

Taoistyczne uprawnienia naturalne

Taoist Natural Rights

Daniel Komarzyca



ABSTRACT

This paper explores the possibility of finding natural law theory in philosophical Taoism (Daoism). It emphasizes the importance of a Zhuangzian virtue ethics, *tian [zhi] dao* in the Laozi, Yang Zhu's thought, Taoist individualism, and the relation between *Tao (Dao)* and *Te (De)*. The research goal of this paper is to develop Taoist-libertarian natural rights and to assess their similarity to Jefferson's "Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness."

Celem niniejszego opracowania jest odpowiedź na pytanie, czy filozofia taoistyczna daje podstawy do radykalnie ograniczającego władzę prawa naturalnego oraz do wolnościowych uprawnień naturalnych? To kontrowersyjne zagadnienie, biorąc pod uwagę, iż próbuje uzasadnić możliwość wyciągnięcia ze starożytnej (dystans czasowy) i chińskiej (dystans kulturowy) myśli koncepcję, którą w formie „praw człowieka” uważamy za współczesne osiągnięcie Zachodu (decydenci polityczni z wielu azjatyckich krajów zgadzają się z tym zachodnim przekonaniem twierdząc, iż prawa jednostki są w Azji kulturowo obce, a zatem rzekomo nie przysługują one Azjatam w takiej mierze, jak ludziom Zachodu). Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie, przeanalizowane zostaną relewantne idee z trzech pierwszych okresów filozofii taoistycznej wg periodyzacji autorstwa prof. Feng Youlana, a zatem idee istotne pod względem wolnościowym i prawnonaturalnym, charakterystyczne dla następujących starożytnych taoistów: Yang Zhu, Laozi, a także Zhuangzi (oraz jego uczniów) – praktycznych filozofów „z tego świata”¹ (por. ze słowami Jezusa: „Królestwo

moje *nie* jest z tego świata”). Zanim to jednak nastąpi, należy obalić kilka potencjalnych kontrargumentów, mogących podważyć sens dociekań w omawianym temacie:

„Treści wyrażane przez filozofię taoistyczną odnoszą się tylko do starożytnych Chińczyków i mają obecnie znaczenie wyłącznie historyczne, nie mogą zatem być porównywane z zachodnimi koncepcjami nowożytnymi/współczesnymi” — taki argument, bliski deterministom, pomija oczywiste fakty w imię pewnej ideologii. Po pierwsze, taoizm przemawia wciąż do bardzo wielu ludzi, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Liczne taoistyczne publikacje świetnie się sprzedają w księgarniach (np. *Tao Te Ching* i *Tao Kubusia Puchatka*), a Zachód pełen jest ludzi inspirujących się filozofią taoistyczną, a nawet utożsamiających się z nią. Wynika z tego, iż ludzie nie uważają taoizmu za przeżytek, a przynajmniej zdecydowanie nie w takim stopniu, jak np. kult faraonów. Po drugie, poza różnicami kulturowymi, wszyscy jesteśmy pod względem biologicznym ludźmi, a w każdym systemie myślowym – będącym skutkiem funkcjonowania ludzkiego mózgu – jest też coś, co odnosi się do życia

i społeczeństwa w ogóle, do doświadczeń niezależnych od miejsca i czasu, właściwych nam po prostu z samej racji bycia człowiekiem: „wszystkie filozofie mają ze sobą coś wspólnego”, dzięki czemu „można [je] porównywać między sobą i przekładać jedną na kategorię drugiej”². Po trzecie, historia zna wielu nonkonformistów, indywidualistów i kosmopolitów, ludzi wyprzedzających swoje czasy, myślących w sposób wyjątkowo kreatywny oraz innowacyjny. Nie chcą tego oczywiście zaakceptować liczni kolektywiści oraz konformiści, pragnący widzieć w każdej bez wyjątku osobie jedynie bezwolny produkt warunków zewnętrznych w danym miejscu i czasie. Po czwarte w końcu, wg słynnej koncepcji Karla Jaspersa taoizm był filozofią „Czasu Osiowego”, w którym w różnych rejonach Eurazji upadły dawne arystokratyczne instytucje o religijnym charakterze i zaczęto zastanawiać się nad innym sposobem funkcjonowania społeczeństwa, przy czym bardzo podobna sytuacja miała miejsce w czasach Oświecenia – niezwykle ważnych dla rozwoju liberalizmu – gdy rozmachu nabrała walka z feudalizmem.

„Taoizm został już zaklasyfikowany jako etyka cnoty” — rzeczywiście, rozdział 67. księgi *Laozi (Dao De Jing, dalej: DDJ)* wylicza i lapidarnie charakteryzuje cnoty, a filozofię moralną Zhuangzi w przekonujący sposób opisał parę lat temu – jako właśnie etykę cnoty – dr Yong Huang³. W katolicyzmie (by podać jeden z przykładów, dobrze znany w Polsce) współistnieją jednak jako bardzo ważne nauki o cnotach i o prawie naturalnym. Takie współistnienie byłoby zatem możliwe także w taoizmie. Kwestia dotyczyłaby tylko tego, co ma bardziej centralne znaczenie – cnoty czy prawo naturalne? Najpierw wypada zauważyć, że taoistyczne cnoty bardzo sprzyjały poszanowaniu wolności jednostki. U Zhuangzi był to bowiem szacunek dla naturalnych różnic między jednostkami i dla wynikających z tego różnych stylów życia (brak takiego szacunku jest jedną z głównych przyczyn stosowania przymusu wobec jednostek). U Laozi mowa jest o cnotce miłosierdzia, która umożliwia bycie odważnym (a znana jest rola współczucia

w niekrzywdzeniu innych), a także znaczenie odwagi dla bycia moralnym pomimo politycznej pokusy pójścia na skróty i posłużenia się przemocą; jest tak tym bardziej, że ważną cnotą jest też „brak skłonności do bycia władcą świata”⁴. Inne bliskie libertarianom wartości, promowane przez Laozi, to między innymi szczerść – obca wszystkim demagogom i populistom („Prawdziwe słowa nie są czarujące, czarujące słowa nie są prawdziwe”)⁵, a także dotrzymywanie umów („Jak zachować pokój? Mądre dusze dotrzymują swojej części umowy [...]. Prawdziwie silni ludzie dotrzymują zobowiązań”)⁶. Wypada jednak przyznać otwarcie, że taoizm kładzie duży nacisk na kształtowanie swojego charakteru i jest rzeczywiście najbliższy etyce cnoty, chociaż szczególnego rodzaju – bo wolnościowej – a prawo naturalne pełniłoby w nim rolę nieco mniejszą, wciąż jednak bardzo ważną. Tacy znani zachodni teoretycy nowożytnego prawa natury, jak Samuel von Pufendorf i Christian Wolff, inspirowali się właśnie przykładem Chin⁷. Liberalizm wiele zawdzięcza wiedzy nt. myśli chińskiej oraz społeczeństw Indian Ameryki Północnej, o czym się niestety często zapomina (ze względu na własny etnocentryzm?).

„*Tao* nie poddaje się rozumowej analizie i nie można o nim mówić” — to częste przekonanie, wynikające najprawdopodobniej z odczytywania taoizmu przez pryzmat bardziej znanego buddyzmu *zen* (chiński *chan*), który był nielogiczną „filozofią milczenia”⁸. Laozi jednak w swoich 81 rozdziałach starał się wyjaśnić *Tao* przy pomocy słów, a księga *Zhuangzi* w najnowszym polskim przekładzie liczy aż ok. 350 stron. Taoiści zatem wcale nie milczeli na temat *Tao*... W sytuacji, gdy mistrz *zen* nie odzywał się, używał przemocy (np. przy pomocy *keisaku*) lub celowo mówił coś absurdalnego (zob. *koany*), starożytny taoista (jak Yang Zhu albo Zhuangzi) zazwyczaj postępował zgoła inaczej. Znana jest przyjaźń filozofa Zhuangzi z logikiem Huizi (Hui Shi), z którym często dyskutował, czy wręcz polemizował (wykazał np. swoją rację w racjonalnej dyskusji nt. radości ryb w ustępie 7 rozdz. XVII). Bardzo wielu wybitnych badaczy (m.in. prof. Feng Youlan) jest zdania, iż Laozi oraz Zhuangzi

2 Feng Youlan (2001): 32–33.
3 Zob. Yong Huang (2015): 99–112.
4 Laozi (2010a): 151.
5 Laozi (2010b): 102.
6 Laozi (2010b): 99.
7 Rogacz (2017): 147, 150.
8 Feng Youlan (2001): 289.

pisali o tym samym *Tao*; będąc prawdziwymi spadkobiercami polemistów (*Bianzhe*) oraz miłośnikami przyrody, używali tegoż znaku głównie jako odpowiednika „wielkiej jednostki” (*dayi*, in. „Wielkiej Jedni”, tak jak *Tao* absolutnej, wszechogarniającej i wiecznej), tzn. „największej wielkości, poza którą nie ma nic”, opisanej przez Huizi, a zatem *Tao* u taoistów zazwyczaj wskazuje na całość świata i kierujących nim zasad, na **Wszechświat** (dla Chińczyków właśnie wieczny) jako jedność (holizm)⁹. Wybitny filozof i komentator, który też inspirował się teoriami logików-polemistów – neotaoista Wang Bi – napisał: „*dao* [**Tao**] jest nazwą dla tego, co jest największe”¹⁰. „*Dao* jest wieczne w tym sensie, że ogół wszystkich rzeczy nigdy się nie kończy, choć poszczególne rzeczy tak”¹¹. Na pytanie „Gdzie znajduje się to, co nazywamy *dao*?”, Zhuangzi odpowiedział: „Nie ma miejsca, gdzie by go nie było”, po czym doprecyzował, iż *Tao* jest zarówno w materii ożywionej (np. w mrówkach i w źdźbłach trawy), jak i nieożywionej (np. w ceglach i dachówkach) – jest wokół, wszędzie i dokoła (jest wszechobecne), „czyni byty bytami, nie oddziela[jąc] się od bytów”¹² (dokładniej mówiąc to wszystko **jest zawarte w Tao**, a ono jest we wszystkim w postaci *de*). *Tao* jest zatem przede wszystkim immanentne, nie jest ono zupełnie transcendentne wobec świata – wbrew popularnym mniemaniom, czyniącym z taoizmu wysoce tajemniczy mistycyzm. Wniosek jest taki, iż dobro nie pochodzi z jakiejś metafizycznie oddzielnej skarbnicy wiedzy moralnej w rodzaju platońskiego świata idei, a taoiści nie ignorowali rzeczywistości społeczno-politycznej. To, że nie da się *Tao* w pełni wyrazić słowami, wynika ze skromności taoistów w obliczu ogromu Wszechświata, z chęci zachowania poczucia jedności z nim, a także ze świadomości, iż ludzki język nie może w pełni odzwierciedlić nieludzkiej natury: „w rzeczywistości nie potrafimy uchwycić aż do samego końca. Ponieważ tak właśnie jest, choć każda z nazw (...) coś znaczy, jednak żadna z nich nie potrafi wyrazić nazwanej rzeczy w całości”¹³ (**nie** twierdzi się, że wcale nie potrafi!). Nie jest to absolutny monizm marginalizujący znaczenie jednostki oraz etykę (z natury dualistyczną w tym sensie, że oddziela dobro od zła), częsty

w filozofii indyjskiej, z którą miesza się niejednokrotnie taoizm bez zrozumienia podstawowego faktu, iż w czasach pierwszych taoistów kultury indyjska oraz chińska rozwijały się niemal w izolacji od siebie i różniły przeto niezmiernie, a generalizacje w rodzaju „mądrości Wschodu” są zupełnie nieuprawnione w odniesieniu do omawianego okresu oraz tak silnie zróżnicowanej kulturowo części świata, jaką jest Azja.

„Teoria uprawnień wymaga indywidualizmu, a w Chinach go nie było” — to jedno z największych nieporozumień, a może ono wynikać z nieuprawnionego patrzenia na starożytny taoizm przez pryzmat kolektywistyczno-autorytarnego „komunizmu” i takiego też neokonfucjanizmu we współczesnej ChRL. Taoistyczna jednostka nie jest jednak konfucjańskim, socjologicznym konglomeratem ról społecznych, nie jest ona definiowana wg swoich relacji z innymi ludźmi, ale jako samodzielny organizm. Zdecydowanie nie należy utożsamiać holizmu w myśli taoistycznej z kolektywizmem ani z wyższością grupy nad pojedynczym człowiekiem. Niewielu ludzi niestety wie na Zachodzie o **radycznym indywidualizmie** Yang Zhu, który w biologiczny sposób (*shēn*) ujmował jednostkę (*ji* 己) i bronił jej niezależności od wszelkich grup, a także o wierze w przyrodzoną wartość każdego z osobna, w sprawczość indywiduum oraz możliwość poznania prawa naturalnego przezeń, jak to wyraźnie opisano w kilku rozdziałach z części zewnętrznej (*Waipian*) księgi *Zhuangzi* (w mniejszym stopniu też w innych jej fragmentach), łączących wątki z myśli Yang Zhu oraz Laozi¹⁴. Myśliciele ci kładli zatem duży nacisk na to, że ludzie są nade wszystko jednostkami z właściwym tylko sobie zestawem cech, że nie można pozwolić na zduszenie indywidualności przez społeczeństwo, a samą jednostkę należy odróżniać od jej otoczenia (podział na to, co jest wewnętrzne i zewnętrzne wobec jednostki). Taoizm, wbrew swojej zachodniej nazwie, stawia obok holistycznego *Tao* w centrum swoich zainteresowań również indywidualizujące *de* (*Te*), jak w tytule słynnej księgi *Dao De Jing*, ideale „najwyższego **de**” u Zhuangzi, a także jednej z chińskich nazw dla taoizmu, czyli *Dao*

9 Zob. Feng Youlan (2001): 96–97, 106, 127–128, 132–133; Majerski (2006): 15, 21, 23, 42, 46, 48–49; JeeLoo Liu (2010): 6, 136.

10 Laozi (2006): 21.

11 JeeLoo Liu (2010): 137. Zob. też Feng Youlan (2001): 134.

12 Zhuangzi (2009): 233–234.

13 Laozi (2006): 17.

14 Brindley (*sine anno*): rozdz. 6 i 7.

De/jia. Obok poziomu całości Wszechświata (holizm) mamy zatem również poziom wyjątkowych indywidualnych bytów, a grupy oraz uniwersalia (powszechniki) ulegają pewnej marginalizacji¹⁵.

Prawo naturalne jako rzeczywistość obecne w taoizmie

W historii etyki oraz filozofii prawa, zanim pojawiła się koncepcja uprawnień naturalnych (prawo podmiotowe, ang. *rights*), o których zazwyczaj dyskutują liberałowie i libertarianie, najpierw obecne było (już w starożytności) prawo naturalne jako prawo przedmiotowe (ang. *law*) – i to właśnie z niego wyewoluowały uprawnienia w indywidualistycznej przyszłości. Na tej samej zasadzie najpierw należy zbadać prawo naturalne u taoistów, a dopiero później zastanowić się nad uprawnieniami. Filozofia taoistyczna (w postaci neotaoizmu) skończyła się w ok. V w. n.e., mogła zatem nie mieć w praktyce szansy na rozwinięcie teorii uprawnień, co nie oznacza, iż taka możliwość nie była w nią wpisana.

Chiński filozof o liberalnych poglądach, dr Hu Shi, za pełniącą w starożytności rolę zachodniego prawa natury („*the Law of Nature*”) uznał z przekonaniem koncepcję *tian dao* u Laozi – koncepcję bardzo radykalną i niereligijną – z czym zgadza się wielu badaczy¹⁶. Laozi starał się przybliżyć czytelnikom „niezmienne prawo natury” (prawo naturalne), którym powinni się wszyscy kierować (zespół obiektywnych norm), a sprzeczne z nim jest m.in. popadanie w skrajności¹⁷ (w dwie różne skrajności popadali w czasach Laozi konfucjaniści i moiści, może więc chodzić tu o krytykę państwowych utopii). Prawo to, *tian dao* i samo *Tao (Dao)* mają znaczenie moralne, jako że wykształceni starożytni Chińczycy wskazań etycznych poszukiwali w naturze (przyrodzie), która wolna jest od zła¹⁸ (a nie w księgach „objawionych” i „natchnionych” przez Boga, jak większość wierzących). Taoiści byli znanymi w Chinach odkrywcami

i obserwatorami przyrody, fizyczne prawa przyrody różnią się jednak oczywiście od moralnego prawa natury; tych pierwszych bowiem nie możemy w żaden sposób złamać, natomiast to drugie możemy – przy czym czynimy w ten sposób zło. *Tao* nie działa na zasadzie indyjskiego, religijnego prawa karmy, które miałyby funkcjonować właśnie jak prawa fizyki. niesprawiedliwość przynosi oczywiście szkodę w makroskali w dłuższej perspektywie czasowej, a stworzenie sprawiedliwego taoistycznego społeczeństwa pozostaje wciąż *zadaniem dla ludzi*. Dobre zachowanie jest zgodne z jednym i tym samym *Tao* dla wszystkich, przeto etyka nie jest zrelatywizowana do różnych kultur, czasów lub opinii¹⁹ – zupełnie jak zachodnie prawo naturalne. W równie analogiczny sposób, *Tao* jest ponad sprawującymi władzę²⁰, a zatem ponad prawem pozytywnym (stanowionym). Nie jest ono jednak prawem boskim, ale laickim (przed naszą erą nie było jeszcze religii taoistycznej). Umożliwia *Dao* podważanie istniejącego systemu jeśli jest on niesprawiedliwy, jak to uczynili zwłaszcza: Zhuangzi w rozdziale 9. swojej książki (i jeszcze kilku innych), pewni neotaoiści (głównie Ji Kang, Ruan Ji oraz Bao Jingyan), a także taoiści biorący udział w powstaniu Żółtych Turbanów (II w. n.e.).

W rozdziałach 9., 73., 77. i 81. *Laozi (DD)* występuje fraza *tian zhi dao* (天之道), a w rozdz. 47. i 79. tożsama znaczeniowo fraza *tian dao* (天道)²¹. *Tao* można tłumaczyć jako pewne „prawo”, głównie dotyczące sposobu działania („*the law of action*”)²², *tian* zaś jako „przyrodę”, „naturę” („*nature*”) i „naturalny” („*natural*”)²³. Zatem, nawet już pod względem językowym, ***tian dao*** jak najbardziej może być „prawem naturalnym” (ang. *natural law*), ***tian zhi dao*** z kolei „prawem natury” (*zhi*, 之, to ang. *of*, stąd *the law of nature*). Obie są esencją taoistycznego *Tao*, w takim też sensie taoiści przeciwstawiali je *Tao* w rozumieniu innych myślicieli tamtych czasów oraz metodzie działania (w jęz. chińskim to też *dao*) większości ludzi (*ren dao* i *ren zhi dao*, 人道 oraz 人之道, np. w rozdz. 77. *Laozi* – „czło-

15 Zob. Majerski (2006): 17–18, 20.

16 Hu Shih (1953): 123, 125–129; Majerski (2006): 39–40.

17 Feng Youlan (2001): 111–112, 114.

18 JeeLoo Liu (2010): 2, 5–6, 9, 135, 140, 143.

19 JeeLoo Liu (2010): 145.

20 Zhuangzi (2009): 77 [ustęp 1], 85 [przyt. nr 26].

21 Laozi (2010a): 32–33, 110–111, 162–163, 170–171, 174–175, 178–179.

22 Hu Shih (1953): 125; Majerski (2006): 49, 68.

23 Hu Shih (1953): 125; Majerski (2006): 84; Hansen (2000): 427; Zhuangzi (2009): 84 [przyt. nr 2].

wiek czyni inaczej” w tłum. J.C.H. Wu)²⁴. Treści wskazań taoistycznego prawa natury byłyby niezmiennie, ponieważ „[ludzie] mają niezmienną naturę”²⁵, a natura ludzka pochodzi z *Tao* i też jest normatywna (nawet jeśli ludzie przestali się nią kierować wg taoistów).

Jaka jest konkretnie treść tego prawa naturalnego? Zaczniemy może od jego cech, o których napisał Laozi przy okazji omawiania *tian dao*: (1) „nie zna osobistych uczuć, lecz zawsze jest w zgodzie z dobrem” (rozd. 79)²⁶, czyli bezstronność (obiektywizm i równe traktowanie wszystkich), charakterystyczne dla libertarianizmu²⁷, a także (2) „bez wyglądu przez okno możesz poznać” *tian dao* (rozd. 47)²⁸, czyli możliwość intuicyjnego poznania tegoż, tzn. kompatybilny z prawem naturalnym intuicjonizm etyczny, obecnie broniony na gruncie libertarianizmu przez prof. Michaela Huemera²⁹. O ile większość zachodnich wolnościowców wierzy nade wszystko w rozumowe poznanie prawa natury (racjonalizm), to u taoistów wydaje się, iż istnieje kilka możliwych metod, w tym poprzez intuicję (na którą kładł nacisk Laozi)³⁰, rozum (zwłaszcza u neo-taoistów-racjonalistów), a także zmysły (empiryczna obserwacja). Wypada skomentować, iż taoiści słabo interesowali się teorią poznania, nie mieli więc sprecyzowanych poglądów w tej materii.

Treść prawa naturalnego została ujawniona w kontekście *tian zhi dao*. Zgodnie z księgą jest nią: (1) „zwycięzanie bez walki” (rozd. 73)³¹, czyli prawdopodobnie unikanie zadawania lub minimalizowanie krzywd, (2) „przysparzać korzyści, nie krzywdzić” (rozd. 81)³², czyli czynienie dobra i niekrzywdzenie – tutaj wyrażone bezpośrednio³³ (wątek niekrzywdzenia wydaje się ważniejszy w kontekście zasady *wu wei* oraz punktu poprzedniego), (3) „to, co osiągnęło pełnię, odchodzi” (rozd. 9)³⁴, czyli unikanie nadmiaru i dą-

żenie do umiaru (w filozofii zachodniej obecne jako złoty środek u Arystotelesa, w nauce zwanej ekologią jako prawo tolerancji Shelforda itd.)³⁵, a także (4) odejmowanie „tym, którzy mają w nadmiarze, by dać potrzebującym” (rozd. 77)³⁶, czyli działanie w sferze gospodarczej do pewnego stopnia na wzór dyfuzji. Zasady (1) i (2) można po prostu sprowadzić do **niekrzywdzenia**, (3) i (4) zaś – **dążenia do urzeczywistnienia równości**, stąd też zauważalna bliskość Laozi do proegalitarnego libertarianizmu lewicowego. Niekrzywdzenie ustanawia ramy, w których ludzie mogą realizować swą naturalną różnorodność, generalnie bez narzucania własnych wartości pozostałym. Dążenie do równości poprzez silny interwencjonizm państwowy byłoby wbrew niekrzywdzeniu, a także wbrew znanej i bardzo ważnej w taoizmie zasadzie *wu wei*, zdecydowanie nie należy więc dopatrywać się tutaj *urawniłowki*.

Według Zhuangzi dostrzegalne w naturze prawo jest następujące: istoty „mają różną naturę i ich naturalne możliwości również nie są takie same. Łączy je jednak to, że są jednakowo szczęśliwe, gdy w pełni i swobodnie wykorzystują swoje możliwości naturalne. (...) Nie ma więc absolutnej jednolitości w naturze rzeczy ani też jednolitość taka nie jest potrzebna”³⁷, z czego wynika w etyce szczególna wartość **szczęścia każdego człowieka**, a w filozofii polityki zakaz narzucania jednym ludziom przez innych **jednolitości**³⁸. Dla taoistów znacząco złe konsekwencje (np. masowe nieszczęście) jako skutek prowadzonej polityki nie są ignorowane, wskazują one np. na nienaturalność autorytaryzmu i totalitaryzmu, co zaprzecza absolutyzmowi moralnemu; także konsekwencje funkcjonują jednak jako test, a nie arbiter (w przeciwieństwie do utilitaryzmu). Z tego względu też znane negatywne skutki dużych nierówności społecznych (np. przestępczość), szkodzące

24 Laozi (2010a): 170–171; Zhuangzi (2009): 359.

25 Zhuangzi (2009): 105.

26 Laozi (2010a): 175.

27 Zob. Huemer (2016): 272–273.

28 Laozi (2010a): 111.

29 Zob. Huemer (2016): 259–299 [zwłaszcza s. 259 i 298].

30 Podobnie jak filozof Mencjusz (Mengzi), jak na konfucjanistę wyjątkowo przychylny wolności jednostki.

31 Laozi (2010a): 163.

32 Laozi (2010a): 179.

33 Podobne do biologicznej koncepcji moralności „dwóch H” u prof. Fransa de Waala: pomagania (*Helping*) i niekrzywdzenia (*not Hurting*).

34 Laozi (2006): 39.

35 Pozorna sprzeczność: taoiści mieli poglądy radykalne społecznie, ale zdecydowanie nie byli oni ekstremiści (dogmatyczni, fanatyczni, ani fundamentalistyczni).

36 Laozi (2010a): 171.

37 Feng Youlan (2001): 123.

38 Feng Youlan (2001): 122–125.

jakości życia ogółu społeczeństwa, musiały doprowadzić do umieszczenia pewnej formy równości w taoistycznym prawie naturalnym, jak widzieliśmy w poprzednim akapicie. Występuje tu zatem postulat bycia równymi, ale jednocześnie naturalnie różnymi.

Z kolei koncepcja Yang Zhu ma – w przeciwieństwie do Laozi oraz Zhuangzi – antropocentryczny charakter, ponieważ Yang Zhu zakorzenił moralność w naturze ludzkiej (tylko ludzkiej, we wrodzonych i podstawowych skłonnościach wszystkich z nas), czyli w *xing*³⁹, traktowanej jako część *Tao*. Pojęcie *xing* pojawia się rzadko u Zhuangzi (głównie w części zewnętrznej jego księgi, natomiast w *DDJ* – wcale), późniejsi taoiści bowiem (prawdopodobnie pod wpływem Huizi) niechętnie podchodzili do podkreślania wyjątkowości ludzkości jako odrębnego gatunku, skupiając się w zamian na związku indywidualnych natur (*de*) z Naturą w ogóle (*Tao*). Większość zwolenników teorii uprawnień opiera ją właśnie na naturze ludzkiej, a koncepcje tej natury stanowiły historycznie ważny budulec dla filozofii politycznej, dla wizji właściwego ustroju. Na gruncie filozofii Laozi i Zhuangzi można by rozwinąć zarówno teorię praw zwierząt, jak i praw człowieka, podczas gdy na podstawie myśli Yang Zhu tylko praw człowieka. Co zaś tkwi w ludzkiej naturze wg Yang Zhu? Dążenie do **indywidualnej pomyślności** (*guiji*, zgodnie z postawą „każdy dla siebie samego”), **zachowania życia**, a także **wolności od niepokoju** (przy uszanowaniu wolności innych), przy czym tak indywidualistyczne poglądy prowadziły w praktyce do **odrzućcia władców** (nie mamy wobec nich żadnych obowiązków)⁴⁰. Występuje tu zatem pewien rys protoanarchoindywidualistyczny (warto pamiętać, że zachodni anarchoindywidualiści początkowo uznawali prawo naturalne i dopiero później odrzucili je pod wpływem Maxa Stirnera).

Uprawnienia naturalne jako możliwe na gruncie taoizmu

Uznanie Yang Zhu za pierwszego taoistę ma ważne kon-

sekwencje, ponieważ to stawiałoby w centrum tej filozofii idee charakterystyczne właśnie dla niego, a są nimi: szczególna wartość wolności indywidualnego, naturalizm, a także krytyczny stosunek do władzy politycznej oraz dominującej (konserwatywnej) mentalności. Rozwijali to Laozi oraz Zhuangzi (wraz ze swoimi uczniami), a kilka wieków później w pełni wyrazili neotaoistyczni anarchiści (*wu jun*) okresu Wei-Jin (III–IV w. n.e.), tacy jak Ruan Ji oraz Bao Jingyan. Taoistyczne prawo naturalne różniłoby się zatem bardzo od silnie religijnego i nieliberalnego tomistycznego prawa naturalnego, w którym czczenie Boga i życie pozagrobowe wpisane są w cel ludzkiego życia, a samych ludzi nadmierne się ujednolica. Taoistyczna wolność – odwołując się do dzisiejszych uzasadnień teorii wolności – nie byłaby zakorzeniona w konsekwencjalizmie⁴¹, teologii ani w kontraktualizmie, lecz w świeckiej refleksji prawnonaturalnej (ang. natural rights-based libertarianism). Historycznie nurt prawa natury dał na Zachodzie podwaliny ważnym ideom konstytucjonalizmu oraz praw człowieka, o czym ludzkość przypomniła sobie zwłaszcza po bolesnych doświadczeniach XX-wiecznych totalitaryzmów i dyktatur (po drugiej wojnie światowej), a po długim okresie dobrobytu znów powoli zapomina... Współczesne prawa człowieka są przez decydentów politycznych tworzone, podczas gdy prawa naturalne są odkrywane i nie mają statusu konwencji, ich filozoficzny status jest zatem potencjalnie silniejszy.

Jak jednak z dotychczasowych rozważań wyciągnąć uprawnienia naturalne? Bardzo ważna wydaje się tutaj relacja między *Tao* i *de*. Otóż, z naukowego i filozoficznego punktu widzenia, *de* można rozumieć jako „indywidualizowane *Tao*” („*individualised Tao*”), jako coś z *Tao* otrzymanego (*obtained*) przez jednostkę⁴² (którą w pełni odkrył wczesny taoista Yang Zhu ok. V w. p.n.e.). Skoro zaś jednym ze znaczeń *Tao* (*dao*) – o kluczowym tutaj znaczeniu – jest „prawo naturalne” (używane przez taoistów głównie w postaci fraz „*tian dao*” i „*tian zhi dao*”, ale nie tylko), to indywidualizowane *Tao* (czyli *de*) staje się jednostkową konkretyzacją tegoż prawa przedmiotowego, a zatem staje się prawem podmiotowym – uprawnieniem. Pochodząc od *Tao*, *de* jest

39 Schwartz (2009): 178–179.

40 Schwartz (2009): 179, 197.

41 W nim zakorzeniony był autorytaryzm Mozi – zob. JeeLoo Liu (2010): 117–121.

42 Lai (2000): rozdz. pt. *Complementarity: The Case of Dao and De* („*de* can be understood as «... that which has been obtained from Tao, that is, individualised Tao.»”).

wrodzone każdemu poszczególnemu indywiduum i „stanowi sedno natury człowieka”⁴³ (zatem uprawnienia byłyby również wrodzone, a także niezbywalne). Samo *de* też (tzn. nie tylko *Tao*) można rozumieć jako pewne *prawo*⁴⁴; najczęściej tłumaczy się je jako „cnotę” (zrobił tak np. John C.H. Wu), co wielu krytykuje jako konfucjańską reinterpretację, sama popularność takiego tłumaczenia wskazuje jednak na pewien moralny sens danego pojęcia (nawet jeśli „cnota” nie jest odpowiednim słowem, by go wyrazić). Podsumowując: uprawnienie jednostki pochodzi z prawa natury w taki sposób, w jaki indywidualne *de* otrzymywane jest z ogólnego *Tao*. W tym kontekście *de* można uznać za uprawnienie moralne. Podobna transformacja zaszła już w filozofii zachodniej; umożliwił ją silny indywidualizm, a w taoizmie też mieliśmy z takim do czynienia (głównie u Yang Zhu, ale też np. u Zhuangzi). Szczególne znaczenie indywidualizmu moralnego dla wolnościowej teorii uprawnień podkreśla m.in. dr Eric Mack⁴⁵. Łącząc zatem wiedzę o silnym taoistycznym indywidualizmie, o relacji między *Tao* i *de*, o ludzkiej naturze (*xing*), a także o treści prawa natury (*tian [zhi] dao*), można przystąpić już do odkrywania uprawnień.

Niekrzywdzenie (zakaz krzywdzenia) u Laozi przypomina radykalnie liberalny zakaz wyrządzania krzywdy innym, obecny u Johna Stuarta Millera, a oba związane są z ochroną *wolności jednostki*⁴⁶. Skoro bowiem jednostki nie wolno krzywdzić (ogólna norma), to przysługuje jej tym samym naturalne prawo do wolności; jest tak tym bardziej, iż w naturze każdego tkwi wg Yang Zhu dążenie do wolności od niepokoju (choć w wielu zduszone to zostało przez socjalizację w konkretnej, szkodliwej kulturze, na co taoiści wskazywali), dlatego też inni nie powinni się wtrącać do naszych wyłącznie spraw (a my do takich spraw innych), szanując nawzajem cudzą *przestrzeń wolności* (asertywność i tolerancja, zgodnie z zasadą *wu wei*)⁴⁷. Wzmacnia to dodatkowo zakaz narzucania jednolitości, obecny u Zhuangzi – skoro jednolitość wprowadza się przez zewnętrzne ograniczenia i przymus, co narusza wolność negatywną, to zakaz

takiego postępowania chroni wolność. Z tego względu, iż natura ludzka (*xing*) jest nam wspólna i wszyscy otrzymaliśmy *de*, a ponadto dążenie do równości jest wpisane w prawo natury wg Laozi, to w pełnym tych słów znaczeniu każdemu przysługuje **naturalne prawo do równej wolności**. Z niekrzywdzenia, a także z obecnego w ludzkiej naturze (wg Yang Zhu) dążenia do zachowania życia wynika **naturalne prawo do życia**. Jako ostatnie uprawnienie, z naturalnego dążenia do indywidualnej pomyślności (wg Yang Zhu) oraz z naturalnej wartości szczęścia dla każdego człowieka (wg Zhuangzi, przy czym skoro ludzie są różni, to w różny sposób realizuje się ich szczęście, zawsze jednak wymaga możliwości swobody działań) wynika **naturalne prawo do swobodnego ubiegania się o szczęście**.

W powyższym akapicie – opierając się przede wszystkim na koncepcji *Tao* i *de* – przedstawiłem prawa jako *przyrodzone*, jednakże wielu współcześnie z góry odrzuca jakąkolwiek przyrodzoność... Warto zatem zaznaczyć, iż opisane uprawnienia można również potraktować jako po prostu *przypisywane* jednostkom ze względu na naszą akceptację (jako słusznych) poglądów taoistów na naturę ludzką, na ważne prawidłowości w przyrodzie i na to, co łączy istoty, a czego pełnemu realizowaniu się te uprawnienia miałyby służyć, będąc podmiotowymi konsekwencjami wyprowadzonymi na podobnej zasadzie, jak z ogólnej i powszechnie akceptowanej normy moralnej „nie zabijaj” wynikać może czyjeś prawo do życia. Wypada teraz zadać pytanie: czy taoistyczne uprawnienia naturalne przypominają jakąś zachodnią ich koncepcję?

Z powyższych uzasadnień i argumentów płynie konkluzja, iż ze starożytnego taoizmu da się wyprowadzić wolnościowe prawa naturalne w oświeceniowym ujęciu **Thomasa Jeffersona**, znanym z rewolucyjnej *Deklaracji niepodległości Stanów Zjednoczonych* (1776 r.): (1) życie, (2) wolność i (3) swoboda ubiegania się o szczęście⁴⁸ („**Life, Liberty, and the pursuit of Happiness**”). Takie uprawnienia przysługiwałyby oczywiście tylko osobom fizycznym, a nie narodom czy korporacjom. Jefferson był zaangażowany na

43 Majerski (2006): 20.

44 Majerski (2006): 68.

45 Zob. Mack (2016): 50–51, 56–57.

46 Zob. Heywood (2008): 44–45.

47 Zob. Majerski (2006): 79.

48 Heywood (2008): 61–62.

rzecz laissez-faire oraz ograniczonego rządu, nie uznawał jednak prawa do własności za naturalne, sprzyjając większej równości ekonomicznej⁴⁹. Jefferson i taoiści zdecydowanie odrzuciliby pogląd Davida Boaza z Cato Institute, iż „wszystkie prawa mogą być rozumiane jako prawa własności”⁵⁰. Takie podejście jest skrajnie redukcjonistyczne, co obce było taoizmowi. Jest ono ponadto propertariańskie w duchu angielskiej koncepcji Johna Locke’a, dla którego niezbywalnymi prawami były: „do życia, wolności i własności” („*life, liberty, and property*”), przy czym to własność uznał Locke za najważniejszą⁵¹.

Czy taoiści nie uznawali zatem własności wcale? Na pewno nie uznawali oni niewolnictwa – w przeciwieństwie np. do Starego Testamentu – w żadnym starożytnym tekście taoistycznym nie ma bowiem pozytywnej wzmianki o nim. Zhuangzi (lub jakiś jego uczeń) napisał: „Wnuki i dzieci (...) nie należą do ciebie” (było to bardzo postępowe podejście jak na czasy starożytne), ale stwierdził też, że ciało i życie nie należy do danej osoby ani do żadnej innej, jest ono jedynie użyczone przez „Niebo i Ziemię” (czyli przez cały pozaludzki świat empiryczny)⁵². Być może użyczenie przez przyrodę rzeczywiście lepiej niż samoposiadanie opisuje charakter ciała – w końcu kiedyś umrzemy, zazwyczaj wbrew naszej woli, a ciało powróci do ziemi. Takie stanowisko przedstawia sobą pewien sposób patrzenia na rzeczywistość, ale w praktyce zostawia jednostce jej ciało i życie, bowiem tylko inni ludzie tak naprawdę mogliby nas zniewolić (przyroda nie ma woli), a taoiści stanowczo odrzucali posiadanie ciała i życia (itd.) jednych przez drugich. Co ważne, wg tekstu *Lüshi chunqiu* i opinii prof. Feng Youlana, w myśli Yang Zhu mamy prawdopodobnie **obecne samoposiadanie**: „Otóż nasze życie jest naszą własnością i przynosi nam wielką korzyść”, przy czym własność rzeczy jest mimo to marginalizowana⁵³. Skoro jednak taoiści często oskarżali elitę władzy o kradzież, to ipso facto musieli mieć jakąś koncepcję sprawiedliwej własności rzeczy. Nie zdefiniowali jej nigdzie wyraźnie, chociaż wydaje się ona nosić cechy mutualistycznej własności użytkowej.

Niewynoszenie własności do poziomu prawa naturalnego wynikało najprawdopodobniej z braku zgody na uznanie życia i własności za równorzędne, bowiem już Yang Zhu wyraźnie podkreślał zdecydowaną wyższość pierwszego. Radykalny, niepropertariański taoizm filozoficzny wciąż broniłby typowo wolnościowych przekonań w rodzaju: „jednostki są suwerenne w stosunku do swojego ciała i umysłu”, a także „muszą respektować fakt, że każda inna jednostka cieszy się równym z nimi prawem do wolności”⁵⁴.

Podsumowując cały artykuł, taoistyczne prawo naturalne należy poważnie wziąć pod uwagę przy rozważaniu libertariańskiej teorii uprawnień. W tejsze starożytnej filozofii tkwi ogromny potencjał dla wzmocnienia współczesnej myśli wolnościowej i dla uczynienia jej bardziej akceptowalną dla ludzi z kultur niezachodnich. Pod wieloma względami taoiści sprzyjali poglądom, które na Zachodzie rozkwitły dopiero w czasach Oświecenia (m.in. u Jeffersona), w dużej mierze zresztą jako skutek inspiracji myślą chińską. Taoiści mieli inne od zachodniego podejście do języka, które sprawia, iż nie rozpisywali się np. na temat konkretnego momentu, od którego zaczynałaby przysługiwać ochrona życia, co dzisiaj stanowi zarzewie ostrych sporów ideologicznych. Chińskie podejście to pragmatyka, a nie przede wszystkim semantyka (jak na Zachodzie). Zamiast rozwiązywania drugorzędnych problemów za pomocą licznych i szczegółowych definicji, czyli zachodniej „wiedzy, że”, w Chinach stawiano na kształtowanie moralnie dobrego charakteru (na „wiedzę, jak”), który to charakter byłby naszym naturalnym kompasem moralnym i ograniczał zbędne konflikty. Taoiści skupili się na tym, z czego wypływa działanie ludzi, podczas gdy Zachód preferuje logocentryzm – świat słów – nawet w oderwaniu od codziennej praktyki.

Z punktu widzenia taoizmu zachodni dyskurs wolnościowy jest obecnie przeintelektualizowany. Taoistyczna prawda wyraża się nie tyle w pojęciach i języku, ile w rozumieniu i postępowaniu⁵⁵. Wiedza deklaratywna ma niższy status od wiedzy ucieleśnionej wewnątrz – w psy-

49 Heywood (2008): 62.

50 Boaz (2005): 90.

51 Heywood (2008): 53, 61–63.

52 Zhuangzi (2009): 138 [przyp. nr 1], 231–232.

53 Feng Youlan (2001): 73.

54 Heywood (2008): 45.

55 JeeLoo Liu (2010): 143

chice jednostki, a także na zewnątrz – w całokształcie jej działań. Stąd też taoiści prawo naturalne umieścili ściśle w ramach etyki cnót. Taoistyczne cnoty prowadzić mają właśnie do uszanowania praw innych jednostek w naszych działaniach oraz do wypracowania trwałej dyspozycji do bycia wolnościowym nie tyle deklaratywnie, ile faktycznie. Część współczesnych badaczy i działaczy wolnościowych zawęza (moim zdaniem niesłusznie) libertarianizm do jedynie filozofii politycznej. W tym kontekście warto wspomnieć, że starożytni chińscy myśliciele ujmowali **etykę i filozofię polityczną łącznie** („*ethical-political theory*”), a w ich przypadku można nawet mówić o „etyce cnoty jako filozofii politycznej” („*virtue ethics as political philosophy*”) ⁵⁶.

Z tego powodu taoistyczna etyka cnoty – zawierająca także refleksję prawnonaturalną – jak najbardziej wpisywałaby się w libertarianizm, nawet ten zawężony do filozofii politycznej (którą chińska etyka cnoty już w sobie ze swej natury zawiera). ■

Bibliografia:

Boaz David (2005), *Libertarianizm*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.

Brindley Erica (sine anno), *Individualism in Classical Chinese Thought*, [w:] Internet Encyclopedia of Philosophy, URL = <http://www.iep.utm.edu/ind-chin/> [odczyt z dn. 11.09.2018].

Feng Youlan (2001), *Krótką historia filozofii chińskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Hansen Chad (2000), *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford University Press, New York.

Heywood Andrew (2008), *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Huemer Michael (2016), *Ethical Intuitionism*, [w:] Powell A.R., Babcock G. (red.), *Arguments for Liberty*, Cato Institute, Washington.

Hu Shih (1953), *The Natural Law in the Chinese Tradition*, [w:] Barrett E.F. (red.), *Natural Law Institute Proceedings*, Vol. 5, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

JeeLoo Liu (2010), *Wprowadzenie do filozofii chińskiej. Od myśli starożytnej do chińskiego buddyzmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Lai Karyn (2000), *The Daodejing: Resources for Contemporary Feminist Thinking*, „Journal of Chinese Philosophy”, tom 27, nr 2.

Laozi (2006), *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Laozi (2010a), *Tao Te Ching*, Wydawnictwo Helion, Gliwice.

Laozi (2010b), *Tao Te King*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.

Mack Eric (2016), *Natural Rights*, [w:] Powell A.R., Babcock G. (red.), *Arguments for Liberty*, Cato Institute, Washington.

Majerski Piotr (2006), *Wprowadzenie do filozofii taoistycznej*, Wydawnictwo Adiafora, Kraków.

Rogacz Dawid (2017), *Jak „Chiny” stworzyły Europę: Narodziny oświeceniowego sekularyzmu z ducha konfucjanizmu*, „Diametros”, nr 54.

Schwartz Benjamin I. (2009), *Starożytna myśl chińska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

Yang Xiao (2015), *Virtue Ethics as Political Philosophy: The Structure of Ethical Theory in Early Chinese Philosophy*, [w:] Besser-Jones L., Slote M. (red.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Routledge, New York.

Yong Huang (2015), *Respect for Differences: The Daoist Virtue*, [w:] Besser-Jones L., Slote M. (red.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Routledge, New York.

Zhuangzi (2009), *Zhuangzi. Prawdziwa księga południowego kwiatu*, Wydawnictwo ISKRY, Warszawa.

DOŁĄCZ DO NAS!

Stowarzyszenie Libertariańskie to inicjatywa osób ceniących niezależność. Naszym celem jest promocja wolności i wartości libertariańskich.

Jesteśmy zwolennikami poglądu, że swoboda ludzkiego działania powinna być ograniczona wyłącznie wolnością drugiego człowieka.

Jesteśmy orędownikami swobód obywatelskich, sojusznikami dobrowolnych działań i sprzymierzeńcami idei liberalizmu i libertarianizmu.

Zajmujemy się promocją naszych idei na szczeblu ogólnokrajowym i lokalnym. Wierzymy, że konkretne działania mogą zachęcić ludzi, by dostrzegli wartość wolności w życiu publicznym.

Zachęcamy do współuczestnictwa w działalności, jesteśmy zawsze otwarci na świeże pomysły i inicjatywy. Organizujemy też cotygodniowe spotkania, na których planujemy nowe działania. Skontaktuj się z nami i dołącz, jeśli chcesz pomóc nam w popularyzacji naszych idei i masz na to dobry pomysł!

Jeśli również cenisz sobie wolność i swobodę, lecz nie możesz do nas dołączyć, zawsze możesz wesprzeć naszą działalność darowiznami poprzez:

PRZELEW BANKOWY

Nazwa: Stowarzyszenie Libertariańskie

Adres: ul. Rynek 56/57, 50-116 Wrocław

Tytuł: Darowizna

Numer konta: 84 1750 0012 0000 0000 2810 3468