

Bohdan Misiuna

O WARTOŚCI ONTYCZNEJ

„Mistrz Huei zwrócił się do mistrza Czuang: »Mam wielkie drzewo, które się nazywa aliantem. Jego olbrzymi pień jest tak pękaty i rosochaty, że nie można dopasować do niego pionu, a gałęzie tak są pokręcone i pokrzywione, że nie pasują do nich ani cyrkiel, ani węgielnica. Choć stoi przy drodze, żaden cieśla nawet się na nie nie obejrzy. Słowa twoje, panie, są podobne do tego drzewa: Wielkie i bezużyteczne i wszyscy uciekają od ciebie«.

Mistrz Czuang odpowiedział: »...Masz oto, panie, wielkie drzewo i gryziesz się jego bezużytecznością. Dlaczego nie posadzisz go w krainie niebytu, w rozległym i próżnym pustkowiu, żeby błędzić koło niego w bezczynności lub beztrosko spoczywać pod nim? Nie zginie to drzewo przedwcześnie od siekiery, żadne stworzenie go nie skrzywdzi, a że jest bezużyteczne, czyż ma się tym martwić?«¹

(Czuang-tsy, I, 7)¹

Pewien rodzaj przeżycia, który można by określić mianem przeżycia ontycznego, odsłania przed nami samoistną wartość bytu². Punktem wyjścia dla opisu takiego przeżycia mogłoby być spostrzeżenie, że niektórym

¹ Czuang-tsy *Nan-hua-czen-king*, tłum. W. Jabłoński, J. Chmielewski, O. Wojtasiewicz, Warszawa 1953, s. 49. Przekład ten konfrontowałem z najbardziej reprezentatywnym angielskim tłumaczeniem B. Watsona. Por. *The Complete Works of Chuang Tzu*, translated by Burton Watson, New York 1968. Mówiąc o tym utworze będę posługiwał się jego pierwotną nazwą *Czuang-tsy*.

² Posługuję się tym pojęciem, by wyrazić to, co jest wspólne przeżyciu mistycznemu i metafizycznemu.

rzeczom przypisujemy wartość niezależnie od naszych pragnień i potrzeb, ze względu na to, że po prostu istnieją. Pozornie bezużyteczne, mogą być one jedynie przedmiotem bezinteresownej kontemplacji. Przejycia tego rodzaju wielokrotnie usiłowano opisać i wyrazić, zarówno w tradycji metafizycznej, jak i mistycznej, a także na gruncie psychologii. Poniższe rozważania nie pretendują do tego, aby do owych opisów coś istotnego dodać. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na ten aspekt przeżycia ontycznego, który najpełniej ukazują słowa Czuang-tsy. Ograniczę się zatem do próby mniej metaforycznego wyrażenia treści przytoczonego jako motto tego artykułu cytatu. Będzie to mój własny, niedoskonały komentarz do tego tak istotnego, a zarazem bliskiego mi tekstu³. Komentarz, korzystający z interpretacyjnej swobody, jaką dopuszcza każdy „wielki” filozoficzny utwór. Do jego napisania skłania mnie chęć dokładniejszego wyrażenia intuicji, do jakiej odwołuje się pojęcie wartości ontycznej – wartości, mówiąc najogólniej, przypisywanej światu jako pewnej całości.

Nastój rozmowy

Swoje rozważania chciałbym rozpocząć od określenia nastroju, jaki wywołują słowa Czuang-tsy. Ma on bowiem, jak sądzę, znaczenie dla uchwycenia istotnej treści rozmowy mistrza Czuang z mistrzem Huei. Jest to nastój cichej radości z istnienia tego, co nieużyteczne.

Bezinteresowna radość przenika cały pierwszy i najważniejszy rozdział traktatu *Czuang-tsy*, który życie wypełnione kontemplacją porównuje do „beztroskiej wędrówki” po niebie mitycznego ptaka P’enga⁴. Swoboda takiego uwolnionego od pragnień istnienia wydaje się nieograniczona. Huei-tsy nie podziela jednak tej radości. Być może mógłby ją w pełni odczuć jedynie ktoś, kto jak Czuang-tsy wie, że to, co podniosłe i wielkie, oraz to, co przyziemne i małe, składa się na cudowną harmonię życia. Kto potrafi rozpoznać ukryte pragnienia każdej czującej istoty i gotów jest z ufnością przyjąć nieuniknione. Może właśnie brak tego rodzaju mistycznych kwalifikacji pobudza Mistrza Huei do sceptycznej uwagi o bezużyteczności słów filozofa. Taką interpretację sugeruje sam Czuang-tsy. Mistrz Huei „gryzie się” bezużytecznością jego słów, ponieważ to, co nieużyteczne, nie ma dla niego

³ W tradycji myśli chińskiej, od starożytności do czasów współczesnych, istnieje wiele takich komentarzy. Najbardziej znany jest komentarz zredagowany ostatecznie przez Kuo Sianga w IV w n.e. Swoim własnym komentarzem opatrzył też poetyckie tłumaczenie fragmentów dzieła *Czuang-tsy* Thomas Merton. Por. T. Merton *The Way of Chuang Tzu*, Boston & London 1992.

⁴ W przekładzie W. Jabłońskiego „beztroska wycieczka” (*Siao-jao-ju*). Tłumacz wyjaśnia nie tylko znaczenie tego pojęcia, lecz także jego filozoficzny sens wyrażający między innymi „zadowolenie z tego, co istnieje”. Jak zauważa, słowo „ju” oznacza także „wędrówkę” – w przekładzie Watsona „wandering”.

żadnej wartości. Tak więc, w oczach Czuang-tsy Mistrz Huei jest godną pożałowania istotą, którą należy podnieść na duchu.

Niekoniecznie jednak musimy widzieć rezultat ich rozmowy w ten sposób. W filozoficznej tradycji Zachodu rozmowa jest rodzajem dialogu, który ma zbliżyć do poznania prawdy. Od wypowiedzi filozoficznej oczekujemy więc przede wszystkim stosownego uzasadnienia a w dyskusji skłonni jesteśmy uznać za zwycięzcę tego, kto potrafi sprawniej argumentować na rzecz banalnej nawet tezy. Łatwiej przy tym „zbijać” cudze poglądy, niż przekonać o słuszności własnych. Mistrz Huei nie musiał zatem czuć się zmuszony do zmiany swej postawy. Należy raczej sądzić, że umocnił się w przekonaniu o własnej intelektualnej wyższości. Rozmowa Czuang-tsy z Mistrzem Huei mogłaby mieć miejsce i dzisiaj. Wyraża ona bowiem, z pozoru przynajmniej przeciwstawne, uniwersalne postawy filozoficzne.

Dla Czuang-tsy od zwycięstwa w filozoficznym sporze istotniejsze jest odnalezienie wspólnoty duchowego przeżycia. „Przypuśćmy, że się z tobą spieram i żeś ty mnie zwyciężył, a ja nie zwyciężyłem ciebie; czyż koniecznie nie mam mieć racji? A jeśli ja ciebie pokonam, a ty mnie nie, czyż koniecznie muszę mieć słuszność, a ty zupełnie nie? [...] Zapomnijmy o słuszności i wyruszajmy w nieskończoność, żeby w niej zamieszkać” (*Czuang-tsy*, II, 8). Oczywiście tego rodzaju zachęta niekoniecznie musi się spotkać z pozytywną odpowiedzią.

Dwie postawy filozoficzne

Postawa Czuang-tsy jest postawą afirmacji istnienia i zgody na związaną z nią samotność. Nie oczekuje on od innych uznania dla swych słów. O ich słuszności nie możemy się bowiem przekonać inaczej, niż na podstawie wewnętrznego doświadczenia. Wartość słów wyrażających nasze przeżycia może być jednak kwestionowana przez tych, którzy, jak Huei-tsy, skłonni są uznać za prawdę jedynie to, co jest w pełni komunikowalne. Słowa nie spełniające tego warunku są w ich przekonaniu poznawczo bezużyteczne.

Nie jest to jedyna rozmowa obu mistrzów opisana w traktacie *Czuang-tsy*. Niejednokrotnie rozprawiają tu ze sobą jak przyjaciele, a mistrz Czuang ubolewa z powodu przedwczesnej śmierci Huei-tsy. Historyk filozofii Fung Yu-lan zwraca uwagę na istotną zbieżność ich poglądów⁵. Można nawet przypuszczać, że to Huei-tsy nauczył Czuang-tsy posługiwania się filozoficznymi rozróżnieniami. Mimo to, postawa Huei-tsy spotyka się ze stałą dezaprobatą ze strony Czuang-tsy, któremu jego logiczne zainteresowania wydają się

⁵ Ich filozofia wyrażała intuicję jedności wszelkiego istnienia. Jednakże „Huei-tsy używa tylko intelektu dla okazania, że wszystkie rzeczy są pod pewnymi względami całkiem podobne, a pod innymi całkowicie różne, i że świat jest jeden. Nie mówi on w jaki sposób możemy doświadczyć tego stanu jedności świata. Por. Fung Yu-lan *A History of Chinese Philosophy*, Vol. I, Princeton, Seventh Printing 1973, s. 201.

nieważne. Mistrz Huei marnuje tylko siły, wygłaszając swoje paradoksy o różnicy między „białością” i „twardością” (*Czuang-tsy*, V, 6), a jego wysiłki są jak „trud komara i natrętnej muchy” (*Czuang-tsy*, XXXIII, 7). Istotne jest dla niego bowiem jedynie to, by sprzeciwiać się poglądom innych. Taki obraz działalności Huei-tsy jest z pewnością jednostronny. Obok paradoksów wykazujących względność wiedzy, głosił on bowiem zarówno pewne postulaty etyczne, jak i tezy metafizyczne⁶.

Postawę Huei-tsy cechuje jednak brak otwartości wobec tego, co nazwalibyśmy przeżyciem ontycznym. Tę istotną różnicę postaw ukazuje rozmowa filozofów podczas przechadzki nad rzeką Hao. Spacerując tak Mistrz Czuang zauważył, że ryby z radością poruszają się w wodzie. Mistrz Huei spytał wtedy: „– Nie jesteś, panie, rybą; skąd możesz wiedzieć, na czym polega radość ryb?” (*Czuang-tsy*, XVII, 7). Wciągnięty w ten sposób w słowną utarczkę, Czuang-tsy przyznał, że wie o tym na podstawie własnej, odczuwanej w owej chwili radości.

Huei-tsy nieufnie odnosi się do zachwyty nad spontanicznym łaodem Natury, ponieważ przeświadczenie o jego istnieniu oparte jest na subiektywnym przeżyciu. Nie odnajduje w sobie potrzeby kontemplacji, skoro na jej podstawie nie można niczego twierdzić z pewnością. Chcąc uniknąć zarzutu naiwności powinniśmy powstrzymać nasz zachwyt nad światem, a przynajmniej zachować stosowne milczenie.

Słowa Czuang-tsy stanowią wyraz wewnętrznych przeżyć i zarazem do takich przeżyć apelują. Akceptacja i poczucie rozumienia tych słów nie zależy więc wyłącznie od ich jasności i stopnia uzasadnienia, lecz opiera się na – być może złudnej – wspólnocie wewnętrznego doświadczenia. Czuang-tsy usiłuje wyrazić to, co niewyrażalne, w przekonaniu, że jest to możliwe przynajmniej w jakiś „okrężny”, pośredni sposób. Język filozofii wyraża doświadczenie afirmacji świata i taki jest cel posługiwania się nim. Pytanie, czy słowa są czymś różnym od „szczebiotu ptaków” (*Czuang-tsy*, II, 2), jest więc dla niego pytaniem retorycznym.

Mówiąc o różnicy postaw obydwu filozofów trudno oprzeć się pokusie odwołania do pojęcia racjonalizmu. A.C. Graham sugeruje, że nasz stosunek do postawy Czuang-tsy jest zarazem sprawdzianem sympatii dla racjonalizmu lub antyracjonalizmu⁷. Warto jednak zauważyć, że Czuang-tsy nie rezygnuje z argumentacji filozoficznej, a chce ją tylko podporządkować właściwemu – jego zdaniem – celowi filozofii. Jest przekonany, że „są rzeczy, które się w sporze nie ukazują” (*Czuang-tsy*, II, 4). Nie usiłując tu rozstrzygnąć spornej

⁶ Twierdził więc nie tylko, że „cień lecącego ptaka nie porusza się”, lecz również, że należy „jednakową miłością otaczać wszelkie istoty” lub, że istnieje „największa wielkość, poza którą nie ma nic” (*Czuang-tsy*, XXXIII, 7). Tekst *Czuang-tsy* nie przypisuje tych konkretnych paradoksów Huei-tsy, lecz stwierdza, że „nauczył sofistów” takiego ich formułowania.

⁷ Por. A.C. Graham *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois 1989, s. 186.

kwestii – na jakiej podstawie możemy kogoś nazwać „antyracjonalistą”, chciałbym zaproponować bardziej, w moim poczuciu, oczywiste rozumienie tej różnicy.

Dla Czuang-tsy filozofia stanowi wyraz dążenia do osiągnięcia wewnętrznej harmonii ze światem. Mistrz Czuang godzi się z losem rezygnując ze skrajnych ocen i uczuć, i w pewnym sensie, „zapomina” o sobie łącząc się z „wszechogarniającą jednością” (*Czuang-tsy*, VI, 9). Odkrywa tym samym wartość tkwiącą w samym fakcie istnienia świata i życia. Tego rodzaju postawa, którą można by ogólnie określić mianem postawy afirmatywnej, łączy ze sobą filozofów tak różnych w sposobie ukazywania przeżycia ontycznego jak Lao-tsy, Marek Aureliusz czy Spinoza. Wyraża się w niej pragnienie, „żeby człowiek przez prostą refleksję doszedł do duchowej jedności ze światem i tę jedność z nim dokumentował w swoim życiu”⁸. Przeżycie owo może być wyrażone zarówno w terminach metafizycznych, jak i w sposób metaforyczny.

Huei-tsy natomiast jest przekonany, że filozofia jest rodzajem dość wąsko rozumianej działalności poznawczej. Należy on, jak się wydaje, do tych filozofów, którzy sądzą, że jedynym racjonalnym celem filozofii jest poznanie prawdy. Tego rodzaju „poznawcza” postawa przeciwstawia rozumienie świata przeżyciu jego wartości, które jest źródłem spontanicznej radości. Przywiązuje też ona nadmierną wagę do stopnia uzasadnienia głoszonych tez.

Filozoficzne uzasadnienie nie może zastąpić wewnętrznego doświadczenia w jego funkcji odkrywania tego, co stanowi treść naszych duchowych przeżyć. Twierdząc na przykład, że świat jest cenny, wyrażamy własną intuicję wartości. Przeżycia tego rodzaju wydają się tylko częściowo komunikowalne. Ich język jest często językiem metaforycznym. Kiedy Lao-tsy mówi, że „świat jest świętym naczyniem” (*Tao-Te-Ching*, XXIX)⁹, to nie tylko wyraża pewną, trudno zresztą uchwytną, właściwość świata, lecz apeluje zarazem do naszych przeżyć, do naszej postawy. Świat jest tym, czego wartość należy uszanować. Co więcej, należy ją uszanować niezależnie od stopnia uzasadnienia tezy głoszącej, że taka wartość światu przysługuje. *Tao* jest niewyraźalne, przypisując zatem światu jakąś właściwość, wyrażamy jedynie naszą własną postawę. Dla tego, kto afirmuje świat, odpowiedź na pytanie, czy świat zasługuje na naszą dobroć, nie

⁸ Por. A.Schweitzer *Z mojego życia...*, Warszawa 1981, s. 160, tłum. I. Salamon.

⁹ Por. Lao Tzu *Tao Teh Ching*, translated by J.C.H. Wu, Boston & London 1990, s. 29. W tłumaczeniu T. Żbikowskiego: „świat jest naczyniem (pełnym) cudownych tajemnic”. Por. *Tao-te-king*, „Literatura na świecie” 1987, nr 1 (186), s. 28. Wang Pi w swym *Komentarzu do Lao-tsy* (III w.n.e.) wyjaśnia, że „rzecz duchowa”, jaką jest świat, nie ma fizycznej formy i ograniczeń przestrzennych”. „Mędrzec rozumie Naturę doskonale i jasno poznaje uwarunkowania wszystkich rzeczy. Podąża zatem razem z nimi, ale nie podejmuje nienaturalnego działania. Jest w harmonii z nimi, lecz nie narzuca im niczego”. Por. Wing-Tsit Chan *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton Fourth Printing 1973, s. 322.

jest najważniejsza. Odpowiedź taka mogłaby być dla nas filozoficznie ważna, gdybyśmy starali się uzyskać obraz świata całkowicie zewnętrzny wobec naszych przeżyć.

Postawa afirmatywna i postawa poznawcza nie muszą, jak sądzę, pozostawać ze sobą w konflikcie. Celem filozofii jest bowiem zarówno poznanie prawdy, jak i jej przynosząca radość kontemplacja. Dla filozofa ważne jest to, co Kartezjusz nazwał „zadowoleniem umysłu”¹⁰. Kontemplacja czegoś nieprawdziwego, nie mogłaby dawać radości, prawda zaś, która nie może być przedmiotem kontemplacji, wydaje się filozoficznie mało interesująca. Chcąc zachować otwartość wobec doświadczenia, musimy przyjąć, że istnieje coś, co można by nazwać *wewnętrzną prawdą przeżycia*. Jej wartość może być oczywiście kwestionowana. Jednak rezygnacja z prób jej wyrażenia ograniczyłaby filozofię do wąsko rozumianej działalności poznawczej – do analizy pojęć lub argumentacji na rzecz dowolnej tezy. Odwołując się do prawdy przeżycia należy jednak pamiętać, że nie jest ona całkowicie intersubiektywna. Taoista nie upiera się przy tym, że przedmiot jego najgłębszych przeżyć, tao, rzeczywiście istnieje. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że nie dysponujemy jedną tylko koncepcją istnienia¹¹. Filozofia jako poszukiwanie właściwego wyrazu dla afirmacji świata różni się więc w sposób istotny od wiedzy naukowej. Nie ma jednak, jak się wydaje, powodu, aby wypowiedanie się na temat ostatecznej wartości świata lub życia uznawać, w związku z tym, za pozbawione sensu.

Postawę Czuang-tsy charakteryzuje również intelektualna pokora. Świat jest nieskończony, a wiedza ludzka ograniczona. W typowy dla siebie, pełen humoru, sposób, Czuang-tsy porównuje naszą wiedzę z tym, co może wiedzieć o świecie konik polny, który „nie zna wiosny ani jesieni” lub „żaba z zapadniętej studni” (*Czuang-tsy*, I, 1: XVII, 4). Brak wiedzy nie przeszkadza im jednak cieszyć się krótkim istnieniem. Niezbędna człowiekowi do życia wiedza polega na rozpoznawaniu własnych pragnień – żeby pójść za głosem najsilniejszego i najgłębszego z nich. A takim jest pragnienie kontemplacji świata.

Słynna przypowieść o śnie Czuang Czou przekonuje nas o nieustannej przemianie wszystkiego, braku wyraźnej granicy między jawą a snem, o pozorności naszego poczucia tożsamości¹². „Pewnego razu Czuang Czou śniło się, że jest motylem, radosnym motylem, który latał swobodnie, nie wiedząc, że jest Czuang Czou. Nagle zbudził się i znów był rzeczywistym Czuang Czou. I teraz nie wiadomo, czy motyl był snem Czuang Czou, czy też Czuang Czou był snem motyla” (*Czuang-tsy*, II, 10). Nie należy zatem przywiązywać się do jakiegś formy czy postaci życia i w ten sposób stawiać przeszkodę wewnętrznemu

¹⁰ Por. R. Descartes *Listy do księżniczki Elżbiety*, XII, tłum. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 45.

¹¹ Por. R.S. Smullyan *Tao jest milczeniem*, tłum. E. Hornowska, Poznań 1995, s. 13.

¹² Nie ma, jak sądzę, wyraźnego powodu, żeby uznawać tę metaforyczną wypowiedź za filozoficzny argument, jak czyni to Allinson. Por. R.E. Allinson *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation. An Analysis of the Inner Chapters*, New York 1989, s. 78–95.

doświadczeniu. Doświadczeniu, którego istotą jest poczucie jedności z całym światem, a zarazem niepowtarzalności naszego własnego istnienia. „Dlaczego siebie określamy jako »ja«? Śniąc, że jesteś ptakiem, dosięgasz nieba; śniąc, że jesteś rybą, pogrążasz się w otchłani wodnej” (*Czuang-tsy*, VI, 7). Świadomość własnej niewiedzy jest czymś wartościowym, ponieważ dzięki niej możemy być otwarci wobec świata.

Bezwarunkowa afirmacja świata

Czuang-tsy był przekonany, że pewien rodzaj radości odróżnia człowieka świadomego wartości własnego istnienia od poszukującego we wszystkim korzyści. Jest to radość wewnętrznej wolności, mająca swe źródło w spontaniczności i kontemplacji. Ta doskonała radość nie przypomina tego, co ludzie zwykle uważają za radość i w istocie „polega na braku radości” (*Czuang-tsy*, XVIII, 1). Wyraża się bowiem w niedziałaniu (*wu-wei*).

„Tao nigdy nie działa, a jednak nie ma niczego, co by nie było przezeń zrobione”, głosi *Tao-te-ching* (XXXVII). Jest ono źródłem wszelkiego spontanicznego istnienia. Z taką samą swobodą może działać ten, kto nie pragnie ingerować w świat. Taoistyczne niedziałanie nie oznacza zatem kresu wszelkiej aktywności. Ogranicza się do takiej formy działania, która pozostaje w harmonii ze światem i naturą działającego. Tego rodzaju spontaniczne działanie jest konsekwencją afirmacji świata i związanej z nią zgody na los. Taoista, wolny od presji własnych pragnień i uprzedzeń, potrafi dostosować się do ograniczeń wynikających z naturalnej przemiany świata. Jego sposób życia, pod pozorami bierności i uległości, ukrywa wytrwałą dobroć, której działanie porównuje Lao-tsy z łagodną przenikliwością wody (*Tao-te-ching*, LXXVIII). Dobroć mocno ugruntowaną w przeżyciu ontycznym będącym rodzajem bezinteresownego poznania.

Filozofia Czuang-tsy wyraża optymizm wynikający z przeświadczenia, że granice oddzielające nas od świata i innych ludzi są sztuczne. Można je bowiem przekroczyć modyfikując własną świadomość. Szczęście każdej istoty polega na zadowoleniu ze sposobu istnienia zgodnego z jej naturą. Konik polny i gołąbek wyśmiewają się z lotu ogromnego ptaka P'enga, ponieważ nie potrafiłyby wznieść się tak wysoko i ulecieć równie daleko (*Czuang-tsy*, I, 1). Jednak ich szczęście jest w istocie tym samym rodzajem zadowolenia czerpanego z dostosowania własnych pragnień do porządku świata.

Chcąc uchwycić ową wyrażoną przez Czuang-tsy intuicję właściwego sposobu życia, należałoby odróżnić radość istnienia od satysfakcji z posiadania i używania. Czuang-tsy ceni życie skoncentrowane na kontemplacji, a zarazem samowystarczalne i skromne. Wolny od przywiązania, czuje się częścią wszechświata. Jednak w zaspokajaniu potrzeb życiowych bliski jest mu przyziemny kret, który „pije z rzeki, ale tylko tyle, żeby sobie brzuch

napełnić” (*Czuang-tsy*, I, 3) i bażant błotny, który „musi zrobić dziesięć kroków dla jednego kęsa, a sto kroków, żeby się raz napić, a mimo to nie pragnie być żywiony w klatce” (*Czuang-tsy*, III, 4). Rezygnacja i umiar nie są dla Czuang-tsy źródłem cierpienia, ponieważ nie naruszają jego wewnętrznej wolności. Nie mając wielu pragnień, nie uzależnia się od losu i unika związanego z tym niepokoju.

Uzależniając własne szczęście od przypadku łatwo możemy je utracić – koleje losu są zmienne, a to, co miało być zyskiem często okazuje się stratą. Działając pod presją pragnień popadamy jedynie w konflikt ze światem i z własną, głębszą naturą. „Gdy rozterka między pociechą i troską pogrąża człowieka w trudnościach, a zysk i strata ścierają się wzajemnie, powstaje wiele ognia, który spala spokój ducha ludzi z gminu” (*Czuang-tsy*, XXVI, 1). Świat bowiem nie zawsze stosuje się do naszych pragnień. Służąc gorliwie lub kochając nie możemy być pewni wdzięczności, a krótkość życia nie pozwala cieszyć się nagromadzonymi dobrami, uzyskanymi za cenę wewnętrznej wolności. Nie bez melancholii zauważa filozof, że dążenia ludzi zwracają się na ogół ku dobrom zewnętrznym. Troszczą się więc o rzeczy dla życia niepotrzebne i jedni z nich „wiedną, jak jesień i zima niszczyjąc z dnia na dzień, inni toną w namiętnościach bez możliwości powrotu, jeszcze inni tkwią w starym korycie i serca ich bliskie martwoty nie mogą być przywrócone życiu” (*Czuang-tsy*, II, 2).

Ostatecznie jednak, nie tego rodzaju racje, lecz przeżycie wartości istnienia decyduje o tym, że człowiek nie chce się wikłać w działania oddzielające go od świata. To, co najcenniejsze, jest w pewnym sensie własnością wszystkich istot, wszystkie one uczestniczą bowiem w misterium życia.

Czuang-tsy zachowuje podobną do stoickiej postawę wobec losu i wyraża podobny etyczny światopogląd¹³. Odróżnia wewnętrzne dobra i aspiracje duchowe od dóbr i dążeń zewnętrznych. Potrzeby ciała, bogactwo, zaszczyty, dobra i zła sława, ubóstwo i przedwczesna śmierć są dla niego czymś obojętnym z punktu widzenia ostatecznej wartości życia. Afekty stanowią przeszkodę w dążeniu samozachowawczym. Doskonałość osobista polega na umiejętności zachowania wewnętrznej równowagi wobec tego, co niesie los. Najwyższym rodzajem zadowolenia jest spokój wynikający z poczucia jedności ze światem.

Nie jest moim zamiarem – interesujące dla historyka filozofii – porównanie stoicyzmu z taoizmem w postaci nadanej mu przez Czuang-tsy. Chciałbym jedynie zwrócić uwagę na istotną dla naszych rozważań różnicę między nimi. Stoicyzm jest pewną postacią moralizmu. Filozofia Czuang-tsy jest natomiast sposobem bezpośredniego doświadczania życia i cieszenia się nim w jego naturalnych granicach. Jej treść etyczna jest czymś zewnętrznym wobec mądrości. Czuang-tsy zachęca nas do przekroczenia rozróżnień moralnych, które

¹³ Z tego powodu Schweitzer określa taoizm mianem „chińskiego stoicyzmu”. Por. A. Schweitzer *Z mojego życia*, op. cit.

w jego przekonaniu niszczą spontaniczną dobroć. Wszystkie istoty łączy ze sobą rodzaj kosmicznej wspólnoty, wynikający z uczestnictwa w porządku świata. Taoistyczna „cnota” (*te*) jest mocą, z jaką każda rzecz zachowuje własne istnienie. Wolność polega na znalezieniu właściwego wyrazu dla niepowtarzalności własnego istnienia. Jest nieograniczoną swobodą istnienia. O tego rodzaju wolności mówi przypowieść o morskim ptaku, który zatrzymał się na przedmieściach Lu. „Ksiązę Lu wyszedł mu na spotkanie, a potem wyprawił dlań ucztę w świątyni przodków. Wykonano muzykę *Kiu-szao*, by ptaka zabawić, przygotowano zwierzęta ofiarne, by mu dostarczyć delikatnego jadła. Lecz ptak spoglądał na to wszystko znąconym wzrokiem i był smutny, nie śmiał zjeść ani jednego kęsa, wypić ani jednej czary, a po trzech dniach umarł. Oto jest przykład karmienia ptaka własnym pokarmem i niekarmienia ptaka ptasim pokarmem. Jeśli chce się karmić ptaka ptasim pokarmem, trzeba mu dać gniazdo w gęstym lesie, pozwolić mu wędrować nad piaszczystymi równinami, unosić się nad rzekami i jeziorami, żywić się małymi rybkami, latać w szeregu innych ptaków i wraz z nimi przerywać lot, wybierać sobie miejsce pobytu wedle własnego ptasiego upodobania” (*Czuang-tsy*, XVIII, 5). Nie należy niewolić innych nawet dla ich dobra. Każdy sam musi znaleźć dla siebie właściwy pokarm duchowy. Nie można bowiem być dobrym w poczuciu wewnętrznego zniewolenia.

W przeciwieństwie do stoików, Czuang-tsy jest przekonany, że afirmacja świata jest ważniejsza niż znajomość dobra i zła, a wysiłek moralny nie może zastąpić spontanicznej dobroci. Przyjmuje świat takim jaki jest, nie stawiając żadnych wstępnych warunków i nie formułując zastrzeżeń. Przeszkodą w tego rodzaju bezwarunkowej afirmacji świata są nie tylko oczekiwania wobec losu, lecz również wymagania moralne. Chcielibyśmy, aby ludzie postępowali w sposób uznawany przez nas za właściwy i od tego uzależniamy nasze poczucie wartości świata. Taka była, jak się wydaje, postawa Konfucjusza. Świat, w którym nie byłoby miejsca na humanitaryzm, sprawiedliwość, stosowne postępowanie, cześć dla rodziców lub szacunek dla wiedzy, nie miałby dla niego sensu.

W dążeniu do wyrażenia afirmacji świata Czuang-tsy nie cofa się przed paradoksalnością przeżyć. Z podziwem opisuje istoty dziwaczne i kalekie, które żywotnością i pogodą ducha rekompensują swą fizyczną ułomność. Postawa zgody na los manifestuje się szczególnie silnie wobec największego z jego ograniczeń, jakim jest śmierć. Bliskie jest mu przeświadczenie Huei-tsy, że życie i śmierć są ze sobą nierozłącznie związane (*Czuang-tsy*, II, 3). Nie należy zatem dramatyzować śmierci, która jest jedynie powrotem do Natury. Z taką konsekwencją swej tezy Mistrz Huei mógłby się zapewne zgodzić. Nie rozumie jednak, dlaczego Mistrz Czuang nie okazuje stosownego żalu z powodu śmierci żony. Wątpliwości, jakie wyraża, wydają się zresztą bardzo „ludzkie”: „Skoro mieszkała z tobą, zestarzała się wychowując twoje dzieci i umarła, to nie płakać

po niej i tak byłoby dosyć. Lecz bębnić w misę i śpiewać – czy to nie za dużo?” Odpowiedź Mistrza Czuang świadczy o duchowym spokoju, z jakim godzi się on z losem. „Zaraz po jej śmierci jakżebym i ja nie mógł nie zaznać żalu? Lecz gdy zastanowiłem się nad jej początkiem, doszedłem do tego, że ona 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 [...]. Przecież ona teraz śpi spokojnie w wielkim domu, a ja gdybym łkał i opłakiwał ją, dałbym dowód, że nie pojąłem przeznaczenia. Dlatego przestałem płakać” (*Czuang-tsy, XVIII, 2*). Z taką samą pogodą ducha i pokorą wobec tego, co nieuniknione, gotów był Czuang-tsy przyjąć także własną śmierć. Kiedy uczniowie zamierzali mu wyprawić okazały pogrzeb, uznał to za niepotrzebną troskę. „Będę miał niebo i ziemię za trumnę wewnętrzną i zewnętrzną, słońce i księżyc za tabliczki nefrytowe, gwiazdy i konstelacje niebieskie za perły i drogie kamienie, a wszystkie istoty na świecie za orszak żałobny [...]. Na powierzchni zjedzą mnie kruki i kanie, pod ziemią zjedzą mnie robaki i mrówki. Odbierać jednym, aby dawać drugim – jakże można być tak stronniczym?” (*Czuang-tsy, XXXII, 11*).

Wartość ontyczna a wartość perfekcyjna

Źródłem przeżycia ontycznego jest bezinteresowna kontemplacja świata. Jest więc ono pewną odmianą przeżycia kontemplacyjnego. Kontemplacja odsłania przed nami niezwykłość rzeczy wywołujących zachwyt lub podziw samym swym istnieniem. Postrzegamy je nie jako „element pewnej klasy”, lecz same w sobie, w całej ich bytowej odrębności¹⁴. Ich istnienie wydaje się bowiem tak niepowtarzalne i „pełne”, że nie można już do niego niczego dodać. Jest ono, w pewnym sensie, metafizycznie doskonałe. Większość ludzi uważa je jednak za bezwartościowe – jak wielkie drzewo, w którym cieśla nie widzi odpowiedniego dla siebie materiału lub ogromne dynie, które strzaskał Huei-tsy „nie wiedząc jak można by je zużytkować” (*Czuang-tsy, I, 6*). Czuang-tsy rozpoznaje wartość tkwiącą w ich istnieniu. Niebo i ziemia są równie bezużyteczne, ponieważ „człowiek używa z nich tylko tyle, ile mieści się pod jego stopami”, a z chwilą śmierci w ogóle nie będzie ich potrzebował (*Czuang-tsy, XXVI, 7*).

Wartość przypisywana tego rodzaju obiektom odpowiada, jak się wydaje, temu, co Elzenberg nazwał wartością perfekcyjną. Pewnym rzeczom niezależnie od posiadanej przez nie wartości utylitarnej przypisać można – jego zdaniem – swoistą „doskonałość”, „szacowność”, „godność”¹⁵. Wartością utylitarzną jest

¹⁴ Por. A. Maslow *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986, s. 78.

¹⁵ Por. H. Elzenberg *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, s. 10.

wszystko, co zaspokaja nasze pragnienia i potrzeby, co jest dla nas w jakiś sposób „przydatne”. Wartością perfekcyjną jest natomiast to, dzięki czemu świat jako całość staje się bardziej doskonały. Wartość owa przysługuje temu, co jest takie, jakie powinno być. Do pojęcia wartości perfekcyjnej odwołujemy się mówiąc o „wyższości” kogoś lub czegoś. Rzeczy możemy zatem oceniać nie tylko jako mniej lub bardziej użyteczne, lecz również jako mniej lub bardziej doskonałe. Taki charakter mają na przykład oceny estetyczne i etyczne. Piękno i dobro są, według Elzenberga, subiektywnie ujmowanymi odmianami wartości perfekcyjnej. Piękne jest to, co jest przedmiotem kontemplacji lub przeżycia kontemplacyjnego. Dobre to, czego istnienia chcę z samego tylko poczucia powinności – „można bowiem rozsądnie wątpić ...czy wszystkie przedmioty wartościowe mogą być kontemplowane”¹⁶. Koncepcja aksjologiczna Elzenberga wyraża intuicję doskonałości bytu, obecną w tradycji filozofii europejskiej od czasów Platona. Tego, co piękne i dobre, pragniemy dlatego, że przejawia się w nim doskonałość istnienia¹⁷. Zauważmy przy okazji, że utożsamienie wartości istnienia z wartością perfekcyjną prowadzi, na gruncie tej tradycji, do istotnych nieporozumień związanych z wieloznacznością słowa „dobry”. Słowo to oznacza bowiem i etyczną, i metafizyczną doskonałość.

Przeżycie ontyczne nie ogranicza się jednak do zachwytu czy podziwu dla wyjątkowej godności pewnych przedmiotów lub doskonałości świata. Wyraża ono bowiem afirmację świata, którą nazwalibyśmy afirmacją bezwarunkową. Dla tak rozumianego przeżycia samo istnienie jest wartością. Zwraca się ono ku całemu światu, nie wyróżniając mniej lub bardziej doskonałych „stopni istnienia”. Objawia się w nim wartość istnienia świata jako całości. W tej perspektywie, istnienie jakiegokolwiek cząstki świata jest równie wartościowe jak istnienie całości. Filozofia Czuang-tsy i jego mistyczna postawa wobec świata wyraża poczucie jednakowej wartości wszelkiego istnienia. Wszystkie rzeczy wywodzą się ze wspólnego źródła. *Tao* jest we wszystkim, w tej oto mrówce, źdźbłe słomy, odłamku cegły, a nawet „w kupie gnoju” (*Czuang-tsy*, XXII, 6). Cokolwiek istnieje, posiada wartość już przez to samo, że istnieje, niezależnie od stopnia doskonałości¹⁸.

Stanowisko to wyraża ceną intuicją wartości. Czyni to jednak w sposób trudny do racjonalnej obrony. Jego konsekwencją jest wątpliwa teza, że

¹⁶ Ibidem, s. 23.

¹⁷ Niekoniecznie w ten sposób należy interpretować poglądy samego Platona. Jak na to zwraca uwagę M. Przełęcki, Dobro traktowane przez Platona „jako przedmiot naszych dążeń i tęsknot, zachwytu i miłości [...] należałoby utożsamić nie tyle z najogólniejszą ideą Bytu, co z najwyższym ideałem etycznym i estetycznym, z czymś, co by nazwać można moralnym pięknem”. Por. M. Przełęcki *Platon o niewyrażalności poznania*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, Rocznik I, nr 1, s. 75–76.

¹⁸ Taka jest aksjologiczna interpretacja tej znanej wypowiedzi Czuang-tsy, która mówi o jedności wszelkiego istnienia.

w przypadku każdego przedmiotu lub stanu rzeczy X lepiej, żeby ów X istniał, niż żeby nie istniał¹⁹. Wydaje się jednak, że nie musimy tak dosłownie interpretować słów Czuang-tsy. W istocie mamy tu do czynienia jedynie z paradoksalnym wyrażeniem treści przeżycia ontycznego. Czuang-tsy przypisuje wartość całości świata rozumianego beczasowo, niejako *sub speciae aeternitatis*.

Poszczególne rzeczy uczestniczą natomiast w jego ogólnej wartości – w jednakowym stopniu przysługuje im jakaś jej część. Nie przesądza to jednak o powinności istnienia każdej z nich z osobna. Właściwa postawa wobec świata polega bowiem na rezygnacji z rozróżniania dobra i zła. Takie rozróżnianie jest źródłem nienawiści i miłości, które „szkodzą wewnętrznemu życiu duchowemu” (Czuang-tsy, V, 6). Przeciwnstawiają nas one światu, a to staje się często źródłem zła wyrządzanego w imię dobra. Jeśli to prawda, że do oceniania skłania nas nieustanne poczucie opresji z powodu kruchości życia²⁰, to tym cenniejsze wydają się chwile, w których możemy zająć wobec świata postawę nieoceniającą. Przeżycie ontyczne nabiera pełni dopiero wtedy, kiedy zacierają się różnice w doskonałości rzeczy. Dla Czuang-tsy piękno i dobro są względne i całkowicie zależą od pragnień poszczególnych istot. Niektórym rzeczom przysługuje natomiast pewien rodzaj ontycznej doskonałości. Wyraźniej niż w innych rzeczach może się w nich przejawiać cudowność istnienia i świętość świata²¹. Pewna elementarna wartość przysługuje jednak wszystkiemu, co istnieje, nawet jeśli wolelibyśmy, aby niektórych rzeczy w ogóle nie było.

Tego rodzaju wartość można nazwać wartością ontyczną. Słowo „świętość” nie określa jej, jak sądzę, w sposób właściwy. Istnienie nie dlatego jest wartością, że przejawia się w nim działanie ponadnaturalnej mocy. Uznanie tej wartości nie wiąże się z wiarą w transcendencję i nie zakłada przeciwieństwa między sferą „sacrum” i „profanum”. Nie jest to zatem wartość religijna w ścisłym tego słowa znaczeniu. Słowa takie jak „świętość”, „cudowność”, „doskonałość” mają sens jedynie jako metafory wyrażające jakiś, niekoniecznie najważniejszy, jej aspekt. Również ogólne określenie „wartość metafizyczna” nie wydaje się dla niej stosowne, ponieważ zwraca uwagę jedynie na zewnętrzną formę wyrazu przeżycia ontycznego. Do rozpoznania tej wartości nie jest potrzebna żadna metafizyczna wiedza. Co więcej, filozoficzne założenia i konstrukcje stanowią raczej przeszkodę w bezpośrednim jej doświadczeniu. Zdają sobie sprawę z tego, że pojęcie wartości ontycznej również nie jest wolne od niejasności.

¹⁹ Istnienie czegoś, na przykład komory gazowej lub nowotworu, może wywoływać uzasadniony sprzeciw, gdy przyczynia się do niezawinionego cierpienia. Można próbować tę trudność „obejść”, przyjmując negatywną koncepcję zła, zgodnie z którą jest ono jedynie brakiem doskonałości.

²⁰ Interesujący z tego punktu widzenia jest tekst Hu-Shih: *Spinoza and Chuang-Tzu*, zamieszczony w pamiętkowej księdze *Speculum Spinozanum 1677–1977*, edited by S. Hessing, London 1977, s. 330–332.

²¹ Religioznawca nazwałby je hierofaniami.

Wyrażająca się w uznaniu tej wartości postawa afirmacji jest bowiem niezależna od przeświadczenia o realności istnienia świata. Możemy przypisywać wartość również niebytowi, jeśli paradoksalnie uznamy go za istniejący. Nadana tej wartości nazwa ma ją przede wszystkim odróżnić od wartości perfekcyjnej. Temu, co niedoskonałe, można bowiem również przypisać pewną wartość nieużyteczną.

Nasuwa się tu wątpliwość czy pojęcie wartości można odnosić do tego, co jest wszystkim rzeczom wspólne. Zwykle słowa „wartość” używamy, by rzeczy od siebie odróżnić i stworzyć jakąś hierarchię ich ważności. Może jednak, z braku lepszego określenia, można nazwać wartością również to, co je łączy i wyraża pozytywną ocenę świata. W istocie jest to raczej jakaś swoista „nadwartość”, do której można dodać lub od której można odjąć indywidualną wartość danej rzeczy. Posługując się tym pojęciem wyrażamy pragnienie uszanowania całości, której czujemy się częścią, oraz troskę o to, co jest nam z jej nieskończoności dostępne.

Niezależnie od tak rozumianej ontycznej wartości przysługującej światu jako całości, można sensownie mówić o wartościach pewnych naszych postaw wobec świata²². Teza głosząca, że istnienie jest wartością nie jest, jak się czasami twierdzi, oczywista²³. Nasze postawy wobec świata zachowują jednak swą ważność niezależnie od poczucia, że jej odwołujące się do naszych przeżyć uzasadnienie jest niewystarczające. Wartością ontyczną w takim znaczeniu jest na przykład przyjęcie losu, zadowolenie z istnienia, wiara w pozytywny sens świata oraz pewien rodzaj wolnej od smutku pokory. Są one ze sobą powiązane i składają się na ogólną postawę afirmacji świata i życzliwości²⁴. Tego rodzaju postawa wobec świata wydaje się nie mniej cenna od etycznej postawy wobec ludzkiej wspólnoty i w znacznym stopniu tę ostatnią określa. Zgoda na los jest również akceptacją innych ludzi, z którymi łączy nas wspólnota losu. Zadowolenie z istnienia rozszerza naszą wrażliwość i zdolność współodczuwania. Wiara w sens świata owocuje entuzjazmem będącym źródłem miłości, a pokora sprawia, że nasze działania nie napotykają niemożliwego do przezwyciężenia oporu. Postawa filozoficzna w pełnym tego słowa znaczeniu, a taką właśnie odnajdujemy u Czuang-tsy, jest postawą afirmatywną i kontemplacyjną.

²² Por. A. Grzegorzczak *Próba treściowego opisu świata wartości*, Wrocław 1983, s. 28–31.

²³ Twierdzi tak między innymi W. Stróżewski. Por. W. Stróżewski *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 262.

²⁴ Szerzej na ten temat pisałem w artykule *Życzliwość jako postawa ontyczna*. „Etyka” 1995, nr 28.

ON THE ONTIC VALUE

The author tries to grasp what is the ontic value – on the ground of Chuang Tzu Taoism. It seems to be an autonomous value of being as a whole which is revealed in spontaneous, exhilarating, affirmative ontic experience. It is clearly distinguished from the utilitarian and perfectional (in terms of Henryk Elzenberg) values – whatever exists is valuable by the very fact of its existence, no matter how perfect it is. The autor describes a special kind of joy that accompanies ontic experience – the joy which paradoxically is the lack of joy: non-acting. He discusses also the diference between the affirmative attitude and morality as well as an apparent conflict between the affirmative and cognitive perspective.