetjih, tovarnah itd. Namesto da bi vladali s prisilo in disciplino, je trenutno najprimernejši slog upravljanja družbenih institucij z mantra *guan ai* 关爱 (ljubeča skrb) ali *ren ai* 仁爱 (dobrosrčnost). Pri tem se politični odločevalci sklicujejo na znani rek iz kitajskega klasičnega dela *Zgodovinski zapisi* (*Shiji* 史记): »Če ste prijazni in ljubeznivi do svojih vojakov, si bodo želeli umreti za vas« (*Shiji* s. d., IV, 12). Enako velja za optimalen odnos med vladarjem in njegovim ljudstvom: osvajanje src ljudi je za vladarja pomembnejše in zanesljivejše. Tako danes v uradnih medijih kitajska vlada množično promovira ljubečo skrb za svoje ljudstvo. Nekateri menijo, da je to dobrodošel eksperiment v t. i. »prijaznem upravljanju«, ki temelji na pojmu humanizacije (*renxinghua* 人性化), v nasprotju s preteklo socialistično vladavino, ki je večinoma temeljila na poudarjanju razrednega boja in politične prisile. Zanje je terapevtsko upravljanje oblika prijaznega upravljanja, ki ga zaznamujejo skrb, srčnost in človeški občutki (*renqing* 人情). Ob tem pa obstaja precej ostra kritika takšnega pristopa, ki v njem vidi subtilno obliko manipulacije. Pod tančico skrbi in dobrohotnosti vidi na delu državno moč in nadzor. Nekateri opozarjajo tudi na nevarnost psihologiziranja socialnih in ekonomskih problemov, s pomočjo katerega politika izničuje potrebo po strukturnih spremembah z uporabo začasnih in površnih popravkov ter ugotavljanjem

potrebe po spremembah v posamezniku, ne pa v političnem in družbeno-ekonomskem sistemu.

Zhang poudari, da je treba ta nov pojav »terapevtskega upravljanja« resno proučiti z več vidikov, torej tudi s preučevanjem njegove uporabe in različnih učinkov, ki jih prinaša, ne pa zgolj kot obliko lažne zavesti ali psihološke manipulacije, ki jo politika nalaga ljudstvu (Zhang 2020, 155).

Nekateri kritiki in kritičarke pa temu novemu pojavu pravijo »čustveni kapitalizem«, ki pomeni kulturo, v kateri se čustveni in ekonomski diskurzi in prakse medsebojno oblikujejo. V tem kontekstu trdijo, da so psihologi in svetovalci, oboroženi s posebnim znanjem, postali strokovnjaki za izboljšanje medčloveških odnosov in povečanje produktivnosti na trgu dela. Nadalje pojasnjujejo bistvo tega premika: »Zdi se, da psihologi niso obljubljali nič drugega kot povečevati dobiček, se boriti proti delavskim nemirom, organizirati odnose delovodja–delavec na nekonflikten način in nevtralizirati potencialne razredne boje, tako da jih zavijejo v benigni jezik čustev in osebnosti« (p. t.).

5 Tesnoba v času pandemije covid-19 na Kitajskem

Iz zgoraj navedenega lahko vidimo, da je kitajska država močno vpeta v t. i. skrb za duševno zdravje svojega ljudstva. O njeni »ljubeči skrbi« obstajajo, kot smo videli, tudi precej ostre kritike, ki pa se zdijo relevantne, upravičene in utemeljene glede na politične strategije kitajske komunistične stranke. Še posebej se zdi relevanten argument, da gre pri tej skrbi za mehanizme, ki onemogočajo vsakršen upor ali kritiko delovanja političnega vrha. Naj si pri tem priključimo v spomin, da je ravno politični vrh zamolčal oziroma utišal začetno fazo izbruha pandemije covid-19 v Wuhanu. Kljub jasnim in večkratnim opozorilom kitajskih zdravnikov o pojavu neznane oblike pljučnice so lokalni politični predstavniki (tudi direktor bolnišnice) te informacije zamolčali, še več, zaradi njihovega širjenja so tem zdravnikom zagrozili z obtožbo razširjanja govoric, ki se nanaša na rušenje družbene stabilnosti.

Pri tem je najbolj pomenljivo, da naj bi prav država zagotavljala blagostanje, harmonijo in skrb za kitajsko ljudstvo. Če bi dejansko delovala po načelu ljubeče skrbi za svoje ljudi, bi ljudje občutili zaupanje, varnost in skrb, ki bi prihajali iz samega političnega vrha. Kot pa so pokazale psihološke raziskave o porastu tesnobe in depresij, ogorčenju, jezi in brezupu, objavljene v znanstvenih revijah, je stvarnost precej drugačna.

Raziskava *Vpliv razglasitve pandemije covid-19 na psihološke posledice: študija aktivnih uporabnikov Weiboja* je pokazala, da sta se povečala obseg

negativnih čustev (tesnoba, depresija in ogorčenost) in občutljivost za socialna tveganja, po razglasitvi pandemije covid-19 na Kitajskem pa je prišlo tudi do zmanjšanja pozitivnih čustev ter zadovoljstva z življenjem. Ljudje so kazali več skrbi za zdravje in družino ter manj skrbi za prosti čas in prijatelje. Uporaba podatkov v družabnih medijih je omogočila pravočasno razumevanje vpliva izrednih javnozdravstvenih razmer na duševno zdravje v času pandemije. Zato sta bivanje doma z družino in zmanjšanje obsega rekreacijskih dejavnosti pomenila varnejši način življenja z namenom preprečevanja širjenja bolezni. Prav tako je raziskava navedla, da so ljudje začeli bolj skrbeti za svoje zdravje in iskati psihično podporo pri svojih družinah, na kar so vplivali predpisi o samoizolaciji in omejena politika potovanja s strani zdravstvenih organov in centralne vlade. Potrditev domneve, da se lahko covid-19 prenaša z osebe na osebo, kar je bilo v nasprotju s prejšnjim poročanjem, je privedla do tega, da je bilo precej ljudi nezadovoljnih z napačnimi informacijami, ki so jih objavile provincialne vlade, in neučinkovitimi predpisi. Ta dejanja so povzročila povečanje ogorčenja in jeze nad oblastjo.

Raziskava *Vpliv covid-19 na kitajske univerzitetne študentke in študente* je pokazala, da je bila pri njih prav tesnoba prevladujoče duševno stanje. Kljub temu, da je precej informantov in informantk navedlo jezo, ogorčenje in strah, je tesnoba prednjačila pred vsemi drugimi. Raziskovalke in raziskovalci so poudarili tudi nevarnost posttravmatskega stresa, ki bo lahko imel dolgotrajne posledice in ki izvira tudi iz poslabšanja ekonomskega položaja. Poročila o okuženem in umrlem zdravstvenem osebju, vsakodnevnih življenjskih težavah, socialni nepravičnosti, korupciji in nemoči navadnih ljudi, ki živijo v Wuhanu, ter družbeni mediji so v času družbene izolacije povzročali depresijo, tesnobo, stres, razburjenje, strah, frustracijo in jezo. Glede na povratne informacije različnih telefonskih linij za psihološko svetovanje, vzpostavljenih v času pandemije covid-19 na Kitajskem, je bila tesnoba eno glavnih duševnih stanj klicateljev.

Raziskava o *Spletni pomoči za duševno zdravje med izbruhom pandemije* pa je pokazala, da se je v času pandemije močno razširilo izobraževanje javnosti ter zdravstvenih delavk in delavcev o duševnem zdravju prek spletnih družbenih platform Wechat, Weibo in Tik Tok. Že v začetku februarja 2020 je bilo izdanih več kot 28 knjig o preventivi, zamejitvi in duševnem zdravju, povezanem s covidom-19, ki jih je izdala kitajska zveza za duševno zdravje. Ob tem se je množično vzpostavilo tudi spletno psihološko svetovanje prek platforme Wechat, ki ga vodijo strokovnjaki in strokovnjakinje za duševno zdravje v zdravstvenih ustanovah, univerzah in akademskih društvih v vseh 31 provincah in avtonomnih regijah na celinski Kitajski ter zagotavljajo brezplačno

24-urno svetovanje vse dni v tednu. Razvili so tudi spletni psihološki sistem za samopomoč, vključno s spletno kognitivno-vedenjsko terapijo za depresijo, tesnobo in nespečnost (na primer prek Wechata). Poleg tega je bilo uporabljenih več programov za umetno inteligenco kot intervencije za psihološke krize med pandemijo. Posameznike in posameznice, ki so kazali znake samomorilnosti, je lahko prepoznal program umetne inteligence prek sistema za spremljanje in analiziranje sporočil, objavljenih na Weiboju, in opozoril spletne prostovoljce, da so s pridobljenimi informacijami ustrezno ukrepali.

Iz navedenih raziskav, ki so bile objavljene februarja, marca in maja 2020, lahko vidimo, da sta bili tesnoba in jeza daleč najbolj prevladujoči občutji v teh kriznih razmerah. Te so, kot smo videli, izvirale iz občutja negotovosti, strahu pred boleznijo, skrbi za družino ter občutka izgube zaupanja v politične oblasti. Večina je pomiritev našla znotraj družinskih vezi, delno tudi v pomoči svetovalnih skupin. Pri tem je treba upoštevati, da je pandemija izbruhnila ravno v času praznovanja kitajskega novega leta oziroma tik pred njim, ko na Kitajskem potekajo največje migracije prebivalstva na svetu. To je eden od razlogov, da se je pandemija tako hitro širila, saj, kot smo omenili že zgoraj, vlada o nevarnosti virusa ljudi ni pravočasno obvestila oziroma je ta podatek prikrila.

Ukrepi za zaježitev pandemije, ki jih je uvedla kitajska vlada, kot so popolna ukinitve javnega življenja, socialna izolacija in zaprtje mej v epicentru izbruha covid-19, tj. v mestu Wuhan ter celotni provinci Hubei, so se na prvi pogled izkazali kot učinkovit način za zaježitev pandemije, temna stran tega t. i. uspeha pa prinaša daljnosežne družbene posledice. Kar se tiče družbenih posledic, se zdi najnevarnejša še večja izguba intimne sfere, v kateri lahko posameznik prek socialnih omrežij posreduje svoje občutje, mnenje ali celo morebitno (subtilno) kritiko politične oblasti. Kot je razvidno iz izsledkov zgornje raziskave, so lahko svetovalci in svetovalke na podlagi preverjanja besednih sporočil na spletnih platformah intervenirali pri posameznikih. Ker je na Kitajskem že dlje časa vpeljan strog sistem nadzora in cenzure nad sporočili, ki se pretakajo na omenjenih spletnih družbenih platformah, obstaja bojazen, da bo v teh kriznih razmerah in po njih ta nadzor še bolj poostren. Kitajskim političnim oblastem je jasno, da so v tem položaju, četudi samo za kratek hip, izgubile kredibilnost ter da sta med prebivalstvom zavladali jeza in ogorčenost nad prikrivanjem podatkov ter zatiranjem tistih, ki so jih posredovali javnosti, zato se zdi poostritev cenzure in nadzora zelo verjetna, saj bo delovala kot mehanizem za preprečevanje potencialnih družbenih nemirov.

Poraja se tudi vprašanje, ali bo kitajska vlada s svojim projektom kitajske sanje, ki ga mora izvajati srečno ljudstvo, še tolerirala kakršna koli druga

duševna in čustvena stanja. Če obstaja že tako razvejana mreža svetovalnih skupin, ki posega na področje zasebnosti, ga nadzira in vanj posega, je samo vprašanje časa, kdaj bo tesnoba pristala na spisku deviantnega obnašanja oziroma tistega čustvenega stanja, ki lahko potencialno škoduje oziroma celo ruši udejanjanje harmonične družbe.

Kljub takšnemu vmešavanju politike v intimno sfero ljudi ostaja jasno, da intimnost ne ostaja v domeni posameznika, ampak jo vedno konstituirajo drugi, pa naj bo to ožja družina ali širša skupnost. Iz raziskave, ki jo je opravila Zhang Li, se namreč potrди in vnovič razkrije prav ta segment kitajske (konfucijanske) tradicije, namreč da posameznik v vsej svoji fizični in duševni razsežnosti ostaja vedno vpet v odnose z drugimi, kjer se tudi tesnoba, ki ji botrujejo rane sodobnosti, v smislu odtujenosti, ki jo prinaša kapitalistični ekonomski red ter krizne razmere, s katerimi smo soočeni v pandemiji covida-19, odraža predvsem v skrbi za drugega. Konkreten primer, ki tesnobo, ki izhaja iz skrbi za drugega in jo prav ta skrb pomirja, potrjuje, si bomo ogledali v nadaljevanju.

6 Pismo iz Wuhana: pogovor z mladim filozofom

O tesnobi v času pandemije in popolnem zaprtju mesta Wuhan sem se prek krajše korespondence pogovarjala s kolegom z univerze Wuhan, pri čemer me je najbolj zanimalo, ali je v tem nezavidljivem položaju občutil tesnobnost.

V Wuhanu, prestolnici province Hubei, in v celotni provinci so bili ukrepi za zavezitev najstrožji in so tudi najdlje trajali. Praktično čez noč se je centralna vlada odločila za popolno zaprtje province in za tri mesece uvedla socialno izolacijo vseh prebivalcev. Ker se je to zgodilo ravno v času praznovanja kitajskega novega leta, je mnogo družin ostalo ujetih med štirimi stenami svojih domov.

Korespondent (v nadaljevanju Xiao) je izredni profesor zahodne estetike in primerjalne filozofije na univerzi Wuhan. Njegovi starši so iz province Sichuan prispeli v Wuhan, da bi skupaj praznovali novo leto. Komaj dva dni po njihovem prihodu, torej od 23. januarja 2020 dalje, pa so za skoraj tri mesece obtičali skupaj v njegovem enosobnem stanovanju brez balkona. Xiao je svojo izkušnjo trimesečne karantene objavil na svoji Facebook strani, prispevek pa je bil objavljen tudi na spletni strani irskega nacionalnega radia (Xiao je namreč doktorski študij opravil na dublinski univerzi in je dopisnik tega radia), vendar je v najini pisni korespondenci povedal več o osebni stiski in svojem stališču do vprašanja tesnobe. O izkušnji, kako je bivati skupaj s starši v tako majhnem prostoru toliko časa, je povedal:

Družina mi pomeni vse, vendar šele v zadnjih treh tednih popolnoma razumem, kako smo povezani oziroma kako sobivamo skupaj kot družina. Moja čustva so njihova čustva, njihovo zdravje je moje zdravje. Kadar sem vznemirjen zaradi najnovejših novic ali preprosto zato, ker ni nobenega znaka, da se bo karantena končala, se tudi oni zdijo razburjeni, ko me skušajo tolažiti. Zjutraj najprej pomislim nanje in preverim, ali se dobro počutijo. Če ponoči zaslišim kašljati enega od staršev, ostanem buden in pozoren na to, ali se kašljanje nadaljuje. Kar koli se zgodi, družina ostane skupaj. Moja mama je rekla: »Ne predstavljam si, kako zaskrbljeni bi bili, če bi bili v Sichuanu, medtem ko ti ne bi mogel priti domov zaradi zaprtja mesta.« V njihovih očeh sem vedno jaz tisti, ki potrebuje njihovo zaščito, in v srcu čutim, da moram skrbeti zanje, saj so zelo ranljivi. V zadnjem času sem jih začel objemati, in to jim je všeč. Za razliko od Evropejcev se Kitajci navadno ne objemamo, tudi z družinskimi člani ne. Če bom okužen, je le majhna verjetnost, da oni ne bodo.

O tem, kako se ljudje v mestu soočajo s kriznimi razmerami in kakšno je splošno vzdušje v skupnosti, pa je povedal:

Wuhan je še vedno v tej bitki – prelomnice še nismo videli –, vendar je panika odveč. Ljudje ostajajo močni, pomagajo drug drugemu. V zadnjem času vlada uvaja vse več predpisov. V mestu vlada red in menim, da je samo vprašanje časa, kdaj bomo končno premagali ta virus.

Na moje osrednje vprašanje, torej vprašanje o tesnobi, pa je odgovoril:

Če razmišljamo o drugih, lahko začasno pozabimo na »sebe«. To, da te imajo ljudje radi in skrbijo zate, ustvarja občutek sreče; ta lajša bolečino, ki jo povzroča tesnoba. Torej ne gre za to, da bi lahko bila tesnoba celo močnejša in bolj intenzivna zaradi skrbi za druge. V zdravem odnosu, ko skrbimo za druge, seveda tudi drugi skrbijo za nas. Morda občutek, da kdo skrbi za nas, v nas vzbudi čustvo zaščitenosti, varnosti; četudi ta zaščita ne more resnično premagati velike grožnje (virus), je še vedno zaščita. Zaščita je način delovanja, ne rezultat delovanja. V tem radikalnem primeru mislim, da ne gre za premagovanje tesnobe, ne v smislu, da bi jo lahko izničili, temveč tako, da se z njo sprijaznimo in jo preusmerimo na neko drugo raven. Prepoznati moramo izziv, ki je resničen in se mu ni mogoče izogniti, a o njem moramo razmišljati v širšem kontekstu. Pri tem pridemo do daoistične metafizike ter njenega obsežnega diskurza o življenju in smrti. Če se soočamo s »smrtjo« ali drugo vrsto grožnje skupaj z ljudmi, ki jih imamo radi, je to dosti lažje. Gotovost, ki jo čutimo in smo ji priča v intimnem odnosu (med starši in otroki, med ljubimci ...), se

v uničujočem trenutku kaže v skrbi drug za drugega. Pomagala pa nam je tudi molitev k bogu oziroma božanstvu. Tudi jaz, ateist, sem molil. Toda na koncu nas je rešila sama sprememba položaja. Dobre novice iz skupnosti in od vlade so pri tem igrale zelo pomembno vlogo.

Iz tega zapisa lahko vidimo, da so se občutje tesnobe ter z njim povezana strah pred smrtjo in negotovost transformirali v eno najbolj temeljnih konfucijanskih vrednot, torej sočlovečnost (*ren* 仁), ki temelji na ljubezni in skrbi za drugega. Osnova tega je, kot smo omenili v drugem delu tega poglavja, krepost otroške pietete (*xiao*) oziroma ljubezni ter spoštovanja do staršev (in otrok) in ljudi na sploh. Iz tega konkretnega primera torej lahko vidimo, da je na Kitajskem tesnoba povezana s skrbjo in zaskrbljenostjo za bližnjega. Kot je povedal Xiao, je skrb vzajemna, ta občutek pa tesnobo umirja, pomirja in preseže.

130

Po drugi strani pa nas gornji zapis, ki se loteva vprašanja negotovosti, celo grožnje smrti, popelje na začetek tega poglavja, v katerem smo obravnavali razloge, ki so v kitajski antiki privedli do koncipiranja tesnobe kot tistega občutja, ki nastane ob odsotnosti transcendentnih, torej nadnaravnih sil.

Občutje tesnobe oziroma tesnobna zavest je, kot smo videli v prvem delu, tesno povezana z negotovostjo in nepredvidljivostjo o poteku dogodkov v zunanji stvarnosti. Xiao pa me je v pogovoru spomnil, da je ta specifično kitajski občutek tesnobe tesno povezan še z enim tradicionalnim konceptom, ki prav tako označuje temeljne občutke. To je koncept nebeške danosti ali mandata *tianming* 天命. To idejo, ki se je še v začetnih obdobjih dinastije Zhou nanašala na delovanje zunanjih, antropomorfnih božanstev, so konfucijanci predqinskega obdobja transformirali oziroma opredelili kot delovanje kozmosa v smislu absolutno dobre in harmonične entitete.

Po drugi strani pa so *tianming* kot kozmološko načelo prenesli na svet ljudi ter je služilo kot referenca za moralno in etično delovanje vsakega posameznika in posameznice v skupnosti. V kontekstu pandemije covid-19, ki je prizadela vse človeštvo, je kitajsko razumevanje katastrof oziroma naravnih nesreč kot nepredvidljivosti kozmičnega ali naravnega *tianminga* še posebej zanimivo. Kot pojasnjuje Xiao, je pri odnosu do sprememb in negotovosti v človeškem življenju pomembno gojenje ustrezne intuicije, ki ne temelji na nobeni prevladujoči verski tradiciji. Pismenka *ming* 命 ima več pomenov, ki se nanašajo na poimenovanje oziroma ime, ukaz, ukazovanje, usodo, življenje, kozmično zakonitost oziroma zakon. *Ming* je pojmovan v smislu nestalnosti, negotovosti in nepredvidljivosti (*wuchang* 无常) življenja. Eksistencialna negotovost, ki izvira iz *tianminga*, ustvarja občutek strahospoštovanja do neba oziroma narave/kozmosa *tian* 天, ki je njegov končni vir:

孔子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。

Konfucij pravi: plemenitnik ima tri vrste strahospoštovanja, do kozmičnih zakonitosti, vélikih ljudi in besed modrecev (*Lunyu* s. d., 16: 8).

Kot izpostavi Xiao, lahko *tian* 天 razumemo kot sklicevanje na sam kozmos namesto na posebjeno božanstvo ali nadnaravna bitja, kot sta Bog in Alah v zahodni religijski tradiciji, kar jasno pokaže tudi Mencijev citat, ki definira tako *tian* kot *ming*:

莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。

Kar je narejeno brez človekovega početja, prihaja iz neba (*tian*). To, kar se zgodi, ne da bi to povzročil človek, je danost (*ming*) (*Mengzi* s. d., 9: 6).

Tudi daoistični klasiki na podoben način definirajo kozmično danost oziroma zakonitosti. Liezi v poglavju Vzpostavljanje *minga* pravi takole:

不知所以然而然，命也。

Ne vem, zakaj je tako, kot je, to je *ming* (*Liezi* s. d., Liming).

Te opredelitve koncept *ming* označujejo kot nekaj, kar je popolnoma onkraj človeškega vpliva, inteligence in znanja. Tudi Zhuangzi *ming* opredeljuje kot nekaj, na kar ljudje nimajo vpliva. Je danost oziroma zakonitost delovanja kozmosa (ali Daota) kot takega:

受命於地，唯松柏獨也在，冬夏青青。

Med stvarmi, ki so takšne, kot so, pod vplivom zemlje, sta le bor in cipresa najboljši primer. Pozimi in poleti živo zelena (*Zhuangzi* s. d., Neijing: 5).

Xiao v nadaljevanju aktualizira odnos konfucijancev in daoistov do *minga* v kontekstu soočanja z nevarnostjo novega koronavirusa:

Prepoznavanje *minga* zahteva pogum. Nekaterim ni lahko sprejeti, da smo lahko ljudje ranljivi in nemočni. Prepoznavanje *minga* nas ne naredi šibke ali nerazumne, je pa nujen korak k resničnemu razumevanju življenja. Ljudje moramo priznati to neznansko eksistencialno značilnost človeškega stanja: negotovost. V konfucijanstvu brez priznavanja oziroma razumevanja *minga* ne moremo postati pravi človek.

Prilagajanje našega odnosa do življenja po prepoznanju *minga* pa ne pomeni fatalističnega ali kakršnega koli vnaprej določenega odnosa. Če je pot neba (*tiandao* 天道) za konfucijanstvo samosvoja, je človeška pot (*rendao* 人道) vzpostavljanje razmerja med naporom oziroma prizadevnostjo ali močjo (*li* 力) ter *mingom*. Če človek ne izvaja napora oziroma je v odnosu do *minga*

popolnoma pasiven, govorimo o *nemingu* (*fei ming* 非命) oziroma o nepravilnem *mingu* (*fei zheng ming* 非正命). Negativne posledice, kot so bolezen, smrt, nevarnost ipd., ki izhajajo iz takšne pasivnosti, niso manifestacija usode, ampak posledica lastnih dejanj oziroma odločitev, ki jih povzročimo oziroma si jih izberemo sami (*zi qu* 自取).

Kot pravi Mencij:

是故知命者，不立乎巖牆之下。

Zato tisti, ki razume *ming*, ne bo stal pod prepadno steno (*Mengzi* s. d., 13: 2).

Zelo zanimivo definicijo razmerja med človekovim delovanjem in t. i. usodo ali zakonitostmi kozmosa ali neba najdemo v klasiku *Fayan* konfucijanskega filozofa Yang Xionga iz dinastije Han:

或問命。曰：命者，天之命也，非人為也。人為不為命。請問人為。曰：可以存亡，可以死生，非命也。命不可避也。或曰：顏氏之子，冉氏之孫。曰：以其無避也。若立巖牆之下，動而征病，行而招死，命乎！命乎！

Nekdo je vprašal, kaj je *ming*, in mojster mu je odgovoril: *ming* je dekret neba in ni stvar človeškega delovanja. Človekovo delovanje ni stvar *minga*. Kaj pa je človeško delovanje? Mojster mu je odgovoril: človek lahko preživi ali izgine, živi ali umre in to ni stvar *minga*. *Mingu* se ni mogoče izogniti. Nekdo pa je vprašal: Kaj pa Yan Yuan in Ran Geng? Mojster Yang je odgovoril: Zaradi *minga* se nista mogla izogniti zgodnji smrti. Ampak če stojiš pod strmo pečino, ki se bo kmalu zrušila, kjer bo vsak premik priklical katastrofo in kakršno koli dejanje povzročilo tvojo smrt, je mar to *ming*? (*Yangzi Fayan*, 7: 11).

Iz tega citata jasno vidimo, da pri *mingu* ne gre za usodo v smislu vnaprejšnje danosti ali določenosti, temveč za to, da smo ljudje sami odgovorni za svoja dejanja in njihove posledice. V tem kontekstu lahko *ming* prevajamo tudi kot usoda, vendar je ta usoda mišljena kot tista, ki jo ljudje držimo v lastnih rokah in ni podvržena zunanjim božanskim silam. To nakaže tudi Xunzi v naslednjem citatu:

自知者不怨人，知命者不怨天；怨人者窮，怨天者無志。

Tisti, ki poznajo sebe, ne krivijo (obsojajo) ljudi. Tisti, ki razumejo *ming*, ne krivijo neba. Tisti, ki krivijo ljudi, so prazni in bedni, tisti pa, ki krivijo nebo, so brez cilja in volje (*Xunzi* s. d., 4: 6).

V luči takšnih stališč, ki so se razvila v nedrju kitajske tradicije, lahko morda

bolje razumemo ne zgolj položaj Kitajcev in Kitajk, ki jih je med pandemijo zajela tesnoba, temveč tudi položaj nas samih, ki smo kmalu za meščani in meščankami Wuhana na lastni koži občutili izolacijo, strah in izgube, ki jih prinaša pandemija.

Kriviti Kitajsko, da je v svet »vrgla« ta novi koronavirus, je nizkotno, saj virusi ne poznajo domovine in meja. Virusi so del narave, del našega kozmosa. Četudi nas življenjsko ogrožajo, nas kljub ekspanzivnemu materialnemu, tehnološkemu in znanstvenemu napredku opominjajo, kako zelo ranljivi smo. Vsi rasizmi in sinofobije, ki so v času pandemije covida-19 vnovič prišli na površje, pa spet enkrat kažejo, da svet ni samo eden in da ljudje še zdaleč nismo enakopravni.

Če naj bi bila nevarnost hkrati priložnost, lahko tesnobo motrimo malo drugače kot zgolj neprijetno občutje. Glede na to, da nas je prav ona prevevala v času socialne izolacije, odsotnosti javnega življenja in vsakdana, kot smo ga bili vajeni poprej, nam je lahko hkrati pokazala, kaj je v naših življenjih zares največ vredno. To pa so medčloveški stiki, odnosi s soljudmi, kajti brez njih človeško bivanje ne more biti zares osmišljeno.

Zato je to poglavje med drugim hvalnica tesnobi kot ozaveščanju človekove svobode in njej pripadajoče odgovornosti.

7 Epilog

眼睛

我只能看见你的眼睛了
春光里的两颗水晶
仿佛只看见星星，不见黑暗
只看见湖泊，不见沙漠

我想象着你的美
你的善良和羞怯
但我不敢掀开你的口罩
不敢揭开这个时代的伤疤

Oči

Vidim lahko le tvoje oči,
Dva kristala, ki se bleščita v svetlobi pomladi.
Kot bi videl le zvezde in ne temé,
Kot bi videl le jezera in ne puščave.

Predstavljam si tvojo lepoto, dobroto in skromnost.
Ampak ne upam sneti tvoje maske.
Ne upam razkriti bolečih ran tega obdobja.⁴

Viri in literatura

134

- Bresciani, Umberto. 2001. *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Tajpej: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Chen, Lai. 1996. *Gudai zongjiao yulunli - rujia sixiangde genyuan* 古代宗教与伦理—儒家思想的根源 [Antična religija in etika – Izvor konfucijanske misli]. Peking: Sanlian shudian.
- Huang, Chun Chieh. 2018. *Dongya rujia shiyu zhong de Xu Fuguan ji qi sixiang* [Xu Fuguan in njegova miselnost v kontekstu vzhodnoazijskega konfucijanstva]. Tajpej: Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin.
- Li, Sijia et al. 2020. »The Impact of COVID-19 Epidemic Declaration on Psychological Consequences: A Study on Active Weibo Users«. *International Journal of environmental research and public health* 17, št. 6: 2032. <https://doi.org/10.3390/ijerph17062032>.
- Lunyu* 論語 [Razprave]. s. d. Spletna baza Chinese Text Project. <http://ctext.org/analects>.
- Mengzi* 孟子 [Mojster Meng]. s. d. Spletna baza Chinese Text Project. <http://ctext.org/mengzi/>.
- Rošker, Jana. 2013. *Subjektova nova oblačila – teorije modernizacije v delih druge generacije modernega konfucijanstva*. Ljubljana: Razprave, Filozofska fakulteta.
- Rošker, Jana. 2020. »Chinese Philosophy of Life, Relational Ethics and the COVID-19 Pandemic«. Gostujoče predavanje na Beijing Normal University, organizator International Confucian Association (ICA), 1. december 2020.
- Shiji* 史记 [Zgodovinski zapisi]. s. d. Spletna baza Chinese Text project. <https://ctext.org/shiji>.

4 Pesem je napisal pesnik Lei Mo (rojstno ime Pei Qimin) in je ena iz nabora pesmi posvečenim tistim, ki so izgubili življenje zaradi pandemije covid-19. Pesem je v slovenščino prevedla avtorica članka.

- Shuowen jiezi* 說文解字. Spletna baza Chinese Text project. <http://ctext.org/dictionary.pl>.
- Xiang, Yutao et al. 2020. »Online mental health services in China during the Covid 19 outbreak«. *The Lancet psychiatry*, spletna objava 18. februarja 2020. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30077-8](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30077-8).
- Xu, Fuguan. 2010: *Zhongguo renxinglun shi* [Zgodovina kitajskih teorij o človeškosti], 15. izdaja. Tajpej: Shangwu yinshuguan.
- Xunzi* 荀子 [Mojster Xun]. s. d. Spletna baza Chinese Text Project. <https://ctext.org/xunzi>.
- Yangzi fayan* 揚子法言. s. d. Spletna baza Chinese Text Project. <https://ctext.org/yangzi-fayan>.
- Yang, Zebo 杨泽波. 2007. »Mou Zongsan chaoyue cunyou lun boyi - cong xian Qin tianlunde fazhan guiji kan Mou Zongsan chaoyue cunyou lunde quexian 牟宗三超越存有论驳议——从先秦天论的发展轨迹看牟宗三超越存有论的缺陷 [Challenging Mou Zongsan's Transcendental Ontology – Errors of Mou Zongsan's Transcendental Ontology through the Prism of Development Guidelines of the Pre-qin's Doctrine of Heaven/Nature]«. *Zhongguo lunwen xiazai zhongxin*.
- Wang, Chongying in Zhao, Hong. 2020. »The Impact of COVID-19 on Anxiety in Chinese University Students«. *Frontiers in Psychology* 11: 1168. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01168>.
- Zhang, Li. 2020. *Anxious China: Inner revolution and politics of psychotherapy*. University of California Press: Oakland, California.