

# GLOBALNA KRIZA IN ETIKA SOLIDARNOSTI

## Transkulturni pristop k reševanju družbeno etičnih vidikov pandemije na primeru modela konfucijanske relacijske etike

JANA S. ROŠKER

### **Povzetek**

Globalne krize, h kakršnim sodi tudi pandemija korona virusa, ki povzroča smrtonosno virozo COVID-19, nikoli niso zgolj enoznačen ali enodimenzionalen problem, ki bi ga bilo možno reševati zgolj z medicinskimi, biološkimi in imunološkimi ukrepi. Za učinkovito zajezitev epidemij velikih razsežnosti je vsekakor pomembna tudi družbena etika, ne zgolj v pogledu triaže in podobnih etičnih dilem, temveč tudi v pogledu družbenih etik, ki sodijo k zgodovinsko vzpostavljenim modelom medčloveških interakcij v določeni skupnosti. Pri zajezitvi epidemij je namreč pomembna tudi stopnja ponotranjenja vrednot medčloveške solidarnosti in kooperacije s strani večine posamezni/c določene skupnosti. Etični modeli, ki prevladujejo v posamičnih družbah, so idejnozgodovinsko in kulturno pogojeni. Zato nam lahko transkulturne študije nudijo dragocene vpoglede v notranji ustroj različnih tipov tovrstnih modelov. Kot primer tovrstnega modela pričujoči članek kritično predstavi in analizira model tradicionalne konfucijanske relacionalistične etike oziroma etike vlog, ki nam lahko služi kot ena od osnov za izdelavo novih strategij v soočanju s trenutno in možnimi bodočimi pandemijami.

**Ključne besede:** transkulturna etika, pandemija, COVID-19, konfucijanstvo, relacionalizem

# GLOBAL CRISIS AND THE ETHICS OF SOLIDARITY

## A Transcultural Approach to the Solving of Social and Ethical Aspects of Pandemics through the Lens of the Confucian Model of Relational Ethics

JANA S. ROŠKER

### Abstract

Global crises such as the coronavirus pandemic, which causes a potentially fatal viral disease Covid-19, can never be seen as a one-dimensional or unambiguous problem that could only be solved through medical, biological, or immunological measures. For effective containment of large-scale epidemics, social ethics is also of paramount importance, not only in terms of the problems posed by various decisions regarding triage and similar dilemmas, but simply due to the fact that various ethical systems are part of the historically established models of interpersonal interactions in any human community. In the processes aimed at containing epidemics, we must also take into account the particular degree of incorporated values of interpersonal solidarity and cooperation that prevail in different societies and cultures. Ethical models that prevail in different societies are historically and culturally conditioned. Therefore, transcultural studies can provide us with valuable insights into the internal structure of different types of such models. As an example of such a model, this paper critically presents and analyses the model of traditional Confucian relational ethics (or role ethics), which can serve us as one of the possible bases for creating new strategies against the current and possible future pandemics.

**Keywords:** transcultural ethics, pandemics, Covid-19, Confucianism, relationalism

## 1. Uvod

Če izhajamo iz vprašanja po razlogih za dejstvo, da so bili ukrepi za zaježitev pandemije veliko bolj učinkoviti v sinitski<sup>2</sup>, kot pa v evro-ameriški regiji, in če pri tem izhajamo iz predpostavke, da so tovrstni uspehi med drugim povezani tudi z različnimi etičnimi sistemi, moramo najprej pogledati, v čem so razlike med njimi. Pri tem so seveda nujno v ospredju tudi različni družbeni sistemi, ki vselej temelje na specifični strukturi razmerja med posamezni/kom in družbo, kajti to razmerje je odločilnega pomena za utečene načine družbenega delovanja v skupnostih, ki obstajajo v različnih kulturno-jezikovnih krogih.

Pri tem bomo izpostavili razhajanja med različnimi oblikami takšnih modelov tega razmerja, ki ne temeljijo na individualizmu, temveč znotraj njega poudarjajo vlogo družbe oziroma skupnosti. Takšnih modelov je namreč več in se med seboj precej razlikujejo. A za boljše razumevanje družbenih struktur v Vzhodni Aziji si moramo najprej nekoliko pobliže ogledati tri osrednje modele družbenih ureditev, ki so osnovani na individualizmu in so prevladali v evro-ameriških idejnih in družbenih tradicijah, namreč univerzalizem, kolektivizem in komunitarizem. Vsi ti sistemi (vključno z njihovimi podsistemi in različnimi politično, kulturno in idejno raznovrstno obarvanimi inačicami) izhajajo iz primarne vloge posamezni/ce kot individuuma. To je ena temeljnih razlik z zgodovinsko nastalimi sinitskimi (predvsem konfucijanskimi) sistemi racionalizma kot družbenega reda, v katerem sta posamezni/ca in družba v komplementarnem razmerju.

Pomanjkanje razlikovanja med temi različnimi tipi razmerja med posameznico in družbo namreč vodi do številnih nesporazumov in napačnih interpretacij, ko gre za dojetanje in kategorizacijo vzhodnoazijskih družbenih in političnih sistemov. To, kar imajo ti modeli skupnega, pa je seveda temeljna razlika, ki vse njihove strukturne okvire loči od družbene paradigme individualizma.

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

Kot že omenjeno, se učinkovitost ukrepov proti pandemiji v sinitskih družbah namreč običajno interpretira kot rezultat inherentne avtokratskosti, ki naj bi bila predvsem dediščina konfucianističnih hierarhičnih modelov družbe. Ta teza je problematična in jo bomo podrobneje obdelali nekoliko kasneje. Najprej se bomo osredotočili samo na opredelitev

<sup>2</sup> Sinitska regija je območje, ki je bilo zgodovinsko pod močnim vplivom kitajske pisave ter kitajske, zlasti konfucijanske kulture. Vanjo sodijo predvsem regije Vzhodne in Jugovzhodne Azije, t.h. Kitajska, Koreja, Japonska, Tajvan, Singapur, Vietnam, Laos in Kambodža.

razlik med individualističnimi in relacionalističnimi modeli družbe in etike, pri čemer se bomo osredotočili predvsem na razmerje med posamezni/ki in družbo.

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

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

Sinitski konfucijanski model, na katerega se bomo v tej knjigi osredotočali, je model, ki temelji na primarni vlogi skupnosti, saj izhaja iz predpostavke, da noben človek ne more preživeti brez soljudi, kar pomeni, da je skupnost eksistenčni predpogoj posameznika. Vendar je tovrstnih modelov več in takoj na začetku velja pri tem izpostaviti dejstvo, da v sinitskih (oziroma konfucijanskih) modelih razmerja med primarno skupnostjo in sekundarno posameznico ne gre za kolektivističen model družbenih interakcij.

Ravno zaradi tega, ker je takšnih modelov več, si bomo torej za lažje razumevanje konfucijanske relacijske etike v tem poglavju najprej ogledali vrsto različnih družbenih paradigem, ki pa jim je skupno dejstvo, da temelje na ideji individualizma in vsebujejo tudi ustrezne ideološke in vrednostne konotacije.

## **2. Individualizem kot osnova univerzalizma, kolektivizma in komunitarizma**

Kot je splošno znano, je individualizem idejna osnova modernizacije, ki se je razvila v zahodnih družbah. Predstavlja sistem, ki je osnovan na poudarjanju vloge, interesov in pravic posameznika v razmerju do družbe (Lukes 2020, 1-3). Temeljne pravice posameznika so v idealnotipskem prikazu tovrstnih, torej demokratičnih, družb omejene s temeljnimi pravicami soljudi. Ideološka osnova zahodne humanistične demokracije je torej kvantitativno določljiv koncept pravičnosti, ki velja za vse, saj so v tem modelu vsi ljudje razumljeni kot načeloma enaki.<sup>3</sup> Medtem ko je to razmerje v evropski, helenistično-krščanski tradiciji urejeno z dogovorom, konvencijo in zakonom, se v Vzhodni Aziji, kot

<sup>3</sup> Tak posplošujoči koncept načelne enakosti vseh ljudi je tradicionalnim konfucijanskim etičnim sistemom tuj, saj so le-ti osnovani na modelu, katere osnovna paradigma so odnosi znotraj družine, ki v tem okviru niso dojeti kot odnosi med enakimi ljudmi z enakimi pravicami in dolžnostmi. Osnova tovrstne neenakosti seveda niso odnosi med spoli, temveč v prvi vrsti odnosi med starši in otroki oziroma med generacijami. Vendar bom napisala več o tem kasneje.

kaže, nikoli ni mogla prav uveljaviti ideja o tem, da naj bi bilo pravičnost in skladnost med ljudmi moč doseči s pomočjo zakoličenih, normativnih ter splošno sprejetih in v vseh situacijah veljavnih predpisov. To postane jasno vidno že, če si na primer ogledamo koncept individualnih pravic, ki je sinitskim idejnim tradicijam prav tako tuj, kot brezpogojno upoštevanje kolektivnih ozirov in dolžnosti (Rošker 2005, 211). Splošna deklaracija človekovih pravic tovrstnih specifičnih posebnosti ni upoštevala. Pri tem pa moram seveda opozoriti na dejstvo, da to še zdaleč ne pomeni, da ne smemo biti kritični do tistih avtokratskih vlad, ki tovrstne trditve izkoriščajo in zlorablajo za svoje aktivnosti zatiranja posameznic in marginaliziranih skupin<sup>4</sup>.

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 mnogih prednosti, povezanih z zaščito, avtonomijo in svobodo posameznic in posameznikov predvsem slednjih), nas ta sistem sooča tudi z mnogimi problemi, kamor sodi pomanjkanje veščin in možnosti sodelovanja, porast egocentrizma, pomanjkanje vzajemne solidarnosti, družbena odtujenost, pretirana

<sup>4</sup> Pri tem se pogosto omenja prav voditelj LR Kitajske, občasno pa tudi singapurske politike ter njihov nadvse problematičen koncept takim. »azijskih vrednot« (gl. Rošker 2016). Kar je v tem kontekstu pomembno, je namreč zgolj dejstvo, da človekove pravice niso univerzalna entiteta, ki bi jo bilo moč meriti z enotnimi kriteriji. Gre za pravni koncept, ki često ne upošteva dovolj specifične situacije, v kateri je obravnavan. Kriteriji oziroma konkretne definicije človekovih pravic se namreč v veliki meri še vedno vzpostavljajo na podlagi zahodnega sistema vrednot. Tako je poudarek v diskurzu človeških pravic vse od leta 1948, tj. od sprejetja Splošne deklaracije, na ohranjanju in zaščiti državljskih in političnih pravic, s čimer se je lahko pohvalila večina zahodnih držav, in manj na ohranjanju in zaščiti socialnih in ekonomskih pravic, ki so tvorile temelj držav realnega socializma. Svoboda neomejenega gibanja, denimo, sodi k temeljnim človeškim svoboščinam tudi in predvsem zato, ker se zahodne države nahajajo v poziciji, iz katere si lahko privoščijo, to svobodo zagotavljati svojim državljanom in državljanke. Kadar gre za svobodo v obratni smeri, torej za svoboden vstop, na primer, ljudi iz globalnega juga v zahodno državo, si le-ta lahko vzame pravico zapreti svoje meje, ne da bi ji kdorkoli lahko očital kršenje temeljnih človeških pravic. Hkrati je poudarek znotraj koncepta človeških pravic na individualnih pravicah, medtem ko se pravice posamičnih socialnih skupin tako rekoč ne upoštevajo. Pri tem je izjema pravica nacionalne suverenosti v okviru doktrine narodne samoodločbe; tukaj gre za edino kolektivno pravico, ki se je uveljavila znotraj tega diskurza. Marginalizirane skupnosti, ki bi potrebovale več pravic, kot ostali samostojni individuumi znotraj posamične države, so na primer ženske, ostareli, skupine prvotnih prebivalcev, manjšine, pripadniki/ce ne-zahodnih kultur in istospolno usmerjene državljanke in državljan, ostajajo večinoma tudi v državah, katerim se ne očita kršenje človeških pravic, po svojih možnostih na dnu družbene lestvice. Individualizirajoča perspektiva človeških pravic odvzema tem diskriminiranim skupinam temelje vsakršnega političnega delovanja, katerega subjekt ni posameznik/ca, temveč skupina. Ni čudno, da veliko število pravic, ki so za pripadnice mnogih ne-zahodnih kultur zelo temeljnega značaja, ne sodi v okvir definiranih človeških pravic. Tukaj lahko omenimo na primer pravico individuuma, da ostari in umre v krogu svojih bližnjih in ne v kateri od za to predvidenih inštitucij (Rošker 2005, 213).

relativizacija vrednot, osamljenost, itd. Kljub temu individualistične družbene sisteme zagovarja vrsta zelo vplivnih sodobnih teoretikov liberalizma (oziroma tako imenovane liberalne demokracije), kot na primer John Rawls v svoji znani knjigi *Teorija pravičnosti*.

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

Vsi družbeni sistemi, ki temelje na abstraktnem in posplošenem pojmovanju individuuma in predstavljajo ureditve, v katerih naj bi bili vsi enaki, pravzaprav izhajajo iz univerzalističnih predpostavk. Univerzalizem je pri tem ideja, ki je opozicionalno nasprotna relativizmu in zagovarja predpostavko, po kateri obstajajo univerzalno veljavna dejstva, ki jih je možno odkrivati in uporabiti. Pojem univerzalizma torej označuje nazor, ki temelji na tezi, da je vso mnogovrstnost in večplastnost celotne resničnosti možno povzeti v enovitih in splošno veljavnih principih, načelih oziroma zakonitostih. Iz tega seveda sledi, da morajo tudi vse ideje, vsi ideali, vse pravice in dolžnosti načeloma v isti meri veljati za vse ljudi. V moralni filozofiji pa ta izraz označuje teorijo, katere veljavnost ni omejena na določene osebe ali tradicionalne kulture, temveč je popolnoma neodvisna od časa in prostora. To je ideja, ki je v vzajemno kontradiktornem razmerju z idejo kulturnega relativizma in je privedla do vzpostavitve in razvoja številnih etičnih teorij, kakršne so, denimo, utilitarizem, kantovska deontološka etika ali etika diskurzov Jürgena Habermasa. Z enim od sodobnih tipov univerzalistične etike, ki tvori podlago novih digitalnih tehnologij, pa se bomo podrobneje ukvarjali v enem od naslednjih poglavij, ki govore o problemu subjektivnosti in digitalnega nadzora.

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

Izraz kolektivizem se je uveljavil kot protipol pojma individualizma. Nanaša se na mehanistični sistem skupine ali družbe, v kateri so posamezniki in posameznice razčlovečene, saj so med seboj povezane zgolj v pragmatičnem smislu najučinkovitejše proizvodnje ali koristi za družbeni sistem kot tak. Njihov položaj in njihovo delovanje sta opredeljena z odvisnostjo od sistema (ne od drugih posameznikov), ter z izolacijo od drugih posameznic, saj so ljudje v kolektivnem sistemu vzajemno povezani zgolj preko funkcij ter objektov in ne preko svojih osebnosti. Posameznice in posamezniki so v takšnem sistemu del brezobrazne množice; primerljivi so s posamičnimi kolesci, ki mehanistično delujejo

znotraj enega in istega stroja. Hannah Arendt je ta sistem, ki je po eni strani možen zgolj kot enota, sestavljena iz individuumov, katere pa po drugi strani oropa njihove konkretne identitete, opisala takole:

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

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

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

Tako individualizem, kot tudi kolektivizem sta sinitskim, večinoma na konfucijanstvu temelječim, tradicijam tuja. Komunitarizem, ki se zavzema za bolj uravnovešeno razmerje med posameznicami in skupnostjo, je tradicionalnim pogledom na tovrstne odnose oziroma interakcije vsekakor bližje. Zato ni čudno, da ga mnogi sodobni vzhodnoazijski teoretiki in številne teoretičarke izjemno cenijo, četudi mnogi drugi hkrati svarijo pred tem, da bi

ravno v Vzhodni Aziji, ki ima med drugim tudi bogato in vplivno zgodovino avtokratskega legalizma<sup>5</sup>, lahko privedel do povečanja normativnih pritiskov lokalnih skupnosti na posameznika.

Na temelju osnovnega poznavanja razlik med individualistično opredeljenimi sistemi univerzalizma, kolektivizma in komunitarizma se bomo v nadaljevanju najprej posvetili opredelitvi temeljne razlike med dojemanjem sebe na osnovi individualizma oziroma racionalizma, ki predstavlja osnovo konfucijanskega sistema racionalizma in ga bomo podrobneje predstavili kasneje. Na tem mestu je treba poudariti zgolj, da gre pri njem za etični model, ki ne izhaja iz ideje abstraktnega in izoliranega ter univerzaliziranega individuuma, temveč za sistem, v katerem sta posamezni/k in družba v vzajemno komplementarnem razmerju.

### 3. Skupnost kot osnova osebnosti

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

Tak organsko-univerzalističen pogled je tesno povezan s koncepti odnosnosti, o kateri bom podrobneje spregovorila nekoliko kasneje, pa tudi moralne samouresničitve posameznice 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

<sup>5</sup> Legalizem je machiavellistična filozofska šola oziroma politična teorija, ki se je razvila na Kitajskem v četrtem in tretjem stoletju pred našim štetjem in je branila ter ohranjala izključno interese absolutnega vladarja. Dvorni ideologi dinastije Han (206-220 pr. n. št.) so jo v okviru vzpostavljanja nove državne doktrine spojili z izvorno egalitarnim konfucijanstvom, v okviru institucionaliziranega konfucianizma, ki je kasneje v tej novi, precej rigidni obliki prevladal v večini vzhodnoazijskih regij. V legalizmu najdemo veliko totalitarnih elementov, ki sodijo k prisilam skupnosti nad posameznikom in se izražajo v kolektivni odgovornosti, ovaduštvu in drugih oblikah družbenega pritiska.



C.G. Jung poimenuje z izrazom »individuacija«<sup>6</sup> (Jung 1976, 301, 402, 433). Individuacija je oblika samouresničitve v smislu, da je vsako človeško bitje dojeto kot enkratna, povsem izjemna in neponovljiva kombinacija posamičnih kvalitete, ki so same po sebi splošne. Pri tem so torej splošni in posebni elementi vsakega posameznika ali posameznice v vzajemno komplementarnem odnosu.

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

Za razliko od individuacije se nam torej individualizem pokaže kot egocentrizem in sebičnost, ki poudarja, kako drugačna je neka oseba v primerjavi z vsemi drugimi in ne, na kakšne načine je z njimi povezan. Cilj individuacije je namreč po eni strani »osvoboditev sebstva iz lažnih embalaž *persone*«, po drugi pa sugestivna moč kolektivnega nezavednega (prim. Jung 1976, 303). V nasprotju z individualizmom ali kolektivizmom pa je individuacija proces, ki deluje v smislu boljšega življenja. Le-to je tukaj namreč dojeto kot proces skupnega delovanja vseh dejavnikov, ki opredeljujejo zvezo med posameznico in skupnostjo<sup>7</sup>. (Jung 1953, 561-3).

Eden najvplivnejših tovrstnih, na individuaciji temelječih univerzalističnih sistemov je tudi tako imenovana konfucijanska etika vlog (gl. Ames 2011) oziroma sistem odnosnosti, tj. tako imenovanega relacionalizma (*guanxizhuyi* 關係主義, gl. Li 2016).

<sup>6</sup> Seveda pa nas ta podobnost nikakor ne sme napeljati k zmotnim predstavam o tem, da je Jungova psihologija kot taka v celoti sorodna azijskim modelom razumevanja človeške psihe. Za podrobnejšo razlago paradigmatičnih razlik, ki ločujejo ta dva sistema, gl. Semelj 2018, 350-55.

<sup>7</sup> Individuacija tvori osnovo mnogih oblik sinititskih družbenih sistemov z izjemo kolektivizma, ki se je v Vzhodni Aziji praviloma razvijal samo v obdobjih avtokratskih in totalitarnih režimov.

Za razliko od zahodne podobe individuuma, ki vstopa v konkretna, posamična družbena razmerja kot neodvisno, izolirano sebstvo, pa je posamezni/ca v okviru konfucijanske etike vlog opredeljena s specifičnimi razmerji do različnih soljudi, s katero jo vežejo različni tipi odnosov. Vsak od njih od posameznika zahteva oziroma mu normativno predpisuje točno določen tip obnašanja, ki ustreza temu razmerju oziroma »vlogi«, ki jo posameznica znotraj tega razmerja 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 kateri večina ljudi verjame, da je skupnost primarna in bolj pomembna od posameznika, kajti le-ta se lahko vzpostavi šele preko svojih družbenih razmerij in ne more obstajati brez njih.

Na podoben način pa vidijo vlogo posameznice tudi predstavniki zahodnega komunitarizma. Njihova kritika je uperjena proti Rawlsovi liberalistični etiki, ki izhaja iz predpostavke, po kateri je primarni interes vsakega človeka v oblikovanju, uresničevanju in ohranjanju naših osebnih življenjskih načrtov ter interesov. Zagovorniki komunitarizma pri tem poudarjajo, da je Rawls pri tem spregledal oziroma negiral dejstvo, da so naša sebstva opredeljena in vzpostavljena preko različnih (npr. družinskih, generacijskih, kolegijskih, itd.) medčloveških vezi znotraj skupnosti, ki postopoma postanejo del naše osebne identitete, in katerim bi se le težko odrekli. Ta uvid je privedel do stališča, po katerem politika ne bi smela biti omejena na zagotavljanje pogojev, pod katerimi bodo lahko individuumi uveljavljali svoje pravice do avtonomnih odločitev, temveč morajo pri tem ohranjati in skrbeti tudi za različne skupnostne vezi, ki so osrednjega pomena za občutek naše lastne dobrobiti in samospoštovanja (Bell 2020, 5-6).

Kot primer lahko tukaj navedemo Taylorjevo kritiko liberalnega individualizma. V svojem vplivnem eseju z naslovom *Atomizem* (1985) je Taylor zanimal veljavnost liberalnega stališča, po katerem naj bi bili ljudje samozadostni tudi zunaj skupnosti (Taylor 1985, 295). Tukaj Taylor povzame znamenito Aristotelovo kritiko individualne samozadostnosti (*autarkeia*), po kateri smo ljudje družbene oziroma politične živali, kajti nihče ne more biti samo-zadosten zunaj polisa (Taylor 1985, 189)<sup>9</sup>. V čem se torej tradicionalni vzhodnoazijski oziroma sinitski modeli racionalizma in etike vlog bistveno razlikujejo od zahodnega komunitarizma? Za lažji odgovor na to vprašanje si bomo najprej nekoliko bolj poglobljeno ogledali pojem individualnosti.

---

<sup>8</sup> 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).

<sup>9</sup> Seveda je tovrstna kritika liberalnega individualizma pretirana, saj so individuumi v njenih teorijah večinoma povezani s skupnostjo ter – kljub svoji individualni avtonomiji – predani skupnim vrednotam svobode posameznice in individualne raznovrstnosti. Ravno Rawls je v III. delu svoje knjige *Teorija pravičnosti* izpostavil pomen psiholoških in družbenih faktorjev, brez katerih osnovanje liberalnih posameznic, ki so predane pravičnosti, sploh ni možna. Vendar topogledne zahodne debate za temo pričujočega besedila niso osrednjega pomena, zato jih tukaj ne bomo podrobneje obravnavali.

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

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

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

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

Takšni individuumi nimajo obraza, niti posebne, konkretne osebnosti ali identitete. In vendar je prav ta koncept nadomestljive, poenotene individualnosti hkrati tisti, ki tvori osnovo za enakost vseh pred zakonom, za vzpostavitev koncepta univerzalnih človekovih pravic, za enake možnosti in tako naprej. Tukaj gre torej za posplošujočo enakost in ne za pluralistično enakovrednost<sup>10</sup>. Kot poudarjata Hall in Ames (1998, 25), pa je ravno tovrstno razumevanje individuuma tisto, na čigar osnovi je možno osnovati tudi ideje avtonomije, enakopravnosti, svobodne volje in podobnih konceptov. Takšno sebstvo sodi v domeno enodimenzionalnega, empiričnega sebstva, ali, v kitajski terminologiji, v domeno »zunanjega vladarja (*wai wang* 外王)«.

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

---

<sup>10</sup> Ta enakost je pravzaprav enakost, ki najbolje prihaja do izraza v kolektivizmu. Dejanska enakovrednost se namreč močno razlikuje od enakosti in je možna samo na osnovi pluralističnega pojmovanja posameznice, v kakršnem so le-te vse prej kot enake. Tukaj velja opozoriti tudi na Arendtino diferenciacijo med obema konceptoma (v izvorniku sameness in equality, gl. Arendt 1998, 213).

To se na prvi pogled sliši nekoliko paradoksalno, saj je na zahodu zelo razširjeno esencialistično (in napačno) dojetanje kitajske družbe (in večine druge sinitskih družb) kot kolektiva, ki združuje brezobrazne posameznice in posameznike brez večjih razločevalnih posebnosti. A tudi sam konfucijanski pogled na posameznika temelji na idealu doseganja moralno neoporečnega sebstva, ki nastane preko procesov nege osebnosti (xiu shen) in ponotranjenja kardinalnih konfucijanskih kreposti. Pri tem se nam nujno zastavi vprašanje po tem, ali je to moralno sebstvo univerzalno, ali pa dopušča prostor za individualno različne posebnosti. A vsaka podrobnejša analiza kaj hitro pokaže, da je takšno idealnotipsko moralno sebstvo kategorija, ki nujno vključuje raznovrstnost in individualne posebnosti oseb, ki so vključene vanjo. V mnogih delih izvorno konfucijanskih virov je raznolikost posameznic in posameznikov izrecno opredeljena kot pozitivna in zaželena lastnost (gl. npr. Chun qiu Zuo zhuan, Shao Gong, Shaogong ershi nian, 1; Shen jian, Za yan shang, 17).

Ta specifika kitajskega razumevanja sebstva oz. osebnosti korenini že v sami kitajski filozofiji življenja, na kateri je osnovan predkonfucijanski klasik *Knjiga premen*<sup>11</sup>. Znotraj tega paradigmatkega ogrodja je vse, kar obstaja raznovrstno, in vsaka posamična entiteta je različna; to se seveda nanaša tudi na vsako posamično sebstvo, vključno s posameznicami in posamezniki, ki so preko kultivacije osebnosti ponotranjili kreposti in veljajo za moralno sebstvo. Po Fang Dongmeiju<sup>12</sup> je ta raznovrstnost in raznolikost konfucijanskega sebstva že sama po sebi vrednota (Fang 2004, 259).

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

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

Preden pa se bomo nekoliko kasneje podrobneje posvetili tej problematiki, bom nekoliko поблиže predstavila (in poskusila ovreči) tudi drugo zelo razširjeno trditev glede vprašanja o tem, kaj so razlogi za nadpovprečno visoko stopnjo učinkovitosti ukrepov zajezitve

<sup>11</sup> V njenih komentarjih iz dinastije Zhou (*Zhou yi*) naletimo na citat, ki govori o tem, da je »vitalna produkcija in reprodukcija enaka spremembi« (生生之謂易, Zhou Yi, s.d. Xi ci, 5), pri čemer predstavlja slednja osnovo vsega, kar obstaja.

<sup>12</sup> Ta moderni filozof (1899-1977) je znan tudi po svojem angleškem imenu Thomé Fang.

pandemije v Vzhodni Aziji. V naslednjem delu tega poglavja bom torej poskušala pokazati, zakaj gre pri tem za stališče, ki je latentno evrocentrično in orientalistično.

#### 4. Teza imanentne avtoritarnosti

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

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

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

Konfucijanski etični sistem, ki temelji na premisi (so)človečnosti (*ren*), je opredeljen s težnjo po izobraževanju ljudi in po takšni vzgoji mlajših generacij, ki bi iz mladine naredila sicer spoštljive in učene, a hkrati kritično misleče in avtonomne odrasle. V besedilih Konfucijevih *Razpravah* najdemo precej segmentov, ki se nedvoumno zavzemajo za tak tip izobraževanja, na primer: »Učenje brez razmišljanja je prazno in razmišljanje brez učenja je nevarno«. (*Lunyu* s.d. Wei zheng, 15)<sup>13</sup>.

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

Če vladar pravi, da je nekaj prav, potem vsi trdé, da je to prav. In če trdi, da je nekaj narobe, bodo zopet vsi trdili isto. To je tako, kot bi človek vodeno juho še dodatno redčil z vodo. Le kdo bi bil željan to jesti? To je tako, kot bi vsi inštrumenti v orkestru igrali eno in isto glasbeno linijo. Le komu bi se ljubilo kaj takšnega poslušati? Takšna enotnost ni dobra<sup>14</sup>. (*Chunqiu Zuo zhuan*, s.d. Shao Gong ershi nian, 2).

<sup>13</sup> 學而不思則罔，思而不學則殆

<sup>14</sup> 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。

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<sup>15</sup>« (Xunzi s.d. Wang zhi, 5).

Po drugi strani pa je bil konfucianizem v vsej Vzhodni Aziji v obdobju modernizacije dojet kot preživeta dogma, ki zatira posameznico in ne tolerira njenih svobodnih ter avtonomnih odločitev. Takšen konfucianizem je bil seveda v premočrtnem nasprotju z iz zahoda »uvoženo« modernizacijo, katere temeljne premise so bile določene na osnovi avtonomije in svobode individualnega subjekta ter njegovega kritičnega ter inovativnega mišljenja in delovanja. V obdobju vzhodnoazijskega »razsvetljenja« je bil konfucianizem dojet kot reakcionarni sovražnik vseh ljudi naprednega duha, ki so si prizadevali Vzhodno Azijo privedi na pot, ki vodi k oblikovanju modernih, na enakopravnosti in demokratičnosti temelječih družb. Seveda drži, da je bil konfucianistični sistem v tem predmodernem obdobju v sinitiskih družbah razširjen v obliki dogmatične normativne etike, ki je bila prežeta z gerontokracijo in je zagovarjala sholastične metode izobraževanja mladine, ki naj bi – preko izključnega učenja na pamet – nekritično prevzemala dogme vladajočih elit in 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 pri tem upoštevati razliko med konfucijanskimi filozofsko – etičnimi diskurzi (*Ru xue*) na eni, ter konfucianistično državno doktrino oziroma dogmatično normativno etiko (*Ru jiao*) na drugi strani. Kot že omenjeno, je bilo konfucijanstvo v predqinskem obdobju<sup>16</sup> napredna etika, ki je ostro kritizirala koncept dedne monarhije in je namesto tega zagovarjala proto-republikanski sistem, v katerem naj bi bil vladar izvoljen predvsem na osnovi svoje modrosti in moralne zrelosti. Ta meritokratski sistem je temeljil na negi osebnosti in doseganju avtonomnega moralnega sebstva, ter na konceptih empatične (so)človečnosti (*ren*) in situacijsko pogojene pravičnosti oziroma primernosti (*yi*). Hkrati 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>17</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

<sup>15</sup> 君者、舟也，庶人者、水也；水則載舟，水則覆舟。

<sup>16</sup> Predqinsko obdobje 先秦時代 je strokovni termin, ki se nanaša na dobo Vzhodne dinastije Zhou (東周, 770–256 pr.n.št.) in predvsem na njen drugi del, tj. obdobje Vojskujočih se držav (戰國, 475–256 pr.n.št.). To obdobje velja kot čas prvega, klasičnega razcveta kitajske filozofije.

<sup>17</sup> V Konfucijevih Razpravah pogosto naletimo na trditve, ki nedvoumno zagovarjajo princip takšne raznovrstnosti, npr. Kultivirani ljudje se zavzemajo za vzajemno usklajenost in so proti poenotenju, medtem ko poznajo neizobraženi divjaki zgolj enotnost in nimajo pojma o medčloveški harmoniji (君子和而不同，小人同而不和, Lunyu s.d. Zi Lu, 23).

posameznice v skupnosti. Četudi prevladuje mnenje, da je v konfucijanskem diskurzu družba urejena strogo hierarhično, to za izvorno filozofijo nikakor ne drži. V tem okviru si bomo najprej pogledali konfucijansko teorijo »petih odnosov« (*wu lun*). Politična teorija izvornega konfucijanstva dejansko temelji na petih odnosih, ki izhajajo iz družine in imajo paradigmatični značaj za vse odnose znotraj širših skupnosti, vključno z državo. Konfucijev naslednik Mencij je teh pet odnosov definiral takole:

Oče in sin naj se imata rada in odnos med vladarjem in podložnikom naj bo opredeljen s pravično primernostjo. Med možem in ženo naj bo razlika, odnosi med generacijami naj bodo urejeni glede na pravilno zaporedje in med prijatelji naj vlada zaupanje<sup>18</sup> (*Mengzi* s.d. *Teng Wen Gong* I, 4).

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

Ta element konfucijanstva je seveda še posebej zanimiv prav v luči dejstva, da tvorijo starostni/ce preko 90% žrtev epidemije COVID-19<sup>19</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 možno definirati, katera so tista človeška življenja, ki jih velja rešiti na račun drugih, ki se jih lahko žrtvuje. Ker pa bom to problematiko podrobneje obravnavala kasneje, se bom najprej vrnila k osrednjemu vprašanju pričujočega poglavja in se osredotočila na problem avtokratskih elementov v konfucijanskih političnih in etičnih diskurzih.

<sup>18</sup> 父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

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

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

Šele po tem, ko so dinastijo Qin porazili pripadniki nove dinastije Han (206 pr. n. št. - 220), so bile vse klasične filozofske šole ponovno rehabilitirane. V obdobju dinastije Han se je vzpostavila nova državna doktrina. Dvorni ideolog Dong Zhongshu je pri tem uporabil konfucijanstvo kot osnovno ogrodje novega idejnega sistema, hkrati pa je vanj na prikrit način integriral vrsto represivnih in despotskih legalističnih elementov. Tako je iz izvorno demokratičnega konfucijanstva nastala avtokratska državna doktrina, t.j. konfucianizem<sup>20</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 se poslej dojemali kot integralni del konfucianizma, sodijo, denimo, postopki, kakršna je »metoda kolektivne odgovornosti<sup>21</sup>«, ali princip ovaduštva.

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

Konfucianizem je dobil institucionalno osnovo predvsem z uvedbo uradniških izpitov, ki so poslej<sup>22</sup> predstavljali idejno osnovo državnega sistema vse do leta 1905, ko so bili odpravljeni. Študijska snov, ki jo je bilo treba za pridobitev uradniške službe (in s tem politične moči) obvladati, je bila v glavnem sestavljena iz konfucijanskih klasikov. Vendar je bil izpitni sistem sam v popolnem nasprotju s temeljnimi načeli konfucijanstva, saj je od kandidatov zahteval zgolj učenje na pamet (brez razmišljanja, ki bi si ga želel Konfucij) in ponotranjenje formalnih predpisov pisanja dopisov ter esejev. Tista razlika med konfucianizmom in konfucijanstvom, ki pa najbolj bije v oči, se kaže v dejstvu, da je državna doktrina med drugim vsebovala (eksplicitno neimenovane) legalistične metode nadzora in represije. V tovrstni uporabi (ali bolje rečeno, zlorabi) izvorne konfucijanske etike je pet paradigmatskih odnosov dejansko pridobilo hierarhično naravo. Le-ta se ni kazala zgolj znotraj birokratskih državnih institucij,

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

<sup>21</sup> Metoda kolektivne odgovornosti pomeni, da za prekršek ali zločin ni bil kaznovan samo posameznik ali posameznica, ki ga je zagrešila, temveč vsa nje/na družina oziroma celotni klan, kateremu je pripadal/a.

<sup>22</sup> Uradniški izpiti so se pričeli izvajati že v dinastiji Han, vendar pa so postali obvezni za vse, ki so želeli pridobiti uradniški položaj, šele sredi dinastije Tang (618–907).



temveč tudi v strogo normativni družbeni etiki, ki je nastala na podlagi te nove doktrine in se razširila med prebivalstvom. Ta konfucianizem – in sicer tako v inštitucionalni, kot tudi v popularizirani obliki - je v svojem dogmatizmu in konservativizmu dejansko predstavljal oviro na poti Vzhodne Azije v modernizacijo, četudi so različne regije ta problem reševale na različne načine. Tudi večina sodobnih represivnih ukrepov, ki se uporabljajo v posamičnih državah sinitske, t.j. tradicionalno konfucijanske regije, se v svoji osnovi opira na legalistične elemente znotraj konfucianizma. To velja tako za dogovorjene poroke, ki so - predvsem na kitajskem podeželju – še vedno razširjene, kot tudi za sodobni digitalizirani »sistem družbene odgovornosti«, ki so ga na Kitajskem poskusno uvedli že okrog leta 2015, uradno pa so ga pričeli izvajati od prvega januarja 2020 naprej.

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

To najbrž deloma drži za Ljudsko Republiko Kitajsko, v določenih vidikih vsekakor tudi za Singapur - in verjetno tudi za Severno Korejo, četudi o njeni dejanski situaciji ne vemo kaj dosti. Dejstvo je, da je LR Kitajska v svojem boju proti pandemiji uporabljala digitalni nadzor svojih populacij, ki je povezan z avtorskim odnosom državnih organov do prebivalstva, z ustrahovanjem in delno tudi s prikrito represijo. Vendar to ni edini razlog za uspeh protivirusnih ukrepov v Vzhodni Aziji. Vlade »mehkih« vzhodnoazijske demokracij, h kakršnim sodijo na primer Tajvan, Južna Koreja in postkolonialni Hongkong, v soočanju s pandemijo niso izvajale nobenih represivnih ukrepov, a so bile pri njeni zaježitvi vendarle izjemno uspešne. Pri razlagah svoje uspešnosti njihovi vladni predstavniki in predstavnice navajajo predvsem hitro reagiranje v začetnih fazah epidemije, transparentno, kontinuirano in praktično usmerjeno informiranje o širitvi bolezni, odličen zdravstveni sistem, ter dobro organizacijo in koordinacijo prebivalstva, ki je v epidemiji v glavnem videlo skupni problem, ki ga lahko rešuje le družba kot celota in ne zgolj posamezniki.

Takšno videnje družbenih pojavov je tipično za miselnost izvornega konfucijanstva. Poleg hierarhičnih in gerontokratskih elementov ter potencialnih pritiskov skupnosti nad posameznico vsebuje konfucianistična etika, na kateri še vedno temelji velik del principov za urejanje medčloveških odnosov, tudi elemente, ki nimajo nobenega opravka z represijo ali totalitarizmom. V Vzhodni Aziji se je namreč vse do danes ohranila tudi relacijska etika in takšno samorazumevanje posameznice, ki temelji na komplementarnem in vzajemno neločljivo povezanem razmerju med družbo in človekom, ki je njen del. V tem okviru je sebstvo neločljiv del organske celote, ki jo tvori skupaj s skupnostjo, kateri pripada in v katero je vitalno vraščeno. Zaradi tega lahko tezo imanentne avtoritarne ustrojenosti sinitiskih družb, kakršna prihaja, denimo, do izraza tudi v nekaterih klasičnih delih evropskega orientalizma (gl. npr. Wittvogel 1957) ovržemo in namesto nje podamo bolj utemeljeno in bolj realistično podobo sinitiskih, 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.

## 5. Relacionalizem in konfucijanska »etika vlog«

Kot sem že omenila, se ena osrednjih razlik med etičnimi sistemi, kakršni so se na pragu modernizacije razvili in prevladali v zahodnem kulturno-jezikovnem prostoru na eni, in konfucijansko etiko na drugi strani jasno pokaže v njihovem posamičnem razumevanju razmerja med posameznico in skupnostjo. Zahodni modeli so večinoma (z izjemo prej opisanega komunitarizma) opredeljeni z individualizmom, ki se je oblikoval in razvil kot socialna paradigma v Evropi na pragu modernizacije in sicer kot del prilagajanja novim družbenim, ekonomskim in političnim pogojem, ki so bili z njo povezani (prim. Li 2013, 4). Osnove tovrstnih razvojev pa so bile v evropski zgodovini vzpostavljene že veliko prej, saj je pojem »ljudi kot individuomov« predstavljal osrednji steber ideje svobodne civilne družbe enakih posameznikov že v stari Grčiji. Kasneje se je ta pojem razvijal tudi pod vplivom judovsko-krščanske tradicije, ki je zagovarjala predpostavko, po kateri so pred Bogom vsi ljudje enaki (Li 2016a, 1080). V obdobjih, ki so sledila, se je postopoma vse pogosteje razvijal tudi kot segment ekonomskih, političnih, družbenih in filozofskih teorij, ki so zagovarjale avtonomnost in neodvisnost posameznic. V najširšem smislu pomeni individualizem družbeni ustroj, znotraj katerega zavzema posameznik osrednjo in primarno pozicijo, in v katerem se dojema vse, kar nasprotuje individualnemu razvoju oziroma ga ovira, kot izrecno negativno. V prevladujočih evro-ameriških filozofskih sistemih (ki včasih niti 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 principih čistega uma, med katere sodijo, denimo, konceptualizacije absolutnega, transcendentalnega »sebstva«, ali ideje atomiziranih, izoliranih posameznic, ki so neodvisne od svojih soljudi.

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

Splošno znano je, da so bile tradicionalne kitajske družbe strukturirane kot omrežja odnosov, ki so povezovali posameznike, katerih sebstva se niso vzpostavljala kot izolirane in neodvisne entitete, temveč prej kot tako imenovana relacijska sebstva. To pomeni, da so bile družbene

in življenjske vloge ljudi v tovrstnih sistemih vzajemno povezane, in da so njihovi socialni odnosi v veliki meri določali njihove osebne identitete. V takšnih okvirih je sebstvo vselej nujno del konkretnih situacij; v sinitiskih kulturah so bile družbene pozicije posameznic tesno povezane s konfucijanskimi tradicijami, kjer so konceptualizacije oseb običajno osredotočene na odnose. To seveda pomeni tudi, da je bilo potrebno vse intencije, izbire, uspehe in poraze posameznice razumevati v kontekstu njenih interakcij z drugimi ljudmi (Lai 2018, 64). Kot poudarja Paul D'Ambrosio (2016, 720), lahko zato klasično konfucijanstvo vidimo kot obliko moralne interpretacije odnosa kot temeljnega konstituenta človeškega življenja in človeške moralnosti. V družbah in kulturah, ki so zaznamovane s takšnim sistemom etike, lahko ljudje šele v okvirih takšne odnosnosti izkusijo, kaj pomeni biti človeško bitje, obdarjeno z moralnostjo, vrednotami (so)človečnosti in z analognim odnosom do svojega življenja ter do svojega družbenega in naravnega okolja.

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

Osrednjo vlogo v tovrstnih moralno opredeljenih interakcijah igra vrлина otroške pietete (*xiao*). Pri tej vrlini, ki predstavlja konstitutivni element ljubezni otrok do svojih staršev in starih staršev, gre za eno kardinalnih kreposti konfucijanske etike. V konkretnih kontekstih to največkrat pomeni izpolnjevanje otroških dolžnosti napram staršem. V kontekstih konfucijanstva je otroška pieteta pomembna predvsem zaradi tega, ker nudi odnos med otroki in starši ljudem najzgodnejše družbeno okolje, v katerem se otrok nauči razumeti normativnost znotraj odnosov ter ustrezno reagirati nanje. (Lai 2018, 121) Tako se vrline v prvi vrsti oblikujejo znotraj družine, t.j. znotraj omejitev, ki posameznici določajo dolžnosti ter odgovornosti, na osnovi katerih se vzpostavljajo odnosi med družinskimi člani in članicami. Zato je za konfucijansko moralno epistemologijo pomembno, da je družinska ljubezen prioriteta in bolj v ospredju kot katerakoli druga vrsta ljubezni<sup>23</sup>. V širšem družbenem kontekstu to načelo pomeni prioriteto bližine nad distanco. Fan

<sup>23</sup> Tudi tukaj lahko opazimo eno temeljnih razlik med konfucijanstvom in krščanstvom, ki tvori eno temeljnih ideologij evro-ameriškega kulturnega prostora, kajti pred krščanskim Bogom so vsi ljudje deležni enake ljubezni.

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 vzpostavila človeško dispozicijo ljubezni. Zato je ljubezen med starši in otroki za konfucijance hkrati tudi osnova fundamentalne človeške kreposti človečnosti (*ren*). Ta pa je zopet osrednjega pomena za vsako družbo miru in blagostanja, saj temelji na vzajemni pomoči, zaupanju in solidarnosti.

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

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

Zato ni čudno, da številni kitajski raziskovalci in raziskovalke kritično prevprašujejo zahodne diskurze in jim očitajo enodimenzionalen poudarek na individualni avtonomiji ter ideji svobodne izbire. Tovrstne paradigme so namreč konec koncev vselej osnovane na predpostavki, po kateri je posameznike možno ločevati in abstrahirati od družbenih kontekstov, odnosov, ter celo od takšnih elementov človeške pogojenosti, ki so za človeško življenje dejansko vitalnega pomena, kot sta na primer sposobnost in potreba po medčloveških zvezah in po vzajemni skrbi (Fan 2010, 13). Za razliko od takšnih modelov je konfucijanski relacionalizem model odnosnega bivanja. V tem kontekstu Li Zehou zapiše:

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

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

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

Tak tip etike ne izhaja iz koncepta normativne pravičnosti, temveč prej iz težnje po skladju oziroma družbeni harmoniji (*he*)<sup>24</sup>, ki se pokaže v relacijskem omrežju interakcij med posamezniki, katerih individualne identitete so – kot smo že prej videli v opisu individuacije - dojete kot sozvočja najrazličnejših kombinacij enkratnih posebnosti vsakega izmed njih. A vendar tudi konfucijanski relacionalizem vključuje poseben tip etike vrlin<sup>25</sup>, četudi leta ni osnovan na konceptu izoliranega individuuma, temveč je opredeljen z relacijami, oziroma odnosi, ki so po svojem notranjem bistvu emocionalni. Vendar mnogi pisci in

<sup>24</sup> Seveda tovrstnega koncepta družbene harmonije ne gre zamenjevati s harmonijo, kakršna se manifestira v ideologijah sodobnega vodstva L. R. Kitajske. Za podrobnejši opis te problematike gl. Rošker 2019.

<sup>25</sup> Tukaj velja izpostaviti, da gre pri vseh treh tipih etike, ki veljajo kot osnovna kategorizacija te discipline, t.j. etika vrlin, deontološka in utilitaristična etika, za kategorije, ki so se vzpostavile v kontekstu zahodne filozofije. Ker gre pri transferju konceptov in kategorij iz enega zgodovinsko-kulturnega območja v drugega za problematičen postopek, ki je povezan z različnimi kulturno pogojenimi referenčnimi okviri, moramo pri tem upoštevati, da nobena od teh treh kategorizacij ni povsem ustrezna za definicijo oziroma opis temeljne narave konfucijanske etike, ki hkrati vsekakor sodi tudi na področje deontološke etike (prim. Lee Ming-huei 2017, 94).

številne avtorice opozarjajo, da je razumno in celo potrebno, v vizije družbenih sistemov vključiti in kultivirati ter socializirati tudi čustva, saj le-ta koreninijo v bioloških nagonih, ki jih je treba usmeriti v mehanizme vzajemne pomoči (gl. Li Zehou 2016a 1097).

Še ena značilnost relacionalizma, ki je pomembna za krizne situacije, s kakršno smo bili soočeni ob pandemiji COVID-19, je tudi faktor oziroma neenakost mlajših in starejših oseb, ki je vsekakor povezana tudi z neenakostjo med bližnjimi in bolj oddaljenimi, zunanji in notranji<sup>26</sup> osebami itd. Konfucijanstvo poudarja družinske odnose, v katerih so ljudje avtomatsko neenaki. Zato relacionalizem vključuje oboje, tako racionalno urejenost, kot tudi čustveno identifikacijo znotraj pogojev, ki so vselej konkretni, neponovljivi in povezani tudi z občutki ter čustvi. V tem okviru se razlikujejo tudi konkretne obveznosti, odgovornosti in aktivnosti vsake posameznice glede na konkretno, spremenljivo situacijo, v kateri se nahaja.

Kot že omenjeno, se relacionalizem pričinja v relacijskem individualnem sebstvu in je zakoreninjen v družini, razvija tudi navzven v širšo skupnost ter v naravna okolja, v katerih ljudje žive. Staroveški konfucijanec Mencij je tako strukturo družbe opisal takole: »Osnova sveta je država, osnova države je družina in osnova družine je posameni/ca<sup>27</sup>« (Mengzi s.d., Li Lou I: 5).

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

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

## 6. Zaključek

Seveda tudi relacionalizem ne predstavlja popolnega in najboljšega možnega sistema družbene ureditve, saj vsebuje številne napake, nevarnosti in probleme. Vsaj na formalni

<sup>26</sup> Koncepta "zunanosti" in "notranosti" se v tem kontekstu nanašata na pozicije oseb, ki so »zunaj« oziroma »znotraj« določene družbene skupine, kateri pripada subjekt, ki je s temi soljudmi povezan.

<sup>27</sup> 天下之本在國，國之本在家，家之本在身。

ravni omogoča in zapoveduje individualizem, ki temelji na (teoretični) enakosti vseh ljudi, spoštovanje vseh ljudi in njihovih stališč. Relacionalizem, ki pa je v osnovi zasnovan hierarhično, nikoli ne bi mogel privedi do diskurzivne etike<sup>28</sup>, kakršno je predlagal Habermas.

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

Kljub temu sem prepričana, da lahko poznavanje teoretskih osnov tega modela tradicionalne konfucijanske etike veliko pripomore k razvoju novih modelov globalne etike, primerne globaliziranemu svetu tretjega tisočletja in k družbenim aplikacijam teh osnov – predvsem na področju zakonodaje in izobraževanja. Ravno pandemija COVID-19 nam je namreč z vso jasnostjo pokazala, da so tovrstne študije v danem trenutku bolj nujne (pa tudi bolj možne) kot kadarkoli prej.

### Literatura in viri

1. Ames, Roger T. 2011. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Honolulu: University of Hawaii Press.
2. Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
3. Bell, Daniel. 2020. "Communitarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ((Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.)), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/communitarianism/>.
4. *Chunqiu Zuo zhuan*. s.d. 春秋左傳V: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/chun-qiu-zuo-zhuan> (Privzeto: 15.06.2020).

---

<sup>26</sup> 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 meta-etiko, kajti skupnosti vseh, ki se diskurza udeležijo, lahko (v idealnem primeru) ugotovi, kaj je prav. Diskurzivna etika se od individualistične razlikuje po tem, da se njeni rezultati pridobivajo iz procesa intersubjektivnih interakcij. Zato je primerna tudi za reševanje problemov, ki presegajo sfero posameznice, denimo problemov, ki nastajajo v politiki ali globalni ekonomiji.

5. Fan, Ruiping. 2010. *Reconstructionist Confucianism - Rethinking Morality after the West*. Dordrecht: Springer.
6. Fang Dongmei 方東美. 2004. *Fang Dongmei quan ji 方東美全集* (The Collected Works of Fang Dongmei). Taipei: Liming wenhua chuban she.
7. Hall, David L. in Roger T. Ames. 1998. *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany, New York: SUNY.
8. Han, Byung-Chul. 2020a. "La emergencia viral y el mundo de mañana". V: El País, 22.03.2020. <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html> (privzeto 17. 04. 2020).
- <https://www.britannica.com/topic/individualism> (privzeto: 09.06.2020).
9. Jung, Carl Gustav. 1953. *Psychological Types or the Psychology of Individuation*. (Translated by H. Godwin Baynes). New York: Pantheon books.
10. Lai, Karyn. 2018. "Global Thinking. Karyn Lai's Thoughts on New Waves in Anglo-Chinese
11. Li Zehou 李澤厚 in Liu Yuedi 劉悅笛. 2014. "Cong 'qing benti' fansi zhengzhi zhexue" 從「情本體」反思政治哲學 [Refleksije politične filozofije izhajajoč iz pojma 'emotivne substance']. *Kaifang shidai 2014* (4): 194–215.
12. 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.
13. Lukes, Steven M. 2020. "Individualism". V: Encyclopedia Britannica, 14.01.2020.
14. *Lunyu s.d.* (Razprave). V: *Chinese Text Project*. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/analects> (Privzeto 07.07.2020).
15. Mengzi 孟子. s.d. (Mojster Meng, Mencij). V: *Chinese Text Project*. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/mengzi> (Privzeto: 15.06.2020).
- ontologija]. Qingdao: Qingdao chuban she.
- ontologija]. Qingdao: Qingdao chuban she.
- Philosophy." *The Philosopher's Magazine* 2018(1): 64-69.
16. Rosemont, Henry Jr. in Ames, Roger T. 2016. *Confucian Role-Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?* Taipei: National Taiwan University Press.
17. Rošker, Jana S. 2005. *Na ozki brvi razumevanja: medkulturna metodologija v sinoloških študijah*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.
18. Sernelj, Tea. 2018. »Modern Chinese Aesthetics and Its Traditional Backgrounds: A Critical Comparison of Li Zehou's Sedimentation and Jung's Archetypes«. V: Ames, Roger T. (ur.), Jia, Jinhua (ur.). *Li Zehou and Confucian Philosophy*. Honolulu: University of Hawai'i Press. str. 335-355.
19. *Shen jian*. s.d. 申鑒 V: *Chinese Text Project*. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/shenjian> (Privzeto: 15.06.2020).
20. *Symbols of Transformation*. Translated by R. F. C. Hull. Volume 5 of the Collected Works of C.G. Jung. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.



21. Taylor, Charles. 1985. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
22. Wang, Qiong. 2016. "The Relational Self and the Confucian Familial Ethics." *Asian Philosophy* 26(3): 193-205.
23. Wittfogel, Karl August. 1957. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. London: Yale University Press.
24. *Xunzi* 荀子 s.d. (Mojster Xun). V: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han. <https://ctext.org/xunzi> (Privzeto: 15.06.2020).