

Kitajska filozofija življenja, relacijska etika in pandemija COVID-19

Jana S. ROŠKER*

Izvleček

Članek raziskuje odnos med različnimi modeli etike in njihov možni vpliv na strategije reševanja krize. Ker je COVID-19 sprožil krizo globalnih razsežnosti, je treba rešitve iskati na globalni ravni in ne v ozki omejenosti posameznih nacionalnih držav. V tem kontekstu je pomemben premislek o vednosti in teoretskih modelih etike različnih kultur. Članek s perspektive tradicionalnih kitajskih filozofij, zlasti konfucijanske, oriše nekatera teoretska izhodišča za alternativne modele družbene etike. Med drugim je ta perspektiva pomembna zato, ker so na sinških območjih pandemijo doslej obvladali veliko hitreje in učinkoviteje kot v drugih regijah sveta. Članek najprej predstavi kitajsko filozofijo življenja in osvetli njen sedANJI pomen; nato predstavi tradicionalne kitajske modele relacijskih in neesencialističnih konceptov jaza ter prouči njihov vpliv na konfucijanske modele družbene etike. Na osnovi tega osvetli nekatere nove načine razumevanja medosebnih in medkulturnih interakcij, ki bi nam lahko pomagale pri razvoju novih strategij soočanja s sedanjo in prihodnjimi pandemijami.

Glavne besede: COVID-19, pandemija, kitajska etika, konfucijanska etika, relacijski jaz, etika vlog, relacionalizem

Chinese Philosophy of Life, Relational Ethics and the COVID-19 Pandemic

Abstract

This paper investigates the relation between different models of ethics and their impact upon crises solution strategies. Because COVID-19 is a global-scale crisis, it has to be solved on the global level. In this framework, it is important to consider knowledge and ethical theories from different cultures. The paper outlines some theoretical groundworks for alternative models of social ethics from the perspective of traditional Chinese, particularly Confucian, philosophies. Among other issues, this perspective is meaningful because in the Sinitic areas the pandemic has so far been brought under control much quicker and more effectively than in other regions of the world. First, the paper introduces the Chinese philosophy of life and highlights its current relevance; then, it presents traditional Chinese models of relational and anti-essentialist concepts of the self and investigates

* Jana S. ROŠKER, profesorica sinologije, Oddelek za azijske študije, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
Elektronski naslov: jana.rosker@ff.uni-lj.si



their impact to the Confucian models of social ethics. On this basis, it illuminates some new ways of understanding interpersonal and intercultural interactions that might help us develop new strategies against current and future pandemics.

Keywords: COVID-19, pandemic, Chinese ethics, Confucian ethics, relational self, role ethics, relationalism

Uvod

V času vsake krize in tranzicije imata filozofija in zlasti filozofska etika ključno vlogo – v tem pogledu pandemija COVID-19 zagotovo ni izjema. V taki krizi postane etično odločanje ključno, kajti naravoslovna znanost nam sama ne more povedati, katere vrednote naj postavimo v ospredje. V tem kontekstu so pomembne odločitve brez dvoma etične in ne znanstvene. Vprašanja o tem, kako naj delujemo v takšnih kritičnih časih, so izjemnega pomena, zato moramo – morda bolj kot kdaj koli – celovito artikulirati, razpravljati in raziskovati etične vloge nas samih in drugih.

Kot vsi vemo, ljudi zaradi lastnega interesa običajno usmerjajo najbližji cilji. Skrb za tveganje okužbe skupnosti se jim zdi abstraktna in manj pomembna kot ohranitev individualnih svoboščin. Če hočemo razviti drugačna načela ter privzeti vrednote sodelovanja in solidarnosti, moramo svoje mišljenje preoblikovati in preobraziti tako, da bo izhajalo iz skupnostne in družbene perspektive, ne iz sebičnosti. Pandemija COVID-19 je tako pokazala, da moramo udeležati svoje moralne teorije, če hočemo spremeniti svoja individualna ravnanja.

Trenutno se je velik del naših življenj ustavil, naše skupne odgovornosti pa terjajo, da ravnamo na nelagodne in celo boleče načine. Čeprav ne vemo, kdaj bo vsega tega konec ali kakšna bo »nova normalnost« po pandemiji, lahko filozofija spremeni naše odzive na situacijo, v katero smo ujeti. Pokaže nam lahko, kako izkoristiti to krizo kot priložnost za kultivacijo našega občutka povezanosti in vzajemne pomoči. Poleg tega lahko filozofija v teh negotovih časih v nas vzgaja zavest o naši individualni moralnosti in moralni odgovornosti. V takih razmerah se lahko vednost in mišljenje drugih kultur in časov zagotovo izkažeta za koristna.

Ker se spoprijemamo z globalno širitvijo korona virusa SARS-CoV-2, ki je sprožil pandemijo COVID-19, moramo razumeti pomen medkulturnega sodelovanja. Medkulturni dialog mora imeti pomembno vlogo pri pripravi novega transkulturnega dogovora, s katerim bi morda lahko oblikovali nove modele družbenega sodelovanja in povezovanja ne samo znotraj posameznih družb in kultur, temveč

tudi onkraj nacionalnih, etničnih in civilizacijskih meja (Mansouri 2020, 4). Zato ni naključje, da je med globalno pandemijo COVID-19 potreba po takem medkulturnem dialogu še izrazitejša, saj nazorno kaže, da živimo v izjemno medsebojno povezanem svetu. Popolno prepoznavanje velikega pomena naše medsebojne povezanosti in skupnih problemov nam lahko pomaga pri iskanju izhoda iz globalne krize. Če pa v nasprotju s tem naše tesne medsebojne povezanosti ne bomo upoštevali, bi to lahko nevarnosti krize celo dodatno povečalo, namesto da bi jih odpravilo.

Povezovanje vednosti in učenosti različnih filozofskih tradicij lahko pripomore k snovanju produktivnega prepoznavanja človeštva kot celote. Še več, prav tako nam lahko pomaga izdelati nove strategije družbenega sodelovanja. Zato bom poskušala z medkulturne perspektive orisati nekatere osnovne teoretske temelje za mogoče alternativne modele družbene etike. Kot strokovnjakinja za kitajsko filozofijo se bom seveda osredotočila na modele iz kitajske idejne tradicije in nadejam se, da bom identificirala nekaj možnih okvirov za nove oblike solidarnosti in sodelovanja, ki so ključne za reševanje takih kriz. Ta naloga se mi zdi pomembna zlasti zato, ker so v pretežnem delu tako imenovane siniške regije – tj. regije pod zgodovinsko močnim vplivom kitajske, zlasti klasične konfucijanske etike – pandemijo doslej veliko hitreje in učinkoviteje obvladali kot v drugih delih sveta. Številni avtorji in avtorice so razloge za visoko stopnjo sodelovanja, ki je potrebno v teh procesih, pripisali tradicionalni siniški pokornosti in kolektivizmu (Escobar 2020, 3) ter jih povezali z avtorskimi strukturami družb. Oba fenomena naj bi pripadala skupni, na konfucijanstvu osnovani politično-ideološki dediščini vzhodnoazijskih družb (glej npr. Han 2020, 4; Oviedo 2020, 4; Escobar 2020, 2 itd.). Takšni pogledi so površni in posplošeni, sploh če spomnimo na to, da so bili ukrepi za zaježitev pandemije najuspešnejši v tistih vzhodnoazijskih družbah, ki niso avtorske, temveč progresivne in demokratične. Da bi bolje razumeli to vprašanje, bom v zadnjem delu članka predstavila tudi drugačne kulturno pogojene modele odnosa med posameznikom in družbo. V tem kontekstu so izjemno pomembni tudi medkulturni dialogi na področju etike in politične filozofije, saj moramo danes vedeti, kaj je najpomembnejše: dosledno upoštevanje individualnih svoboščin in pravic ali čim večje zmanjšanje števila nepotrebnih smrti.

Toda preden se spustim v te – četudi pomembne – detajle, bom uvodoma odprla splošnejšo razpravo in predstavila kitajsko filozofijo življenja ter osvetlila njen sedanji pomen; v naslednjem razdelku bom kritično predstavila klasične kitajske modele relacijskega jaza in njegovo vgrajenost v tradicionalno konfucijansko etiko vlog. V nadaljevanju bom obravnavala nekatere ključne razlike med različnimi modeli sodelovanja, kot so kolektivizem, individuacija in relacionalizem. Ti modeli lahko pripomorejo k boljšemu razumevanju različnih oblik strukturiranja

odnosa med individualnim in skupnostjo ali družbo. Na tej osnovi bom povezala tipične značilnosti tradicionalne kitajske filozofije življenja in konfucijanske etike, s čimer bom pojasnila nekatere nove načine razumevanja medosebnih in medkulturnih interakcij, ki utegnejo pripomoči k razvoju novih strategij proti sedanji in morebitnim prihodnjim pandemijam.

Kitajska filozofija življenja

Kitajske filozofije življenja ne smemo zamenjati s filozofskim gibanjem, ki se je konec 19. in na začetku 20. stoletja pojavilo v Nemčiji pod imenom *Lebensphilosophie*,¹ čeprav je obema diskurzoma skupna kritika povsem materialističnega in mehanicističnega obravnavanja človekove eksistence in mišljenja. Tudi temeljni epistemologiji obeh filozofskih diskurzov izhajata iz podobnih miselnih premis, ker obe koreninita v hipotezi, da je razumevanje življenja mogoče doseči edinole v teku samega življenja ter znotraj njega samega.

Te epistemološke osnove so v evropski filozofiji življenja večinoma osnovane na temelju idej Schopenhauerja, Kierkegaarda in Nietzscheja, medtem ko v kitajskem filozofskem vitalizmu te osnove zasledimo že v najstarejših pisnih virih kitajske tradicije. Najprej pogledjmo načelo ustvarjalne ustvarjalnosti življenja (*shengsheng* 生生),² ki spada med temeljne paradigme konfucijanskih diskurzov že od njihovega začetka, tj. od širjenja *Knjige premen* (*Zhou Yi* 周易). Po mojem mnenju je ta vitalna ustvarjalnost in pomembnost človekovega življenja, ki je – kot bomo videli v nadaljevanju – naznačena v njej, ključnega pomena za nastanek medčloveške empatije, ki se pozneje manifestira v osrednji konfucijanski vrlini človečnosti (*ren* 仁). Medčloveška empatija, občutek, da drugi ljudje in družba kot celota štejejo in so pomembni kot mi sami, je ključna v vsaki krizi, zlasti v sedanji pandemiji, ki ogroža nešteta življenja po vsem svetu. Zato pobližje pogledjmo osnovo takega pogleda na pomen človeškega življenja.

V novejšem času je filozofsko paradigmo kustvarjalne ustvarjalnosti teoretsko nadgradil in razvil sodobni kitajski filozof Fang Dongmei (1899–1977),³ ki je

1 Gibanje je poznano tudi kot nemška vitalistična filozofija.

2 V *Knjigi premen* načelo vitalne kreativne kreativnosti velja za vir spremembe, ki je osnovna paradigma vsakega življenja: »Kreativna kreativnost življenja je to, kar imenujemo Sprememba (生生之謂易)« (Zhou yi s. d., Xi ci I, 5).

3 Po mnenju njegovega študenta Cheng Chung-yinga je Fang Dongmei, ki je bil izobražen v zahodni in kitajski filozofiji, pripadal – skupaj s Feng Youlanom in Jin Yuelinom – področju tako imenovane sintezne filozofije znotraj tako imenovane moderne nove konfucijanske (現代新儒家) idejne struje (Sernelj 2020, 163).

kitajsko filozofijo primarno razumel kot diskurz, usmerjen na pomen takih vsebin, kot so človeško življenje (*shengming* 生命), vzajemna ljubezen (*ren'ai* 仁爱), transformacijska in generativna energija (*huayu* 化育), vrnitev k prvotni harmoniji, ciljno usmerjena harmonizacija (*zhonghe* 中和), analogni pristop k razumevanju celotne kategorije s pomočjo enega primera itd. (Wang 2020, 191).

Fang Dongmei je konfucijanske, daoistične, budistične in zahodne filozofske tradicije integriral in združil v svojo filozofsko teorijo (Sernelj 2020, 165). Izhajajoč iz *Knjige premen* je filozofijo definiral kot proučevanje sinteze čustvenega in racionalnega, ki nastane iz najvišjega pola (*Taiji* 太極) in ustvari človeško življenje (ibid.). Zanj se čustveno in racionalno vzajemno določata in sta medsebojno odvisna.

V središču Fangove filozofije je koncept življenja ali živeti (*sheng* 生), ki, kot rečeno, izhaja iz filozofije *Zhou yi* (*Knjige premen*).⁴ Po Fangu so vse šole tradicionalne kitajske misli nastale iz kozmologije, ki jo določa vseprevladujoči instinkt za življenje in preživetje, vitalni impulz, ki nenehno ustvarja in poustvarja vse, kar obstaja. Za Fanga je bil kozmos »živo okolje«⁵ in je bil kot tak prežet s »kroženjem racionalnih načel in občutij«.⁶ Medtem ko strukturna koherentnost vzorcev (*li* 理) eksistence ostaja temeljna, so občutki (*qing* 情) prvenstven vir življenja.⁷ »Življenje je svet občutkov, njegova esenca pa je nenehna ustvarjalna želja in impulz«⁸ (Fang 1936, 25). Zato je za Fanga življenje »gibka, raztegljiva moč«⁹ (Fang 1936, 163).

Univerzum je živa entiteta, ki je ne moremo zreducirati na golo inertno fizično materijo. Na podlagi teh premis je Fang dualizmu materije in ideje dodal še tretjo kategorijo, namreč življenje: »Vidimo lahko, da je življenje dodatni, prvotni fenomen; ne moremo ga obravnavati enako kot materijo. Njegov sistem temelji na organski celoti«¹⁰ (ibid., 179).

Ta živi univerzum je poln energije in vse v njem je strukturno povezano s procesom življenja, ki ga v celoti prežema. Tudi človeška misel korenini v tej slikoviti,

4 Tukaj lahko odkrijemo enega od številnih vplivov njegovega najljubšega filozofa Alfreda Northa Whiteheada (1861–1947), ki je študentom in znanstvenikom svetoval, naj presežejo slonokoščeno metodo učenja iz knjig in stopijo na sveži zrak, se predajo klasičnim umetniškim delom in drugim sadežem življenja ter »premišljujejo o pomembnejših vprašanjih samih po sebi, namesto da se v učilnicah sklanjajo nad mizami, zakopani v učbenike in so ves dan sami« (Wang 2020, 184).

5 生命的环境

6 情理团

7 生命的原态

8 生命是有情之天下, 其实质为不断的, 创进的欲望与冲动

9 一种伸张的权力

10 从这种比较里, 我们可以看出生命显是新的现象, 不能与物质等视齐观了, 生命的现象系以机体的全部为本营。

občutljivi in ustvarjalni paleti življenja samega; ni produkt gole racionalnosti: »Življenje je izvir misli in misli so simboli ali znaki življenja«¹¹ (ibid., 164). Potemtakem je celo znanost simbol videnja življenja, kajti njen pomen je v »razvijanju človeške želje po življenju«¹² (ibid., 160). Na ta način je Fang »dopolnil proces ontologizacije življenja«¹³ (Fang in Li 1995, 892). V svoji filozofiji je »hotel s 'ustvarjalno močjo nenehne produkcije in reprodukcije življenja' združiti 'objektivni svet's 'subjektivnim duhom človeštva'«¹⁴ (ibid., 904).

Življenje je temeljna gonilna sila univerzuma. Zato ga Fang imenuje prvotna (Fang 1982, 149) ali ultimativna substanca¹⁵ (ibid. 1984, 28) univerzuma. Vendar pa poudari, da čeprav je ta ultimativna substanca transcendentna (*chaoyue* 超越), pa nikakor ni absolutna (*chaojue* 超绝) (ibid., 20). Fang Dongmeijeva ontologija tako povsem jasno pripada holističnemu področju, tako da so jo moderni konfucijanci imenovali »imanentna transcendenca«.¹⁶ Po mojem mnenju bi lahko ta pogled imenovali tudi »ontologija življenja«.¹⁷

V teoriji biti Fang meni, da je narava biti večplastna. Njena raznolična vseprežemajoča enotnost vsebuje biološke, fizične, psihološke, religiozne, estetske, moralne in neumljive dejavnike. Vse to je postavljeno v strukturni red, ki sega od temeljne fizične ravni in se postopoma dviguje do nerazložljivega. Nato se ponovno spušča od nerazložljivega do fizične ravni. Po Fang Dongmeiju lahko tudi ljudje napredujejo od temeljne do višje ravni. Na najvišjih ravneh lahko svoje kreativne moči pretakajo nazaj k tistim na nižji ravni in jih tako utrjujejo (Sernelj 2020, 251). To gibanje od padajočega do dvigajočega predstavlja dva kozmična procesa, ki drug drugega nenehno spodbujata in navdihujeta (Shen 2003, 251).

Tako kot večina njegovih sopotnikov – modernih konfucijancev – je tudi Fang glede svoje teorije človeškosti (*renxing* 人性) prepričan, da vsebuje notranjo dinamiko, ki je inherentno dobra; gre za naravni razvoj, ki teži k izpopolnitvi dobrega. Človeškost se razvija skladno s strukturnim redom bivanja (ibid.). Fangova organistična filozofija in njegova teorija celovite harmonije pomenita ontologijo dinamičnih odnosov. Njegova afirmacija ustvarjalnosti kot ultimativne realnosti sama po sebi kaže na izmenjave med ljudmi in naravo (Sernelj 2020, 166).

11 生命是思想的根生, 思想是生命的符号

12 科学的价值就在发舒人类的生命欲

13 走完了将生命本体化的思想历程

14 方)企求的是“客观世界”与“主体的人类精神”贯通, 而作为两者贯通的连续点或曰相关点即“生命生生不息的创造力”

15 生命为原体

16 内在超越

17 生命本体论

V svoji ontologiji življenja Fang Dongmei pravi, da čeprav obstaja objektivni (materialni) svet, ki tvori njegov dejanski temelj, sta dinamika in ustvarjalni obstoj življenja s svojim inherentnim in konsistentnim vrednotnim sistemom, ki poudarja pomen življenja, sama po sebi usmerjena k raztapljanju golega fizičnega sveta. V tem kontekstu je pomembno poudariti, da po Fangu človekova eksistenca ni golo preživetje, temveč predpostavlja iskanje pomena in smisla. (ibid.)

V tradicionalnem konfucijanstvu je bila ta ontologija življenja nepretrgane ustvarjalne ustvarjalnosti povezana z univerzalnim človeškim občutkom za vzajemno empatijo, ki se manifestira v konceptu človečnosti (*ren* 仁). To ontološko dimenzijo človečnosti, ki je usidrana v kozmičnem načelu ustvarjalne ustvarjalnosti, je orisal že Zhu Xi v svoji neokonfucijanski teoriji. V sodobnem času je bil Chen Lai prvi, ki je podrobno razdelal in temeljito analiziral te temelje neokonfucijanstva, s čimer jih je nadgradil in osnoval koherenten model vsezajemajoče ontologije *ren*:

Teorija človečnosti je bila povezana s teorijo kozmične ustvarjalnosti življenja, kar je bila posledica preobrata v prvotnem načinu mišljenja. Če je namreč človečnost univerzalna, če je nekaj, kar ni zamejeno s človeškim svetom, kako se potemtakem manifestira? Že od samega začetka so konfucijanci menili, da se človečnost v univerzumu manifestira v ustvarjalni ustvarjalnosti življenja. Kozmična ustvarjalna ustvarjalnost je pravzaprav človečnost, medtem ko je kozmična človečnost začetek in izvor človečnosti v svetu ljudi. Z drugimi besedami, to je substanca. (Chen 2014, 44)¹⁸

Človečnost v pomenu medčloveške empatije tako dobi zelo elementarni značaj. Življenje samo po sebi je tisto, kar ljudi obdari s pomenom. Samo dejstvo, da smo živi, nas dela ljudi in nam omogoča inherentno povezanost z našo človečnostjo.

Relacionalizem¹⁹ in etika vlog²⁰

Tudi sodobni kitajski filozof Li Zehou gradi iz podobne paradigme. Prva postavka njegove filozofije je podmena, da »so človeška bitja živa«.²¹ Podobno kot

18 仁学之所以要与宇宙论的生生论联结在一起，其思路在原初应是反推的结果，即如果仁道是普遍的，是不限于人世的，那么其在宇宙的表现为何？儒家很早就认为，仁在宇宙的表现便是 生生，生生便是宇宙之仁，宇宙之仁是人世之仁的根源和本源，换言之就是本体。

19 关系主义

20 角色伦理

21 人活着

Fang trdi, da je tako visoko vrednotenje življenja kot takega globoko ukoreninjeno v kitajski kulturi in filozofiji. V tem primeru je njegova bistvena trditev, da pomen človeškega življenja ne izvira iz smrti (ali tistega, kar se zgodi po njej – tako kot za krščanstvo in zato za večino zahodnega prebivalstva), temveč iz življenja samega. Toda Li se tudi vpraša: »Zakaj (ali zaradi katerega razloga) človeška bitja živijo?«²²

Ta druga dimenzija se nanaša na odnos med posameznikom, ki je označen kot »mali jaz« (小我), in družbo ali skupnostjo, v kateri ljudje vidijo širšo predstavo samih sebe, in to je tako imenovani »veliki jaz« (大我). Li Zehou prav tako pravi, da je ključna razlika med zahodno in tradicionalno kitajsko etiko v njunem drugačnem razumevanju odnosa med posameznikom in družbo. Li kritično raziše zahodne sisteme etike in moralne filozofije, ki izhajajo iz pojma individualizma.

Medtem ko je zahodna kultura osnovana na ideji svobodnega in abstraktnega posameznika, je kitajski družbeni red osnovan na mreži odnosov, zato bi ga lahko označili za »relacijsko vrlinsko etiko«²³ (Li in Liu 2014, 209). Ta osnovna distinkcija povzroča velike razlike v etičnem mišljenju, ki prevladujejo v obeh kulturno-filozofskih diskurzih, in se ne nanašajo samo na vsakokratne poglede na odnos med posameznikom in družbo, temveč tudi na odnos med razumom in čustvom.

Li poudarja, da so bile tradicionalne kitajske družbe organizirane kot mreže odnosov, ki so skupaj povezovalе posameznike. Ti niso bili konstituirani kot izolirane in neodvisne entitete, temveč kot tako imenovani relacijski jazi, kar pomeni, da so bili ljudje esencialno medsebojno povezani in da so njihove identitete v največji meri določali njihovi socialni odnosi. Lijeva razlaga takšnega koncepta človeškega jaza, ki je zmeraj umeščen v določene konkretne situacije in družbene okvire, je povezana s kitajskimi, zlasti konfucijanskimi tradicijami, v katerih je pojmovanje osebe osredotočeno na odnose. To prav tako pomeni, da lahko prizadevanja, neuspehe ali dosežke vsake osebe razumemo samo z upoštevanjem njihovih vplivov na medčloveške odnose (Lai 2018, 64). »Konfucijanstvo tako pomeni moralno interpretacijo odnosov kot temeljnih gradnikov človeškega življenja in morale« (D'Ambrosio 2016, 720). Zato ljudje prav v taki relacionalnosti dosežejo in doživljajo pomen, ki ga imajo kot moralne človeške osebe, vključno s svojimi vrlinami in odnosom do življenja (Li 2016a, 1096).

Morala je torej ukoreninjena v harmonični medsebojni vpliv med različnimi ljudmi, ki imajo raznolike družbene vloge. Li uporabi pojem »relacionalizem« ali (v njegovem prevodu) »*guanxiism*«,²⁴ s katerim označi tiste posebnosti konfucijanske eti-

22 人为什么活?

23 关系主义的美德伦理

24 关系主义

ke, ki moralnost gradijo na osnovi družbenih odnosov in ne individualizma. Po Li Zehouju je takšno razumevanje značilen rezultat kitajskega pogleda enega sveta.²⁵

Zaradi konfucijanskega pogleda enega sveta so ljudje še bolj negovali medosebne odnose in človeška čustva. Obžalovali so nestalno naravo življenja in smrti. Iskali so pomen svojega bivanja in ga našli sredi svojega sedanjega življenja med drugimi ljudmi. Tako so našli nešteto neskončnosti znotraj končnega in odkrili, da je osvoboditev mogoče doseči na tem svetu. (Li 2016a, 11)²⁶

Klasični konfucijanci so definirali glavno strukturo družbenih mrež ljudi, ki jo sestavlja pet osnovnih odnosov (*wu lun* 五倫). Prvi opis (ali definicijo) moralnih vsebin teh odnosov lahko najdemo v *Mengziju*:

Med očeti in sinovi mora vladati ljubezen, med vladarji in podložnikom pravičnost, med možmi in ženami razlika; starec mora imeti prednost pred mladim in med prijatelji mora obstajati zaupanje. (*Mengzi* s. d., Teng Wen gong I: 4)²⁷

Tak model ali koncept medosebnih odnosov, tovrstna etična ureditev in vzajemna odgovornost je racionalizirana, vključuje pa tudi čustva (Li Zehou 2016a, 1097). Ti osnovni odnosi ohlapno določajo, kako naj potekajo medosebne interakcije, saj ima vsaka predpisane specifične dolžnosti in vzorce obnašanja. Ta model lahko razumemo kot strnitev elementarnih odnosov med ljudmi v vsaki civilni družbi. Sestavljajo ga družinski, politični in prijateljski odnosi. Obenem predstavlja konfucijansko poudarjanje družine, saj trije od petih osnovnih odnosov izhajajo iz nje. Po Liju je to temelj zgoraj omenjenega relacionalizma. Tak družbeni sistem dopušča, da medosebne odnose prežemajo čustva – z iskrenim čustvom ljubezni med starši in otrokom kot izvorom, substanco in temeljem (Jia 2018, 156). Tako ni naključje, da je v tradicionalni Kitajski družine z državo povezoval ideal dobrega državljana; v konfucijanski etiki mora biti dober državljan v prvi vrsti dober član družine. Ključna ideja tovrstnega pogleda je, da je urejanje odnosov v lastni družini tisto, kar vodi v dobro urejeno državo (Rošker 2020, 105).

Še več, kot smo videli v zgornjem citatu, konfucijanski sistem petih osnovnih odnosov ni samo opis naših družbenih odnosov, temveč tudi cela vrsta predpisanih norm,

25 S tem pojmom (v kitajščini 一个世界观) Li Zehou označi holistično naravo kitajskega in konfucijanskega pogleda na svet.

26 由于儒家的“一个世界”观，人们便重视人际关系，人世情感，感伤于生死无常，人生若寄，把生的意义寄托和归宿在人间，“于有限中寓无限”，“即入世而求超脱”。

27 父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

ki urejajo naše družbene interakcije, kajti vsak odnos uravnava vrlina (Wang 2016, 194). V teh moralnih interakcijah ima ključno vlogo spoštljiva ljubezen do staršev ali ugled družine (*xiao* 孝).²⁸ Ta vrlina, ki je konstitutivni element ljubezni otroka do staršev, v konfucijanski etiki največkrat velja za eno najpomembnejših.²⁹ V konkretnih kontekstih to največkrat pomeni izpolnjevanje otrokovih dolžnosti do staršev.³⁰ Poleg ostalega je spoštljiva ljubezen do staršev pomembna zato, ker je odnos med starši in otrokom prvo družbeno okolje, v katerem se otrok nauči upoštevanja in razumevanja normativnosti v odnosih (Lai 2018, 121). Zato se vrlina kultivira najprej in predvsem v družini ter znotraj omejitev, ki jih postavljajo dolžnosti in odgovornosti, ki tvorijo družinske odnose. Zaradi tega ima v konfucijanski moralni epistemologiji družinska ljubezen bistveno prednost pred ljubeznijo do drugih zunaj družine (ali drugače, prednost bližine pred distanco). V družini se posameznik najprej in predvsem nauči, kako živeti vrline (Fan 2010, xii). Naravna naklonjenost med starši in otroki ustvari človeško dispozicijo ljubezni. Ljubezen med starši in otrokom tvori osnovo temeljne človeške vrline človečnosti (*ren*). Treba jo je razviti in kultivirati, da bi zgradili dobro družbo (Fan 2010, 16).

Henry Rosemont in Roger Ames v knjigi *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century* prav tako poudarita, da je spoštovanje v družini (*xiao*) izvor uspešnega družbenega vedenja in vir človečnosti ali izpolnjevanja načel (*ren*). Model, ki ga je Li Zehou imenoval »relacionalizem«, sta Rosemont in Ames označila kot etiko vlog s poudarkom, da pomeni mrežo družbenih vlog, ki izvirajo iz vlog družinskih članov. V takšnih vlogah so življenja ljudi vtkana v pomembne kontekste. Poleg tega je ta mreža dinamična in večplastna, kajti nihče ne prevzame samo ene vloge in vsakdo jih ima več. Denimo: sem mama, vendar tudi hčerka; sem učiteljica, a tudi raziskovalka in zato proučevalka del drugih ljudi; prav tako sem žena, državljanka, voznica, potrošnica, producentka, pevka itd.

Zato je konfucijansko pojmovanje osebe sestavljeno iz dinamične raznoličnosti zmeraj specifičnih odnosov, ki jih Rosemont in Ames opišeta takole:

-
- 28 Podobno kot številni drugi vidiki klasične konfucijanske etike ima spoštljiva ljubezen do staršev velik potencial za ponovno ovrednotenje in rekonstrukcijo nekaterih modernih institucij in idej. Erin Cline (2013, 232) denimo ugotavlja, da lahko močan konfucijanski poudarek na odnosu starši – otroci zelo pripomore k izboljšanju, okrepitvi in nadaljnjemu razvoju sodobnih izobraževalnih programov.
- 29 Paul D'Ambrosio (2016, 727) zapiše, da »je spoštljiva ljubezen do staršev izjemno pomembna vrlina zato, ker je osnovana na čustvih, ki so naravna za vse ljudi. Vendar postane vrlina šele takrat, ko je kultivirana in jo izpolnjujemo. Podobno so druge vrline osnovane na naravnih čustvih (vključno z željo) in se razvijejo z njihovim uresničevanjem v praksi.«
- 30 Konfucijanske dolžnosti otrok se večinoma nanašajo na dolžnost spoštovanja in uboganja staršev, tako čustveno kot tudi finančno podporo ostarelim staršem, nadaljevanje družinskega imena itd. (Wang 2016, 195).

Konfucijanska etika vloge ima holistično in obvezujočo vizijo moralnega življenja, ki je osnovana na naši empirični izkušnji in odgovorna zanjo. Prvič, konfucijanska etika vloge vztraja na primarnosti vitalnih odnosov in preprečuje vsako idejo končnoveljavne individualnosti. Osebna ločenost je konceptualna abstrakcija, popolna avtonomija pa zavajajoča izmišljotina; združenje je dejstvo. In predanost pojmu višjega »jaza« je daleč od tega, da osebi odrekamo njeno edinstvenost, pravzaprav jo poudarjamo. (Rosemont in Ames 2016, 12)

Ker je osebna edinstvenost pomembna, ko govorimo o odnosu med družbo in posameznikom, poglobljeno pogledimo njen položaj v tradicionalni kitajski filozofiji.

Ideal moralnega jaza in individualna edinstvenost

V okviru konfucijanske relacijske moralnosti je moralni ideal, h kateremu težijo vsi posamezniki, doseči popoln moralni jaz. V kontekstu sedanjih prizadevanj pa se moramo vprašati, ali je tak ideal popolnoma univerzalen ali pa upošteva tudi edinstvenost vsakokratnih individualnih življenj.

V holističnem sistemu klasične kitajske filozofije se zdi, da sta moralni jaz in edinstveni posameznik v vzajemnem protislovju. Toda v realnosti sta dela istega teoretičnega načela, ki določa komplementarne interakcije binarnih nasprotij.

Pogoste zahodne trditve, da kitajsko pojmovanje jaza ne vsebuje nobenih močnih »individualističnih« konotacij, so večinoma preveč splošne. Poleg tega je zahodno pojmovanje izoliranega, razmejenega in popolnoma neodvisnega posameznika v veliki meri rezultat ideologij modernizacije. Zato se moramo obravnave ali raziskovanja kitajskega pojmovanja »samorealizacije« jaza lotiti z ustrezno previdnostjo, kajti vsakdo, ki je bil akulturiran v diskurzih zahodne modernosti, samodejno teži k enačenju tega pojma z samouresničitvijo individualne eksistence. Toda v resnici se lahko konfucijanski moralni jaz realizira samo skozi svoje soljudi in v njih, skozi skupnost in v njej.

David Hall in Roger Ames (1998, 25) poudarjata, da ima pojmovanje »individualnosti« dva različna pomena. Prvič, nanaša se na posamezno, enotno, nedeljivo entiteto, ki je lahko zaradi določenih značilnosti vključena v določen razred. Kot element (ali član) določenega rodu ali razreda je ta »individualnost« medsebojno zamenljiva. Hannah Arendt to opiše kot individualnost, ki je v nasprotju z vsakršno pluralnostjo. Tak koncept individualnosti je osnovna raven človeške eksistence, kajti tak posameznik je samo produkt dela kot primarne aktivnosti preživetja. Hannah Arendt zapiše:

Zagotovo tudi posameznik živi v prisotnosti drugih in skupaj z njimi, toda ta skupnost nima nobenih jasnih znakov resnične pluralnosti. Ne obstaja v koristni kombinaciji različnih veščin in poklicev kot v primeru obrtništva (kaj šele v odnosu med edinstvenimi osebami), temveč obstaja v množenju primerkov, ki so si vsi tako zelo podobni, ker so to, kar so, goli živeči organizmi. (Arendt 1998, 212)

Literatura o tem vprašanju večinoma še ni opozorila na to »osamljenost *laborer qua labourer*«, ker konkretna organizacija dela in z njo povezan družbeni položaj zahtevata sočasno navzočnost številnih delavcev za opravljanje vsake dodeljene naloge; zato je videti, kot da med njimi ne bi bilo nobenih pregrad izoliranosti (ibid.).

Tak posameznik nima obraza in posebne ločene osebnosti ali identitete. In vendar je prav ta koncept individualnosti temelj enakosti vseh posameznikov pred zakonom, koncepta univerzalnih človekovih pravic, dostopa do enakih možnosti itd. Kot trdi-ta Hall in Ames (1998, 25), prav tovrstno razumevanje posameznika omogoča tudi podrobnejšo pojasnitev pojmov, kot so avtonomija, enakost, svobodna volja ipd. Ta vrsta jaza spada v domeno enodimenzionalnega, empiričnega jaza, ali povedano s kitajskim izrazom, v sfero »zunanjega vladarja« (*wai wang* 外王).

Toda Hall in Ames opozorita, da je mogoče pojem posameznika povezati s pojmom edinstvenosti in singularnosti, ki nimata nobenih drugih pomenov, ki bi se nanašali na pripadnost ali članstvo v določenem razredu. V tem primeru je enakost predpostavljena na osnovi načela enakovrednosti. Avtorja pravita, da nam prav ta pomen »edinstvene individualnosti« omogoča razumevanje tradicionalne konfucijanske ideje jaza.

Fang Dongmei je zagovarjal zelo podobno idejo, ko je poudaril, da edinstvenost utrjuje konfucijanski jaz in je zato vrlina že sama po sebi:

Dao je vseprisoten in vse v sebi združuje v entiteto. Zato pravimo, da je veliki *Dao* neomejen. Toda po drugi strani vsebuje tudi specifične partikularnosti. Edinstvenost teh partikularnih entitet moramo sprejeti kot resnično. Vsaka realizirana partikularnost nosi v sebi težnjo vrline. Zato njenega pomena ne moremo zanikati. (Fang 2004, 259)

Kakor koli, celo tovrstni jaz edinstvene individualnosti je »edinstven« »na tipično kitajski« (tj. relacionalni oziroma odnosni) način, saj se konstituira s kvaliteto svojih odnosov z zunanjim svetom.

Zaradi prevlade individualizma je v zahodnem svetu razširjen predsodek do specifičnega pogleda na jaz, ki se je razvil na Kitajskem in v vseh drugih siniških (tj.

vzhodnoazijskih) regijah. Tako imenovane »Vzhodnjake« dojemamo, kot da bi bili brez kakršne koli individualnosti, kot ljudi, ki ravnajo in mislijo kolektivno. In kolektivism kot pojem je v neposrednem nasprotju z individualizmom. Kolektivne enote sestavljajo mehanistično vzpostavljeni posamezniki, ki ravnajo in se vedejo kot drobna kolesca znotraj velikega stroja. V resnici je lahko kolektivism sestavljen samo iz množice enodimenzionalnih, praznih, prej opisanih posameznikov:

Dejansko je v naravi dela, da zberemo ljudi v delovno skupino, v kateri poljubno število posameznikov »dela skupaj, kot da bi bili eno«, in v tem smislu lahko povezanost prežema delo celo bolj intimno kot katera koli druga dejavnost. Toda taka »kolektivna narava dela«, ki je daleč od tega, da bi oblikovala razpoznavno, določljivo realnost za vsakega posameznika delovne skupine, pa nasprotno zahteva popolno izgubo zavesti o individualnosti in identiteti; in prav zaradi tega so vse te »vrline«, nastale iz dela brez jasne funkcije v procesu življenja, povsem »družabne« in se bistveno ne razlikujejo od dodatnega zadovoljstva, ki ga ponujata uživanje hrane in pitje ob druženju. Družabnost, ki izhaja iz tistih dejavnosti, ki naravno vzniknejo v metabolizmu človeškega telesa, ne temelji na enakosti, temveč na istosti. (Arendt 1998, 213)

Relacionalizem torej nima nič skupnega s kolektivismom, čeprav je v njegovem okviru družba vsaj toliko pomembna kot posameznik. Tako relacionalizem kot etika vloge sta sistem, v katerem se ljudje zavedajo, da ne morejo preživeti sami, drug brez drugega, zato razvijajo kontekstualizirano samozavedanje.

Karl Gustav Jung to imenuje proces samorealizirane »individuacije« (Jung 1976, 301, 402, 433), ki je nekakšna samouresničitev v smislu, da se vsak človeški jaz dojema kot edinstvena, popolnoma izjemna in neponovljiva kombinacija določenih lastnosti, ki so kot take univerzalne. Univerzalni in partikularni elementi vsakega posameznika so v vzajemno komplementarnem odnosu.

Jung pravi, da je individuacija najvišji cilj človeškega življenja. Prav to pa je koncept, ki lahko odgovori na najintimnejše in obenem najbolj univerzalno človeško vprašanje: »Kaj je smisel življenja?« (ibid.). Uresničenje tega cilja zahteva pogum za ugotovitev, kdo smo, individuacija pa je proces ugotavljanja, kdo smo.

Po Jungu je to trajajoč »psihološki razvoj«, v katerem se izpolnijo dane individualne lastnosti ... proces, v katerem [oseba] dokončno postane tisto edinstveno bitje (Spartz 2020), ki dejansko je. Na Kitajskem in v vseh drugih regijah pod vplivom siniške, zlasti konfucijanske kulture je tako samozavedanje bolj stvarno, kajti prav prek svoje edinstvenosti lahko vsako človeško bitje resnično dojame pomen in pomembnost družbenih kontekstov, v katere so vključeni.

V nasprotju z individuacijo se individualizem kaže kot osredotočenost nase in kot sebičnost, ki poudarjata, kako se nekdo razlikuje od vseh drugih, namesto tega, kako je z njimi povezan (ibid.). Cilj individuacije je, kot pravi Jung, »odstranjevanje iz jaza varljive ovoje osebe« na eni strani in na drugi kultivirati »sugestivno moč« kolektivno nezavednega.

Zato številni sodobni akademiki, ki proučujejo etiko, poudarjajo, da je pojem posameznika problematičen: to je eden od razlogov, da Li Zehou daje prednost relacionalizmu pred individualizmom. Zanj sta relacijska drža in razumevanje natančnejša in bližje realnosti kot družbene teorije, ki temeljijo na ideji abstraktnega posameznika, kajti v realnem svetu ne obstaja nič, kar bi bilo enako popolnoma neodvisnemu, »čistemu« jazu, ločenemu od vseh namenov, čustev in odnosov.³¹ Videti je, da se Henry Rosemont in Roger Ames s takim pogledom strinjata, ko trdita:

Vse bolj sva prepričana, da je opisovanje pravilnega ravnanja oseb v njihovih različnih vlogah in primernege odnosa, ki ga v teh vlogah izražajo v odnosu do drugih, s katerimi so povezani, zadoščalo za artikulacijo etike, za katero je videti ... da se sklada z našimi vsakodnevnimi izkušnjami veliko bolje kot tiste abstraktne trditve v pisanju herojev zahodne moralne filozofije v preteklosti in sedanjosti. (Rosemont in Ames 2016, 9)

Tovrstne zahodne diskurze Li kritizira tudi zaradi njihovega enodimenzionalnega poudarjanja individualne avtonomije in ideje o svobodni odločitvi. Te paradigme konec koncev temeljijo na prvotni predpostavki, da je mogoče posameznike ločiti in izvzeti iz družbenih kontekstov, odnosov in celo iz tistih človeških okoliščin, ki so vitalnega pomena za človeško življenje, kot sta zmožnost in potreba po medsebojni povezanosti in vzajemni skrbi (Fan 2010, 13). S konfucijanske perspektive, kot je relacionalizem, so ljudje v osnovi relacionalna bitja. Zato Li poudari:

Ker ljudi vzgajajo in zanje skrbijo njihove družine in skupnosti, jim to nalaga dolžnosti in odgovornosti do te relacionalnosti in sploh do njihovega »rodu« (človeškega rodu). Ljudje ne pripadajo samo sebi. Že v prvem delu nam *Klasik spoštljive ljubezni do staršev (Xiao jing)* pove, da telesa prejmemo od staršev in jih zato ne smemo poškodovati. Če se obsoja celo poškodovanje telesa, kako naj bi bil dovoljen samomor? (Li 2016a, 1131)

31 V tem kontekstu Li ugotovi, da je konfucijanski pogled na izvor in prihodnost človeštva bolj univerzalen kot primerljivi pogledi glavnih svetovnih religij, saj se te pogosto sklicujejo na poslednji sodni dan. Poleg tega svoje vernike večinoma obravnavajo kot izbrana ljudstva. V nasprotju s tem je konfucijanstvo usmerjeno k uresničevanju »Poti« v vsakdanjih situacijah in razmerjih (Li Zehou 2016a, 1142).

V relacijskem sistemu se od posameznika ne pričakuje, da deluje kot neodvisni, oddeljeni moralni agent (Lai 2008, 6). Zato ga redko presojamo po idealiziranih standardih neodvisne individualnosti. Pri takšnem razumevanju jaza odnosi in okolja v veliki meri določajo vrline, mišljenje, prepričanja, motivacije, vedenje in dejanja. Poleg tega v tem okviru odnose vedno zaznamuje recipročna in vzajemna komplementarnost: »Dober učitelj in dober učenec se lahko razvijeta samo skupaj, tvoja blaginja in blaginja tvojega sosedu pa sta soodvisni in vzajemno vključljivi« (Rosemont in Ames 2016, 12). Čeprav relacionalizem razvršča neenako – vladar ima oblast nad ministrom, oče nad sinom itd. –, sta obe osebi v odnosu še zmeraj metafizično in moralno komplementarni druga drugi, da bi oblikovali trdne družbene enote, zgrajene iz svojih odnosov.

Relacionalizem vsebuje tudi model etike vrlin, ki pa ni osnovan na konceptu izoliranega posameznika, temveč ga bolj določajo intrinzično čustveni odnosi. Pri tem Li Zehou (2016a, 1097) poudari, da je v tem sistemu pomembno kultivirati ta primarna čustva, ki izhajajo iz bioloških instinktov, in jih povezati s temeljnimi medsebojnimi dolžnostmi. To pomeni, da je treba čustva racionalizirati, urediti, standardizirati in integrirati znotraj človeške čustveno-racionalne strukture v relacijsko mrežo. V tej strukturi so odnosi cilj, medtem ko so čustva in zaveze subjektivne in jih je treba diferencirati. Tovrstna etika prej vodi v harmonijo kot v abstraktne ideje normativne pravičnosti.

V luči sedanje pandemije postane še bolj očitno, da nas lahko take vrline približajo bolj skrbstveno naravnani družbi, osnovani na priznavanju naše medsebojne odgovornosti, človeške šibkosti in nenehne medsebojne odvisnosti.

Zaključek

Pandemija COVID-19 je jasno pokazala, kako prepletene so človeške usode. Prav tako je pokazala, da moramo za učinkovito reševanje skupnih težav nenehno kooperativno delovati. V ta namen moramo širiti zavedanje, da smo vsi del globalnega človeštva in zato v istem čolnu: skupaj tonemo ali plujemo. Zato je prav tako nujno, da negujemo občutljivost in empatijo do soljudi ne glede na to, kdo trpi. Tradicionalna kitajska filozofija človečnosti (*ren* 仁) in njen racionalni duh nam lahko pomagata razjasniti teoretske temelje takega prizadevanja.

Take ideje lahko krepijo sodelovalni pogled, ki presega prepada med neodvisno singularnostjo in zabrisanim jazom ter je kritičen do dihotomije med jazom in drugim ali med posameznikom in celoto. Ti pogledi izhajajo iz paradigem kontrastnega dopolnjevanja, kajti posebnosti posameznika ne moremo oceniti preprosto

z vidika njegovih individualnih presoj, temveč tudi z vidika njihovega širšega vpliva na družbo. Tega pa ocenjujemo glede na individualni položaj v posameznikovem kontekstualnem okolju in njegove odnose z drugimi posamezniki (Lai 2008, 88). Z etičnega vidika ima taka relacijska mreža različne in pomembne družbene posledice zlasti v primerjavi s tistimi okviri, ki terjajo neodvisno trdnost posameznikov.

V času krize širjenja COVID-19 po svetu je znanje o različnih načinih sodelovanja in solidarnosti izjemnega pomena. Kratek uvod v tradicionalno etiko vlog, ki ima nedvomno – čeprav v latentni in nezavedni obliki – pomembno vlogo pri siniških družbenih odzivih na krizo,³² je mišljen kot preliminarni prispevek k oblikovanju takšnega vzajemno povezanega transkulturnega znanja, ki ga danes bolj potrebujemo – in je tudi bolj mogoče – kot kdaj koli prej.

(Prevod: Nina Kozinc)

Zahvala

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

Viri in literatura

- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Chen, Lai. 2014. »Renxue benti lun 仁学本体论 (*Ontologija človečnosti*).« Wen shi zhe 文史哲 (4): 41–65.
- Cline, Erin. 2013. *Confucius, Rawls, and the Sense of Justice*. New York: Fordham University Press.
- D'Ambrosio, Paul. 2016. »Approaches to Global Ethics: Michael Sandel's Justice and Li Zehou's Harmony.« *Philosophy East and West* 66 (3): 720–38.

32 Številni ljudje izražajo dvome glede vprašanja, ali imajo lahko tradicionalni etični modeli kakršen koli vpliv na sodobne siniške družbe, ki so modernizirane in globalizirane ter s tem vpete v številne vrednotne sisteme sodobnega sveta. Vendar je primerjalna empirična raziskava, ki sem jo izvedla na Tajvanu in v Srednji Evropi, nedvomno pokazala, da ta vpliv še vedno obstaja, in sicer ne zgolj v reliktni, temveč tudi v precej neposredni obliki (prim. Rošker 2012).

- Escobar, Pepe. 2020 »Confucius is Winning the Covid-19 Wa.« *Asia Times*, 13. april 2020. <https://asiatimes.com/2020/04/confucius-is-winning-the-covid-19-war/>. Dostop 20. april 2020.
- Fan, Ruiping. 2010. *Reconstructionist Confucianism—Rethinking Morality after the West*. Dordrecht: Springer.
- Fang Keli 方克立 in Li Jinqun 李錦全, ur. 1995. *Xiandai xin ruxue xue'an* 現代新儒家學案 (*Študije modernega novokonfucijanstva*), zv. 3. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Fang, Thomé H. (Fang Dongmei 方東美). 1936: *Kexue, zhaxue yu rensheng* 科學, 哲學與人生 (*Znanost, filozofija in človeško življenje*). Beijing: Shangwu yinshu guan.
- . 1957. *The Chinese View of Life*. Hong Kong: The Union Press.
- . 1982. *Zhongguo rensheng zhaxue* (Fang Dongmei quanji zhi yi) 中國人生哲學 (方東美全集之一) (*Kitajska filozofija življenja*) (*Kitajska filozofija življenja: Zbrana dela Fang Dongmeija, prvi zvezek*). Taipei: Liming wenhua shiye gongsi.
- . 1984. *Zhongguo zhaxuede jingsheng jiqi fazhan* 中國哲學的精神及其發展 (*Duh in razvoj kitajske filozofije*). Taipei: Chengjun chubanshe.
- . 2004. *Zhongguo zhaxue jingshen jiqi fazhan - xia* 中國哲學精神及其發展 – 下 (*Duh in razvoj kitajske filozofije, drugi del*). Taipei: Liming wenhua chubanshe.
- Hall, David L. in Roger T. Ames. 1998. *Thinking from the Han: Self, Truth and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Han, Byung-Chul. 2020. »La emergencia viral y el mundo de mañana.« *El País*, 22. marec 2020. <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>. Dostop 17. april 2020.
- Jia, Jinhua. 2018. »Li Zehou's Reconception of Confucian Ethics of Emotion.« V *Li Zehou and Confucian Philosophy*, uredila Roger T. Ames in Jia Jinhua, 155–86. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Jung, Carl Gustav. 1976. »Symbols of Transformation.« V *Collected Works of C. G. Jung*, 5. zv., prevedel R. F. C. Hull. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Lai, Karyn. 2008. *An Introduction to Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2018. »Global Thinking. Karyn Lai's Thoughts on New Waves in Anglo Chinese Philosophy.« *The Philosopher's Magazine* 2018 (1): 64–69.
- Li, Zehou. 2016a. »A Response to Michael Sandel and Other Matters.« Prevredla Paul D'Ambrosio in Robert A. Carleo. *Philosophy East and West* 66 (4): 1068–47.

- Li Zehou 李澤厚. 2016b. »Guanyu Makeside lunli ji qita (xia) 關於馬克思的倫理及其他 (下) (Marksistična etika in drugo, drugi del).« *Tongsu wenda—zai tan makesizhuyu zai Zhongguo*, 2. maj 2016. http://blog.sina.com.cn/s/blog_63959b6d010182uw.html. Dostop 22. maj 2016.
- Li Zehou 李澤厚 in Liu Yuedi 刘悦笛. 2014. »Cong 'qing benti' fansi zhengzhi zhixue 从「情本体」反思政治哲学 (Reflektiranje politične filozofije z vidika 'emotivne substance').« *Kaifang shidai* 4: 194–215.
- Mansouri, Fethi. 2020. »The Socio-Cultural Impact of COVID-19: Exploring the Role of Intercultural Dialogue in Emerging Responses.« *UNESCO—Building Peace in the Minds of Men and Women*, 8. september 2020: 1–16. <https://en.unesco.org/news/intercultural-dialogue-during-pandemic-impact-and-response>. Dostop 18. november 2020.
- Mengzi 孟子 [Master Meng, Mencius]. s. d. *Chinese Text Project, Pre-Qin and Han, Mengzi*. <http://ctext.org/mengzi>. Dostop 1. november 2020.
- Oviedo, Atawallpa. 2020. »Cooperation and Solidarity, between Slavoj Žižek and Byung Chul Han.« *Latin America in Movement*, 2. april 2020. <https://www.alainet.org/en/articulo/205649>. Dostop 8. junij 2020.
- Rosemont, Henry Jr. in Roger T. Ames. 2016. *Confucian Role-Ethics. A Moral Vision for the 21st Century?* Taipei: National Taiwan University Press.
- Rošker, Jana S. 2012. »Cultural Conditionality of Comprehension: The Perception of Autonomy in China.« In *Reinventing Identities: The Poetics of Language Use in Contemporary China*, urednili Tian Hailong 田海龍, Cao Qing 曹清, et al., 26–42. Tianjin: Nankai daxue chuban she.
- Rošker, Jana S. 2020. *Becoming Human. Li Zehou's Ethics*. Leiden; Boston: Brill.
- Sernelj, Téa. 2020. »Different Approaches to Chinese Aesthetics.« *Asian Studies* 8 (3): 161–82.
- Shen, Vincent. 2003. »Fang Dongmei (Thomé H. Fang).« V *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, uredil Antonio S. Cua, 249–52. New York: Routledge.
- Spartz, James J. 2020. »Individualism vs. Individuation.« Blog, 26. januar 2016. <https://jtspartz.medium.com/individualism-vs-individuation-cfee420bc5be>. Dostop 17. november 2020.
- Wang, Keping. 2020. »Thomé Fang's Pursuit of a Cultural Ideal.« *Asian Studies* 8 (3): 183–207.
- Wang, Qiong. 2016. »The Relational Self and the Confucian Familial Ethics.« *Asian Philosophy* 26 (3): 193–205.
- Zhou yi 周易 [Knjiga premen]. s. d. *Chinese Text Project, Pre-Qin and Han, Zhou yi*. <https://ctext.org/book-of-changes>. Dostop 11. november 2020.