

# KITAJSKA FILOZOFIJA: MODROST IN OSVOBODITEV

MAJA MILČINSKI

Velika modrost daje varnost in osvobaja.  
Mala modrost je tiranija. Veliki govor je  
bleščeča krasota, mali govor so zgolj  
besede.<sup>1</sup>

(Zhuang Zi)

## 1. Konfucijanstvo

Poleg daoizma je konfucijanstvo najpomembnejši duhovni tok Kitajske zadnjih dva tisoč petsto let. Z vidika pojmovanja svobode velja poudariti, da je ortodoksno konfucijanstvo omejevalo svoje interesno področje v ustvarjanje moralnega in političnega sistema, ki je oblikoval družbo in kitajsko cesarstvo, medtem ko je daoizem v okviru istega svetovnega nazora obravnaval bolj osebno in metafizično problematiko. Torej je Konfucij poznal in razlagal življenje in poti človeka predvsem na osnovi njegovih družbenih dolžnosti. Tuja so mu bila vprašanja usode Neba, posmrtnega življenja, kozmičnega Daa, skrivnostnega, numinoznega, torej področja neizrekljivega, nepoimenljivega, s katerimi so se ukvarjali daoisti, šamani in mistiki.

Najosnovnejše načelo Konfucijeve filozofije je ljubiti ljudi, kar pomeni sočustvovati z njimi in jim v težavah pomagati. To je aktivni del (pomagati drugim), pasivni del tega načela pa je: ne stori drugemu, česar ne želiš, da drugi stori tebi. Konfucijanska svoboda je vezana na ritual, pravila vedênja v družbi: *li*. Dojetje in razumevanje rituala (*lija*) je osnova samostojnega, neodvisnega, svobodnega življenja v družbi in hkrati tudi predpostavka za pomoč drugim. Če so dejanja v skladu z *lijem*, je zagotovljena osnova neodvisnega življenja. Že sama pismenka za *li* označuje obstoj Drugega, saj je njen prvotni

<sup>1</sup> *Klasiki daoizma*, prev. Maja Milčinski (Ljubljana: Slovenska matica, 1992), str. 181.

pomen žrtvovanje in kasnejši sposobnost. Vključuje razmerje in proces nastajanja razmerja. Osnova *lija* in vsakega rituala je zveza z nekom, saj *li* ne more priti do izraza, če ni nikogar oz. ničesar, na kar se navezuje, s čimer je v zvezi. Na vprašanje, kaj je modrost, je Konfucij odgovoril:

Posvetiti se skrbi za ljudi, častiti duhove, ostati proč od njih, temu bi lahko rekli modrost.<sup>2</sup>

Za Konfucijevo pojmovanje svobode je pomembno razumevanje človečnosti, humanosti, do katere pridemo tako, da premagamo sebe in se vrnemo k dostojnosti (k *liju*). Kaj to pomeni za posameznika, ki teži k osvoboditvi? Po Konfuciju »premagati sebe« v tej zvezi ne pomeni boja z željami, temveč zadovoljitev želja v etičnem kontekstu, kar pa je tesno povezano z načelom samoi-zobraževanja oz. samooblikovanja, kulture osebnosti. Vrnitev k dostojnosti oziroma normam in standardom primerne obnašanja in delovanja v družbenem, etičnem okviru lahko pomeni v dani situaciji aktivno delovanje (posebno v primeru, če so institucije in družba, v katere je posameznik vključen, gnile in pokvarjene), ne pomeni torej nekega pasivnega podrejanja obstoječemu sistemu.

O svojem razvoju je Konfucij dejal:

Petnajst sem jih imel, ko je bila moja volja vsa naravnana na učenje, s tridesetimi sem se bil gotov, s štiridesetimi nisem imel nobenih dvomov več, s petdesetimi se mi je razodel Nebesni zakon, pri šestdesetih se mi je odprlo uho, s sedemdesetimi sem lahko sledil svojim srčnim željam, ne da bi prekoračil pravo mero.<sup>3</sup>

Prava mera je tisto področje, ki ga obvladuje *li* – torej šele pri sedemdesetih naj bi bil Konfucij sposoben preseči ta navidezno nepremostljivi prepad med osebnim in družbenim, med tem, kar je, in tem, kar naj bi bilo – torej doseči harmonijo med notranjim (področjem svobode) in zunanjim (družbenim). Konfucijanski poudarek na družbenem ne gre razumeti kot nujno omejevanje svobode. Doseganje le-te je namreč proces, ki se nikdar ne ustavi. Poteka od otroštva do starosti – tako tudi odraslost ni razumljena kot stanje, pač pa kot proces nastajanja. Biti odrasel pomeni biti oseba, izvrševati nalogo ostvaritve samega sebe kot človeka, ki je sposoben gojiti dimenzijo družbenosti kot integralnega dela njegove samorealizacije. Ta pot nenehnega napredovanja pa ni nekaj zunanjega, ni je moč najti z iskanjem zunaj sebe, saj je inherentna človekovi naravi. Pomeni orientacijo in je odprta vsem tistim, ki imajo notranjo moč, da ne popustijo, kljub izprijenosti okolja in institucij, v

<sup>2</sup> Konfucij, *Pogovori*, prev. Maja Milčinski (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1988), 116.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 86.

katere so vpeti in tudi tistim, ki so sposobni čakati na pravi trenutek, da bi nakazani poti sledili. Svoboden odrasel človek ni samo oseba, ki je dozorela, ampak tudi oseba, ki je pripravljena in sposobna za nadaljnje dozorevanje.

V konfucijanstvu pa dozorevanje pomeni tudi samooblikovanje, napredovanje k popolni realizaciji svoje osebnosti – tako imenovano človeško pot, ki je izpolnjena z učenjem – v smislu intelektualne in moralne rasti. Poudarek je tu na samooblikovanju in realizaciji resnične humanosti, ki je povezana z družbeno potrebo po skrbi za druge. Odrasla oseba ni le intelektualno budna, ampak tudi emocionalno stabilna in močna. Njena neodvisnost je tako kazalec moralnega poguma kot tudi znak modrosti. Modrost pa ni nekaj, kar se navezuje na dolg notranji proces znanja in preudarjanja, v katerem vznikne celotna veriga misli, ki izhajajo druga iz druge in na fizičnem nivoju povzročajo glavobole, na intelektualnem pa abstraktne teorije. Ne gre za nesposobnost logičnega, abstraktnega mišljenja, ki bi blestelo v argumentativnosti, pač pa za usmerjeno pozornost na nek vzgib, impresijo, ki naj bi se odražala v pravilnem dejanju. To je uvid, do katerega pridemo v določenih življenjskih situacijah, v katerih se kali in se oblikuje modrec, véliki človek.

Enotnost Daa je nekaj, česar krepost ne more obvladati. Tisto, česar razumevanje ne more razumeti, je nekaj, česar razpravljanje nikoli ne more zaobseči. Uporabljati imena tako, kot so jih konfucijanci in mohisti, pomeni privabljanje zlo. Morje ne odklanja rek, ki pritekajo na vzhod in vanj – to je popolnost veličine. Modrec objema vse Nebo in Zemljo in njegovo izobilje se širi na ves svet, vendar nihče ne ve, kdo je on in kateri družini pripada. Zaradi tega v življenju ne zadržuje naslovov in po smrti ne dobiva postumnih nazivov. Dejstva se okoli njega ne zbirajo, časti se ga ne držijo – takemu se reče véliki človek.<sup>4</sup>

Kontrast med Evropo in Kitajsko je najbolj viden na primerih tistih filozofov, ki so gojili vzorec človečnosti, ki si sveta niti ne lasti, niti ga ne zavrača. Glede na to, da na Kitajskem ni bila izdelana pozicija »delujočega subjekta«, nam primeri iz konfucijastva in daoizma služijo kot kontrast in ne kot komparacija, ki ostaja problematična, saj se z Descartesom, ki postane referenčni okvir za moderno diskusijo o človeški naravi, zreducira celotno bistvo narave na mišljenje. Dihotomija med mentalnim in fizičnim, kot je bila gojena v Evropi in se je osredotočala predvsem na področje mensa in ne anime, pa je za azijski kontekst v večini primerov nerelevantna.

<sup>4</sup> *Klasiki daoizma*, prev. Maja Milčinski (Ljubljana: Slovenska matica, 1992), 382.

## 2. Daoizem

Med kitajskimi filozofskimi šolami se prav daoizem odlikuje po bogastvu paradoksov, ki naj bi bralca oziroma učenca privedli na nek višji nivo razumevanja in doživljanja. Množica prispodob, zgodb in paradoksov seveda ne priča o nezadostnosti logičnega aparata, s katerim naj bi se mukoma dokopali do Resnice, pač pa o tem, da je bila v primeru daoistov izoblikovana in gojena filozofska pot, ki je zavestno posegala po drugačnih orodjih na poti do Resnice, ki naj bi po Zhuang Ziju bila: »čistost in iskrenost najvišje stopnje«. <sup>5</sup> Kitajska tradicija, ki je duhovno in telesno raven razumela kot kontinuum, nam nudi množico paradoksalnih ugotovitev, ki pa vse vodijo k osvoboditvi, ki je njen končni cilj.

Lao Zi, ki velja za začetnika daoizma, je poln paradoksov, npr.:

Tako modri sebe zapostavlja,  
pa vendar drugim prednjači;  
svoj jaz zanemarja,  
pa ga ohranja. <sup>6</sup>

/.../ deluje brez delovanja,  
pa nič ne ostane nestorjenega. <sup>7</sup>

Katera pa je tista temeljna ideja, ki daje Lao Ziju moč učiti o moči šibkosti, prednosti ponižanja in opozarjati pred nevarnostmi in pastmi uspehov? To je doktrina vsesplošnega vračanja v prvotno stanje, nauka večnih ciklusov in nauka o tem, da vsak konec postane nov začetek. Ker je življenje nenehno pretakanje in premena, se rast in propad izmenjujeta tako kot dan in noč. Ko dosežeš višek svoje moči, je to samo znamenje, da se začenja pojevanje tvojih sil.

Nauk o večnem vračanju dejavnosti v nedejavnost je temeljna misel daoizma. Daoističnih komentarjev te teze iz različnih obdobij kitajske zgodovine ne manjka, vendar te razlage niso uglasene z evropsko logiko. Lao Zijeva sklepanja so večkrat primerjali s Heglovo dialektiko <sup>8</sup>, vendar so Lao Zijeve intence drugačne od Heglovih; v svojih osnovnih smotrih se v temelju razlikujeta. Heglov sistem ima svoj vrhunec v absolutni vednosti, absolutnem spoznanju. Razvija se v smeri vseobsežnega končnega cilja. Lao Zijev proces pa je

<sup>5</sup> *Ibid.*, 446.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>8</sup> Gellert Béky, *Die Welt des Tao*, (Freiburg/München: Karl Alber, 1972), 145.

obrnjen: končni cilj je prvotna preprostost, odsotnost vednosti, odsotnost hotene dejavnosti. To pot od dialektike k mistiki nadaljuje Zhuang Zi v svoji teoriji vračanja v prvotno stanje, ki jo ponazori s primerom otroka:

Lao Dan je dejal: »Torej si želiš sredstva za ohranitev življenja? Ali lahko ohraniš enotnost? Se lahko očuvaš njene izgube? Ali moreš brez oraklja in vedeževanja spoznati srečo in nesrečo? Se znaš ustaviti, znaš prenehati? Znaš pustiti druge pri miru in iskati zgolj v samem sebi? Si znaš ohraniti svobodo? Znaš biti preprost? Otrok joka ves dan, pa se mu hrana ne zatakne, niti ne postane hripav, ker ima izobilje miru. Ves dan zmore nekaj držati, pa se mu roka ne zrahlja, ker je v svojem bistvu enovit. Ves dan lahko gleda in mu oko ne trene, ker ga nič ne pritegne od zunaj. Gre, pa ne ve, kam. Obstane in ne ve, kaj počne. Do vseh stvari ohranja svobodo, čeprav pri vsem sodeluje, od nobene stvari ne postane odvisen. To so sredstva, s katerimi ohranja svoje življenje.«

Ran Rong Zhu je dejal: »Je to bistvo najvišjega človeka?«

Lao Dan je dejal: »Ne še. To je šele tisto, čemur pravijo odtajanje ledu. Najvišji človek živi prav tako, kot drugi ljudje od darov Zemlje, srečo pa prejema od Neba. Ne prepira se z ljudmi glede dobička in škode. Ne spušča se v njihove posebnosti, niti ne v njihove načrte. Tudi v njihove posle se ne spušča. Ohraniti svobodo in ostati v vsem, karkoli počneš, preprost, to je sredstvo za ohranitev življenja. To je vse.«

Ran Rong Zhu je dejal: »Je to potem najvišje?«

Lao Dan je dejal: »Tako daleč pa še nismo. Resnično, pravim ti, ali znaš biti kot otrok? Otrok se giblje in ne ve, kaj dela, hodi, in ne ve, kam. Če smo takšni, se nam ne približata niti bol niti sreča. Če pa si prost boli in sreče, potem si izključen iz človeške bede.«<sup>9</sup>

To je naravnost, ki jo v 10. izreku *Dao de jing*a opisuje Lao Zi. Navaja nevarnosti navezanosti na svetno posest in zagovarja meditacijo kot metodo nepreračunanega delovanja (*wu-wei*). Gre za opis enovite osebnosti, ki združuje v sebi telesne in duhovne elemente in goji sposobnosti ženske (znati očuvati) in otroškega *wu-wei*a. To je skromna nesebičnost, ki zna oživljati, prehranjovati, ustvariti brez želje po posedovanju, delovati brez pripisovanja zaslug, vzdrževati pa ne obvladovati; globoka krepost je to, način delovanja Daa.

<sup>9</sup> *Klasiki daoizma*, prev. Maja Milčinski (Ljubljana: Slovenska matica, 1992), 365–66.

Brez delovanja, držeč se Enega,  
 Se duh potem lahko še razprši?  
 Če zbereš sapo, postajaš voljan,  
 ali ni mar potem mogoče vrniti se v otroštvo?  
 Če pogled očistiš za zrenje globine,  
 se ni mar potem mogoče osvoboditi nečistosti?  
 Ljudstvo ljubiti, državo urediti,  
 je k temu še vednost potrebna?  
 Se nebeške duri lahko odprejo in zaprejo brez ženskosti?  
 Jasnost, ki vse okoli sebe dosega,  
 ali potrebuje še dejavnosti?  
 Modri pusti stvarjem, da rastejo in jih prehranjuje,  
 pusti stvarjem rasti, jih pa ne poseduje;  
 deluje, pa zase ničesar ne terja;  
 čuvar, ne gospodar,  
 tako naj imenovan bo *xuan De* – najgloblji *De* (globoka krepost).<sup>10</sup>

Konfucianizem, daoizem, budizem in Sāṃkhya so smeri, ki so svoje filozofske uvide razvijale na religijah, ki z judovstvom, krščanstvom ali islamom ne delijo prepričanja, »da je Bog zunanja objektivna realnost, da je najvišji in absolutni vladar vesoljstva, ki ga je ustvaril iz nič«<sup>11</sup> in ne »zrejo na življenje na zemlji kot na nekaj izjemno pomembnega, kot na čas preizkušnje, pripravo na večno življenje«. <sup>12</sup> Tekstov azijskih religijskih in filozofskih tradicij pač ne moremo odpisati češ, da temeljijo na »primitivnih filozofskih spekulacijah«<sup>13</sup> in da »v nobeni fazi indijska religija nima neke jasne predstave o Bogu kot Gospodarju in stvaritelju vseh stvari iz ničesar, kot temelja moralne biti, ki zahteva, naj bo človek pošten in kreposten«. <sup>14</sup> Budizem nam v svoji zgodovini ni postregel s tako ekskluzivističnim stališčem. Kralj Aśoka, npr. je 250 let pr.n.št.spodbujal sodržavljane k verski toleranci, celo ljubezni do drugih religij. »Kdor tako ravna, pospešuje svojo lastno religijo in dela dobro tudi drugim religijam.«<sup>15</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>11</sup> R. C. Zaehner et al., *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, (London: Hutchinson, 1977), XV, XIV.

<sup>12</sup> *Ibid.*, XIV.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Heiler, F., »The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions«, V: M. Eliade, J. M. Kitagawa, *The History of Religions*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 134.

Poleg doktrine in rituala, se večina azijskih filozofij odlikuje tudi po meditativno-mistični dimenziji, ki tvori tudi pomemben del filozofskih prizadevanj, saj odpira vprašanja o problemu nivoja ali kvalitete zavesti v smislu védenja o lastnih duševnih dogajanjih ter doživljanja lastne osebnosti. Conscientia<sup>16</sup> je izhodišče človekovega iskanja svojega bistva in smotra. To kar pa evropska znanost postavlja kot pogoj čim večje učinkovitosti sklepanja (logično-diskurzivnega!), pa je zahteva po vigilantni, bistri zavesti, selektivni pozornosti z ustrezno fleksibilnostjo pri tem in »koncentraciji« v običajnem smislu besede (ne tistem, ki se pričakuje pri uvajanju v meditacijo), s pripravljenostjo na nove zaznave. Takšno stanje zavesti se običajno želi kot garancija za optimalno intelektualno funkcioniranje, ob čemer ima človek tudi najbolj živ občutek, da stvari tečejo po njegovi volji.

Kot izhodišče meditacije pa se zahteva drugačna naravnost zavesti. Raziskovalci govorijo o »relaksacijskem efektu«<sup>17</sup>, pri katerem so določene značilnosti zavesti naravnost moteče. To zagato poskušajo – paradokсно – reševati psihoterapevti. To tudi ni stanje, v katero bi se bilo moč potopiti zgolj na osnovi logično-diskurzivnega sloga, ki je za daoista le odvečno gojenje logičnih dlakocepstev, pač pa po poti meditacije in z metaforo in paradoksom, saj je absolutno tako ali tako brez imen in predikatov oziroma onstran njih. Ni ne nekaj bivajočega in tudi nič ni. Ni nekaj zunaj sveta pojavov, pač pa je identično z njim, je njihova prava narava. Ko pa je odkrita in odstranjena lažna realnost pojavov, se razodene prava narava absolutnega, katere oznaka je praznina. Temeljita, radikalna negacija je pogoj za doseganje poslednje resnice, ki je onkraj začetka in konca, bivanja in nebivanja, nečesa in ničesar. Bit in ne-bit sta samo dva aspekta nepojmljivega Daa. Zhuang Zi tako postavi temelje za dognanje praznine in za transcendenco ega, ki združuje daoizem z budizmom. Lao Zi opozarja, da šele obstoj in zavest o Jazu omogoča izkustvo bolečine in nesreče.

Velike nezgode lahko zaznavam, ker imam Jaz.

Če bil bi ga prost,

bi tedaj zame obstajala še kaka nezgoda?<sup>18</sup>

Po Zhuang Ziju je spontanost praznine dom velikega Daa in področje svobodnega in lahkotnega duhovnega potovanja – potovanja in življenja v sožitju s kozmosom.

<sup>16</sup> J. Delay, P. Pichot, *Medizinische Psychologie* (Stuttgart: G. Thieme, 1979), 248.

<sup>17</sup> H. Benson, J. F. Beary, M. P. Carol, »Meditation and the Relaxation Response«, V: S. R. Dean, *Psychiatry and Mysticism* (Chicago: Nelson-Hall, 1975), 207-222.

<sup>18</sup> *Klasiki daoizma*, prev. Maja Milčinski (Ljubljana: Slovenska matica, 1992), 70.

Azijski filozofski teksti često prikazujejo vélikega osvobojenega človeka - modreca, ki je človek pravega spoznanja in ker sta teorija in praksa neločljivi, je to tudi hkrati mojster pravega načina življenja. V daoizmu je modrec tisti, ki se je uresničil v Dau – daoizirani človek, v neokonfucijanstvu je to *shengren*, torej tisti, ki ustvarja kulturo in na osnovi svojega uvida v načela kozmično zasidranega reda ustvarja oblike za urejanje človeškega sožitja oziroma stremljenja k temu idealu. Ker Daa ni moč pojasniti z besedami in ga z besedami napraviti razumljivega, je nujno, da ga človek sam doživi. S tem je seveda, kot v nekaterih šolah budizma Chan, relativirana avtoriteta kanoničnih spisov.

Zanimivo je, da Dao s takšno doslednostjo povezujejo z ženskostjo. V oči pade predvsem dejstvo, da se ženskost ne samo asociira s Daom, pač pa se vseskozi tudi metafizično razumeva in se vključuje v določanje bistva tega načela. Če je res, da je Dao moč doseči samo s kongenialnostjo z ženskostjo, z meditacijo in intuicijo, ne pa po poti čistega razuma, so potem res mistiki, umetniki in pesniki tisti, ki so »skozi vrata globoke ženskosti« vstopili v duh Daa, mistično sredino in kozmično vsebino, ontološko odsotnost *ratia*, ki šele omogoča osvoboditev? Racionalna analiza, kot zatrjuje Zhuang Zi, pa pri tem prav nič ne pomaga.

Stvari vstajajo iz megle v življenje. Zvijajčno izjavite: »To moramo analizirati!« Svojo analizo skušate spraviti v besede, čeprav to ni nekaj, kar je mogoče ubesediti. Vendar pa razumevanja ne morete doseči. Ob zimskem darovanju lahko pokažete na drobovje ali kopito daritvenega vola, kar je mogoče pojmovati kot določene stvari, pa jih vendar v določenem smislu ni mogoče gledati kot posebne. Če si gre človek ogledat hišo, bo šel skozi sobe in svetišča prednikov, vendar si bo ogledal tudi stranišče. In zavoljo tega se lotite svoje analize. Naj opišem sedaj to vašo analizo. Za osnovo si vzame življenje, znanje pa kot učitelja in odtod nadaljuje z navajanjem »pravičnega« in »napačnega«. Tako imamo na koncu »ime-na« in »dejstva« in ustrezno temu se vsak človek čuti njihovega razsodnika. V svojih naporih, da bi pridobil druge ljudi, naj bi cenili njegovo vdanost dolžnosti, bo šel, na primer, tako daleč, da bo sprejel smrt kot nagrado za požrtvovalnost. Takšni ljudje imajo tistega, ki je koristen, za modrega, nekoristnega pa za bedaka. Uspešni je deležen slovesa, kdor pa se zaplete v težave, nanj leti sramota. Privrženci analize – takšni so danes ti ljudje. Takšni so kot škrlat in golobček, ki se strinjata, ker sta oba iste vrste, tako neboljena namreč.<sup>19</sup>

Zhuang Zi, ki v svojem delu poda tudi kritičen pregled vseh logičnih šol

<sup>19</sup> *Ibid.*, 369-70.

tedanje Kitajske, pa se vendarle ne zadovolji z *ratiom*, kot mu ga ponujajo logiki in dialektiki. Ob tezi, da »se ob rojstvu človeka hkrati rodi tudi bolešt«<sup>20</sup> izpelje misel, da je »najvišja sreča odsotnost sreče, najvišji sloves je odsotnost slovesa.«<sup>21</sup> Ljudje vsiljujejo lastno razumevanje sreče drugim, čeprav je vsako bitje v svojem naravnem stanju preprostosti in spontanosti srečno. Sreča je torej soodvisna z naravo vsakega bitja. Kar je sreča za kralja, ni nujno mačkova sreča in kar je škržatova sreča ni nujno ježeva. Kako pa Zhuang Zi to vé? Po intuiciji. Način, ki ga opiše v svoji znani prispodobitvi o ribah.

Zhuang Zi je šel nekoč na sprehod ob rečnem bregu. Dejal je: »Kako veselo poskakujetej postrvi iz vode! Tako se ribe radostijo!«

Hui Zi je dejal: »Vi niste riba in kako hočete poznati, kaj so ribje radosti?«

Zhuang Zi je dejal: »Vi niste jaz in kako morete potem vedeti, da jaz ribjih radosti ne poznam?«

Hui Zi je dejal: »Jaz nisem vi, zato vas vsekakor ne morem poznati. Goto-vo pa je, da niste riba in je potemtakem jasno, da ribjih radosti ne poznate.«

Zhuang Zi je dejal: »Vrniva se na izhodišče, prosim! Rekli ste: »Kako morete poznati, kaj je ribam v radost?« Pri tem ste prav dobro vedeli, da jih jaz poznam, pa ste me le vprašali. Radost rib poznam iz svoje radosti, ki jo imam pri potovanju ob reki.«<sup>22</sup>

Ker se stališča in logični argumenti ljudi o tem, kaj npr. prinese srečo, tako razlikujejo, paradokсно, ugotavlja Zhuang Zi, prav ti često pripeljejo do vojne, saj ljudje ne odstopajo od svojih stališč o tem, kaj je dobro ali slabo, kaj je sreča in nesreča. Po racionalni poti torej »to«<sup>23</sup> porodi »ono«<sup>24</sup> in »ono«<sup>25</sup> spet »tisto«<sup>26</sup> in tako v nedogled do trpljenja in konfliktov, vse v imenu racionalnega umovanja o tem, kaj je sreča. *Ratio*, ki je pripeljal do Herodotovega modela videnja sebe kot najboljšega in drugih kot manj dobrih – lestvica se izgrajuje glede na njihovo oddaljenost od centra (nas) – in Homerjevega videnja oddaljenih ljudstev kot srečnih in občudovanja vrednih, je tu prepoznan kot kulturna halucinacija, ki jo Zhuang Zi reši z *wu-wei-jem*, torej odsotnostjo hotenega delovanja. Izključenost in ločenost od lastne skupine ne pomeni nujno tudi trpljenja, pač pa nudi možnost osvoboditve in odpetosti.

Odloži priučeno in rešen boš skrbi.

Le malo ločuje soglasje od zavrnitve;

<sup>20</sup> *Ibid.*, 313.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 314.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 312.

le malo deli dobro od slabega!  
 Bati se je tega, česar se vsi bojijo.  
 Zdi se mi, da zmedi tega sveta ni konca.  
 Množica se gneta in suka,  
 kot da bi se odpravljala k darilni pojedini,  
 kot bi šla na pomladno praznovanje.  
 Le sam sem pohleven,  
 kot da do svoje oblike še nisem dospel.  
 Kot dojenec, ki se še ni nasmehnil,  
 kot brezdomec, ki ne ve, ne kod ne kam.  
 Ljudje imajo vsega preveč,  
 le jaz sproti vse zapravim.  
 Moje srce je srce bedaka –  
 nejasno, megleno.  
 Ljudje natanko razločujejo in postavljajo,  
 le sam sem zbehan in zmeden,  
 kot da imam rad, česar razločiti ni mogoče;  
 nemiren kot morje,  
 brez cilja kot veter.

Vsi počno, kot bi bili koristni,  
 le jaz sem uporen kot tepček,  
 le jaz sem drugačen, kot vsi drugi,  
 navezan še na hrano materinih prsi.<sup>23</sup>

20. izrek *Dao de jinga* slika stisko ob nezmožnosti izrekanja Smisla. Tega Lao Ziju ne gre očitati, saj v resničnosti prekriva tisti trans- oziroma aracionalni ostanek, ki ga ni mogoče dojeti zgolj z mišljenjem, ki pa je temelj bivanja vsega individualnega. Ker transcendentni Dao ne more biti spoznan po poti diskurzivnega razmišljanja, je v daoistični zastavitvi praznina in izpraznjenost duha kognitivnega mišljenja pot do njega. Praznina šele ustvari možnost, da se človek uglasí s transcendentnim Daom. Zhuang Zi učencem svetuje: sedeti in pozabiti, vaditi se v postenju duha. To je najvažnejša stopnja pri doseganju modrosti, saj pomeni združitev z Daom, ki je poslednji cilj modrosti. Sedeti in pozabiti, očistiti srce nečednosti, da bi bil omogočen prost dostop Dau in ohraniti ogledalo duha čisto vsega iluzornega prahu sveta, to je metoda, ki v daoizmu vodi do najvišje stopnje duhovne popolnosti in osvoboditve.

Pravi ljudje preteklosti niso poznali ne radosti nad svojim rojstvom, niti

<sup>23</sup> *Ibid.*, 80.

ne odpora do smrti. Njihov vstop v svet telesnosti jim ni vzbujal veselja, njihov odhod v onostranstvo ne odpora. Ravnodušno so odhajali, ravnodušno so prihajali. Svojega izvora niso pozabljali, k svojemu koncu niso stremeli. Sprejemali so svojo usodo in se nad njo veselili. Pozabljaljoč smrt so se vračali v onostranstvo. Tako s svojim zavestnim delovanjem ne omejujejo smisla in ne poskušajo s svojimi človeškimi silami pomagati Nebu. Takšni so pravi ljudje.<sup>24</sup>

Od Lao Zija in Zhuang Zija ne moremo pričakovati, da jima bo uspelo tisto, kar ni uspelo še nobenemu filozofu pred ali za njima - da bi z mišljenjem segla v resničnost. Vendar pa sta uspela, kot tudi ostali daoisti, s specifičnimi metodami gojiti smer, v kateri se Smisel približuje resničnosti sami.

---

Maja Milčinski  
Filozofska fakulteta  
Univerza v Ljubljani

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 217.