

Bohdan Misiuna
 Uniwersytet Warszawski

AFIRMACJA ŚWIATA I ŻYCIA W FILOZOFII TAOIZMU*

Taoizm jest jedną z najważniejszych filozofii afirmacji świata, życia i ludzkiego losu. Wielcy filozofowie taoistyczni, Lao-tsy i Czuang-tsy, wyrażali w sposób szczególnie sugestywny najgłębszą afirmację istnienia. Znani są oni z tego, że starali się pozostawać w wewnętrznej harmonii ze światem i losem; dążeniu temu podporządkowywali również zasady własnej filozofii.

Tao-Te-Ching należy do najcenniejszych utworów mistycznej tradycji filozofii Wschodu. Jest zarazem jednym z tych duchowych skarbów, którego znaczenie nie ogranicza się do jednej tylko kultury i filozofii. Jeszcze bardziej filozoficznie doniosłym dziełem jest *Nan-Hua-Czen-Ching*, utwór znany też pod nazwą *Czuang-tsy*, którego autorem jest właśnie Czuang-tsy. Zawarta w nim refleksja jest bogatsza niż ta, jaką wyrażają paradoksalne wypowiedzi *Tao-Te-Chingu*. Z wielu względów, istotnych przede wszystkim dla historyka filozofii, myśl w nim zawarta może być uważana za wyższą formę rozwoju filozofii taoizmu. Czuang-tsy wyraża bowiem intuicję metafizycznej jedności świata, podczas gdy Lao-tsy rozwija raczej swoistą dialektykę przeciwieństw. Z punktu widzenia naszych rozważań fakt ten nie wydaje się jednak najważniejszy, ponieważ pragniemy uchwycić raczej to, co stanowi wspólną dla obu filozofów istotę taoistycznej postawy. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Lao-tsy uważany jest przez tradycję chińską za świętego mędrca, a wszystko, co wiadomo o jego życiu (włącznie z datą urodzin i śmierci) należy do legendy, podczas gdy Czuang-tsy jest postacią historyczną¹. Księga *Czuang-tsy* jest utworem napisanym częściowo przez tego filozofa (najważniejszą jej część stanowi siedem pierwszych rozdziałów nazywanych „częścią

* Wcześniejszą wersję tego artykułu referowałem na zebraniu Zakładu Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Chciałbym w tym miejscu podziękować uczestnikom prowadzonej przez Profesora Henryka Jankowskiego dyskusji za cenne uwagi.

¹ Czuang-tsy żył od 369 do 286 r. p.n.e. Natomiast Lao-tsy miał żyć współcześnie z Konfucjuszem, od którego był starszy. *Tao-Te-Ching* jest jednak utworem późniejszym. Por. Fung Yu-lan *A History of Chinese Philosophy*, t. 1, Princeton 1983, s. 170–172.

wewnętrzna”), a częściowo przez jego interpretatorów i uczniów. Znaczenie tego dzieła wykracza jednak poza samą filozofię; swoimi porównaniami i przenośniami Czuang-tsy wzbogacił bowiem literacki język chiński, a niektóre z jego wypowiedzi stały się znanymi przysłowiami. Za taoistę uważany jest też Jang-Czu, który żył w okresie między V a III w p. n. e. Jego filozofia, której przypisuje się niekiedy skrajny egoizm i hedonizm, stanowiła formę ucieczki od społecznego świata na „łono Natury”. W filozofii Jang Czu, której fragmenty zachowały się w księdze *Lie-tsy* (rozdz. VII) odnajdujemy obraz ludzkiego życia daleki od taoistycznej afirmacji. Ze względu na te właściwości taoizm Jang Czu nazywany jest czasami „taoizmem negatywnym”².

Taoizm nie jest filozofią, którą zrozumieć można poprzez analizę filozoficznych pojęć. Lao-tsy w pierwszych słowach swego dzieła stwierdza, że „tao, które można wyrazić słowami, nie jest (prawdziwym) niezmiennym tao” (*Tao-Te-Ching*, I)³. Żyjący współcześnie logik Raymond Smullyan słusznie podkreśla to w tytule swej książki *Tao jest milczeniem*⁴. Tworzenie definicji nie jest, jak wiadomo, właściwym sposobem wyrażania tego, co niewyrażalne. Dotyczy to nie tylko tak zwanej rzeczywistości mistycznej, lecz również najistotniejszych ludzkich przeżyć, natury kontemplacji i miłości. Właściwą drogą prowadzącą do możliwie pełnego wyrażenia ich treści jest oparte na głębokim wewnętrznym doświadczeniu poznanie różnorodnych ich przejawów.

Istnieje istotna różnica między pojęciem substancji przyjmowanym w *Etyce* przez Spinozę a mistyczną intuicją, którą wyraża słowo *tao*. Filozof racjonalista definiuje podstawowe pojęcia własnej filozofii oraz dowodzi swych tez. Mistyk natomiast, wypowiadając się w sposób metaforyczny, otwiera przed nami perspektywę dla kontemplacji, perspektywę, którą definicja zwykle zamyka. W stwierdzeniu, że filozoficzne znaczenie słowa *tao* jest oczywiste, widziałbym pewien brak pokory w stosunku do cudownie niejednoznacznych taoistycznych tekstów. Twierdząc, że *tao* znaczy „droga” a nie jakąś z rzeczy, które w różnych kontekstach mają na myśli wielcy filozofowie taoiści, sprowadza się sens filozoficzny tego słowa do jego sensu filologicznego⁵. Filozoficzny sens posługiwania się słowem *tao* jest, jak sądzę, taki, że pragnie się w ten sposób wyrazić poczucie bezinteresownej afirmacji świata. Jak to wyjaśnia Feng Youlan „nazwanie tao

² Por. Wing-Tsin-Chan *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1973, s. 309.

³ Por. „Literatura na świecie” 1987, nr 1 (186). Tłumacz, T. Żbikowski, umieścił w nawiasie słowa, które precyzują sens dosłownego przekładu.

⁴ Por. R. S. Smullyan *Tao jest milczeniem*, Poznań 1995, tłum. E. Hornowska. Smullyan jest autorem, który dobrze zdaje sobie sprawę z paradoksalnego charakteru metaforycznych wypowiedzi taoistycznych filozofów.

⁵ „W znaczeniu dosłownym „tao” oznacza „drogę”, zaś w metaforycznym – „sposób postępowania”, „bieg rzeczy” lub „główny kierunek ruchu”. Innymi znaczeniami tego terminu są „prawo” a także „mówić”. Wszystkie te określenia są jednak tylko pewnymi przybliżeniami... Podstawową cechą tao jest jego bezmienność”. Por. P. Glita *Taoizm*, w: B. Szymańska (red.) *Filozofia Wschodu*, Kraków 2001, s. 331.

„tao” nie jest tym samym, co nazwanie stołu stołem. Gdy nazywamy stół stołem, mamy na myśli to, że ma on pewne atrybuty, dzięki którym może zostać nazwany, natomiast gdy nazywamy tao „tao”, nie mamy na myśli tego, że ma ono jakiegokolwiek tego rodzaju dające się nazwać atrybuty”⁶. Z filozoficznego punktu widzenia *tao* oznacza przede wszystkim źródło istnienia wszystkich rzeczy (*Tao-Te-Ching*, XXI).

Inne ważne taoistyczne „pojęcie” *te* (cnota) oznacza realizację *tao* w poszczególnej rzeczy, jej swoisty sposób istnienia. *Te* nie jest cnotą w sensie moralnym. Nie można jej się nauczyć, a pragnienia i wiedza przeszkadzają tylko w jej osiągnięciu. Jak to wyraził w sposób sugestywny Lao-tsy, „człowieka posiadającego nagromadzoną cnotę *te* można porównać do niemowlęcia (które nie posiada jeszcze wiedzy i pragnień)” (*Tao-Te-Ching*, LV).

Swoistą właściwością taoistycznych tekstów jest nie tylko swoboda w posługiwaniu się nazwami, lecz również pozorny brak troski o konsekwencję w głoszeniu podstawowych tez. Taoistyczny mędrzec mógłby słusznie powiedzieć, że te same słowa użyte w różnych kontekstach i sytuacjach niekoniecznie znaczą to samo. Dlatego niezbędne jest wniknięcie w ich specyficzny dla danej sytuacji sens. Tak np. Lao-tsy mówi, że mądrą postawą wobec świata jest „nieangażowanie” (*wu-wei*), które oznacza w istocie pewien rodzaj działania nie ingerującego w świat. Jak zauważa w swych komentarzach taoista Kuo Hsiang: „Nieangażowanie nie oznacza nie robienia niczego... Słuchając teorii nieangażowania, niektórzy ludzie myślą, że leżenie jest lepsze niż spacerowanie. Ludzie ci idą zbyt daleko i popełniają błąd w rozumieniu filozofii Czuang-tsego”⁷. Kiedy działamy nie ingerując w świat, wszystko w świecie dzieje się niejako samo przez się i jest dobre. Dobroć nie wyraża się bowiem w całkowitym zaniechaniu działania, lecz w umiejętności działania nie odwołującego się do presji i przymusu. Postępując w ten sposób człowiek jednak w pewnym sensie nie działa, to znaczy nie działa pod wpływem pragnień ani według niezmiennych zasad, a jego celem jest dostosowanie formy życia do możliwości wynikających z losu.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że owo dostosowanie nie wynika z oportunistycznego lub lęku przed losem. Jego istotnym motywem jest pragnienie pozostawania w harmonii ze światem w poczuciu, że świat jest czymś cennym. Życiowość i dobroć nie są przejawami psychicznej słabości. Są one duchową siłą wywołującą trwałe zmiany w świecie. Jak to trafnie ukazuje *Księga Przemian* (*I Ching*), człowiek szlachetny nigdy nie upaja się własną mocą⁸. Trwałe pozytywne efekty pozostawia tylko takie działanie, w którym realna siła wiąże się z dobrocią. Dlatego zmieniać coś w świecie warto jedynie wtedy, kiedy jest się prze-

⁶ Por. Feng Youlan *Krótką historią filozofii chińskiej*, Warszawa 2001, s. 110, tłum. M. Zagrodzki.

⁷ Por. J. C. Cooper *Taoism. The Way of The Mystic*, London 1991, s. 80.

⁸ Pewne myśli zawarte w *Księdze Przemian* można uznać za wspólne dla konfucjanizmu i taoizmu.

konanym o wartości wszelkiego istnienia. Dobroć jest przeciwieństwem zawziętości i impulsywności. Jeśli zegarek wymaga naprawienia, to nie postąpimy słusznie rozbijając go o podłogę; a jeśli nie da się go naprawić, to możemy zastąpić go innym.

Taoistyczna filozofia afirmacji świata nie sprowadza się jednak do wyeliminowania destruktywnych emocji. Wyraża ona bowiem konieczność zrozumienia użyteczności tego, co nieużyteczne. Jak to wyraził Czuang-tsy „rozprawiać o użytecznym można dopiero wtedy, gdy się rozumiało nieużyteczne” (*Czuang-tsy*, XXVI, 7)⁹. Każda rzecz może być przedmiotem kontemplacji i w tym sensie jest użyteczna. Dotyczy to nie tylko rzeczy ważnych i wielkich, lecz również przyziemnych lub pozornie pozbawionych sensu. Ponieważ kontemplacja niczego w rzeczach nie zmienia, ani niczego od nich nie oczekuje, każdej rzeczy przysługuje pewna wartość autonomiczna, związana z jej sposobem istnienia (*te*). Charakterystyczny dla taoizmu i bliski wielu ludziom rodzaj wrażliwości związany jest z przeświadczeniem o świętości świata i wartości istnienia każdej rzeczy.

Rewolucyjne próby zmieniania świata wydają się czymś ryzykownym. Rewolucjonista pragnie wyzwolić od cierpienia i przywrócić ludziom poczucie wolności i godności. Jest przy tym przekonany, że nie można zmienić niesprawiedliwego systemu społecznego, nie eliminując jednocześnie ludzi, którzy go tworzą. Jeśli jednak istnienie każdego człowieka jest wartością autonomiczną, to wrażliwość rewolucjonisty jest zbyt selektywna, aby można ją było nazwać autentyczną wrażliwością. Jest zatem wątpliwe, czy system, jaki rewolucjonista powoła do życia, stanie się systemem opartym na poszanowaniu wartości i indywidualnego szczęścia jednostek. Jednak, nawet gdyby było to możliwe, ceną, jaką trzeba za to zapłacić, jest niezawinione cierpienie, zwykle większe od tego, które rewolucja miała w zamierzeniu usunąć. Pewne konieczne, usuwające cierpienie zmiany w świecie mogą być niekiedy dokonane jedynie przy użyciu siły. Walka ze złem powinna być jednak prowadzona w duchu życzliwości. Fakt, że walczy się po słusznej stronie, nie usprawiedliwia bowiem przemocy.

Taoizm nie jest filozofią przeznaczoną dla rewolucjonistów. Ukazuje możliwość zmieniania świata poprzez zmienianie samego siebie i wywierania w ten sposób ukrytego wpływu na innych. Można żyć w odosobnieniu, nie działając bezpośrednio w świecie, a jednak wywierać pozytywny wpływ na życie innych ludzi. Samotnicy, jak wiadomo, często zmieniają świat, chociaż zmienianie świata nie jest celem ich życia. Człowiek, z którego postawy emanuje duchowa siła, którego słowa zgadzają się z czynami, nawet gdy się o to nie stara, często staje się ośrodkiem pewnej wspólnoty. Rola autorytetów moralnych w dziejach ludzkości jest większa niż się na ogół przypuszcza. Lao-tsy stał się takim autorytetem dzięki wyjątkowej skromności i życzliwości – był życzliwy w stosunku do każdego człowie-

⁹ Por. Czuang-tsy *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu*, Warszawa 1953, tłum. W. Jabłoński, J. Chmielewski, O. Wojtasiewicz.

ka, nawet jeśli ten nie życzył mu dobrze (*Tao-Te-Ching*, XLIX) i zdawał sobie sprawę z mądrości zawartej w świadomości własnej niewiedzy (*Tao-Te-Ching*, LXXI)¹⁰. To, że nie wiemy nawet, czy Lao-tsy w ogóle istniał, najlepiej ilustruje sens taoistycznej postawy wobec świata.

Postawa zgody na los

W filozofii europejskiej odpowiednikiem taoizmu jest stoicyzm. Schweitzer nazywa nawet taoizm „chińskim stoicyzmem”¹¹. Taoiści, podobnie jak stoicy, są filozoficznymi monistami oraz reprezentują ten sam, oparty na dążeniu samozachowawczym, rodzaj etyki, jednak pokrewieństwo, jakie między nimi istnieje, sięga głębiej i dotyczy ogólnej postawy wobec świata i życia. Tę wspólną dla obu filozofii postawę można nazwać postawą zgody na los. Jej sens w najbardziej skrótowny sposób wyrażają słowa Epikteta: „Nie usiłuj naginać biegu wydarzeń do swojej woli, ale naginaj wolę do biegu wydarzeń, a życie upłynie ci w pomyślności” (*Encheiridion*, 8)¹².

Chociaż świat jest zmienny, rządzą nim niezmiennie prawa. Człowiek, który rozumie te prawa może pozostawać w harmonii z własnym losem. Postawa ta opiera się na głębokiej intuicji, zgodnie z którą wartość życia zależy w większym stopniu od cech osobowości oraz treści naszego życia wewnętrznego niż od zewnętrznego układu zdarzeń. To stoickie przeświadczenie w sposób sugestywny wyraża również filozofia buddyjska a w czasach nam bliższych Schopenhauer¹³. Według stoików wola może mieć wpływ jedynie na stan naszej świadomości, podczas gdy wszystkie inne rzeczy są od niej niezależne. Właściwa postawa wobec życia wiąże się zatem z doświadczeniem naturalnej zmienności świata i życia, wobec której nasza wolność działania wydaje się ograniczona. Doświadczenie to odślania przed nami fakt, że pewne zdarzenia w naszym życiu są nieodwracalne. W podobny sposób są zdeterminowane pewne nasze właściwości psychofizyczne. Ponieważ nie możemy ich zmienić, musimy je przyjąć takimi, jakimi są. Świadomość nieodwracalności zmiany, związanej z utratą tego, co było dla nas cenne, może prowadzić do bolesnych przeżyć, których źródłem są oczekiwania czy nawet żądania wobec losu. Przeżycia te, z kolei, mogą budzić w nas pragnienie buntu przeciwko jego ograniczeniom. Jednak wyrażanie negatywnych emocji może mieć jedynie pewien

¹⁰ Nie sugerujemy tym samym, że sens podobnych słów Jezusa i Sokratesa jest identyczny z sensem słów Lao-tsego. Głoszony przez Jezusa nakaz miłości bliźniego jest bardziej radykalny. Natomiast kiedy Sokrates mówi o niewiedzy, to ma przede wszystkim na myśli wiedzę etyczną, podczas gdy Lao-tsy ma na myśli wiedzę o świecie jako nieogarnionej całości.

¹¹ Por. A. Schweitzer *Z mojego życia...*, tłum. I. Salamon, Warszawa 1981.

¹² Por. Epiktet *Diatryby*, *Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 459.

¹³ Por. A. Schopenhauer *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1974, rozdz. II. Jak zauważa Schopenhauer: „Kto posiada bogactwo wewnętrzne, niewiele od losu wymaga” (s. 33).

ograniczony psychologiczny sens (nagromadzone uczucia są w ten sposób „wyrzucane” i tym samym „rozładowywane”). Na ogół w niczym nie zmienia istoty samej sytuacji, w jakiej się znajdujemy. Trwale żywienie takich uczuć wyczerpuje jedynie nasze siły, podczas gdy dzięki zgodzie na los możemy zaoszczędzić wiele psychicznej energii. Również na to, co stanie się w przyszłości, mamy tylko ograniczony wpływ. Chcąc zatem pozostawać w harmonii z losem należy ograniczyć własne pragnienia. Jak zauważa Lao-tsy „przesadne umiłowanie czegoś nieuchronnie wielkich nieszczęść (cierpień) staje się przyczyną” (*Tao-Te-Ching, XLIV*).

Doświadczenie śmierci i cierpienia

Filozoficzne pojęcie losu jest tak skonstruowane, że wyraża zarazem konieczność dostosowania się do tego, co nieuniknione i bycia w zgodzie z tym, co nieuniknione. Na to, co niesie ze sobą los, mamy jedynie ograniczony wpływ. Człowiek rozumny może łagodzić swoje wyobrażenia o złu związanym z zewnętrznymi wobec jego woli, nieuniknionymi zdarzeniami; dotyczy to zwłaszcza cierpienia i śmierci. Dla Sokratesa, Epikteta i Czuang-tsego śmierć nie była złem, ponieważ żadne naturalne zjawisko nie jest z istoty swej złe.

Sokrates podporządkował się niesprawiedliwemu wyrokowi, uznając swą śmierć za wyjście naprzeciw konieczności. Epiktet porównywał życie ludzkie do kruchej naczynia, które łatwo może się stłuc. Nie byłoby rzeczą rozsądną oczekiwać, aby było ono niezniszczalne. Czuang-tsy nie rozpacział, kiedy zrozumiał, że jego zmarła żona „pierwotnie nie miała życia”. „Potem nastąpiło zmieszanie gdzieś w niepojętym tworzywie; coś się zmieniło i powstało tchnienie, dalej nastąpiła zmiana w tchnieniu i powstało ciało, wreszcie nastąpiła zmiana w ciele i powstało życie. A teraz znów zaszła zmiana i oto umarła... Gdybym łkał i opłakiwał ją, dałbym dowód, że nie pojąłem przeznaczenia” (*Czuang-tsy, XVIII, 2*).

Również na własną zbliżającą się śmierć oczekiwał ze spokojem i pogodą ducha. Kiedy uczniowie martwili się, że nie będą mu mogli wyprawić okazałego pogrzebu, pocieszył ich mówiąc, że taki pogrzeb urządzi mu sama Natura (*Czuang-tsy, XXXII, 11*). Był przeświadczony, że życie i śmierć są częstkami tego samego naturalnego procesu, i że w stanie najgłębszej kontemplacji różnice między nimi zacierają się.

Śmierć może przynieść spokój. Jedna z przypowieści Czuang-tsego przypomina scenę z szekspirowskiego *Hamleta*; mistrz wygłasza w niej bowiem do czaszki, którą ujrzał na drodze, podobną w treści przemowę. Później jednak czaszka ukazuje mu się we śnie i zapewnia, że pośmiertny spokój sprawia jej radość i że nie chciałaby powrócić więcej do trudów życia: „Twoja mowa, panie, to popis krasomówcy, a wszystko, o czym wspominasz – to powikłania, jakich doznają żywi ludzie. Po śmierci nie ma tego wszystkiego... nie ma księcia u góry, ani poddanych z dołu. Nie ma też biegu czterech pór roku. Pełni spokoju mamy niebo i ziemię za wiosnę i jesień, a żaden król nie może przeżywać większej radości niż nasza” (*Czuang-tsy, XVIII, 4*).

Jesteśmy przywiązani do własnego istnienia w sposób instynktowny, jednak przede wszystkim poprzez naszą świadomość, na której kształt możemy mieć wpływ. Mimo tego, że śmierć jest kresem odczuwania, lęk przed śmiercią nie traci nigdy całkowicie swojej paraliżującej mocy, gdyż jest on podstawowym, egzystencjalnym lękiem. Jednak zrozumienie, że śmierć jest naturalną koniecznością pozwala przynajmniej myśleć, że nie jest ona naruszeniem porządku świata – nie jest tym samym z istoty czymś niesprawiedliwym.

Większy stopień racjonalności przysługuje lękowi przed cierpieniem. Psychiczny niepokój i fizyczny ból mogą bowiem przy pewnym natężeniu niszczyć nasze życie i deformować świadomość. Nie oznacza to, że należy unikać cierpienia za wszelką cenę. W pewnych sytuacjach cierpienie ma, jak wiadomo, sens moralny. Stoicy jednak w sposób psychologicznie powierzchowny odnosili się do faktu cierpienia i związanego z nim lęku. Byli przekonani, że fizyczny ból można zawsze zignorować, a psychiczny niepokój ich zdaniem nie ma dostępu do duszy mędrca, który wie, że człowieka dobrego nie może spotkać nic złego. Nic bowiem nie sprawi, aby jego życie utraciło swą moralną doskonałość; nikt go nie uwikła w brzydotę niemoralnego postępowania. Zauważmy, że taki stan świadomości nie łagodzi fizycznego bólu. Pozwala jedynie zachować do niego psychiczny dystans. Łatwiej go wtedy znosić, ale tylko do momentu, kiedy człowiek zachowuje kontrolę nad własną świadomością, co przy pewnych skrajnych postaciach bólu jest, jak wiadomo, trudne.

Również taoiści byli przekonani, że możliwe jest zachowanie wewnętrznej równowagi duchowej wobec największych nawet zmartwień lub przejawów ludzkiej złości. Nie przeceniali jednak znaczenia hartowania woli i „musztrowania wyobrażeń”. W ich oczach zabiegi tego rodzaju byłyby przejawem nadmiernego uwikłania w świat oraz niepotrzebną ingerencją we własne życie. Taoista będzie raczej troszczył się o to, aby uzyskać taki stosunek do świata, przy którym konieczność znoszenia cierpienia nie pozbawi go poczucia sensu życia.

etyczny sens postawy zgody na los

Lao-tsy i Czuang-tsy wskazują na konieczność rezygnacji z pragnień, dążeń i działań, których realizacja jest możliwa jedynie za cenę wewnętrznej wolności. Ludzie często poświęcają moralne dobro dla innych dóbr. Postawę taoistycznego mędrca charakteryzuje natomiast niedziałanie (*wu-wei*). Jak powiedzieliśmy wcześniej, jest to rodzaj działania wolnego od wywierania presji i ingerowania w świat zewnętrzny. Taoista pozostawia sprawy własnemu biegowi w tym sensie, że niczego nie wymusza i nikogo nie krzywdzi; pozwala skutkom swoich działań gromadzić się w sposób stopniowy; nie wkłada wysiłku w pokonywanie przeszkód, których pokonać nie można, lecz omija je, dostosowuje się do nich lub czeka na odpowiedni dla przezwyciężenia trudności moment.

Księga Przemian wyraża przeświadczenie, że jedynie poczucie obowiązku mogłoby usprawiedliwić gwałtowne pokonywanie przeszkód i związaną z tym chwi-

lową utratę spokoju. Człowiek ma prawo poświęcić własne życie dla moralnego dobra.

Taoistom trudno byłoby jednak przypisać skłonność do moralnego poświęcenia i altruizmu. Obce im było także stoickie przeświadczenie, że pewne obowiązki są naturalną konsekwencją relacji, w jakich ludzie pozostają w stosunku do innych ludzi i do całości świata. Przyjmowanie na siebie obowiązków jest w ich poczuciu konsekwencją spontanicznej dobroci, która ma swoje źródło w postawie kontemplacyjnej.

Człowiek mądry potrafi zachować spokój wobec przeciwności losu, a zgoda na los przynajmniej częściowo uniezależnia go od niego. Taoiści, przedstawiają podobny do stoickiego ideał niewzruszoności, czy też niezłomności mędrca, który w swojej samotności znajduje się w pewnym sensie „ponad” ograniczeniami losu. „Mąż doskonały jest cudowny; gdyby wszystkie puszcze się zapaliły, nawet to by go nie rozgrzało. Gdyby nawet wszystkie rzeki...zamarzły, nawet to by go nie ochłodziło; gdyby nawet pioruny potrzaskały góry, nic z tego nie zdołaby go przerazić...Ani śmierć, ani życie nie zmieniają jego osoby, a tym bardziej względy na zysk lub stratę” (*Czuang-tsy*, II, 6).

Mądrość polega bowiem na tym, że człowiek nie bierze sobie do serca korzyści i straty. Ponieważ los jest zmienny, nie należy popadać w euforię z powodu sukcesów ani martwić się niepowodzeniami, lecz wszystkie zdarzenia życia przyjmować z jednakowym spokojem. Taoiści, podobnie jak stoicy byli przekonani, że człowiek rozumny potrafi „skromnie przyjmować” i „spokojnie tracić” (*Rozmyślanie*, ks.VIII, 33)¹⁴.

Gdybyśmy nasze poczucie szczęścia wiązali przede wszystkim z pomyślnością losu, to musielibyśmy często czuć się nieszczęśliwi. Kiedy jednak naszym udziałem staje się ogólna postawa wyrzeczenia wobec życia, możemy z większym spokojem przyjmować to, co nas spotyka, ponieważ nie jesteśmy w różnych sytuacjach życia narażeni na nadmierne frustracje. Nie należy zatem wyrzekać się wewnętrznej wolności dla korzyści lub wygody życia. Czuang-tsy mówi o tym w ujmujący, pozbawiony patosu sposób, odwołując się do własnego poczucia naturalnej harmonii świata przyrody.

„Bażant błotny musi zrobić dziesięć kroków dla jednego kęsa, a sto kroków, żeby się raz napić, a mimo to nie pragnie być żywiony w klatce. Choć ma tam, czego dusza zapagnie, nie cieszy go to wcale” (*Czuang-tsy*, III, 4). „Mysikrólik wije sobie gniazdo w najgłębszym lesie, ale jedna gałąź mu wystarcza. Kret pije z rzeki, ale tylko tyle, żeby sobie brzuch napęlić” (*Czuang-tsy*, I, 3).

Mimo że postawę, którą ilustrują te przykłady da się ogólnie określić jako stoicką, warto zwrócić uwagę na to, że w taoizmie jest ona uzupełniona przez pewien rodzaj pokory wobec świata. „Kto wspina się na palce, nie stoi mocno na ziemi. Kto dwa kroki chce zrobić jednocześnie, nie idzie szybko” – pisał Lao-tsy (*Tao-Te-Ching*, XXIV).

¹⁴ Por. Marek Aureliusz *Rozmyślanie*, tłum. M. Reiter, Warszawa 1958.

Jest to jeden z tych rysów, które zbliżają taoizm do chrześcijańskich intuicji dotyczących wartości życia. Mimo braku wyraźnej koncepcji bytu transcendentnego, taoiści byli przekonani, że samo istnienie jest wielką tajemnicą i że w świecie wiele rzeczy nas przerasta. Czuang-tsy ukazuje często kruchość ludzkiego życia, ograniczoność wiedzy, nieskuteczność działania, pozorność rozróżnień moralnych. Czyni to jednak w sposób pogodny, niekiedy nawet żartobliwy, jak wtedy, kiedy porównuje naszą wiedzę o świecie z tym, co może wiedzieć o oceanie żaba z zapadłej studni. Taoistyczna pokora nie wypływa bowiem z poczucia bezsilności, a przeciwnie, świadomość ogromu Natury i równoczesnej znikomości ludzkiego życia, jest dla taoistów źródłem najgłębszej radości. Jest to radość z uwolnienia własnej świadomości od nadmiaru pragnień – mistyczna radość wewnętrznej pustki, dzięki której dusza może wypełniać się kontemplacją; radość nieprzywiązywania się do rzeczy, zdarzeń, osób, do pomyślnego i niepomyślnego losu.

Chińscy historycy filozofii zwracają uwagę na istnienie istotnych analogii między filozofią Spinozy a filozofią Czuang-tsego¹⁵. Analogie te nie dotyczą oczywiście samej konstrukcji metafizycznej. Czuang-tsy, który był z usposobienia mistykiem i poetą, nie stworzył bowiem systemu metafizycznego. Mimo to, Spinoza i Czuang-tsy mogą być uznani za reprezentantów tej samej duchowej postawy – postawy nie tylko deklarowanej, lecz przede wszystkim realizowanej w życiu. Nie skorzystali oni z ofert ułatwiających życie i otwierających drogę do kariery, ponieważ w ich poczuciu wiązałoby się to z ograniczeniem swobody kontemplacji i wolności filozofowania, lecz przeżyli życie w skromnych warunkach materialnych, na granicy ubóstwa. Nie ma jednak żadnych dowodów na to, że popadali z tego powodu w melancholię, a przeciwnie, wydaje się, że to właśnie pogoda ducha była źródłem ich rezygnacji.

Pod względem formy niektóre z wypowiedzi Czuang-tsego zbliżone są do sformułowań Nietzschego, od którego w rzeczywistości jest filozoficznie dość daleki¹⁶. Filozofia Nietzschego, mimo swojej niewątpliwej wielkości, nie jest filozofią afirmacji świata, a nawet wyczuwalny jest w niej wyraźny element destruktywny. Taoistyczny relatywizm nie ma natomiast charakteru destruktywnego. Jest podporządkowany afirmacji świata podobnie jak kartezjański sceptycyzm metodyczny podporządkowany jest dążeniu do prawdy.

¹⁵ Por. Hu-Shih *Spinoza and Chuang Tzu*, w: *Speculum Spinozanum 1677–1977*, London 1977, s. 330–332. Por. również Feng Youlan *Krótką historią filozofii chińskiej*, ibidem, s. 126–127.

¹⁶ Na podobieństwo filozofii Czuang-tsego i filozofii Nietzschego zwraca uwagę A. C. Graham. Por. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Illinois 1991, s. 172, 174 i 186.

Postulat rezygnacji z moralnych rozróżnień

Taoiści, podobnie jak Spinoza, byli przekonani, że dobro i zło, piękno i brzydota, to jedynie nazwy. Moralne i estetyczne wartości są w istocie wytworami ludzkiego umysłu i wyrażają nasze pragnienia i potrzeby. Czuang-tsy odwołuje się w swojej filozofii do poczucia harmonii Natury z różnorodnością stworzeń i żywionych przez nie pragnień. Obserwacja świata przyrody pozwala wyraźnie zauważyć, że to, co się podoba jednej istocie, niekoniecznie musi podobać się innej. Jak mówi w sposób oddający istotę rzeczy, na widok pięknych kobiet, które podziwiamy, ptaki i ryby poucikałyby. Również to, co dobre dla jednej czującej istoty, niekoniecznie musi być dobre dla innej. Pokarmy człowieka i sowy różnią się od siebie, a piskorz, w przeciwieństwie do człowieka, lubi przebywać na mokradłach (*Czuang-tsy*, II, 6). W podobnym duchu wypowiada się Spinoza: „Słowa »dobro« i »zło« mają jedynie znaczenie relatywne... Tak na przykład Pismo Święte mówi, że dobra była rada, jakiej Absalomowi udzielił Achitofel; była ona wszakże jak najgorsza dla Dawida zmierzająca bowiem do jego uśmiercenia. Ale mnóstwo jest rzeczy dobrych, co nie dla każdego są dobre” (*Rozmyślenia metafizyczne*, cz. I, 6)¹⁷.

Według Spinozy nazwy te należy jednak utrzymać, zachowują one bowiem swój sens, chociaż nie przysługuje im denotacja. Tak np. dobrym nazywa Spinoza to, co jest rozumne i umacnia ludzką wspólnotę, w czym wyraża się wytrwałość umysłu i intelektualna miłość Boga.

Innym z powodów, dla których nie należy upierać się przy rozróżnieniach moralnych, jest zmienność świata. Tak więc nawet ta sama istota w różnych momentach swego życia inaczej patrzy na świat. Jak trafnie zauważa Merton, według Czuang-tsego, „wszystkie rzeczy są w stanie przemiany... Co jest dobre i miłe dzisiaj, może jutro stać się złe i odpychające. Co wydaje się słuszne z jednego punktu widzenia, może, kiedy zwrócimy uwagę na inny aspekt, manifestować się jako zupełnie niesłuszne”¹⁸.

Taoiści kwestionują sensowność rozróżnień moralnych i estetycznych, ponieważ mogą być one przeszkodą w pełniejszej afirmacji świata. Z tego właśnie powodu chińscy filozofowie cenią na ogół wyżej Czuang-tsego niż Spinozę¹⁹. Tam, gdzie rozróżnia się dobro i zło, postawą wobec innych ludzi jest bowiem najczęściej walka, a świat staje się w pewnym istotnym sensie podzielony. Afirmacja świata ma głęboki sens etyczny: polega ona na możliwie najściślejszym zjednoczeniu się z nim, dzięki któremu człowiek, jak to wyraża Czuang-tsy, „zapomina”²⁰ o sobie, przezwyciężając tym samym naturalny egoizm i wyobcowanie. Tego rodzaju zapomnienie jest właściwością życia kontemplacyjnego i do pewnego

¹⁷ Por. B. Spinoza *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 159.

¹⁸ Por. T. Merton *The Way of Chuang Tzu*, Boston – London 1992, s. 39–40.

¹⁹ Por. Hu-Shih, op. cit.

²⁰ „Zapomnienie” (*wang*) to stan, w którym zanika rozróżnienie między nami samymi a światem. Por. T. Czarnik *Starożytna filozofia chińska*, Kraków 2001, s. 53.

stopnia przypomina buddyjskie wyzwolenie duchowe i chrześcijańską samozatrąę, których najważniejszymi owocami są życzliwość i dobroć.

Nadmiar pragnień i nagromadzona wiedza mogą nas w wielu sytuacjach życia skutecznie oddzielać od świata. Podobnie, jak później Kartezjusz, Czuang-ty zdawał sobie sprawę z tego, jak nieuchwytna jest w istocie granica między jawą i snem, istnieniem i nieistnieniem, granica tak oczywista z punktu widzenia świadomości naszego codziennego doświadczenia. W szczególności w sposób bezrefleksyjny przyjmujemy odrębność naszego własnego „ja”, która z perspektywy głębszego doświadczenia duchowego wydaje się być złudzeniem. Słynna przypowieść o motyłu i Mistrzu Czuang (*Czuang-ty*, II, 10), któremu we śnie wydawało się, że jest motylem, tak że ostatecznie nie wiadomo, kim jest naprawdę, wyraża iluzoryczność poczucia naszego własnego „ja”. Nasze „ja” fizyczne, czyli ciało a może nawet w większym stopniu nasza psychiczna tożsamość podlegają bowiem nieustannej przemianie i dlatego nie są czymś w pełni realnym.

Przywiązanie do własnego „ja” jest często źródłem egoizmu. Egoizm ten jest zwykle nieświadomy – nie mamy zamiaru osiągać własnego dobra kosztem dobra innej osoby, a jedynie nie zwracamy na jej dobro dostatecznej uwagi. Jednym z przejawów egoizmu jest skłonność do upajania się własnymi doznaniem lub przeżyciami w sytuacji, która wymaga wzięcia pod uwagę odczuć innych ludzi. Moralną brzydotę takiego upajania się ukazuje w swoich *Dziennikach* Tołstoj. Tołstoj był przeświadczony, że istnieje zarazem swoiste „duchowe ja”, które jest ośrodkiem miłości. Czuang-ty wydaje się być bardziej konsekwentny w wyrażaniu myśli, że również owo „duchowe ja” zatracą się w miłości skierowanej ku całości istnienia. Poczucie, że jesteśmy częścią tej całości jest, jak sądzę, w pewnym sensie ważniejsze niż świadomość odgrywania w świecie moralnej roli.

Autor *Zmartwychwstania* niejednokrotnie dawał wyraz swojemu podziwowi dla filozofii chińskiej, twierząc nawet, że bez tego, co napisali Konfucjusz i Lao-ty „Ewangelia nie jest pełna”²¹. Stwierdzenie to jest rodzajem aforyzmu. Wydaje się jednak, że *Tao-Te-Ching* ukazuje niejako bierną, psychologiczną stronę chrześcijańskiej postawy wobec życia, postawy, której ostateczny wyraz stanowi samozatrata.

Chcąc zdać sobie sprawę, na czym polega istota taoistycznego relatywizmu, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na to, że opiera się on na innej niż ukształtowana przez europejski racjonalizm koncepcji świadomości. Według tej koncepcji myślenie dyskursywne nie jest najważniejszą częścią świadomości. Prawdziwe, pełne poznanie świata, jest rezultatem kontemplacji, w której rozróżnianie i ocenianie ulegają niejako zawieszeniu. Poznajemy wówczas rzeczy w sposób bezinteresowny, a w konsekwencji niezależny od naszych pragnień i dotychczasowej wiedzy, w całej ich bytowej odrębności i niepowtarzalności²². Ten właśnie rodzaj poznania jest źródłem ostatecznej afirmacji świata.

²¹ Por. L. Tołstoj *Dzienniki*, tłum. M. Leśniewska, Kraków 1973, t.1, s. 327.

²² Por. A. Maslow *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986, s. 78.

Bezwarunkowa afirmacja istnienia

Taoizm wyraża afirmację istnienia pełniejszą niż ta, którą odnajdujemy w filozofii stoików i Spinozy. Nie jest ona bowiem ograniczona poczuciem racjonalności świata.

Taoistyczna afirmacja istnienia jest afirmacją bezwarunkową, która świat, los i ludzkie życie akceptuje bez względu na to, jakimi one są. Nawet, gdyby świat okazał się metafizycznie niedoskonały, moglibyśmy cieszyć się z jego istnienia. Spinoza przypisuje Naturze doskonałość i utożsamia ją z Bogiem. Substancja, o której mówi ma jednak z rzeczywistością, którą wyraża *tao* wspólnego jedynie to, że sama siebie determinuje do działania i w tym sensie przysługuje jej niczym nieograniczona wolność.

Taoista jest zadowolony z istnienia na warunkach takich, jakie są mu dane, i dlatego pozwala, aby rzeczy toczyły się własną koleją. Istotna jest dla niego bowiem jedynie troska o stan własnej świadomości, ponieważ od tego stanu przede wszystkim zależy wartość naszego życia. Życie kontemplacyjne niesie ze sobą duchowy spokój. Dla podkreślenia spontanicznego charakteru kontemplacji taki rodzaj życia nazywa Czuang-tsy „beztroską wycieczką” (*Czuang-tsy*, I). Ludzie często nie rozumieją na czym polega wartość takiego życia i troszczą się o rzeczy z punktu widzenia wartości życia niepotrzebne, jak dobra materialne lub przyjemności. Czują się też nieszczęśliwi, kiedy tego rodzaju pragnienia nie mogą być spełnione. „Gdy rodzi się człowiek, rodzą się zarazem jego smutki” – zauważa Czuang-tsy (*Czuang-tsy*, XVIII, 1).

Zadowolenie z własnego istnienia było również i dla stoików ważnym i pozytywnym przeżyciem, które przeciwstawiali nierozumnym namiętnościom. Wartość świata uzależniali jednak od istnienia rozumnych praw rządzących wszechświatem. Różnica między stoikami i Spinozą a taoistami polega przede wszystkim na tym, że taoiści nie zakładają istnienia racjonalnego porządku świata. Wprawdzie z istnieniem *tao* związane jest jakieś uporządkowanie rzeczy i zdarzeń – *tao* jest bowiem źródłem ich istnienia – nie wiadomo jednak, czy *tao* rzeczywiście istnieje. Dla taoisty realny jest jedynie sam strumień zdarzeń. *Tao* oznacza zmianę i dlatego jest ono z istoty swej niewyraźne. Przemiana wszystkich rzeczy nie ma w sobie bowiem niczego, co stanowiłoby jej zewnętrzną formę. Postawa taoistyczna jest postawą radości z istnienia samego, bez względu na to, czy świat uznamy ostatecznie za twór doskonały lub dobry. Istotna jest nie tyle doskonałość świata, co nasza własna dobroć, niezależnie od tego, czy odzwierciedla ona tę doskonałość.

Taoistyczna wiara w naturalne dobro świata nie zakłada, że świat jest dobry w sensie moralnym. Przeciwnie, to właśnie moralne rozróżnienie dobra i zła, jest według Lao-tsego przyczyną tego, że w świecie pojawiło się zło (*Tao-Te-Ching*, II). Naturalną cechą świata jest bowiem spontaniczność, którą człowiek często stara się zniszczyć. Opowiada o tym między innymi przypowieść Czuang-tsego o tresurze koni, która pozbawiła ich ruch naturalnej swobody i piękna (*Czuang-tsy*, IX, 1).

Taoiści byli przekonani, że w istocie nie wiemy, czy świat jest dobry – a jeśli nawet jest dobry, to w sposób odbiegający od naszych wyobrażeń o dobru. W pewnym sensie już samo istnienie jest dobrem. Maslow słusznie zauważa, że gdybyśmy zapomnieli na chwilę o przerażających skutkach istnienia nowotworu, to jego ekspansywność mogłaby wydawać się nam fascynująca. Jedne organizmy istnieją kosztem istnienia innych. Czy nie zaskakuje nas na przykład sprawność, z jaką lwica przegryza tętnicę szyjną antylopy lub zebry? Jeśli tego rodzaju „doskonałości bytowe” nie mogą stać się dla nas godne podziwu, to jest tak dlatego, że jesteśmy istotami zdolnymi do przeżywania uczuć grozy i współczucia. Na ogół usprawiedliwiamy lwicę dopiero wtedy, kiedy uświadamiamy sobie jak bardzo ona sama i jej potomstwo musiały być głodne. W istocie jednak zachowanie lwy nie wymaga żadnego usprawiedliwienia. Jest ono w pewnym, być może dla nas nie najważniejszym sensie, w sposób naturalny dobre.

Taoiści nie przypisywali Naturze moralnego ładu. Ukazywali natomiast jej harmonię i wzniosłość, a przede wszystkim niczym nieograniczoną wolność, jaką można jej przypisać jedynie jako całości. Wydaje się oczywiste, że człowiek patrzy na świat i ocenia go z punktu widzenia własnych pragnień i przeżyć i że niezawinione cierpienie wydaje mu się złem. Jednak całkiem sensowne jest doświadczenie ukazujące możliwość patrzenia na świat i życie z szerszej, bardziej ogólnej perspektywy.

Taoistycznym ideałem życia jest wolność rozumiana jako spontaniczność. Nawiązując do metafory Czuang-tsego można by ten rodzaj spontanicznej wolności nazwać „wolnością ptasia” (*Czuang-tsy*, XVIII, 5). Wyraża się ona bowiem w sposób najbardziej bezpośredni w harmonii istoty żywej z jej pragnieniami. Ptak szybujący w przestworzach czuje się częścią większej całości, której istnienie zaspokaja jego pragnienia. W podobny sposób człowiek jest wolny, kiedy dzięki kontemplacji odrywa się od codzienności przeżyć związanych z praktycznym życiem.

Czuang-tsy zwraca uwagę na negatywne skutki narzucania innym własnych rozróżnień moralnych. Przypomina to karmienie ptaka pokarmem przeznaczonym dla ludzi.

Wywołuje frustrację lub apatię. Ludzie różnią się swym doświadczeniem, zdolnościami i psychicznymi właściwościami w takim stopniu, że nie nadają się do spełniania tych samych ról. Mądrość tego, kto chciałby na nich wpływać polega na tym, by pozwolić im być takimi, jakimi są, a jednocześnie ukazywać własnym postępowaniem możliwość osiągnięcia pełniejszej wolności. Wszystkie czujące istoty są szczęśliwe, kiedy żyją zgodnie z własną naturą i pragnieniami. Również mędrzec żyje w ten sposób, dając wyraz swemu pragnieniu kontemplacji. Zajmuje on, takie miejsce w świecie, jakie zostało mu przeznaczone.

Pragnienie wolności jest w przypadku człowieka równie instynktowne, jak w przypadku zwierzęcia. Można powiedzieć, że w pewnym sensie kot jest idealnym taoistą, ponieważ wydaje się, że je, kiedy ma na to ochotę, śpi, kiedy ma na to ochotę, poluje, kiedy ma na to ochotę, itd. W rzeczywistości jednak wszystkie istoty podporządkowane są rygorom Natury. Wolność taoistyczna jest pewnego

rodzaju oderwaniem się od codziennej świadomości, z jej lękami, troskami, obawami i powodami do euforii.

Racjonalistycznie nastawione filozofie uzależniają afirmację świata od uznania jego ontycznej lub moralnej wartości. Filozof racjonalista utożsamia dobro z tym, co rozumne i za intuicyjnie oczywiste uważa istnienie racjonalnego porządku świata. Afirmacja świata, którą nazwałem bezwarunkową wiąże się natomiast bezpośrednio ze sferą nie zawsze łatwych do wyrażenia poczuciem mistycznych. Jednym z takich poczuciem jest przeświadczenie, że człowiek jest częścią całości wszechistnienia i że jedynie uszanowanie tej całości nadaje sens jego istnieniu. Taoizm jest pewnym rodzajem filozoficznego mistycyzmu, którego wartość polega na dążeniu do uzyskania poczucia wewnętrznej harmonii ze światem i oparciu na tym poczuciu przyjmowanych dobrowolnie zobowiązań moralnych. Istotne wydaje się pytanie, czy bezwarunkowa afirmacja świata, której ideał przedstawiają taoistyczne teksty, jest możliwa do osiągnięcia w realnym świecie. Sądzę, że nie różni się ona od innych cennych stanów ludzkiej duszy, jakie ukazują filozofowie, mistycy i poeci, poszerzając tym samym granice realnego świata o obszar przeżyć istotnych dla poczucia wartości życia.

Terapeutyczny sens filozofii i taoistyczna miłość

Taoizm nie jest wprawdzie rodzajem filozoficznego racjonalizmu, którego istotą jest rozróżnianie, jednak postawa taoistyczna jest postawą etycznie i psychologicznie doniosłą. Taoizm przypomina pod pewnym istotnym względem filozofię buddyjską, na której rozwój w Chinach miał zresztą, jak wiadomo, pewien wpływ. Cechuje go swoisty pragmatyzm, dla którego nasze doświadczanie świata staje się cenne dopiero wtedy kiedy skłania nas do lepszego życia. Z punktu widzenia taoizmu filozofia ma przede wszystkim sens terapeutyczny. Podobnie jak to ma miejsce w wypadku filozofii stoickiej i buddyjskiej, uwalnia ona świadomość od nadmiaru pragnień i od destruktywnych namiętności²³.

Czuang-tsy twierdził, że „mędrzec nie ma ludzkich namiętności” (*Czuang-tsy*, V, 5). „[...] Nazywam uczuciem rozróżnianie dobra i zła, a brakiem uczuć nazywam stan człowieka nie szkodzącego przez miłość i nienawiść swojemu wewnętrznemu życiu duchowemu. Taki człowiek jest zawsze w zgodzie z działaniem przyrody i nigdy nie stara się sztucznie polepszyć swojego losu” (*Czuang-tsy*, V, 6). Zauważmy, że Czuang-tsy ma tutaj na myśli jedynie miłość rozumianą jako namiętność, którą można przeciwstawić uczuciu nienawiści. Istnieje jednak również rodzaj miłości niezwiązany z ocenianiem.

Taoiści uznawali za pozbawione sensu rozróżnianie poszczególnych cnót i zasad moralnych i w tym właśnie, między innymi, upatrywali wyższość własnej po-

²³ Na aspekt terapeutyczny nie tylko stoicyzmu, ale również całej etyki hellenistycznej zwraca uwagę m.in. M. C. Nussbaum. Por. M. C. Nussbaum *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton.

stawy w stosunku do postawy Konfucjusza. Nie kwestionowali jednak samej wartości zobowiązań moralnych. Wiązali ją natomiast z indywidualną wrażliwością, w przeświadczeniu, że uzyskują one swój sens jedynie wtedy, kiedy osoba w swej refleksji zda sobie sprawę z cudowności i świętości istnienia. Jest coś cennego w ich przeświadczeniu, że nie można w pełni szanować innych ludzi, ani jakiegokolwiek czującej istoty, nie afirmując zarazem świata jako całości.

Taoizm nie posługuje się dla wyrażenia afirmacji świata słowem miłość, ponieważ słowo to może oznaczać filozofię altruizmu lub osobną cnotę. (Chińską filozofią altruizmu była filozofia, którą stworzył Mo-tsy (479–381 p.n.e). Posługiwanie się intelektualną zasadą altruizmu wprowadzałoby w nasze postępowanie element kalkulacji, niemający nic wspólnego ze spontanicznością działania zgodnego z pierwotnym, psychicznym odruchem wypływającym z niezmaconej kontemplacji świata. Według taoistów wartościowania i myśli nie mogą być narzucane umysłowi w postaci dominujących przeświadczeń lub uprzedzeń, a dogmatyczna wierność zasadom mogłaby pozbawić nasze działanie koniecznej elastyczności. Strumień rzeczywistości jest zmienny i człowiek mądry potrafi się do niego dostosować nie tracąc zarazem własnej natury, tak, jak pływak potrafi dostosować się do nurtu, w którym płynie. Na takim właśnie dostosowaniu do okoliczności losu polega konsekwencja w postępowaniu. Taoistyczne „niedziałanie” (*wu-wei*) można by nazwać działaniem przez dostosowanie się, podobnie, jak to czyni woda, która przenika przez skały. Właściwością wody jest, w rozumieniu taoistów, jej łagodność i miękkość; to samo można powiedzieć o dobroci. Lao-tsy przekonuje, że dobroć, to nie jakaś osobna cecha charakteru człowieka, lecz zdolność zachowania otwartości umysłu, której konsekwencją są pokora i skromność.

Postawa nieingerowania w świat zewnętrzny wydaje się do pewnego stopnia racjonalna. Ingerencja mogłaby bowiem przynieść powodzenie jedynie wtedy, kiedy, jak mówi Spinoza, nasza moc działania przewyższałaby moc działania przyczyn zewnętrznych wobec nas. Taka sytuacja może wyjątkowo się zdarzyć, jednak na ogół nasza zdolność oddziaływania na świat jest poważnie ograniczona.

Istotą postawy taoistycznej jest, w moim przekonaniu, miłość wszelkiego istnienia. Miłość ta wyraża się przede wszystkim w bezinteresownej kontemplacji oraz w zdolności do przyjmowania własnego losu. Z tak rozumianą miłością wiąże się zawsze jakieś wzbogacenie i pogłębienie osobowości. Taoistyczna miłość nie idealizuje swego przedmiotu; jej warunkiem wstępnym jest właśnie zobaczenie go takim, jakim jest. Kochać możemy to, co należycie rozpoznajemy. W innym przypadku przedmiotem naszej miłości jest jedynie własne wyobrażenie, a miłość staje się mniej lub bardziej określoną formą pożądania. Niedoskonałość ludzi i rzeczy nie jest jednak dla miłości przeszkodą. Człowiek mądry bowiem „nikogo nie odtrąca” (*Tao-Te-Ching*, XXVII).

Nie jest do końca jasne, jaki był stosunek taoistów do współczucia jako etycznego motywu działania. Jednak wydaje się, że ich postawa wobec życia ma swoje źródło nie tyle we współczuciu, co w kontemplacji. Mędrzec taoistyczny nie pa-

trzy na świat oczami współczucia, lecz oczami prawdy. Pragnie przede wszystkim rozumieć całość istnienia i koncentruje swoją uwagę na jego pozytywnych przejawach.

Taoizm a konfucjański moralizm

Konfucjusz, w przeciwieństwie do taoistów, uzależniał poczucie sensu życia przede wszystkim od przynależności do ludzkiej wspólnoty. Stworzył ideał „człowieka szlachetnego”, obdarzonego w społeczne cnoty. Człowiek taki nie troszczy się o korzyść, lecz o wewnętrzną prawość (*li*). Jest wolny od przygnębienia i lęku, ponieważ jego sumienie jest zawsze czyste.

Wartości moralne były, według Konfucjusza, jedynymi wartościami, o których realizację warto w każdych okolicznościach zabiegać. Dlatego też uważał za rzecz dla życia najistotniejszą świadomość społecznych obowiązków i cnót; a życie poza światem społecznym, w duchowym odosobnieniu, nie miałyoby dla niego sensu. Taoiści cenili takie właśnie życie w przekonaniu, że samotność tworzy swoistą duchową przestrzeń dla kontemplacji. W rozprawianiu o obowiązkach i praktykowaniu cnót widzieli natomiast przejaw pewnej ograniczoności umysłu. Człowiek uwikłany w rozróżnienia moralne zapomina bowiem o wartości dobroci. „Woda kryniczna nic nie czyni, żeby posiadać swoje właściwości. Tak samo odnosi się człowiek doskonały do cnoty. Nie stara się w niej ćwiczyć, a wszystkie istoty lgną do niego” (*Czuang-tsy*, XXI, 4). Przyjęty przez taoistów punkt widzenia nie jest wyłącznie paradoksalny. Cnotą jest na przykład wdzięczność, jednak zastanawianie się nad istotą wdzięczności nie zawsze czyni nas bardziej wdzięcznymi.

Często zwraca się uwagę na fakt, że Konfucjusz żył w okresie, kiedy w Chinach panował moralny i polityczny chaos. Miał zatem powody aby myśleć, że kiedy społeczeństwo nie jest racjonalnie zorganizowane, to wspólnota pogrąża się w stanie chaosu²⁴. Jak zauważa Jaspers, Konfucjusz zamierzał „uratować ludzkość przez wskrzeszenie tradycji”²⁵.

Tego rodzaju doświadczeniu można jednak przeciwstawić inne, wyrażające się w przekonaniu, że człowiek w każdej sytuacji może „pozostać sobą”. Ten sposób bardziej indywidualnego doświadczania życia charakteryzuje zarówno stoicyzm jak i taoizm. *Czuang-tsy* mówi o lekarzu, który nie musi jak to było w zwyczaju, wylizywać swemu władcy hemoroidów – robi to jedynie dla zysku. Według Epikteta, niewolnik nie musi podawać swemu panu nocnika, mimo, że za odmowę może zostać wychłostany. Każdy człowiek ma zatem swoje indywidualne poczucie własnej wartości.

²⁴ Por. H. Smith *Religie świata*, tłum. A. i E. Jagielscy, Warszawa 1994. Jeden z twórców filozoficznej szkoły legistów Han Fei-tsy (280–233 p.n.e) twierdził, że naturę ludzką mogą poprawić jedynie prawa, dla których egzekwowania konieczna jest siła.

²⁵ Por. K. Jaspers *Autorytety. Sokrates, Budda, Konfucjusz, Jezus*, tłum. P. Bentkowski, I. Flaszak, Warszawa 2000, s. 72.

Mądrość Konfucjusza polegała na tym, że widział fundament ludzkiej wspólnoty w etycznej wartości osoby, nie zaś w narzuconym systemie nagród i kar. W działaniu etycznie wartościowym istotna była dla niego czystość intencji. Dobrym przykładem takiej postawy jest jego stosunek do obowiązku żałoby po śmierci rodziców. Nie miałyby ona jego zdaniem sensu jako powinność, gdyby nie wpływała ze szczerego poczucia żalu.

Konfucjusz przywiązywał dużą wagę do konieczności wyrzeczenia się dóbr, których nie można zdobyć w uczciwy sposób. „Choćbym miał lichym odżywiać się jadłem – mówił – pić tylko wodę i zgięte ramię miecz w nocy za poduszkę, to i tak w tym stanie radość znajdę. Nieprawym sposobem zdobyte bogactwa i zaszczyty wydają mi się jak płynące po niebie chmury” (*Dialogi konfucjańskie*, VII, 15)²⁶. Postawa wyrzeczenia, chociaż rozumiana nieco odmiennie, jest istotnym składnikiem zarówno mądrości konfucjańskiej jak i taoistycznej.

Jak to w sposób paradoksalny wyraził Czuang-tsy „doskonała radość polega na braku radości” (*Czuang-tsy*, XVIII, I). Jest to cicha radość, której źródłem jest nie posiadanie, lecz afirmacja świata. Wartość ma dla taoisty to, co wykracza poza praktycznie określony cel życia: kontemplacja i wynikające z niej poczucie harmonii ze światem i losem. Kontemplacja nie może być jednak przedmiotem świadomych, ujętych w reguły dążeń. Istotnym jej elementem jest bowiem spontaniczność, z jaką odkrywamy prawdę.

Radość konfucjańska jest, jak zauważa Ching-hsiung Wu, radością pełni życia, której niewyczerpanym źródłem jest oparte na wiedzy działanie i uczestnictwo w ludzkiej wspólnotcie. Radość taoistyczna jest natomiast radością wyrzeczenia i kontemplacji świata. Jest to radość z uwolnienia umysłu od nadmiaru pragnień. „Pierwsza jest ludzka, druga jest kosmiczna. Radość konfucjańska jest jak ciepły promień słońca w zimowy dzień, radość taoistyczna zaś jest jak chłodny deszcz w upalne lato”²⁷. W konfucjanizmie praktyczne nastawienie etyczne wydaje się ważniejsze od mistycznej postawy wobec świata. W konsekwencji zaś różny jest stosunek tych filozofii do wiedzy jako wartości. Lao-tsy cenił jedynie wiedzę opartą na wewnętrznym doświadczeniu i mistycznej intuicji. Doświadczenie to uznawał jednak za z istoty swej niewyraźne. Konfucjusz natomiast cenił wiedzę etyczną opartą na tradycji i odwołującą się do szlachetnych wzorów postępowania. „Kto rankiem cnotę pojął – mówił – ten o zmierzchu w spokoju może umrzeć” (*Dialogi konfucjańskie*, IV, 8).

Konfucjusz nie był, jak się wydaje rygorystą moralnym. „Szlachetny winien być wierny zasadom, lecz wystrzegać się zaślepienia” (*Dialogi konfucjańskie*, XV, 36). Jego uczeń Tsy-hia twierdził, że: „nie wolno przekraczać bariery, gdy chodzi o wielkie nakazy moralne. W mniejszych zaś można »wchodzić« i »wychodzić«” (*Dialogi konfucjańskie*, XIX, 11). Tak więc pewna elastyczność w stosowaniu się

²⁶ *Dialogi konfucjańskie* cytuję na podstawie wydania *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Kunstler, Z. Tłumski, Warszawa 1977.

²⁷ Por. Ching-hsiung Wu *O radości*, tłum. R. Malek SVD, Warszawa 1991, s. 37.

do reguł moralnych może być uznana za uniwersalną cechę przysługującą głównym nurtom myśli chińskiej. To samo dotyczy również oceniania innych ludzi. Jak to trafnie wyraził Konfucjusz, człowiek szlachetny nie ocenia innych, ponieważ „nie znajduje na to dość wolnego czasu” (*Dialogi konfucjańskie*, XIV, 31).

Najważniejszą z zalet człowieka szlachetnego, decydującą o jego osobistej doskonałości jest, według Konfucjusza, humanitaryzm (*żeń*), którego sens wyraża najlepiej reguła: „Nie czynj innym, czego dla siebie nie pragniesz” (*Dialogi konfucjańskie*, XII, 2). Cnota humanitaryzmu nie jest równoznaczna z bezwarunkowym altruizmem. Na pytanie, czy kiedy mu powiedzą, że w studni tonie człowiek, wskoczy do niej, żeby go ratować, Konfucjusz odpowiada: „Dlaczego miałbym tak postąpić? Kto szlachetny, ten do studni podejść może, lecz nie będzie do niej wskakiwać. Można go bowiem zwabić, lecz nie powinien dać się zwieść” (*Dialogi konfucjańskie*, VI, 24). Istotnie, nie mamy moralnego obowiązku poświęcać się dla innych. Często też nie jest to konieczne. Postawa Konfucjusza wydaje się jednak trudna do pogodzenia z jego własnym postulatem „miłowania ludzi”.

Lao-tsy, w przeciwieństwie do Konfucjusza, mówi wyraźnie o potrzebie życzliwości wobec wszystkich ludzi. Tonącemu należy zatem przynajmniej życzyć, żeby się ze studni wydostał i to bez względu na to, czy on nam również życzy dobrze. Nie postąpilibyśmy niestosownie, gdybyśmy przyczynili się do realizacji tego życzenia.

Kwestia stosowności postępowania jest szczególnie ważna dla uchwycenia różnicy między postawą Konfucjusza a postawą taoistów. Taoiści nie twierdzili, że należy postępować w każdej sytuacji w sposób moralnie stosowny. Poczucie stosowności postępowania jest bowiem czymś innym niż naturalna wrażliwość. Jak słusznie zauważa Watts, „tak jak powiedziano, że tao, które można opisać, nie jest prawdziwym tao, tak samo można powiedzieć, że *te* (cnota albo prawość), którą można zalecić albo nakazać praktykować, nie jest prawdziwą cnotą (albo prawością)”²⁸. Nie znaczy to, że należy zawsze postępować niestosownie. Często jednak oczekujemy od innych w pewnych sytuacjach automatycznych zachowań moralnych w taki sam sposób, jak by chodziło o założenie garnituru lub krawata. Oczekiwanie to nie wynika z poszanowania indywidualności osoby ludzkiej, lecz z przyzwyczajenia do powierzchownego klasyfikowania ludzi.

Taoizm wyraża przeświadczenie, że ludzie podporządkowują się trwale tylko takim normom, których przyjmowanie nie jest przez nich odczuwane jako uleganie zewnętrznemu przymusowi. Dlatego nie należy oczekiwać od nich, aby zawsze postępowali stosownie, ale należy im życzyć, aby czuli się wolni i nie żywiłi złych pragnień. Przynajmniej część destruktywnych pragnień jest bowiem konsekwencją frustracji, wywołanej brakiem wolności. „Słyszałem, napisał Czuang-tsy, że światu należy się swoboda i wyrozumiałość, ale nic mi nie jest wiadomo, żeby można było sztucznie świat uporządkować. Trzeba mu dać swobodę z obawy, żeby nie zepsuły się wrodzone właściwości; trzeba okazywać wy-

²⁸ Por. A. Watts *Tao strumienia*, tłum. M. Obariski, Poznań 1996, s. 156–157.

rozumiałość z obawy, żeby świat nie porzucił swojej wrodzonej cnoty (*Czuang-tsy*, XI, 1).

Według taoistów sztuka rządzenia polega na tym, żeby pozwolić ludziom rozwijać ich naturalne zdolności, oddziałując na nich zarazem swoją skromną postawą. „Kiedy światły król rządzi, zasługi jego napełniają świat, ale wygląda, jakby nie można było ich mu przypisać” (*Czuang-tsy*, VII, 4).

Dlaczego taoizm nie jest chińskim stoicyzmem?

Cytowanego na wstępie określenia Schweitzera nie należy rozumieć dosłownie: taoizm nie jest chińskim stoicyzmem. Taoizm jest bowiem formą mistycznego przeżywania świata, podczas gdy stoicyzm stanowi wyraz myślenia racjonalnego. Stoickie przeświadczenie o istnieniu ostatecznego celu życia było taoistom obce. *Czuang-tsy* i *Lao-tsy* uznaliby zapewne samo pytanie o cel naszego istnienia za pozbawione sensu.

Najważniejszą różnicę między postawą taoistyczną a postawą stoicką można by zilustrować odwołując się do myśli Marka Aureliusza, że „sztuka życia ma większe podobieństwo z atletyką niż z tańcem” (*Rozmyślenia*, ks. VII, 61). Taoiści wprawdzie również byli przekonani, że trzeba być przygotowanym wobec przeciwności losu, jednak w ich rozumieniu takim przygotowaniem jest kontemplacja, która daje poczucie swobodnego dysponowania własnym istnieniem wśród wszelkiego rodzaju przeszkód i ograniczeń.

Między taoistami a stoikami istnieje znamienna różnica w ocenie wartości wysiłku moralnego. Taoiści cenią właśnie to, co osiągamy bez widocznego wysiłku. Ich stosunek do życia opiera się nie na przyjęciu konieczności wyrzeczenia, lecz na spontanicznej rezygnacji. Wrażliwość taoisty przypomina do pewnego stopnia drażliwość dziecka, które porzuca jedną zabawkę w chwili, gdy znajduje inną, która bardziej je zaciekawia. Dla człowieka, który zdał sobie sprawę z duchowego charakteru życia jego materialne aspekty tracą na znaczeniu i w pewnym sensie zapominają o nich.

Filozofowie moralni byli często przekonani, że cała godność człowieka wyraża się w zdolności podejmowania moralnego wysiłku. Jednak, chociaż taki punkt widzenia wydaje się szlachetny, to istnieją czasami rzeczy ważniejsze od utwierdzenia się w poczuciu własnej godności. Rozwijanie moralnej muskulatury nie musi być dla nas dobre w sytuacjach, w których życie wymaga od nas raczej elastyczności i zdolności przewidywania. Jak to w sposób sugestywny wyraził *Lao-tsy*: „To, co jest twarde i mocne, dąży ku śmierci. To, co jest miękkie i słabe, kroczy ku życiu... Jeżeli oręż jest zbyt sztywny, to ulega zniszczeniu. Jeżeli drzewo jest zbyt sztywne, to zostaje złamane” (*Tao-Te-Ching*, LXXVI).

Dostosowanie się do losu ma wartość bez względu na włożony w nie wysiłek. Co więcej, im łatwiej ono przychodzi, w tym większym stopniu może być skuteczne. Mędrzec taoistyczny całą swoją uwagę skupia więc na tym, co istnieje; to, co powinno być, interesuje go tylko do pewnego stopnia, jedynie wtedy, kiedy sama

sytuacja tego wymaga. Jest on, jak mógłby powiedzieć Czuang-tsy, przygotowany, nie czyniąc żadnych przygotowań. Tęgo rodzaju postawa uwalnia od konieczności nieustannego myślenia o przeciwnościach losu.

Stoicyzm jest rodzajem skrajnego moralizmu i perfekcjonizmu, podczas gdy w postawie taoistycznej stosunek do życia opiera się na poczuciu bezinteresowności i wewnętrznej swobody. Nie przypadkowo więc taoizm stał się filozofia artystów i poetów.

Taoizm, podobnie jak stoicyzm, jest koncepcją życia zgodnego z naturą. Jednak dla stoika życie zgodne z naturą to życie rozumne, poświęcone wypełnianiu tego, co dyktuje poczucie obowiązku. Epiktet wyjaśnia to na przykładzie ojca, który zamiast opiekować się chorym dzieckiem ucieka z domu i wraca dopiero wtedy, kiedy dowiaduje się, że dziecko jest już zdrowe (*Diatryby*, ks. I, XI). Człowiek ten nie postępuje zgodnie z naturą. Według Epikteta naprawdę czuła miłość wiąże się z rozważą i poczuciem obowiązku.

Wydaje się, że Czuang-tsy i Lao-tsy również nie pochwaliliby takiego postępowania, mimo pozorów jego spontaniczności. Ucieczka przed tym, co przykre nie zawsze jest przejawem spontaniczności; jest często reakcją nawykową. Przyzwyczajenia, niezależnie od wartości, jaką im przypisujemy, ograniczają naszą wolność wyboru. Taoista nie upaja się spontanicznością, ponieważ takie zachowanie przeczyłoby jego poczuciu wolności.

Taoizm wyraża głębszą niż stoicyzm koncepcję ludzkiej natury. Według tej koncepcji, każdy człowiek jest niepowtarzalnym istnieniem a miłość jest w swej istocie opartą na kontemplacji regeneracją psychicznej wrażliwości. Tak rozumiana miłość nie mogłaby istnieć bez elementu rozumnej spontaniczności, która jest pierwotna w stosunku do poczucia obowiązku.

Należy jednak w tym miejscu zauważyć, że postawa stoicka jest w pełniejszy sposób uzasadniona i że to właśnie stoicyzm rozwinął najważniejszą obok buddyjskiej filozoficzną etykę wyrzeczenia. Taoistom ważniejsza od moralnych zasad wydawała się bowiem dobroć i oparta na spontaniczności wrażliwość. To ona właśnie, w ich poczuciu, nadaje sens moralnym zasadom jako jedyna siła działająca skutecznie w świecie, siła którą chrześcijański moralista nazwałby miłością.

Taoiści byli przeświadczeni, że istotą filozoficznej postawy nie jest dyskusja i prowadzenie sporów, lecz kontemplacja świata, dzięki której wszyscy mogą być ze sobą w zgodzie. Zauważmy jednak, że zgoda taka jest czasami jedynie pozorona, a prawda łączy ludzi tylko dlatego, że wspólnie ją akceptują. Jest to, jak sądzę, jeden z najistotniejszych argumentów na rzecz filozoficznego racjonalizmu.

THE AFFIRMATION OF THE WORLD AND LIFE IN THE TAO PHILOSOPHY

This article provides a short outline of the Chinese philosophy represented by Chuang Tzu and Lao Tzu. The philosophy is known as Taoism and derives its name from the word *tao* (Way). It has been observed that: (1) Taoists believe that human beings can understand a way of the world, and should follow such knowledge if they and the world are to exist in harmony; (2) The Taoist Sage, by contrast to the Stoic Sage who is perfectly rational and who is convinced that only virtue is good and vice is bad, should be led by his spontaneous inclinations and live by *wu-wei* (non-action).