

*Sebastijan Pešec*  
**ETIČNA  
SENZIBILNOST V  
DAO DE JINGU**

*67-84*

SEBASTIJAN.PESEC@GMAIL.COM

**::POVZETEK**

V DAOIZMU POJEM SOČUTJA, kot se je izoblikoval v Evropi, ne obstaja. Vendar pa je v Dao de jingu oblikovan pojem etične senzibilnosti, ki je širši in bolj podroben kot sočutje. Etična senzibilnost je v članku razdelana v navezavi na daoistična etična pojma *ziran* in *wuwei*, osrednji del pa sestoji iz analize samega teksta, in sicer v navezavi na posamezne etične vrline, ki so povezane z etično senzibilnostjo. Prek tega orisa pridemo do vprašanja, kdaj naj bi se moralni akter prek epistemološke zmožnosti etične senzibilnosti odločil za dejanje in poseganje v zadevno bitje in kdaj naj bi se takšnih posegov vzdržal. Sledi vprašanje, kaj je tisto, kar daoista prek etične senzibilnosti motivira, da deluje moralno dobro, bodisi s poseganjem bodisi z neposeganjem.

**Ključne besede:** etična senzibilnost, daoistična etika, *ziran*, *wuwei*, sočutje

**ABSTRACT***ETHICAL SENSIBILITY IN DAO DE JING*

*In Daoism, there is no concept of compassion as it was formed in Europe. In the Dao de jing, however, a notion of ethical sensibility is formed that is broader and more attentive to details than compassion. Ethical sensibility is elaborated in the article in reference to the Daoist ethical concepts of *ziran* and *wuwei*, and the central part consists of the analysis of the text itself in relation to the different ethical virtues associated with ethical sensibility. Through this outline we come to the question when should the moral agent, with the epistemological capability of ethical sensibility, decide to act and interfere with the being in question, and when to refrain from such interventions. Next question is what motivates the Daoist through ethical sensibility to act morally good, either by intervention or non-intervention.*

*Key words:* ethical sensibility, Daoist ethics, *ziran*, *wuwei*, compassion

## ::UVOD

V članku bomo govorili o etični senzibilnosti v Dao de jingu, daoističnem klasičnem besedilu, ki jo bomo odkrivali skozi različne etične pojme in v kontrastu z evropskim pojmom sočutja, ki ga daoistična etična senzibilnost razširja oziroma presega. Najprej moramo torej na kratko spregovoriti o pojmu sočutja v evropski filozofsko-religijski tradiciji.

Sočutje je v evropski tradiciji zadobilo precej specifičen pomen, ki je veliko ožji od samega etimološkega pomena besede. Slovenska beseda sočutje kot prevod izraza empatija generalno ne označuje dobesedno tega, kar nosi njen pomen. Namesto sočutenja celotnega spektra čustev in občutenj v sočloveku pomen pojma gravitira predvsem v sočutenju negativnih čustvenih stanj, npr. žalosti oz. trpljenja na splošno. V povezavi s tem je samodejno in precej samoumevno sočutju dodana tudi komponenta nujne/obvezne dejavnosti. Sočutenje nekega negativnega stanja se samodejno nadaljuje v poseg, v določen akt, ki naj bi zmanjšal oz. omilil zaznano negativno stanje. Sočutje torej ni zgolj epistemološko sredstvo, temveč kot nujni pogoj vključuje tudi dejavnost kurativnih aktov. V nasprotnem primeru, če bi sočutje jemali kot zgolj epistemološko sredstvo ugotavljanja mentalnega stanja sočloveka, bi lahko iz teh spoznanj s povsem enako verjetnostjo izhajala tudi nadaljnja manipulativna dejanja in dejanja povečevanja negativnega stanja sočloveka. Slednje na primer v veliki meri počnejo psihopati, a tudi mi vsi, »normalni« ljudje, v svojem socialnem vsakdanu, kot poudarjata antropologa Bubandt in Willerslev, ki razločujeta med empatijo kot golim epistemološkim sredstvom, ki ni povezana z vrlinami in etiko, in simpatijo kot eno izmed posledic empatičnega spoznavnega procesa, prek katere se »simpatizer« poistoveti s »sočuteno« osebo in ji želi dobro ter ji tako pomaga v možni stiski (Bubandt & Willerslev, 2015: 7).

Empatija je tako lahko predpogoj prevar in manipulacij, ki pa so še vedno ključni sestavni del evlucijskega razvoja človeka in družbenega dogajanja. »Prevara te vrste – “projekcija nenatančne ali napačne podobe v svoj prid” v druge (Byrne and Whiten, 1992: 86) – zahteva neko osnovno obliko empatije oziroma sposobnosti predstavljati si, kako drugi vidijo in doživljajo svet. Študije, kot je ta, kažejo na to, da tako v prevarah kot v empatiji delujejo podobne vrste jemanja perspektiv (O’Connell, 1995). Oboje [prevara in empatija] je pomembno vključeno v evlucijske procese, ki so omogočili človeško družbenost (Decety 2012: 29), in prevara bi se lahko “razvila kot evlucijska prilagoditvena strategija” empatične zmožnosti jemanja perspektiv v socialnih skupinah (Janovic et al. 2003: 809).« (Bubandt & Willerslev, 2015: 9).

Poleg te pomembne distinkcije med nevtralnostjo empatije kot spoznavne zmožnosti in simpatije kot moralne dejavnosti, nas Bubandt in Willerslev opozorita na še eno zelo pomembno dejstvo, ki razbija naše precej globoko ukoreninjene predpostavke o empatiji, in sicer (zgodovinsko izpričano) dejstvo, da empatija ni nujno porok vzdrževanju od nasilja in dehumanizacije ljudi. Ne drži namreč vedno, da se nasilje in dehumanizacija pojavita, ko se empatija izključi (Bubandt & Willerslev,

2015: 25)! Večina izvrstnih vojaških strategov in politikov (odgovornih za milijone smrti) je imela visoko razvito empatijo v smislu življenja v »sovražnika« in predvidevanja njegovih potez. In navsezadnje je vsako človeško ugodje ob zadajanju trpljenja drugemu možno zgolj prek določene empatije. Ob takšnem razumevanju empatije se nam postavi vprašanje, kdaj se so-čutenje nekega mentalnega stanja drugega prevesi v simpatijo oz. etično dobro dejanje, kdaj se prevesi v manipulacijo oz. zlo dejanje in kdaj se ne prevesi v dejanje. To je izjemno pomembno vprašanje, ki pa se ga bomo zaradi obsežnosti dotaknili zgolj na kratko na koncu članka.

## ::CI, ZIRAN IN WUWEI

Sočutje je torej hkrati več in manj od tistega, kar si na splošno predstavljamo o tem pojmu. Poleg teh dveh lastnosti, osredotočenja na negativna stanja in nujnosti posredovanja, ki sta bila pridana nevtralnemu pojmu sočutja, je pomembno poudariti, da je bil skozi večino zgodovine v evropski tradiciji, z redkimi izjemami, edini možni objekt sočutja kot spoznavne zmožnosti ali kot dejanja zmanjševanja trpljenja človek. Šele v moderni dobi se je tako v akademskih krogih kot v širši družbi razširila tendenca do razširitve možnih prejemnikov sočutja – do vseh živih bitij oziroma do tistih, ki čutijo bolečino.

Laozi<sup>1</sup> pa goji »sočutje«, ki je še širše od tega, saj pravzaprav zajema tudi neživi del narave – zajema kar celoto sveta, kot bomo videli v nadaljevanju članka. To njegovo »sočutje« tudi ni osredotočeno zgolj na negativna mentalna stanja, ampak je precej širše vključujoče in se ne izteče vedno v poseganje. Že ti trije razlogi sami po sebi so najbrž dovolj, da takšnemu etičnemu pojmu ne moremo preprosti reči sočutje, ampak ga moramo ubesediti v drugačen, manj zaznamovan pojem. Moj predlog za to je etična senzibilnost.

Še en razlog, zakaj ne moremo govoriti o sočutju pri Laoziju, je, da daoizem oz. kar celotna kitajska filozofija v Laozijevega času (5. stol. pr. n. št.) ne pozna pojma sočutja, kot se je pozneje izoblikoval v Evropi. Ker tako v samem besedilu Dao de jing ne bomo našli ne sočutja in tudi ne konkretnega pojma etične senzibilnosti, se bomo morali zanašati na številne druge etične pojme, ki zarisujejo polje našega zanimanja. Kot bomo videli skozi analizo teksta, celotni etični nauk v Dao de jingu (ki je neločljivo povezan z njegovo ontologijo) predpisuje »sočutje«, ki bi ga lahko definirali kot širšo in bolj podrobno etično senzibilnost, znotraj katere so upoštevani vsakokratnost in neponovljivost specifičnega dogodka, spremenljivost in specifične osebe ter vse vzročne povezave, ki vplivajo na situacijo oz. osebo.

Ta senzibilnost ni pozorna zgolj na negativna čustvena stanja, temveč na celotno mentalno konstelacijo sočloveka. To se najjasneje vidi v pojmu *ziran* (samo-sebstvovanje), temeljnem pojmu daoistične etike. Ali iz te razširjene epistemološke zmož-

<sup>1</sup> Avtorstvo dela Dao de jing, ki je včasih naslovljeno tudi z Laozi, in pa tudi zgodovinski obstoj Laozija sta še vedno nepotrjena, tako da moramo jemati vse pripisovanje zaslug osebi Laoziju z veliko rezervno.

nosti etične senzibilnosti nujno sledi delovanje? Ne in da. Ne sledi zato, ker je eden izmed pomembnejših uvidov daoizma ta, da več »zla« izhaja iz vmešavanja in porušenja spontane narave *zirana* vsakega posameznega bitja (Sung-peng, 1976: 311). Daoizem tako poudarja *wuwei*, ki ga lahko včasih dobesedno prevajamo kot nedelovanje, pogosteje pa kot nehoteno delovanje. V primeru nevmešavanja gre torej za nedelovanje, natančneje za zunanje nedelovanje oz. nevplivanje na zadevno bitje. A natančneje gre za precej truda polno in natančne senzibilnosti zahtevajoče epistemološko delo ter nato naknadno samozadržanje in ohranjanje *zirana* drugega. Torej da, vsekakor gre za delovanje.

In še tretji splošni poudarek. Obravnavana etična senzibilnost v Dao de jingu ne zadeva zgolj ljudi, temveč vsa bitja in tudi vse pojave v svetu. V daoizmu ni stalnih, nespremenljivih in izoliranih entitet ali bitij, temveč posamezne procesualnosti oz. samo-sebstvovanja, ki so v stalnem spreminjanju in tudi v stalni medsebojni povezanosti in součinkovanju. »Partikularni fokus [*de*] ni razumljen kot ločena in esencialistična sebstvena narava; raje kot to, je fokus v procesu eksistence.« (Lai, 2006: 59) Procesi oz. postajanja pa so pravzaprav vse, so totaliteta sveta, so *dao*. Hall in Ames *dao* preprosto razumeta kot seštevek vseh postajanj v svetu: »Dao je tako proces sveta samega.« (Hall & Ames, 1998: 245) Je beseda, ki povzema »pot« (eden izmed pomenov besede *dao*) vsakega pojava ali bitja.

Zaznava in prepoznavanje vsakokratnih procesov, ki zadevajo daoista, pa sta nujna koraka k uspešnemu oz. dobremu življenju, kot ga dojemajo daoisti. Nehoteno delovanje je tisto, ki sledi že obstoječim silnicam in smerem dogajanja v svetu ter ne rine »proti toku«. Nasilno spreminjanje avtentičnosti in spontanosti vsakega bitja, kar označuje termin *ziran*, je za daoiste glavni vir trpljenja oz. zla (Sung-peng, 1976: 302). Senzibilnost, ki je torej pozorna do podrobnosti in dojemljiva za spremembe, je glavno orodje za nehoteno delovanje, ki upošteva vsakokratni *ziran* vsake entitete in zapleteno prepletenost medsebojnih vplivanj med posameznimi entitetami in procesi.

## ::DAOISTIČNA ONTO-ETIKA

Preden se lotimo natančnejše analize etične senzibilnosti v klasiku, moramo vsaj malce razjasniti povezanost med daoistično ontologijo in etiko, ki predpisuje takšno ali drugačno etično senzibilnost. Kajti, kot smo že omenili, daoistična etika sloni na ontološki predpostavki spremenljivosti (Mou, 2001: 167), nestalnosti in medsebojnima povezanosti ter učinkovanju »deset tisočih« (Laozi, 2009) stvari in je zaradi tega izrazito nedeontološka, perspektivična in osredotočena na konkretne ter neponovljive specifične udeležencev moralnih situacij in dogodkov.

Pri ontologiji Dao de jinga je v obravnavanem kontekstu treba razločevati med dvema možnima interpretacijama Dao de jinga oziroma med dvema tendencama, ki ju je moč najti na različnih mestih Laozijevega klasika. Prva interpretacija je strogo ontološko nedualistična in se navezuje na že omenjeno razumevanje Halla in

Amesa, ki pravzaprav razkriva, da *daota* sploh ni. Ne le, da je *dao* praznina oziroma nič v ozadju stvari, tega v strogo nedualistični ontologiji niti ne bi bilo treba imenovati. *Dao* pa vseeno imenuje nekaj, in sicer skupek *ziranov* v svetu: celoto vseh postajanj, seštevek vseh premen. »Če pogledamo na daoizem s primerno prilagojeno zaznavo "biti" in "ne-bit", predstava *daota* kot "Tistega, ki" izgubi svoj ontološki ton. Obstajata samo "to" in "tisto". Prevesti to idejo kot "Samo stvari/bitja so", je precej primerno, če ne iščemo nobene Biti, ki stoji zadaj ali spodaj ali onkraj teh stvari/bitij, in če ne prevedemo "so" v kakršnekoli močnem eksistenčnem smislu. /.../ Stvari/bitja so "to" in "tisto". *Dao*, razumljen kot Tisto, ki je, in Tisto, ki ni, kot imenovani in kot brezimni *dao*, karakterizira proces eksistence in izkustva kot Postajanje-Samega sebe, vendar ta refleksivna predstava ne imenuje "Onega", ki postaja; izraz Postajanje-Samega sebe se nanaša preprosto na nepreštevne procese postajanja kot takega. Ti procesi se izražajo v ideji *daota*.«<sup>2</sup>

Ta »nemetafizična« interpretacija *daota* sicer precej bolj kot za Laozija velja za Zhuangzija, a kot že omenjeno, je tudi v Dao de jingu mogoče najti posamezne pasuse, naklonjene tej interpretaciji. Druga interpretacija pa *dao* postavlja kot ločeno počelo oz. silo, ki vpliva na stvari sveta in ki naj bi jo bitja čim bolj posnemala, od katere lahko odpadejo in h kateri se lahko vrnejo. V članku se bomo večinoma naslantali na prvo interpretacijo, a iz obeh variant razumevanja daoistične ontologije lahko povlečemo nekatere skupne zaključke.

Poglejmo to na primeru pojma *wuwei*. Laozi svetuje *wuwei* iz dveh razlogov, izmed katerih se vsak navezuje na prej omenjeni različici razumevanja tega pojma. *Wuwei* kot nehoteno delovanje je modus operandi *daota* (»Večni *dao* ničesar ne načrtuje in vendar vse dokonča.« (Laozi 2009: 60)) in je kot tako vredno posnemanja (Wang Keping, 2011: 29). *Wuwei* kot nedelovanje pa je razumljeno kot prepustitev *daotu*, da deluje, in priporočilo človeku, da se ne vmešava v naravne procese in zmoti *ziran* posameznih entitet. Oba primera lahko razumemo skozi metafizično in nemetafizično optiko: *dao* kot princip in sila, ločen od sveta, je v primeru *wuwei* kot nehotenega delovanja objekt posnemanja in zgleda; *dao* kot skupek *ziranov* v tem svetu pa pojem, ki napotuje k upoštevanju vsakega posameznega *zirana*, kar posledično zahteva nehoteno delovanje, ki ne škoduje, temveč ohranja *ziran* vsake entitete. *Dao* kot princip in sila, ločen od sveta, je v primeru *wuwei* kot nedelovanja dojet kot sila, ki se ji mora človek prepustiti, saj bo najbolje poskrbela za razvoj dogodkov v svetu (toda tu se težko izognemu protislovju, da *dao* deluje, nam pa predpisuje, naj ne delujemo); *dao* kot skupek *ziranov* pa je zopet opomnik, da se človek ne sme vmešavati v *ziran* drugih bitij in v naravni potek dogodkov. Tu lahko dodamo pomembno opombo, da je metafizično različico *daota* v tem primeru težko obraniti nihilizma, saj človek v prepustitvi *daotu* nekako zapade v fatalizem in zavrnitev lastne moči. Pri *daotu* kot skupku *ziranov* pa tega problema ni, saj tudi popolna prepustitev *daotu* (*ziranom*) pomeni pre-

<sup>2</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (1998): Thinking from the Han. Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture, Albany, State University of New York, str. 61.

pustitev tudi svojemu *ziranu*, svojemu samo-sebstvovanju, da se enako prosto izrazi kot vsi drugi enakovredni procesi v svetu. Karyn Lai spretno poveže oba temeljna koncepta, *wuwei* in *ziran*, z lastnostjo, ki je inherentna obema in tudi temeljna na spisku daoističnih vrlin – s spontanostjo. Pravi, da se spontanost kot metafizični koncept izraža v pojmu *ziran*, spontanost kot etična metodologija pa v *wuwei*ju (Lai, 2012: 134, 135). Mogoče bolje rečeno ontološko kot metafizično se spontanost uteleša v *ziranu*. *Ziran* pa etično napotuje na spoštovanje te spontanosti, kar posledično vodi do *wuwei*ja – nehotenega delovanja oz. nedelovanja, ki je hkrati dvoje: ohranjanje spontanosti in avtentičnosti drugega ter spontano etično delovanje, ki je prilagojeno konkretni situaciji, in ne naučeno prek univerzalnih pravil.

Etika v Dao de jingu je tako osnovana na Laozijevi ontologiji. Ker se svet/*dao/zirani* venomer spreminjajo, se morajo temu nujno prilagoditi tudi naši moralni odzivi (Mou, 2001: 168). Ampak – ali to pomeni, da Laozi zatrjuje, da ne obstaja prav nobeno stalno etično pravilo? Da ni nobene univerzalne vrednote? Iz pomembnosti upoštevanja *zirana* vsake entitete, lahko precej gotovo rečemo, da je to eno izmed glavnih, če ne kar glavno etično pravilo Dao de jinga in daoizma nasploh. K temu pa samodejno sodijo tudi vrline, kot so spoštovanje vsakega bitja, življenja v celoti oziroma celo sveta in njegovih procesov, zadržanje lastnih vzgibov, ki bi škodili *ziranu* drugega, se pravi samokontrola in osebna kultura ter že omenjen trud pri detektiranju specifik bitja ali dogodka.

A kaj če je daoistična ontologija »napačna«? Ali potem pade tudi celotna daoistična etika? Videli smo, da daoistična etika močno sloni na ontologiji, pa naj gre za bolj metafizično pojmovanje *daota* ali za strogi ontološki nedualizem oziroma holizem. »Realnost časa, novost in sprememba; vztrajanje partikularnosti; intrinzična, konstitutivna narava odnosov; perspektivna narava izkušnje – vzeto skupaj, te številne predpostavke, ki utemeljujejo daoistični svetovni nazor in zagotavljajo daoizmu njegov interpretativni kontekst, določajo pogoje za optimiziranje naše izkušnje. Oziroma rečeno na bolj metaforičen način, v Dao de jingu je strategija, kako iz sestavin naših življenj dobiti kar največ.«<sup>3</sup> Daoistična etika nas torej vodi zgolj do večje senzibilnosti, natančnosti in pozornosti na specifične, do večje inkluzivnosti in do bolj primernih odzivov. »/.../ Laozi oznanja enako pragmatično sporočilo, kar se tiče moralnosti v smislu, da se nobeno predpostavljeno in fiksno moralno pravilo ali princip ne vzameta kot dokončna absolutna moralna avtoriteta, ampak se namesto tega pozornost preusmeri na lastno moralno izkušnjo moralnega agensa, ki se odziva na občutene zahteve v konkretnih situacijah.«<sup>4</sup> Kljub temu bi lahko rekli, da obstaja fiksno moralno pravilo upoštevanja vsakokratnega *zirana*, toda to upoštevanje je inherentno zelo »nefiksno« in spremenljivo.

<sup>3</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (2003): *Daodejing* »Making This Life Significant«. A Philosophical Translation, New York, Ballantine Books, str. 24.

<sup>4</sup> Mou, B. (2001): *Moral Rules and Moral Experience: a comparative analysis of Dewey and Laozi on morality*. V: *Asian Philosophy*, Vol. 11, št. 3, str. 168.

Edina slabost daoistične etike, če jo lahko tako imenujemo, je ta, da nam vzame več časa in energije kot slepo sledenje univerzalnemu deontološkemu pravilu. Preprosto povedano, težje je delovati po njenih »navodilih«<sup>5</sup>. Toda mislim, da to ni veljaven protiargument, sploh če je takšna etika v svojem poslanstvu uspešnejša. Drug problem so napake v naši senzibilnosti ali tudi pomanjkanje zmožnosti senzibilnosti – če naj bomo koherentni v daoistični inkluzivnosti in upoštevanju razlik – pri nekaterih osebah, kot so npr. avtisti ali psihopati (Kennett, 2002). Napake v spoznavnem procesu so seveda človeška stalnica, toda ne verjamem, da so lahko večje in imajo hujše posledice kot pri Prokrustovi postelji univerzalnih pravil. Zaradi pozornosti in spoštovanja realnega stanja nekega bitja se te napake lahko hitro korigirajo, če ne drugače z odprto komunikacijo – iskreno verbalno poizvedbo –, česar pa se lahko poslužujejo tudi tisti s težavami v senzibilnosti. In konec koncev, daoizem ne zanika nekaterih osnovnih univerzalnih etičnih načel, kot je npr. vrednost življenja, brez katerega se konča vsaka možnost samo-sebstvovanja.

## ::DAOISTIČNE ETIČNE VRLINE, POVEZANE ETIČNO SENZIBILNOSTJO

Namenimo pozornost sedaj samemu tekstu in si najprej oglejmo nekaj pasusov v *Dao de jingu*, ki na prvo branje govorijo proti sočutju – predvsem v »evropski« definiciji tega pojma. »Tisti, ki pozna večno, je nepristranski. Ko je nepristranski, je kraljevski (univerzalen).« (Wang Pi, 1979: 50) Ali kot Laozi reče zase: »Navadni ljudje vidijo razlike in so jasni. Jaz sam ne delam nobenih razlik.« (Wang Pi, 1979: 62) In pa seveda najbolj direkten izrek 5: »Nebo in Zemlja nista človečna, zanju so vse stvari kot slamnati psi. Ali modrec ni človečen? Zanj so vsi ljudje kot slamnati psi.« (Wang Keping, 2011: 142)

Te pasuse moramo primarno razumeti kot kritiko antropomorfiziranja in etiziranja ontologije ter kot odziv na druge filozofske šole Laozijevega časa, ki so v Nebo in Zemljo projicirale človeške lastnosti in vrednote. Ti izreki torej čistijo ontologijo človeških predpostavk in želja o tem, kakšen naj bi svet bil. *Dao* kot skupek *ziranov*, se pravi totaliteta sveta, ni inherentno dober ali sočuten do trpljenja posameznika, ker sta dobrota in so-čutenje trpljenja specifično človeški lastnosti, temelječi na relativno določenih vrednotah in spreminjajočih se ciljih. A vseeno tu najdemo jasno etično vodilo, in sicer da mora biti daoist tako kot *dao* nepristranski in vsakemu omogočati enako izpolnitev svojega *zirana* ter nikogar preferirati. Pa je s tem sočutje izključeno?

Logično gledano je pod to predpostavko izključeno zgolj sočutje kot so-čutenje trpljenja, saj bi oseba s tem izgubila nepristranskost, ko bi se osredotočala zgolj na

<sup>5</sup> Trud in napor, vaja in korigiranje so pravzaprav prisotni zgolj na poti kulture, po uspešnem ponotranjenju pa ti enaki odzivi nastopijo spontano, sami od sebe, kot edina možnost, brez napore in »naravno« skozi nehoteno delovanje.

trpeče. »Dober sem do dobrih, dober sem pa tudi do nedobrih. Tako se doseže do-  
brotnost.« (Laozi, 2009: 77) Hkrati pa takšna onto-etika opozarja na enakost vseh  
*ziranov*, pri čemer na primer človeški *ziran* ni in more biti vreden več od živalskega.  
Ti pasusi namigujejo na širšo etično senzibilnost do sveta in vsega v njem. Še  
bolj poglobitveno vprašanje v sklopu razumevanja daoizma pa je vprašanje, v kakem  
odnosu je potem dejavnost pomoči/vplivanja na posamezno entiteto zaradi te sen-  
zibilnosti in načelo ohranjanja *zirana* drugega prek nehotenega delovanja. Na to  
vprašanje bomo skušali odgovoriti pozneje.

Druga lastnost oz. etično vodilo, ki naj bi ga daoist posnemal po *daotu*, je rado-  
darnost. Tudi radodarnost, če upoštevamo nepristranskost, mora biti radodarnost  
do vseh enako, toda obstaja izjema: »Dao Neba je, ki izobilju jemlje, da pičlemu  
doda. Človekov dao pa ne ravna tako: od pičlega še kaj odškrne, da izobilju to doda.«  
(Laozi, 2009: 118) Človek torej ravna narobe in bi moral posnemati *dao* Neba v tem,  
da prelije iz izobilja tja, kjer je pomanjkanje. Radodaren je potemtakem bolj do ti-  
stih, ki nimajo oziroma so v stiski.

»Modri zase ne kopiči. Več ko naredi za druge, več pridobi zase. Več daje dru-  
gim, več ima.« (Laozi, 2009: 125) Tudi ta predpostavka izhaja iz ontološkega pre-  
pričanja Laozija, da je *dao* neizčrpen: »Kljub temu pa ga z uporabo ni mogoče do  
konca izrabiti.« (Laozi, 2009: 58). Lahko bi rekli, da Laozijeve predpostavke o ne-  
izčrpnosti modrečeve kapacitete ni prepričljivo argumentirana, če sloni zgolj na on-  
tološki predpostavki o neizčrpnosti *daota*, toda to ne drži, saj jo moramo razumeti  
tudi kot psihološko predpostavko, in sicer v smislu polne, celovite in avtentične  
osebnosti, ki zaradi upoštevanja svojega *zirana* živi zadovoljno življenje in ima po-  
sledično presežek moči, ki ga lahko daje drugim oz. ga uporabi za dejanja za dru-  
ge. Ravno ta dejanja prelivanja moči pa povratno povzročijo zadovoljstvo in ohran-  
janje lastnega *zirana*. »Kdo pa ima vsega dovolj, da iz svojega izobilja lahko nahrani  
svet? Tisti, ki sledi *dau*.« (Laozi, 2009: 118). Slediti *daotu* pa po že omenjeni  
nemetafizični interpretaciji pomeni slediti svojemu *ziranu*. Le tisti torej, ki živi v  
skladu s svojim *ziranom*, je dovolj močan, da lahko daje, zato ker v njem ni razce-  
pa, ni nasprotujočih si sil (npr. med ponotranjenimi zahtevami družbenih norm in  
lastnimi željami), ki bi se krnile, ampak je zgolj afirmacija vsega obstoječega v  
posamezniku.

»Zaradi izvornega radodarnega dejanja *daota*, v katerem gre čez sebe in rodi mno-  
štvo stvari, ki ga modrec posnema, [v daoizmu] obstaja etika radodarnosti.« (Shen,  
2011: 259) Daoist je radodaren, dela za druge in je nesebičen: »Nebo je dolgotrajno  
in Zemlja dolgoživa. Razlog, zakaj je svet dolgotrajen in dolgoživ je, ker ne živi zase.  
Zato je dolgoživ. Slednje posnemajoč se modreci umaknejo iz prepira, a se znajde-  
jo pred drugimi. Sebe pozabljajo, a je poskrbljeno za njih. Ali ne preprosto zato, ker  
so nesebični, da lahko zadostijo svojim potrebam?« (Hall & Ames, 2003: 69). Je ne-  
sebičen in dela zgolj za druge, ker bi bili *zirani* drugih vrednejši od njegovega? Ne,  
če trdno sledimo daoistični misli, moramo vedno imeti pred očmi enakovrednost  
in manko vsakršnega preferiranja. »Trebja je omeniti, da tukaj izražena skromnost

vodi do izogibanja: lastnim interesom, slavi, bogastvu in moči, toda ne vključuje samo-zanikanja.« (Culham, 2014: 35) *Ziran* daoističnega modreca je enako pomemben kot *zirani* drugih, toda on lahko in zmore delovati za druge, ker je za njegov *ziran* »že poskrbljeno« (s ključno opombo, da je doseganje *zirana* vedno proces in nikoli končno stanje, vedno postajanje in ne statična bit) in ker k njegovemu *ziranu*, k njegovi spontani avtentičnosti spada prelivanje presežka moči za druge.

Nesebičnost je torej še ena lastnost, ki spada k etičnemu seznamu Dao de jinga. In kot druge do zdaj omenjene tudi ta izvira iz ontologije. Kot pravi Yu glede brezimnosti, temeljne lastnosti *daota* (omenjene npr. v 1. izreku): »Brezimnost v tem smislu implicira korelativno zanikanje občutka jaza oziroma identitete.« (Yu, 2003: 178) Brezimnost vodi tudi do zmanjševanja ega in k nepripisovanju zaslug, vodi do občutka prepletene povezanosti vseh *ziranov*, kjer ima vsaka entiteta oz. natančnejše proces postajanja svoj enakovreden pomen. Še natančnejše pomeni brezimnost v daoizmu, kot razlagata Hall in Ames, ne dobesedno neimenovanje entitet, temveč takšen način imenovanja, ki stvarjem ne dodeli fiksne reference (Hall & Ames, 2003: 41), ker upošteva spremenljivost in nestalnost. Lai poudari, sicer v nasprotju s tukajšnjim izpostavljanjem nesebičnosti v daoizmu, da koncept nesebičnosti v daoizmu (in konfucijanstvu) ni toliko izpostavljen, ker obe kitajski filozofiji ustvarjata etiko relacijskosti (medsebojne povezanosti), kjer posamezen jaz ne izstopa in ni tako etično pomemben, ker se etična pomembnost prenese na skupek povezanih entitet. (Lai, 2006: 137) S tendenco njenega argumenta se lahko strinjamo, toda ne bo držalo, da nesebičnost v daoizmu ni omenjena, Laozi jo izpostavlja ravno zaradi poudarjanja medsebojne povezanosti in enakosti »vsega pod Nebom«, kar v njegovem času vojn, plenjenja in želje po dominaciji očitno ni bilo jasno čisto vsem. Tudi v konfucijanstvu seveda jaz obstaja in je aksiološko in etično pomemben, saj je pogoj obstoja neke trdno določene vloge v družbenih relacijah. Brez njega ni te vloge, ni relacij in ni družbene ureditve.

Zanikanje lastnega jaza seveda spada v to miselno okrožje, toda pomembno je poudariti še, da v daoizmu pojem »jaza«, kot ga poznamo v Evropi, niti ne obstaja. V našem kontekstu pa označuje zavesten del osebnosti, ki ima hotenja in je torej lahko v nasprotju s preostalim delom osebnosti in *daotom* sveta. Takšen jaz – zaradi človekove reflektivne zavesti, ki ga loči od totalitete sveta – šele deluje hoteno in v daoističnem smislu nasilno, se pravi nasprotno od *daota* sveta, zato daoistična kultura deluje v smeri raztopitve jaza v širšo, celovito in spontano osebnost (to je proces *zirana*), kjer deluje v skladu z nehotenim delovanjem. To pa je pomembna distinkcija in mislim, da Yujeva uporaba besede »identitete« na tem mestu ni pravilna, saj identiteta daoista, ki ohranja svoj *ziran*, vsekakor ostaja in je v določenem smislu izjemno pomembna, če jo razumemo prek epistemološkega procesa spoznavanja samega sebe, procesa, ki je nujen v samo-sebstvovanju (*ziranu*). Moramo namreč vedeti, katera hotenja oz. vse različne sile nas sestavljajo, katere so avtentično naše, katere družbeno pogojene, priučene ali vsiljene, katere so v skladu z *daotom* sveta, se pravi s preostalimi *zirani*, in katere ne, da lahko dosegamo svoj *ziran*.

Culham izpostavi zelo zanimivo misel, da se sočutje pri daoistu začne s sočutjem do sebe, in sicer z afirmacijo vseh svojih lastnosti (Culham, 2014: 37), kar je prvi nujni korak tudi v procesu odstranjevanja, kanaliziranja ali spreminjanja negativnih oz. neželenih lastnosti. Culham sicer projicira evropski pojem sočutja v daoizem, ampak vsebino njegove misli lahko pravzaprav še bolje razumemo, če namesto sočutja uporabimo pojem etične senzibilnosti – senzibilnost kot epistemološka zmožnost ne razločuje med tujim in lastnim. Povečanje zmožnosti senzibilnosti hkrati dvigne sposobnost introspekcije in zaznavanja specifik drugih, oboje pa je koristno v sami etiki, saj ne smemo pozabiti na prepletenost vseh entitet in vzrokov.

Našteli smo že nekaj moralnih lastnosti, ki jih predpisuje Laozi, kar nam koristi pri mapiranju etike v Dao de jingu in posledično pri definiranju etične senzibilnosti in njeni umestitvi v to etiko. Nadaljujmo s »trema zakladi«, ki jih »poseduje« Laozi in ki stojijo visoko med etičnimi vrednotami: »Tri zaklade imam, ki jih držim in hranim. Prvi je dobrota. Drugi je varčnost. Tretji je ne drzniti si biti v ospredju.« (Wang Keping, 2011: 169) Prvi zaklad je pojem *ci*, ki je preveden na različne načine (v starejših prevodih celo kot sočutje (Laozi, 2009: 106 in Ames & Hall, 2003: 138)), kot ljubezen (Wang Pi, 1979: 186 in Lin, 1948: 291), kot dobrota (Wang Keping, 2011: 51) ali kot naklonjenost ali tolerantnost (Wang Keping, 2011: 52). Daoist tako izkazuje dobroto, ljubezen in naklonjenost, kar je v povezavi z etiko radodarnosti, izkazuje pa jih nepristransko in nesebično, bolj pa seveda tistim, ki imajo manj. Druga dva zaklada, varčnost in skromnost, sta oba povezana z *wuwei*jem. Zaradi varčnosti je daoist lahko radodaren, zaradi skromnosti pa ne bo vsiljeval svoje volje in sebe postavljaj pred druge, prav tako ne bo želel izstopati, ne bo se silil v ospredje in svojega *zirana* postavljaj pred druge. Z dobroto, ljubeznijo in naklonjenostjo pa bo ali pomagal drugim ali pa jih pustil pri miru in s tem naredil dobro dejanje, ko ne bo vplival nanje.

## ::PUSTITI POSTAJATI ALI POMAGATI POSTAJATI?

Osredotočimo se torej najprej na to pomembno distinkcijo moralnega akta, ki izhaja iz *cija*, se pravi neke dobrote ali naklonjenosti. Rekli smo že, da pojmovanje sočutja, izhajajoče iz evropske tradicije, skoraj nujno vsebuje dejanje pomoči, ki sledi iz epistemološke ugotovitve trpljenja. A da ne bomo krivični in pristranski, moramo priznati, da tudi v nekem klasičnem evropskem razumevanju sočutja obstaja možnost nedelovanja – v smislu prenehanja z nekim (nasilnim) delovanjem, ki škoduje in ki ga ustavi so-čutenje trpljenja zadevne osebe, toda morebiti je ta primer kljub temu bolj rezerviran za pojma usmiljenja ali milosti. Kakorkoli že, dejstvo je, da je v daoizmu kljub temu veliko več poudarka na nedelovanju oziroma pustiti biti (natančneje pustiti postajati). Najprej se bomo torej osredotočili na ta način.

Lahko bi rekli, da je eden izmed najbolj očitnih Laozijevih etičnih napotkov ta, da naj ne delujemo. Kot že omenjeno, gre za dva načina nedelovanja, za nehoteno

delovanje, ki je specifičen način delovanja, in pa striktno nedelovanje, ki se ne vmešava v zunanje procese, a zahteva precejšnje mentalno delovanje in samoobvladanje. Laozi jevo poudarjanje nedelovanja izhaja iz težke politične in socialne situacije njegovega časa, polne vojn, nemirov, negotovosti ter iskanja opore in rešitve v ontoloških, političnih ali religioznih teorijah (kar se oboje zelo jasno izraža v imenu zgodovinskega obdobja, tj. obdobje vojskujočih se držav, in v imenu filozofskega obdobja, tj. obdobje stotih šol). Laozi nam postavi retorično vprašanje: »Ali lahko ljubiš ljudi in vladaš državi, brez da bi deloval?« (Wang Keping, 2011: 131), in nam že implicira odgovor: ravno zato, ker jih ljubiš, včasih ne deluješ. Laozi za nastalo trpljenje in neurejenost krivi pohlep, nasilje, vsiljevanje svoje volje in razbrzdanost želja. Verjame, da se morajo vladajoči umiriti, biti skromni, se osredotočiti na blaginjo ljudi svoje države in trpljenje bo izginilo (Wang Keping, 2011: 45). Izrek 30 pravi: »Tisti, ki pomaga vladarju z *daotom*, nikoli noče zavladati svetu z vojaško silo. Uporaba sile je intrinzično nevarna: /.../ Zatorej se bo izkušen poveljnik ustavil, ko doseže svoj cilj. Ne uporabi sile, da zavlada svetu. Doseže svoj cilj, toda ne postane aroganten. Doseže svoj cilj, toda se ne hvali o tem. Svoj cilj doseže samo zato, ker nima druge izbire.«<sup>6</sup>

Ohranjanje *zirana* prek *wuwei* je torej osrednje etično načelo Dao de jing in daoizma nasploh, bodisi prek ene bodisi druge variante *wuwei*. A obe različici predpostavljata *ci*, se pravi neko obliko ljubezni ali naklonjenosti do posameznih bitij, stvari in pravzaprav celote *ziranov* v svetu. Da pa lahko daoist uspešno ohrani *ziran* neke entitete, mora na nek način ugotoviti, kaj naj bi ta *ziran* bil. Šele nato se lahko odloči, kako je najbolje delovati oziroma nedelovati. Razvito mora imeti natančno senzibilnost, ki mu pri tem pomaga. Wang Keping ponudi precej izčrpen seznam idealnih lastnosti razsvetljenega daoista, ki mu omogočajo to senzibilnost: »/.../ previdnost, opreznost, dostojanstvo, prilagodljivost, odkritost, preprostost, pristnost, širokoglednost, dovzetnost, spokojnost, vztrajnost, živahnost, vzdržljivost, brezmejnost, skromnost /.../« (Wang Keping, 2011: 124)

Daoist je *previden*, da ne poseže v *ziran* neke entitete in poruši njene avtentičnosti, *oprezen* je za znaki te avtentičnosti in pazljiv na momente, ko je treba ukrepati, in na momente, ko se je treba zadržati in držati v ozadju. Je zelo *prilagodljiv* na spreminjajoče se okoliščine in entitete, *dovzeten* za razlike in *širokogleden*, saj se odziva na vsakokratne specifične konkretne situacije v spreminjajočem se svetu, in nima predpripravljenih univerzalnih moralnih odzivov. Je *odkrit* glede svojega *zirana* in svojih dejanj, njegova dejanja so *pristna*, saj izvirajo iz spontanosti njegove avtentične osebnosti, ter niso naučena prek ponotranjenih družbenih zahtev in norm. Je *spokojen*, saj afirmira realnost svojega *zirana* in drugih *ziranov*, ter nima želja po njihovem spreminjanju. Je *vztrajen* in *vzdržljiv*, a *skromen*, kot voda, ki počasi, a vztrajno premaga najtrdnejše. (Laozi, 2009: 120)

<sup>6</sup> Wang, K. (2011): Reading the Dao. A thematic Inquiry, London; New York, Continuum, str. 108.

Zaradi vseh teh lastnosti ima daoist precej velike epistemološke zmožnosti – lahko ugotavlja *ziran* drugih ter ga posledično ohranja. Izkušeni daoist z močno senzibilnostjo bo hitro ugotovil, za kakšne vrste situacijo gre – ali mora delovati ali ne in kako mora delovati. Njegovi odzivi so že spontani, ali kot lepo opišeta Hall in Ames, pri njegovi drži gre za zrcaljenje: »Spontano dejanje je odziv zrcaljenja. Kot takšno to dejanje ugotovi “drugemu”, tistemu, na katerega se odzivamo. Drugega dojamemo pod njegovimi lastnimi pogoji. Takšna spontanost vključuje prepoznavanje kontinuitete med sabo in drugim ter odzivanje na način, ki spodbuja interese in dobrobit tako sebe kot drugega. To ne vodi v reduktivno posnemanje, ampak v komplementarnost in koordinacijo.«<sup>7</sup>

Kot že rečeno, daoistična senzibilnost zahteva več truda in energije, a seveda prinese tudi več rezultatov. Pozornost mora biti hkrati fokusirana na podrobnosti in specifične neponovljivega dogodka ter edinstvenost zadevnih entitet, hkrati pa na širšo povezanost in prepletenost z okoliškimi elementi in entitetami. Hall in Ames temu pravita osrednja pozornost/čuječnost in pozornost/čuječnost polja (Hall & Ames, 2003: 33), kar koncizno opiše dvojni fokus v širino in v podrobnosti.

Sedaj se bomo vrnili k vprašanju, ki smo ga že postavili in kateremu se na tej točki ne moremo izogniti. Kako gredo skupaj dejanja pomoči, izhajajoča iz senzibilnosti, in temeljna zahteva ohranjanja *zirana*? Ali ne spadajo k samo-sebstvovanju vsakega bitja tudi trpljenje, izzivi in druge težave, ki jih mora to bitje tako ali drugače premagati (ali ne) samo, da bo postalo to, kar je – da bo ohranilo svojo avtentičnost? Kako daoist ve, kdaj se lahko vmeša in vpliva na drugega? Odgovor nam bo dal Wang Bi, komentator Dao de jinga iz 3. stoletja.

Wang Bi pri 5. izreku, ki govori o indiferentnosti Neba in Zemlje ter o tem, kako vse stvari obravnavata kot slamnate pse (ki so bili po obredu zavrženi), pravi: »Nebo in Zemlja pustita, kar je naravno (*ziran*) pri miru. Nič ne storita in nič ne ustvarita. Mnoštvo stvari se upravlja in ureja samo. Zatorej [Nebo in Zemlja] nista dobrohotna. Tisti, ki je dobrohoten, bo ustvaril stvari, vzpostavil stvari, jim podelil koristi in vplival na njih. Delal bo usluge in nekaj naredil. Ko ustvarja, vzpostavlja stvari, jim podeljuje koristi in vpliva na njih, stvari izgubijo njihovo pravo bit. Ko podeli usluge in nekaj naredi, stvari ne bodo več obstajale v popolnosti. Ko stvari ne morejo več obstajati v popolnosti, (Nebo in Zemlja) ne bosta več mogla nadzorovati in nositi vsega.«<sup>8</sup> Torej, kako si daoist sploh upa vplivati na koga (oz. kaj)?

»Če nekdo ne nadzira svojega telesa v skladu z naravo, potem ta postane bolan. Če nekdo ne pomaga stvari v skladu z njeno naravo, potem se pojavijo zlobne napake in spori.« (Wang Pi, 1979: 54) Treba je torej pomagati zgolj v skladu s *ziranom* tistega, ki mu pomagamo, in pomagati zgolj tistemu, ki ne sledi svojemu *ziranu* (ali iz notranjih vzrokov ali zunanjih preprek). Toda potrebujemo še natančnejši odgo-

<sup>7</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (2003): *Daodejing*. »Making This Life Significant«. A Philosophical Translation, New York, Ballantine Books, str. 26.

<sup>8</sup> Wang, P. (1979): *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, University Press of Hawaii, str. 17.

vor: »Modrec razume naravo *zirana* popolnoma in točno pozna pogoje vseh stvari. Zatorej gre skupaj vzporedno z njimi, a ne naredi nobenega nenaravnega dejanja. Je v harmoniji z njimi, toda jim nič ne vsili. Odstrani njihove zablode in odpravi njihove dvome. Zaradi tega umi ljudi niso zmedeni in stvari so zadovoljne s svojo lastno naravo.«<sup>9</sup>

Daoist torej pomaga takrat, ko je *ziran* nekega bitja ogrožen. V osnovi je *ziran* nekega bitja ogrožen, če je ogroženo njegovo življenje ali pogoji za življenje, zatorej nikakor ne moremo trditi, da daoistična etična senzibilnost zajema le finese avtentičnega življenja posameznika, ki je možno samo v zadostno preskrbljeni družbi. Kot že omenjeno, sta osnovni vrednoti Dao de jinga življenje in ohranjanje le-tega, hkrati s tem pa tudi pacifizem in enakovredno razdeljevanje dobrin ljudem. Ko je torej zadoščeno osnovnim pogojem preživetja, pa nas čaka težji nivo. *Ziran* posameznika je lahko porušen oziroma se ne odvija – ne smemo pozabiti na procesualnost pojma – iz različnih razlogov, ki se lahko seštevajo in medsebojno povezujejo. Lahko ga ovirajo zunanje prepreke v smislu posegajočega, »*wei*« okolja družbe oz. države, ali pa prepreke in vplivi posameznikov, ki iz dobrih ali slabih razlogov posegajo v avtentičnost osebe. Daoist torej odstrani zablode in dvome, kar se nanaša na notranjo naravo osebe, in ji pomaga dosegati svoj *ziran*. Nikjer pa ni govora o tem, kako naj bi daoist zaščitil posameznikov *ziran*, kateremu pretijo zunanji »sovražniki«. V Dao de jingu je sicer tudi nekaj vojaških nasvetov in strategij (npr. izreki 30, 68 in 69), tako da lahko sklepamo, da daoist ne pusti na cedilu nekoga, ki potrebuje zaščito pred drugimi ljudmi, čeprav to pomeni napad na *ziran* teh ljudi. Ali pač ne?

Seveda ne. Nasilno in vsiljivo delovanje teh ljudi ni v skladu z *wuweijem* in izhaja iz njihovega porušenega *zirana*, se pravi iz nezadovoljnosti in necelovitosti zaradi neuskklajenih, neprepoznanih in zatajevanih sil v svoji notranjosti. In spet: tem ljudem daoist s tem, ko jim prepreči njihova bolj ali manj nasilna dejanja, odstrani zablode in dvome ter jim pomaga nazaj na pot k svojemu pristnemu samo-sebstvovanju.

Omenili smo že, da je spoštovanje pomembna vrlina v daoizmu, pa naj si gre za spoštovanje življenja na splošno, celotnega svetovnega procesa postajanja (*dao*), ali pa za spoštovanje partikularnosti in edinstvenosti *zirana* posameznega bitja. Hall in Ames gresta še dlje in trdita, da je v daoistični senzibilnosti moč najti osrednjo rdečo nit, in sicer spoštovanje do ohranjanja odnosov oz. povezav med posamezniki entitetami. »/.../ integriteta v procesualnem svetovnem nazoru ne pomeni biti eno, ampak postajati eno v dovršenih povezavah, ki jih oseba lahko doseže v kontekstu okoliških partikularnosti. Spoštovanje vključuje prepustitev (in biti prepustčen), ki temelji v pripoznanju vzajemne odličnosti partikularnih fokusov (*dejev*) v procesu lastne samo-kultivacije. Dejanja spoštljivosti zahtevajo, da oseba sebe po-

<sup>9</sup> Wang, P. (1979): Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi, University Press of Hawaii, str. 89.

stavi na mesto drugega in v tem dejanju inkorporira tisto, kar je bilo objekt spoštovanja, v to, kar je njena lastna razvijajoča se dispozicija.<sup>10</sup>

Pri tem se mi zdi smiselno podati opombo, da nas lahko zgornji citat navede na precej konfucijansko razumevanje spoštovanja odnosov in osrednjega mesta, ki ga imajo odnosi in njihovo normativno ohranjanje v hierarhiji konfucijanskih vrednot. Spoštljivost moramo v daoizmu razumeti bolj kot pripoznavanje drobnih niti potencialne ali aktualne vzročnosti, ki jih je veliko okoli delujočih akterjev, kot smo mi ljudje, in ki vodijo do bližnjih ali daljnih bitij oziroma procesov, in kot pozornost ter trud, da z nepremišljenimi in vsiljivimi hotenimi dejanji teh odnosov ne porušimo oziroma spremenimo na slabše. Spoštljivost je seveda usmerjena na povezave oziroma odnose, ker svet sestoji iz takšnih in drugačnih povezav in ker v njem ne obstajajo izolirane, nepovzročene in nepovzročujoče entitete, prav tako pa je, če smo natančni, tudi vsako bitje le proces samo-sebstvovanja, ki je tudi sam določen iz povezovanja in prekinjanja povezav med njenimi notranjimi elementi, pri človeku, na primer, povezovanja različnih psihičnih sil v eno smer in odstranitev sil (npr. naučenih zahtev in norm družbe), ki vodijo v nasprotno smer.

Nujno je seveda omeniti tudi pojem *de*, ki je eden izmed ključnih in naslovnih pojmov Dao de jing. *De*, prevajan kot vrlina, potencialna moč ali korenina, je tesno povezan z *ziranom*. *De* je partikularnost vsake entitete, zato Hall in Ames pravilno izpostavljata, da mora biti fokus spoštovanja prav *de* kot mesto potencialne in aktualne specifičnosti in edinstvenosti bitja. Pojem *de* ima zgolj dve nevarnosti, in sicer prvo, manjšo, da ga jemljemo kot nekaj precej fiksnega, kot fiksno točko A, ki pomeni aktualno specifičnost nekega bitja, in točko B, kjer je skrit ves potencial tega bitja, vmesna pot pa je pot samo-sebstvovanja. Druga nevarnost izhaja iz prve, in sicer lahko bi si predstavljali, da *de* kot korenina že točno »ve« oziroma predpostavlja in fiksno določa, v katero smer se mora vsako bitje razviti. Do neke mere je to seveda res, toda v daoizmu ni ideje o predestinaciji ali determiniranosti, ki bi kot vladajoči zakon prihajala od zunaj<sup>11</sup>, tudi v metafizični, dualistični verziji ne, saj *dao* nima platonske zbirke idej in ne nadzira razvoja posameznih *dejev*, ampak jim prepušča, da se razvijajo sami: »Opravlja svoje delo, pa ne želi ničesar zase. Oblači, hrani vse stvari, pa vendar jim gospodar nikdar ne želi biti /.../« (Laozi, 2009: 56) Lahko rečemo le, da v daoizmu obstaja determiniranost v smislu določenosti *daota*, prek katere ne more nikakršna svobodna volja individuumu, a zopet ne smemo pozabiti, da je *dao* skupek *ziranov*, in v to njegovo determiniranost spadajo tudi determiniranosti posameznih individuumov/*ziranov*.

Lahko bi torej rekli, da *de* označuje moč v procesu *zirana*; osrednjo, dejavno moč, ki od znotraj naprej pelje procesualnost samo-sebstvovanja. Zato tudi Hall in Ames

<sup>10</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (2003): Daodejing »Making This Life Significant«. A Philosophical Translation, New York, Ballantine Books, str. 36.

<sup>11</sup> Glej Hall, D. L. & Ames R. T. (1998): Thinking from the Han. Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture, Albany, State University of New York.

postavljata *de* v fokus vrline spoštovanja. »Wuzhi priskrbi smisel *deja* neke stvari – njeno partikularno edinstvenost in fokus –, namesto da prinese razumevanje te stvari v odnosu do nekega koncepta ali naravne vrste ali univerzalije. Navsezadnje je *wuzhi* zapopadenje odnosa *dao-de* vsake stvari, ki jo srečamo, ki dopusti razumevanje tega partikularnega fokusa (*de*) in polja, ki ga sestavlja.«<sup>12</sup> Wuzhi dobesedno pomeni neznanje, toda pomen tega pojma v daoističnem kontekstu po Hallu in Amesu je protiuiverzalistično znanje partikularnosti in specifik.<sup>13</sup> Lahko bi rekli, da je *wuzhi* ena izmed lastnosti obravnavane daostične etične senzibilnosti. Preden pa navedemo še eno, si bomo konkretnije zastavili vprašanje, ki se nam je zastavilo že na začetku članka.

## ::DAOISTIČNA MOTIVACIJA ZA DOBRO

Če smo rekli, da je lahko sočutje le golo spoznavno sredstvo, ali ne velja to tudi za (etično) senzibilnost? Tudi če je etična senzibilnost razširjeno in bolj pozorno sočutje, saj seže širše od sočloveka in gre do posameznih procesov sveta, je pozorna na drobne razlike v partikularnem in na medsebojno povezanost ter prepletenost –, še vedno ostane vprašanje, kaj potem odloči, da bo daoist s prejetim znanjem deloval dobro in ne slabo? Kaj je motivacija za dobro v daoizmu, se pravi da bo daoist nepristranski, nesebičen, radodaren, ljubezniv, imel močno samokontrolo, visoko izraženo tendenco po ohranjanju vsakega *zirana* in tako dalje?

Prvi del odgovora se nam je že razkril, ko smo govorili o radodarnosti. Daoist ni radodaren zato, ker mu to predpisuje njegov svetovni nazor. Daoist ni najprej sprejel deontološkega pravila, da je vedno dobro biti radodaren in se potem v primernih situacijah trudi biti radodaren. Radodaren je posledično zato, ker ima preobilje moči, ki jo lahko nameni drugim. Zakaj ima preobilje moči? Ker uspešno dosega (slovnično neobičajno, toda filozofsko veliko bolj pravilno bi bilo reči *doseguje*) svoj *ziran*. Zakaj se preobila moči ne odloči uporabiti za zlo? Ker za to nima razloga. Dosegajoč svoj *ziran* je zadovoljen in pomirjen s seboj, afirmira realnost sveta in uživa v njegovih postajanjih. »/.../ *wuyu*, namesto da bi vključeval prenehanje in odsotnost želje, predstavlja dosežek spoštujoče želje. Želja, temelječa na neprisilnem odnosu (*wuwei*) do sveta in razumevanju "zrcaljenja" (*wuzhi*) le-tega, ni oblikovana kot želja po posedovati, nadzirati ali použiti, ampak preprosto kot želja praznovati in uživati.«<sup>14</sup>

*Wuyu* (dobesedno neželja) Hall in Ames prevajata kot brezobjektna želja, ki v da-

<sup>12</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (2003): *Daodejing »Making This Life Significant«*. A Philosophical Translation, New York, Ballantine Books, str. 38.

<sup>13</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (1998): *Thinking from the Han. Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, State University of New York, str. 54.

<sup>14</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (2003): *Daodejing »Making This Life Significant«*. A Philosophical Translation, New York, Ballantine Books, str. 37, 38.

oistični podobi sveta, kjer ni strogo definiranih objektov, omogoča užitek brez potrebe, da bi definirali, posedovali ali nadzorovali »objekt« ali dogodek, ki prinaša užitek.<sup>15</sup> Dogodek užitek prinaša ravno zato, ker ga ni moč posedovati in ujeti, saj je spremenljiv in minljiv ter ravno zaradi tega tako vreden. Daoist se zaveda, da bi ga z nasilnim zadržanjem in posesivnostjo zgolj uničil, saj bi okrnil njegov *ziran*. Lahko rečemo, da je ta druga motivacija po »dobrem« ravnanju, po ohranjanju *zirana*, egoistična, toda ta ugovor je bolj ali manj brezpredmeten, ko spet vzamemo v obzir manko ega v daoizmu in enakovrednost vseh *ziranov*.

## ::ZAKLJUČEK

Ugotovili smo torej, da je Dao de jing prežet s skrbjo za *ziran* in z napotovanjem na *wuwei*. Za oboje pa je potrebna natančna etična senzibilnost, ki smo jo, upam, uspeli vsaj približno opisati, razložiti in umestiti v širši kontekst Laozijeve misli. Ta senzibilnost ne sme posegati v *ziran* neke entitete in ne sme biti pristranska, a ravno epistemološka moč takšne senzibilnosti in pa osebnostna moč samokontrole osebe, ki sledi svojemu *ziranu*, omogočata, da se ne posega v *ziran* in se ga ne ruši. Dejanja vplivanja so prilagojena ohranjanju *zirana* ali pomoči k vrnitvi nazaj na pot samo-sebstvovanja. Jasno etično navodilo Dao de jinga je, da mora biti daoist tako kot *dao* nepristranski in vsakemu omogočati enako izpolnitev svojega *zirana* ter ne preferirati česarkoli, ne glede na to, ali gre za človeka, žival ali širši ekosistem. Edina izjema v nepreferiranju je dajanje iz izobilja tistim, ki imajo manj, nudenje pomoči tistim v večji stiski pred tistim, ki so v manjši.

Obe slednji lastnosti daoistične etike – razširjena etična senzibilnost, kjer so vključeni nečloveški prejemniki in kjer je pripoznana krhka medsebojna povezanost vsega obstoječega, in pa »harmonizacija« neenakosti s prelivanjem presežka tam, kjer je hudo pomanjkanje – sta zelo aktualni in nujno potrebni v današnjem času ter posledično pomemben prispevek k sodobni etiki. Še pomembnejši prispevek pa so morda sama podrobna praktična vodila daoizma, ki nam zelo jasno razgrnejo pot do visoko opevanih etičnih idealov, ki si jih daoizem seveda deli z mnogimi drugimi miselnimi sistemi. Daoizem nam pokaže precej praktično in človeško dosegljivo pot do lastne etike, ki je sicer v članku nismo veliko obravnavali, saj za to ni bilo prostora – lahko bi rekli, da smo se prav v skladu z evropsko tradicijo najprej lotili teoretskih predpostavk –, a vsekakor bi bilo zelo plodno članek razširiti z bolj praktičnimi primeri in pristopi iz zakladnice daoizma. Predvsem vidim pomembnost in predpogoj za uspešnost daoistične etike v strogi skepsi, kinizmu in kritičnosti do uveljavljenih norm ter globoki zavezanosti afirmaciji vsega obstoječega – se pravi tudi vsega »negativnega« v človeku, kar si neradi priznamo in kar v osnovi ovira dobro etično delovanje. A prav afirmacija teh preprek in nasprotnih sil je prvi korak k

<sup>15</sup> Hall, D. L. & Ames R. T. (1998): *Thinking from the Han. Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, Albany, State University of New York, str. 54.

njihovi uspešni premostitvi oziroma preusmeritvi. Slednje naj bo prihranjeno za nadaljnja raziskovanja.

## ::LITERATURA

- Bubandt, N. in Willerslev, R. (2015): »The Dark Side of Empathy: Mimesis, Deception, and the Magic of Alterity.« V: *Comparative Studies in Society and History*, 57(1), str. 5–34.
- Culham, T. (2014): »Cultivating Compassion 慈: A Daoist Perspective.« V: *Paideusis*, l. 21, št. 2, str. 32–41.
- Hall, D. L. in Ames R. T. (1998): *Thinking from the Han. Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York.
- Hall, D. L. in Ames R. T. (2003): *Daodejing »Making This Life Significant«*. A Philosophical Translation. New York: Ballantine Books.
- Kennett, J. (2002): »Autism, Empathy and Moral Agency.« V: *The Philosophical Quarterly*, l. 52, št. 208, str. 340–357.
- Lai, K. (2006): *Learning from Chinese Philosophies. Ethics of Interdependent And Contextualised Self*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Laozi (2009): *Dao de jing*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lin, Y. (1948): *The Wisdom of Laotse*. New York: Random House Inc..
- Mou, B. (2001): »Moral Rules and Moral Experience: a comparative analysis of Dewey and Laozi on morality.« V: *Asian Philosophy*, l. 11, št. 3, str. 161–178.
- Shen, V. (2013): »St. Thomas' Natural Law and Laozi's Heavenly Dao: A Comparison and Dialogue.« V: *International Philosophical Quarterly* 53 (3), str. 251–270. Povzeto 20.8. 2019 s strani: [https://www.researchgate.net/publication/299019068\\_St\\_Thomas'\\_Natural\\_Law\\_and\\_Laozi's\\_Heavenly\\_Dao\\_A\\_Comparison\\_and\\_Dialogue](https://www.researchgate.net/publication/299019068_St_Thomas'_Natural_Law_and_Laozi's_Heavenly_Dao_A_Comparison_and_Dialogue)
- Sung-peng, H. (1976): »Lao Tzu's Conception of Evil.« V: *Philosophy East and West*, l. 26, št. 3, str. 301–316.
- Wang, K. (2011): *Reading the Dao. A thematic Inquiry*. London; New York: Continuum.
- Wang, P. (1979): *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Yu, A. C. (2003): »Reading the „Daodejing“: Ethics and Politics of the Rhetoric.« V: *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, l. 25, str. 165–187.