

Daoistični ekohumanizem in pristnost naravnega življenja onkraj deontološke etike

Jana S. ROŠKER*

Izveček

V zadnjem času se veliko del posveča znanstvenemu razumevanju in interpretacijam kompleksnosti daoistične tradicije. Sem sodi tudi kritično raziskovanje njenega prispevka k aktualnim okoljskim vprašanjem. Avtorica v tem prispevku razmišlja o presečišču daoističnega humanizma in ekologije ter izpostavi teoretske in zgodovinske implikacije, povezane z daoističnim pristopom do okolja. Ta izhodišča nam lahko veliko povedo o tem, kako se daoistično filozofsko razmišljanje lahko uspešno povezuje s humanizmom ter z vedami o ekologiji in okolju. Članek prikazuje možnost alternativnega pogleda na svet, ki nam lahko pomaga, da v svojem omejenem času in prostoru vendarle najdemo možnost živeti nekakšen trajnostni in hkrati tukaj-in-zdajšnji trenutek. Avtorica pri tem izhaja iz nekaterih ključnih vprašanj, ki jih najdemo v klasičnih besedilih. S svojimi analizami razmišlja o morebitni uporabnosti klasične daoistične misli in prakse na Kitajskem in Zahodu tako glede na sodobno ekološko krizo kot tudi glede na vlogo in položaj človeka znotraj narave in družbe.

Ključne besede: daoizem, ekološki humanizem, ekohumanizem, pristnost, etika, ekologija

Daoist Eco-Humanism and the Authenticity of Natural Life beyond Deontological Ethics

Abstract

Recently, much work has been put into the scholarly understanding and interpretation of the complexities of the Daoist tradition. This includes a critical exploration of its contribution to contemporary environmental issues. In this paper, the author reflects on the intersection of Daoist humanism and ecology and highlights the theoretical and historical implications associated with the Daoist approach to the environment. These starting points can tell us much about how Daoist philosophical thought can be successfully connected to humanism and the sciences of ecology and the environment. The article points to the possibility of an alternative worldview that can help us, in our limited time and space, nonetheless find the possibility of living some kind of sustainable yet here-and-now moment. In doing so, the author starts from some key questions found in classical

* Jana S. ROŠKER, profesorica sinologije, Oddelek za azijske študije, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.
Elektronski naslov: Jana.Rosker(at)ff.uni-lj.si



texts. Through her analyzes, she examines the potential applicability of classical Daoist thought and practice in China and in the West, both in relation to the modern ecological crisis and to the role and place of human beings within nature and society.

Keywords: Daoism, ecological humanism, eco-humanism, authenticity, ethics, ecology

Uvod

Pričujoči članek temelji na iskanju takšnih podob ekološkega humanizma, ki omogočajo, da ugledamo svet kot celoto: ne kot hibriden enodimenzionalen globus, ki poudarja razlike med nami, temveč prej kot naš planet, ki nam omogoča tudi razumevanje in razvoj tistega, kar nam je vsem skupno.

A preden se podrobneje posvetimo samemu diskurzu ekološkega humanizma, ki je nastal pod okriljem daoizma in njegovih diskurzov o človeku in njegovi svobodi ter njegovi vpetosti v okolje, si oglejmo splošno situacijo, v kateri so se tovrstni diskurzi sploh oblikovali.

Svobodna celovitost človeškega življenja in njegova avtonomija v pred-Qinskem obdobju nista bili zgolj v monopolni lasti daoističnih idej. Tudi v delih zgodnjega izvornega konfucijanstva so bile ideje o vpetosti človeka v celokupno enoto vesolja in narave pogosto v ospredju. A po tem, ko je v dinastiji Han prišlo do prve reforme konfucijanstva in se je iz tega izvorno naprednega nauka postopoma oblikovala mnogo strožja ideologija oziroma državna doktrina konfucianizma, je ta ideologija prevladala in s svojo birokratsko institucionalno podlago prevzela oblast v vsej kitajski državi vse do začetka 20. stoletja, ko je bil odpravljen sistem uradniških izpitov. V okviru te ideologije je tudi etika odnosi postala veliko bolj konservativna, normativna in rigidna. Avtonomni posameznik in prej veliko svobodnejša posameznica sta bila v tej ideologiji odrinjena v ozadje, njuno svobodo in avtonomijo pa so nadomestili formalni mehanizmi uradnih družbenih regulacij, okostenelih obredov in na strogi hierarhiji temelječe avtokracije.

Svoboda in avtonomija sta se ohranili zgolj v idejah daoizma, ki so preživele na obrobju uradno sprejetih diskurzov; daoistična filozofija pa je ostala med kitajskimi izobraženci in izobraženkami vseskozi precej priljubljena, četudi so jo ljudje največkrat brali in o njej debatirali zgolj v prostem času ali pa so jo izvajali z različnimi metodami ermitskega pobega iz konfucianistične družbe in njenih doktrin.

Zato bi bomo v tem prispevku pogledali, v čem se je daoistična etika, ki predstavlja osnovo ekološkega humanizma, kakršen se je razvil v teh diskurzih, razlikovala od prevladujoče konfucijanske etike vlog oziroma relacij.

Tri vrste harmonije

Kadar koli spregovorimo o antičnem (pa tudi o tradicionalnem) kitajskem humanizmu, najprej pomislimo na konfucijanstvo; njegovi pogledi na posameznika kot temeljni koncept stvarstva in resničnosti se precej razlikujejo od konfucijanskih. Kot smo videli, se je humanizem v okviru antičnega konfucijanstva vzpostavil kot reakcija na nerazumnost in preživelost naravnih religij; v tem okviru se je oblikoval kot vrsta kulture, v središču katere je se je nahajal človek, skupaj s svojo človeškostjo (*ren xing*), ki je bila tesno povezana z razvojem, izgrajevanjem in kultivacijo človečnosti (*ren*).

Kulturna komponenta je torej tista, ki najjasneje določa konfucijanski humanizem. A če si kitajski humanizem ogledamo skozi dihotomijo razmerja med naravo in kulturo, bomo videle, da se je v neki – četudi precej drugačni – obliki razvil tudi v okviru tiste šole, ki je znotraj te dihotomije (za razliko od konfucijanske) zagovarjala prvi koncept, torej idejo narave. In to je bila prav šola daoizma. Daoizem se deli na religiozni in klasični oziroma filozofski, ki se med seboj močno razlikujeta. V sklopu pričujočega članka se bomo osredotočile na slednjega.

Eden najbolj znanih sodobnih predstavnikov teoretskega neodaoizma Chen Guying meni, da se daoistični humanizem med drugim kaže v treh oblikah harmonije, ki jih najprej opiše negativno, s tem, da si od Bertranda Russella izposodi njegovo analizo »treh vrst konfliktov« (Chen 2018, 50), v katere je človek nenehno vpet in se jim ne more izogniti. Pri tem gre

1. za konflikt med človekom in naravo,
2. za konflikt med človekom in človekom ter
3. za notranji konflikt človeka v sebi.

Chen izpostavi, da tudi daoisti poznajo vse tri zgoraj omenjene ravni nasprotij, a jih poskušajo razrešiti z iskanjem skladja oziroma harmonije med njimi. *Zhuangzi*¹ te tri vrste harmonije poimenuje takole:

1. *Tianhe* (harmonija narave/neba),
2. *Renhe* (harmonija človeka) in
3. *Xinhe* (harmonija srčne zavesti)

1 V knjigi *Zhuangzi* najdemo te tri vrste harmonije v naslednjih poglavjih:

1. *Tianhe* (*Zhuangzi* s. d., Waipian, Neidao, 1; Zhibeiyou 3; Zapian, Geng-san chu, 19);
2. *Renhe* (*Zhuangzi* s. d., Neipian, Jiwlulun, 6; Waipian, Tiandao, 1);
3. *Xinhe* (*Zhuangzi* s. d., Neipian, Renjian shi, 4).

Harmonija narave je pri tem osrednjega pomena, saj predstavlja predpogoj za integracijo obeh drugih oblik skladja, torej (med)človeške harmonije in harmonije človeške notranjosti (oziroma, po kitajskem vokabularju, harmonije srčne zavesti; gl. Chen 2018, 50).

Biti v skladu (v harmoniji) z naravo namreč konec koncev ne pomeni nič drugega kot biti v harmoniji z ljudmi. Biti v harmoniji z ljudmi pomeni povezati se z njimi, kar zopet vodi do družbenega miru, ki se kaže v splošnem ravnovesju med ljudmi in naravo (ibid., 52). Daoistični humanizem je po svojem bistvu vsekakor ekološki, saj poudarja odvisnost človeka od narave. Četudi je človek kot tak – zaradi svoje refleksivne srčne zavesti – v ospredju in hkrati v središču vsega bivajočega, pa je vendar izgubljen in mrtev, kakor hitro se poskuša oddaljiti od celovitosti narave ter poskuša delovati v nasprotju z njenim krogotokom, torej z *daotom*, ki je gonilo življenja in tudi izvor vsakega človeka kot živega bitja.

Seveda ima soskladje ali harmonija prav posebno mesto tudi v konfucijanstvu (gl. npr. *Lunyu* s. d., Xue'er, 12), kar ni čudno, glede na to, da tudi konfucijanci in konfucijanke na vse pretege razglašajo pomen ravnovesja, po katerem se imenuje celo eden od klasikov konfucianističnega kanona (*Zhong yong*). Kljub temu obstaja velika razlika med temeljno opredelitvijo (in naravnostjo) harmonije v enem in v drugem diskurzu, zlasti kar se tiče odnosa človeka do tega soskladja. Medtem ko je človek prvega diskurza kultiviran »navzven« in si mora preko svoje notranje avtonomije kar naprej prizadevati za to, da to ravnovesje doseže, mora človek daoizma, ki je – četudi še vedno v ospredju – od kozmosa v bistvu neločljiv, ostajati zvest svoji temeljni paradigmi nedelovanja, kar pomeni, da ne sme posegati v tek *daota*, ki uravnava bivanje, če ne želi, da bi se to ravnovesje podrlo, se izgubilo. Ta poudarek najdemo v vseh klasičnih delih daoizma in se kot eden temeljnih motivov pojavlja tako v Laozijevev *Daode jingu*, kot tudi v *Zhuangziju*.

Daoizem je pojem harmonije obogatil tudi z estetskimi komponentami, ki jih je vnesel vanj. Pri tem velja omeniti predvsem *Zhuangzija*. Ta dodatna in nadvse pomembna razsežnost se kaže v mnogih metaforah, ki jih najdemo denimo v njegovem »postenju srčne zavesti« (*xin zhai*),² v »sedenju v pozabi« (*zuo wang*)³ in v »zakladnici duhovnosti« (*ling fu*).⁴ Svoj najjasnejši izraz pa najde ta viso-

2 Gl. npr.: »To je zgolj postenje, primerno obrednemu žrtvovanju. To ni postenje srčne zavesti. [...] Praznina – to je postenje srčne zavesti.« (是祭祀之齋，非心齋也。[...] 虛者，心齋也。) (Zhuangzi s. d., Neipian, Renjian shi, 2)

3 Gl. npr.: »Zapustiti svojo zunanjo obliko, odvreči vse znanje in se spojiti z vsem, kar neovirano teče, temu pravimo sedenje v pozabi.« (離形去知，同於大通，此謂坐忘。) (Zhuangzi s. d., Neipian, Da zongshi, 9)

4 Gl. npr.: »Kdor ne zmore drsenja v soskladju, nima vstopa v zakladnico duhovnosti.« (故不足以滑和，不可入於靈府。) (Zhuangzi s. d., Neipian, De chung fu, 4)

ko estetizirana harmonija bivanja, v kateri je človek nenehno in nedoumljivo v skorajda mističnem, četudi hkrati povsem vsakdanjem soskladju tako s samim seboj kot tudi z naravo in vso zunanjo resničnostjo, v pojmu neobremenjenega in brezskrbnega lebdenja srčne zavesti (*you xin*). Tako nam Zhuangzi svetuje skozi usta Brezimnega, ki ga nekdo po imenu Tiangen⁵ povpraša po tem, kako naj deluje v svetu. Brezimni je zaradi plehkosti vprašanja sprva nejevoljen, a mu naposled le odgovori, rekoč:

汝遊心於淡。

Naj tvoja srčna zavest brezskrbno in neobremenjeno zalebdi v pustosti.
(Zhuangzi s. d., Naipian, Ying diwang, 3)

V pustosti ni željá, še manj pa strasti ali hrepenenja po posedovanju, obvladovanju česarkoli, kar je del zunanjega sveta. Četudi se nam pri branju tovrstnih pasož na prvi pogled lahko zazdi, da gre pri njih za čisti eskapizem, to vendarle ne drži. Tako kot daoističnega koncepta nedelovanja (*wuwei*) nikakor ne moremo enačiti s pasivnostjo oziroma s tem, da nič ne počnemo, tudi lebdenje srčne zavesti nikakor ni zgolj pasivna nedejavnost. Za razliko od prej omenjenega koncepta *zuo wang*, pri katerem gre dejansko za mirovanje (zunanjega telesa), gre pri konceptu *you xin* za izrazito dinamičen koncept, ki pa ga spremlja nenehna težnja po ohranjanju odsotnosti intencije.

To je lebdenje, ki nam omogoča uvid in vstop v vmesene prostore, ki jih logika racionalnosti ne more doseči niti obvladati:

遊心於堅白同異之間。

Neobremenjeno lebdenje se dogaja med trdoto in belino, med identiteto in diferenco. (Zhuangzi s. d., Waipian, Pianmu, 1)

Za boljše razumevanje gornjega citata naj mimogrede omenim, da gre tako pri »trdoti in belini« (*jianbai*) kot pri »identiteto in diferenco« (*tongyi*) za teoretska diskurza, s katerima sta se v svojih logičnih disputih ukvarjali moistična (*Mo jia*) in nomenalistična šola (*Ming jia*). Pri prvem gre za definicijo razmerja med substanco in lastnostmi objektov, pri drugem pa (kot že ime pove) za določitev razmerja med identiteto in diferenco.

Samo v teh vmesnih prostorih, torej onkraj strogih zamejitev semantičnih konotacij in logičnih predpisov, je možno doseči stanje, v katerem človek ponovno najde svojo pristno človeškost.

5 Tudi to ime je po vsej verjetnosti metafora, saj pomeni »korenine narave/neba«.

Kot smo že omenili, je bila človeška integriteta in sam človek kot pristen posameznik, posameznica v ospredju teh nauk. Če pa dojemamo etiko kot normativen mehanizem, ki določa in ureja medčloveške in medosebne odnose na formalen način, potem ni gotovo, ali pri daoizmu sploh lahko govorimo o filozofiji, ki bi vsebovala tudi etične komponente.

Če pri tem izhajamo iz klasičnih del dveh osrednjih pionirskih predstavnikov daoistične filozofije, katerih ideje se manifestirajo v delih *Laozi* in *Zhuangzi*, potem lahko rečemo, da je bila ena temeljnih razlik med njima prav v tem, na kakšen način sta ti besedili predstavljali ter dojemali moralo ter etiko. Medtem ko najdemo v *Laoziju* še precej elementov družbene etike, in sicer predvsem v drugem delu te knjige, ki pogosto govori o razmerju med družbo in vladarjem ter daje slednjemu tudi obilo napotkov za dobro vladanje, se zdi *Zhuangzi* na prvi pogled izrazito amoralen. Če pa se temu delu posvetimo na nekoliko bolj kompleksen način, lahko v njem vendarle zaznamo tudi etiko, v ospredju katere je človek in njegova intersubjektivnost, etiko, ki je v bistvu veliko bolj zanimiva in prodorna kot Laozjieve preprostejše in bolj enodimenzionalne premise morale nedelovanja (*wu wei*).

Zanimanje za Zhuangzijevo etiko se je pri raziskovalcih in raziskovalkah etičnih teorij vzbudilo predvsem s prepородom etike vrlin, do katerega je prišlo v zadnjih desetletjih, ko so ljudje pričeli vse bolj dvomiti v primernost deontološke etike, ki temelji na poslušnosti, izpolnjevanju ukazov ter podrejanju rigidnim družbenim pravilom in predpisom. Z roko v roki s tem prepородom se je vzbudilo tudi zanimanje za elemente etike vrlin, ki jih lahko najdemo v idejnih tradicijah, ki so se razvile izven starogrških filozofij, na primer v hinduizmu, konfucijanstvu in budizmu. A tudi pri tem je ostala daoistična in zlasti *Zhuangzijeve* etika v ozadju, saj je to delo dolgo veljalo za odraz radikalnega relativizma in skepticizma, zaradi česar so v njem videli knjigo, ki ne nudi nikakršnih vodil za moralno izpopolnjevano življenje. Šele v zadnjih letih so nekateri raziskovalci in raziskovalke etike pričele v njem odkrivati določen tip normativnosti, ki bi lahko sodila v domeno vrlinske etike (gl. npr. Huang 2010). Osrednja vrlina, ki so jo pri tem opazile, in ki je nedvomno v ospredju tega dela, je spoštovanje različnosti in drugačnosti. Pri tem gre zagotovo za tematiko, ki je izjemno aktualna tudi v današnjem globaliziranem svetu in njegovih vse bolj pluralnih družbah.

Sistemi vrlinske etike so zelo raznoliki, vsem pa je skupno poudarjanje naravnosti, odsotnosti napora, lahkotnosti in zadovoljnosti subjekta, ki izvaja moralna dejanja. Vse to nas seveda takoj spomni na Zhuangzijevega »resničnega človeka«.

Resnični človek

»Resnični človek« (*zhen ren*), je tisto človeško bitje, ki v daoističnih diskurzih dejansko stoji v središču bivanja; ta človek je imanenten, saj v ničemer ne presega zemlje, na kateri stoji in v kateri je zakoreninjeno njegovo življenje. A hkrati v njem ni ničesar, kar bi ga vezalo na tegobe in bolečine tega sveta. V sebi nosi transcendenco in se dotika vsega, kar je na nebu svetega. V tem smislu je podoben Kekcu iz pesmi Kajetana Koviča, ki nosi v eni roki sonce, v drugi pa zlati smeh.

To je človek, ki nebu in vsej naravi ni zgolj blizu, ampak je z njo eno. Zato je v njem tudi neskončna modrost, ki nam razkriva vse skrivnosti veseljstva.

庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人，而後有真知。

Le kdo naj poreče, da nebo (narava) ni isto kot človek? In da ni neba (narave) v človeku? Resnični človek zagotovo obstaja in z njim obstaja resnično znanje. (Zhuangzi s. d., Neipian, Da zongshi, 1)

Ta idealni človek v marsičem spominja na Nietzschejevega »nadčloveka«, ki je v položaju superiornosti zgolj zaradi tega, ker je eden od redkih ljudi, ki so se osvobodili egocentrizma, skupaj z vsemi lažmi, strahovi in pritlehnimi vzgibi, ki so z njim povezani. Zhuangzi opisuje resničnega človeka kot nekoga, ki mu lahko sicer zavidamo, saj je v njem nekaj navidezno nadnaravnega

古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。

Resnični človek starodavnih dni je ta, čigar spanec je brez sanj. In ko je buden, je brez skrbi. Njegova hrana je pusta in njegov dih globok. (ibid.)

In vendar gre za stanje duha, ki ga lahko doseže vsak od nas, nepopolnežev in nepopolnic. Gre za človeka, ki v bistvu živi zelo preprosto, a hkrati pristno življenje, v katerem ne potrebuje ničesar, kar presega njegove vitalne potrebe in funkcije.⁶

6 V svojem članku o pomenu večšin v *Zhuangziju* Dušan Vávra (2017, 29) poudarja, da vključuje pojem resničnega človeka tudi popolno neodvisnost od česarkoli, kar se tiče človeške družbe, in da prihaja to do izraza v daoistični frazi »ne uporabljaj človeka za pomoč naravi« (不以人助天). David Chai (2023, 251) pa po drugi strani izpostavlja, da je to bitje brez sebstva, brez uma in brez znanja, saj bi vse to kvarilo njegovo pristnost in spontanost ter s tem prekinilo njegovo enost z zunanjo naravo in *daotom*. Vse aktivnosti, ki nam polnijo um, blokirajo naše poenotenje z naravo in naše spontano sledenje pranačelu *dao* (Wheeler 2022, 440).

何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此。

Kaj pravzaprav pomeni resnični človek? Resnični človek pradavnih dni nikoli ne nasprotuje manjšinam in ne poveličuje herojskih dosežkov. On ne kuje načrtov za lastno slavo. In ker je tak, ničesar ne obžaluje, tudi če je kdaj naredil napako. Ko kaj doseže, pa ga to ne navda s samovšečnostjo. In ker je tak, se mu ne tresejo hlače, ko se vzpenja na visoke in strme vrhove. Ko gre čez vodo, se ne premoči. In v ognju mu ni prevroče. In prav zato, ker je tak, se lahko povzpne v praznino *daota*. (ibid.)

Resnični človek se nikoli pretirano ne radosti življenja, niti ga ni strah smrti. Prihaja in odhaja brez pompa in drame. Nikoli ne pozabi na to, od kod izvira, a se prav tako nikoli ne sprašuje po tem, kam ga bo ponesla prihodnost in kašen bo njegov konec:

是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。若然者，其心志，其容寂，其顙顙，淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。

In ker je tak, se razlikuje od večine ljudi, ki v sebi čutijo potrebo po tem, da se upirajo krogotoku *daota*. In tudi tistim ni enak, ki želijo rešiti naravo in pomagati nebu. Kot tak tiho sledi volji svoje srčne zavesti. Njegovo obličje je vselej samotno. Hladen je kot jesen in topel kot pomlad. Njegova radost in žalost se kažeta v menjavi štirih letnih časov. Vedno stori to, kar je primerno glede na zunanje stvari, ki ga obdajajo, ne da bi mu bilo mar za to, kje se bo vse skupaj končalo. (ibid.)

Resnični človek se razlikuje od konfucijanske modrinje ali modreca, ki vodi pravične vojne in si prizadeva, da ob tem ne bi izgubil naklonjenosti svojih podanikov. Tak modrec ali modrinja je nenehno obremenjen s svojo željo pomagati ljudem in naravi okrog sebe. Zhuangzi nam svetuje, naj se ne navežemo na ljudi⁷ in naj ne poskušamo deliti svojih radosti z drugimi. Resnična (so) človečnost je zanj nekaj popolnoma drugega kot razkazovanje čustev topline in ljubezni do svojih soljudi. Korist in škoda sta zanj zgolj dve plati ene in iste medalje.

7 Ta navezanost na ljudi je v bistvu seveda navezanost na lastni jaz. Šele notranja bližina smrti in misel nanjo je tisto, ki nam pomaga, da se rešimo tovrstne škodljive navezanosti in se lažje prepustimo krogotoku časa, prostora in *daota* (gl. Ott 2019, 330).

行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。

Kdor se briga zgolj za lastno slavo, izgubi samega sebe. Resnični učejaki niso taki. Kdor pozabi na svojo lastno osebnost, nikakor ni resnični človek, ki bi lahko pomagal drugim. (ibid.)

Človek, ki je v središču bivanja, je za daoistke in daoiste torej resnični človek. To je človek, ki se prav zaradi te svoje središčne pozicije nahaja na točki nekakšne neranljivosti, ki jo doseže s tem, ko ostaja zvest samemu sebi. Šele ko izpolniš samega sebe, lahko namreč zaživiš med soljudmi kot »koristen« člen skupnosti.

Etika preseganja ločnic med živimi bitji

Osrednja razlika, ki razmejuje različne teorije vrlinske etike, pa se kaže v kontekstu vprašanja o tem, kaj pravzaprav šteje kot vrlina oziroma krepost. V tem pogledu sta najvplivnejša dva diskurza. Prvi je eudemonističen in izhaja iz aristoteltske tradicije, drugi pa intuicionističen in ga lahko zasledujemo vse do empirista Davida Huma. Prvi diskurz razlaga vrlino kot značajsko potezo, ki doprinaša k pozitivnemu razvoju in blagostanju človeštva, drugi pa kot nekaj, kar je vredno občudovanja in zato tudi posnemanja. Teorije prvega so zakoreninjene v ideji človeške narave, ki pa je v *Zhuangziju* (tako kot v večini drugih klasičnih kitajskih filozofskih diskurzov) odsotna. Zato večina teoretikov in teoretičark, ki delujejo na področju kitajske etike, Zhuangzijevo etiko vrlin prišteva med diskurze intuicionistične etike. Številni raziskovalci in raziskovalke so mnenja, da gre pri tem za »konkretno etiko« (Fox 2002, 82), tj. obliko vrlinske etike, ki je je tesno povezana z vrlinsko epistemologijo: v tem okviru je resnica tisto, kar vé resnični človek, medtem ko je dobro tisto, kar naredi dober človek (Huang 2010, 1052).

Zhuangzijeva vrlinska etika je torej etika raznolikosti in pluralnosti, etika, ki presega hipokrizijo strpnosti. Kot številni med vami, ki poznajo *Zhuangzija*, že vedo, je avtor v svoji zgodbi o morski ptici poudaril pomen zavedanja dejstva, da vsi živimo v različnih svetovih oziroma da vsak od nas živi v svojem lastnem, posebnem svetu. Zato ne moremo uporabljati istih meril za vsa živa bitja in zato o drugih nikoli ne moremo soditi na osnovi kriterijev, ki veljajo v našem lastnem, ozko zamejenem svetu. V *Zhuangziju* beremo:

魚出水而生，人出水而死。彼必相與異，其好惡故異也。故先聖不一其能，不同其事。名止於實，義設於適，是之為條達而福持。

Riba lahko živi samo v vodi, človek pa v njej umre. Ker imata torej oba (riba in človek) različne lastnosti, je različno tudi tisto, kar ljubita ali

sovražita. Zato davni modreci posameznih sposobnosti in obnašanja niso merili z enotnimi kriteriji. Ime se ustavi pred stvarnostjo. Pomen se oblikuje v ustreznosti. (Zhuangzi s. d., Waipian, Zhi le, 5)

Druga pomembna značilnost Zhuangzijeve vrlinske etike se kaže v nekaterih bistvenih razlikah, ki jo ločujejo od konfucijanske deontologije. Tako je, kot smo videli, za konfucijance in konfucijanke osnova (so)človečnosti (*ren*) v družinskem spoštovanju oziroma otroški ljubezni do staršev. Zhuangzi pa po drugi strani poudarja, da najvišja (so)človečnost nikakor ni povezana s to krepostjo:

夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非過孝之言也，不及孝之言也。[...] 以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。

Najvišja (so)človečnost je tako veličastna, da se je ne da opisati z otroško pieteto. [...] Lahko je spoštovati starše, če jih častimo, a težko, če jih ljubimo. Lahko je spoštovati starše, če jih ljubimo, a težko, če jih pozabimo. Lahko je pozabiti starše, a težko doseči, da oni pozabijo nate. Lahko je doseči, da te starši pozabijo, a težko je pozabiti ves svet. Lahko je pozabiti ves svet, a težko doseči, da ves svet pozabi tebe. (Zhuangzi s. d., Tian yun, 2)

Ko Zhuangzi tukaj govori o najvišji (so)človečnosti, ki jo lahko dosežemo samo brez družinskega spoštovanja oziroma otroške pietete, to seveda nika- kor ne pomeni, da bi bili starši ovira pri tem, da izkusimo oziroma dosežemo to pomembno krepost (Huang 2010, 1065). Pomeni zgolj, da jih moramo v ta namen pozabiti. Seveda je mnogo težje starše pozabiti, kot pa jih imeti rada, kajti dokler jih ne pozabiš, seveda veš, da jih moraš imeti rada, zato se na vsak način potrudiš, da sebi in njim pokažeš ta čustva, ki jih do njih gojiš. Pozabiti starše torej nikakor ne pomeni, da jih nujno nimaš rada; prav nasprotno, to pomeni zgolj, da jih lahko imaš rada brez vsakršnega truda. Kadar jih imaš rada tako, da nanje pozabiš, jih imaš rada naravno, spontano in brez napora. Zato se je po Zhuangziju lažje potruditi za to, da jih imaš rada, kot pa jih imeti rada brez napora. Četudi se to (kot marsikateri drugi del *Zhuangzija*) na prvi pogled zdi paradoksalno, pa gre pri tem v bistvu za precej globoko sporočilo: resnični ljudje lahko moralno delujejo brez napora, a brez velikega napora človek težko postane resnični človek (ibid.).

V tem najdemo tudi drugo pomembno razliko, ki ločuje daoistično etiko od konfucijanske: ideal prve je resnični človek (*zhen ren*), ideal zadnje pa modrec (*sheng*

ren).⁸ Medtem ko si je konfucijanski modrec ali modrinja vselej svesta svojih moralnih dolžnosti, obveznosti in odgovornosti, druga vselej deluje moralno, ne da bi se tega sploh zavedala, saj je dobrota esencialni del njene vseobsežne in vseprevevajoče spontanosti, naravnosti in pristnosti, ki se kaže v njeni povezanosti z naravo in kozmosom. Resnični človek je integralna osebnost in je moralen ravno zaradi tega, ker je »tak, kot je« (*ziran*)⁹. Iz istega razloga lahko trdimo tudi, da predstavlja njegova etika posebno (in nadvse zanimivo ter pomenljivo) vrsto etike vrlin.

Zhuangzijeve etika je etika vrlin: ne zgolj zaradi tega, ker nas spodbuja, da pripomoremo k temu, da bo vse »tako, kot je« (*ziran*), temveč tudi zaradi tega, ker nam nudi možnost, da ob tem sami postanemo tisti človek, ki čuti, da je sam »tak, kot je« (*ziran*) v tem, ko pomaga drugim, da postanejo »taki, kot so« (Huang 2010, 1067).

To je način delovanja, v katerem človek doseže to, čemur Zhuangzi pravi »zliti se z naravo skozi naravo« (*yi tian he tian*) (gl. Zhuangzi s. d., Waipian, Da sheng, 11). Takšno delovanje je nujno moralno prav zaradi tega, ker je onkraj dobrega in zla, ki se lahko kaže zgolj v sodbah o tem, kaj je eno in kaj drugo.

Ljudje, ki smo determinirani z omejitvami svojih spoznavnih aparatov, pač težimo k temu, da priznavamo resničnost tistim vrstam spoznanja, ki se prilegajo našim vrednostnim sistemom:

與己同則應，不與己同則反，同於己為是之，異於己為非之。

Strinjamo se s tistimi, ki imajo isto mnenje kot mi, in nasprotujemo tistim, katerih mnenja so različna od našega. Mnenje, ki je enako našemu, imamo za resnico, mnenja, ki se od našega razlikujejo, pa za zmoto. (Zhuangzi s. d., Zapian, Yu yan, 1)

Zlasti subjektivnost ljudi je torej tista, ki odloča o tem, kaj je (resnično, splošno veljavno) znanje in kaj ne. Objektivnost in neodvisnost ljudi se vselej znova izkaže kot zgolj navidezna, kot utvara, s katero zavajamo sami sebe. Kakovost, lastnosti, vrsta ter obseg našega zaznavanja in dojetanja stvarnosti – vse to je vselej pogojeno s konkretnimi pogoji naših življenj. V našem dojetanju – in s tem v našem vedenju, in v naših reakcijah na svet, ki nas obkroža, smo torej vse odvisne od zunanjih dejavnikov, ki pa se konec koncev vselej izkažejo kot vrsta odvisnosti od samih sebe. Ta odvisnost in determinacija sta seveda povezani z našim neznanjem, z našo nezmožnostjo spoznavanja oziroma prepoznavanja bistva nas samih in našega okolja.

8 Za odlično, poglobljeno in dobro utemeljeno analizo teh razlik gl. Moeller in D'Ambrosio (2017).

9 V sodobni kitajščini pomeni izraz *ziran* fizična oziroma zunanja narava.

Zhuangzijev resnični človek, tj. človek, ki tiči v vsakem od nas, presega tudi to razmejitev, torej ločnico med seboj samim in svojim okoljem. Zaradi tega prepozna tudi bistvo, ki je, kot bi rekel Antoine de Saint-Exupery, očem nevidno.

Resnični človek nam tako pokaže tudi, zakaj smo ljudje tako izjemna in posebna bitja: veličina človeka se kaže ravno v naši zmožnosti pozabe dejstva, da smo ljudje, pa tudi v naši sposobnosti zlitja z vsem obstoječim. Tako lahko imamo človeško podobo brez človeških čustev, zlasti tistih, ki se izražajo v naši navezanosti na partikularnosti, na izolirane entitete, ločene od enote bivanja in izvzete iz pristnosti življenja. Zato nas Zhuangzi uči, na kakšen način lahko svojo človeškost izpraznimo ne zgolj lažnih poželenj in iluzornih navezanosti, temveč tudi vseh fiksnih in okorelih normativnosti. To lahko po Zhuangziju dosežemo s pomočjo metode »postenja srčne zavesti« (*xin zhai*), s katero dosežemo »pozabo svojega jaza« (*wang wo*). Kljub temu (oziroma ravno zaradi tega) ostane Zhuangzi humanist: pozaba jaza ga namreč ne privede do zapustitve konkretnega sveta in vsega bivajočega. Zhuangzi nikoli ne pobegne v neko mistično poenotenje s transcendentnim nebom (Perkins 2015, 200). Prav nasprotno: ravno ozaveščanje narave in naše lastne umeščenosti vanjo nam znotraj naše individualne eksistence in znotraj našega partikularnega, subjektivnega izkustva nudi osrednjo točko, ki nam omogoča pristnejše videnje konkretnega sveta okoli sebe in dinamično, situacijsko delovanje, ki temelji na nedelovanju, torej na odsotnosti vsakršnih nasilnih posegov v krogotok pranačela *daota*. In konec koncev nam ravno ta fleksibilnost omogoča, da resnično dojamemo pozitivni pomen narave in sveta, skupaj z nami samimi ter z našimi soljudmi in vsemi drugimi sobitji. Šele na tej osnovi lahko ves ta svet sprejmemo vase in ga počlovečimo ne zgolj kot neko abstraktno enoto vseh stvari, temveč kot posamičnost in večnost vsakega trenutka, ki ga živimo.

Zaključek

Zato v *Zhuangziju* začutimo svobodo, ki je morda dejansko specifično in enkratno človeška, a hkrati daleč od tega, da bi nam nalagala breme kakršne koli fiksne in normativne etike (ibid.). Tukaj ni statičnih imperativov, temelječih na domnevno povsod in vselej veljavnem znanju ali na kakršnih koli »univerzalnih vrednotah«. To je svoboda, ki nam ne nudi zgolj uvida in razumevanja naše lastne nepomembnosti znotraj širine sveta, v katerega smo umeščeni, temveč nam omogoča tudi, da to nepomembnost sprejmemo. Zhuangzi nam sugerira nekaj, kar je morda nekoliko ironično, a vendarle vredno razmisleka: verjetno smo ljudje tako izredna in enkratna bitja ravno zaradi tega, ker smo kljub zavedanju svoje smrtnosti zmožni spoznati in sprejeti svoj položaj zgolj ene od mnogih vrst živih bitij, ki

naseljujejo naš planet. Takšno zavedanje, ki smo ga v tem prispevku poimenovali z izrazom ekološki humanizem, je po Zhuangziju bistveni del naše človeškosti.

Človek ne bo nikoli rešil planeta (saj naša zemlja človeka in njegove »pomoči« niti najmanj ne potrebuje). Morda pa bo vendarle lahko ponotranjil takšno vrsto človeškosti, kot jo zagovarja Zhuangzi, in s tem vendarle še rešil vsaj samega sebe in svojo veličastno, unikatno in oh, tako zelo kratkovidno vrsto.

Viri in literatura

- Chai, David. 2023. »Martin Buber and Daoism on Interhuman Philosophy.« *Asian Studies* 11 (1): 245–66. <https://doi.org/10.4312/as.2023.11.1.245-266>.
- Chen, Guying. 2018. *The Humanist Spirit of Daoism*. Prevedel Hans-Georg Moeller. Leiden, Boston: Brill.
- Fox, Alan. 2002. »Concrete Ethics in a Comparative Perspective: Zhuangzi Meets William James.« V *Varieties of Ethical Reflection: New Directions for Ethics in a Global Context*, Michael Barnhart, urednik, 67–92. Lanham: Lexington Books.
- Huang, Yong 黃勇. 2010. »Respecting Different Ways of Life: A Daoist Ethics of Virtue in the ‚Zhuangzi‘.« *The Journal of Asian Studies* 69 (4): 1049–69.
- Lunyu 論語 (Razprave). s. d. *Chinese text project, Pre-Qin and Han, The Analects*. <http://ctext.org/analects>. Privzeto 21. novembra 2020.
- Moeller, Hans-Georg in Paul D’Ambrosio. 2017. *Genuine Pretending: On the Philosophy of the Zhuangzi*. New York: Columbia University Press.
- Ott, Margus. 2019. »Deleuze and Zhuangzi: Actualization and Counter-Actualization.« *Asian Studies* 7 (1): 315–35. <https://doi.org/10.4312/as.2019.7.1.315-335>.
- Perkins, Franklin. 2015. »Of Fish and Men Species Difference and the Strangeness of Being Human in the Zhuangzi.« V *Zhuangzi and the Happy Fish*, Roger T. Ames in Takahi-ro Nakajima, urednika, 182–205. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Vávra, Dušan. 2017. »Skilful Practice in the Zhuangzi: Putting the Narratives in Context.« *Asian Studies* 5 (1): 195–219. <https://doi.org/10.4312/as.2017.5.1.195-219>.
- Wheeler, Billy. 2022. »The Motherboard of Myriad Things: Daoism, Zhuangzi, and the Internet.« *Asian Studies* 10 (1): 425–46. <https://doi.org/10.4312/as.2022.10.1.425-446>.
- Zhuangzi* 莊子 (Mojster Zhuang). s. d. *Chinese text project, pre-Qin and Han*. <https://ctext.org/zhuzi-yulei>. Privzeto 10. avgusta 2021.