

YANGZHU – ENFANT TERRIBLE FILOZOFKEGA DAOIZMA**Jana Rošker***Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Slovenija*

Yang Zhu, a Chinese philosopher from the 4th Century BC, has been in the history of Chinese philosophy regarded as a selfish hedonist, unable of virtuous life in community, structured in accordance with rigid Confucian philosophy. As such, the official Confucian historiography has always marked him as a heretic thinker, unworthy of being a real philosopher. The present article tries to reject such an interpretation of Yang Zhu's philosophy and to expose the fact, that his opus should be regarded as an extraordinarily egalitarian philosophy, striking for freedom, dignity and personal integrity of every individual in society. The article follows the presumption, according to which Yang Zhu is the very representative of classical Daoism, who tried in his work to consistently realize the principle of social tolerance, autonomy and individual freedom in the sense of »to live and to let live«.

Uvod

Yang Zhu naj bi bil po nekaterih virih Laozijev učenec klasičnega daoista Laozija, po drugih naj bi živel šele po smrti konfucijevega naslednika Mencija¹. Vsekakor je v obdobju dinastije Vzhodne dinastije Zhou (770 – 221 pr.n.št.) imel kar nekaj vnetih privrženecv in njegova filozofija je bila v tistem času precej vplivna, kljub svoji neortodoksnosti – ali pa morda prav zaradi nje. Po legalistični združitvi cesarstva je mojster Yang popolnoma zatonil v pozabo. Njegov nauk, ki se zavzema za senzualizem in neposredni čutni užitek kot edini in poslednji smisel življenja, se je moral dostojnim konfuciancem zdeti nezno amoralističen. Zato ni čudno, da so njegovi nauki ohranjeni zgolj v fragmentarni in nepovezani obliki. Večino teh fragmentov najdemo v 7. poglavju dela Liezi. Po mnenju znamenitega modernega misleca Hu Shija je Yang Zhujeva filozofija v tem delu tako ali tako ohranjena zgolj po pomoti, namreč »zaradi neumnosti in nepazljivosti Liezijevih ponarejevalcev« (prim. Hu Shi, str. 176). Tako se imamo »neumnosti in nepazljivosti« končno enkrat zahvaliti za zajeten kupček – zelo nenavadnega in že iz tega razloga nadvse

¹ Slednja predpostavka zagotovo ne bo držala, saj v Mencijevem delu najdemo pikro kritiko, uperjeno proti temu filozofu (prim. Mengzi, str. 109)

zanimivega – znanja, ki bi sicer za vselej končalo na grmadi državotvorne historiografske morale konfucianskih cenzorjev. Znani moderni in na Kitajskem še vedno cenjeni zgodovinar filozofije Feng Youlan² se s tako razlago ne strinja. (Sicer pa, kdo bi mu to tudi zameril, ko pa Hu po njegovem mnenju s tovrstnim – spet nedostojnim – namigovanjem oziroma podtikanjem po nepotrebnem blati sloves inteligence in moralne neoporečnosti starokitajskih konfucianskih učenjakov...) Kakorkoli že, Fengu je ljubša naslednja inačica razlage:

»There is reason to suppose, that after death of Lao Tzu, his followers, owing to the different interpretations of the meaning of »Tao«, divided into two diametrically opposite schools, the one represented by Chuang Tzu, the other by Yang Chu, just as after the death of Socrates, his followers, owing to the different interpretation of the idea of good, divided into three schools, two of which were diametrical opposite: the Cynics and the Cyreanics. Then came a later Taoist, who, seeing that both schools called themselves Taoists, drew materials from both of them and composed the book, in the name of Lie Tzu, whose existence stil lacks historical proof.« (Fung, str. 65)

Umestitev Yang Zhujeve filozofije v opus filozofskega daoizma

V teku stoletij sta se na Kitajskem izoblikovali dve osnovni veji daoizma: filozofska (*dao jia*) in religiozna (*dao jiao*). Yang Zhu zagotovo sodi v prvo strujo. Zato si bomo za boljše razumevanje njegove filozofije najprej ogledali temeljne značilnosti filozofskega daoizma, nato pa bomo na kratko opredelili tudi osnovne razlike med obema zgoraj navedenima šolama daoizma.

Podobno kot konfucianstvo se je tudi filozofski daoizem kot družbeno relevantna miselnost pojavil v obdobju stoterih šol, torej v času postopnega razpada fevdalne družbe konec 5. in v začetku 4. stoletja pr.n.št. Posamezniki, ki so bili siti spletk in boja za oblast in ki so želeli zapustiti svet uradnih hierarhij, so v individualistično–anarhističnem filozofu Yang Zhuju našli prvega preroka osebne svobode in prvega upornika proti najrazličnejšim družbenim prisilam. Yang Zhujevo filozofijo poznamo sicer samo iz žolčnih razprav drugih filozofov, v katerih ti običajno izražajo svoje ogorčenje nad njegovo »nedopustno« sebičnostjo. Naj bo kakorkoli že, Yang Zhu, ki je zaslovel po svoji radikalni izjavi, češ da za rešitev sveta in vsega človeštva ne bi bil pripravljen žrtvovati niti enega samega lasu s svoje

² Feng je bil po Hu Shiju eden prvih kitajskih profesorjev filozofije, ki so svoje interpretacije kitajske miselnosti pisali tudi v angleščini ter jih objavljali v Ameriki. Na zahodu je bolj znan po Wade Gilesovi transkripciji svojega imena in priimka, torej kot Fung Yu-lan.

glave, je bil prvi filozof, ki je poskušal relativizirati splošno veljavna merila o vrednosti družbe in posameznika. Problematiko svobode, ki je osrednji predmet njegovih razprav, sta obravnavala tudi oba druga, pri nas bolj znana utemeljitelja daoistične filozofije, Laozi in Zhuangzi.

V središču daoističnega nauka je pojem *dao*³ ki je nastal že v veliko zgodnejših obdobjih, torej kar nekaj stoletij pred nastankom stoterih šol klasične kitajske filozofije. Dao je nevidna in neoprijemljiva, a vendar povsod prisotna, večna in vseobsegajoča manifestacija narave oziroma vsega obstoječega. Človek občuti dao v tem, kar ima za njegove zakonitosti: poti zvezd, menjava dneva in noči, letni časi, itd. Dao kot simbolično, a tudi dejansko manifestacijo teh zakonitosti najdemo tudi v konfucianskih klasikih. Nadaljnja skupna značilnost obeh naukov je, da oba poudarjata organsko povezavo med zakonitostmi zunanje narave in zakonitostmi človeškega oziroma družbenega življenja. A medtem ko so konfucianci v teh zakonitostih videli predvsem naravno dano hierarhijo oblasti in podložništva in so zato v svojih teorijah poudarjali predvsem moralo kot izključno zvezo med naravnimi in družbenimi vsebinami, med metafiziko in pragmatičnim racionalizmom, so daoisti svoj svet dojemali kot naravno dano svobodo. Tako predstavlja konfucianski dao predvsem etično kategorijo, tisto pot namreč, ki je posamezniku vnaprej dana v socialnem smislu. Pri daoistih je isti pojem uporabljen predvsem kot holistični kozmogonični termin – gre za naravno dano pot (zakonitost) večnih premen vesoljstva in vsega bivajočega.

Etimološki pomen besede dao je torej »pot«. Ta vključuje nenehno gibanje, dinamiko oziroma nenehno spreminjanje, ki hkrati predstavlja tudi način življenja, torej neke vrste ključno metodo ali načelo. Zato ni čudno, da se konfucianske in daoistične interpretacije tega pojma med seboj bistveno razlikujejo. Dao je za konfuciance tista pot, ki je v svojem globljem smislu predvsem etično vodilo skozi grozljiv pragozd kozmične in družbene nepreglednosti, za daoiste pa tista, ki obstoji sama po sebi, ki je neodvisna tako od čustev kot tudi od razuma, tista pot torej, ki ne potrebuje nobenih dodatkov ali odvzemanj.

Ker je dao v svojem vseobsegajočem delovanju odločilna in zaokrožena sila, ki v sebi in preko sebe določa vse bivanje, so daoistom vsi nasilni posegi v svet odveč. Ker naj bi se vse stvari razvijale same po sebi, so daoisti tudi najvišjim vladarjem toplo priporočili, naj se čim manj

³ V evropski literaturi je ta pojem bolj znan v Wade-Gilesovi transkripciji *tao*. Tukaj je uporabljen uradni latinizirani zapis LR Kitajske, ker gre za pojem oziroma pismenko, ki se v kitajščini še danes uporablja in pomeni »pot«. Isto velja za naziv celotne filozofske šole; v preteklosti je bila daoistična šola pri nas bolj znana v Wade-Gilesovi transkribirani obliki kot »taoizem«.

dejavno vmešavajo v naravni in s tem tudi družbeni tok življenja. Osrednji pojem daoistične filozofije je koncept nedelovanja (*wu wei*), ki je kot zrcalna slika konfucianskega, po kategorijah razčlenjenega sistema odgovornosti skupaj z njim odločilno vplivala na proces antagonističnega duhovnega razvoja med političnim idealizmom in tisto zavestjo, ki jo v pomanjkanju ustreznega izraza v evropski svet dojemanja žal lahko prevedemo samo z izmaličujočim izrazom »vdanost v usodo«. Pri tem gre za proces, katerega vpliv je še danes čutiti tako v politični in družbeni stvarnosti Kitajske kot tudi v duši vsakega posameznika. Sicer pa ideal nedelovanja ni pasivne narave, saj omogoča, da se v posamezniku, družbi ali naravi izrazi edina dejavnost, ki zmore ustvariti resnično sožitje med vsemi »desettisočimi stvarmi«. ⁴ To je »de«, sila oziroma moč naravno dane, osnovne kreposti, ki jo, kot bomo videli v naslednjem poglavju, najdemo že v naslovu osrednjega daoističnega klasika.

Za daoistično miselnost je tipična tudi odsotnost vsega absolutnega, ki odseva tudi v samem daotu. Dao je povsod prisoten, vseobsežen, trajen in večer – in vendar popolnoma neoprijemljiv, saj dao, ki ga dojamemo, vselej ostaja omejen na naše predstave, naše subjektivno deoimanje in, kar je še posebej vprašljivo, posredovanje. Resnični dao, ki se hkrati nahaja tudi zunaj naše zavesti in celo onkraj ločnice med subjektivnim in objektivnim, lahko začutimo v trenutku večnosti bodisi kot bistvo samega sebe bodisi kot rahel, mavrični most brezimmnosti, ki ljudi povezuje z naravo in med seboj, kadar »pozabijo« na vsa lažna hrepenenja in vse umetne ideale družbenega sožitja.

Zato tudi ideja nedejavnosti nima absolutnega pomena. Notranja svoboda, ki jo dopušča posamezniku, je v nasprotju z vsakršnim, tudi najbolj dobronamernim in pragmatičnim totalitarizmom, saj je izvedljiva le v okviru relativizacije vsega obstoječega.

V tem je tudi vsa umetnost življenja, ki jo najdemo, kadar znamo prisluhniti tudi tišini in ko se posvetimo tistemu, kar je na videz skrito. Zato so se daoisti na vseh področjih življenja zavzemali za takoimenovane »mehke postopke« (*rou dao*), ki prihajajo do izraza tudi v ključnih simbolih daoistične filozofije; vodi ženskosti, otroštvu itd.

Medtem ko se klasiki filozofskega daoizma, h katerim sodijo Yang Zhu, Laozi in Zhuangzi, nikoli niso ukvarjali z nesmrtnostjo, temveč so se prej zavzemali za ideal mirne smrti po dolgem in izpolnjenem življenju, se je od obdobja dinastije Han (206 pr.n.št. – 220) naprej vse več daoistov ukvarjalo z raziskovanjem metod in tehnik za podaljšanje življenja, kar naj bi privedlo do nesmrtnosti. Medtem ko so vsa tovrstna vprašanja poskušali sistematizirati že posamezni filozofi v 3. stoletju pred našim štetjem, kot na

⁴ Tukaj gre za klasični kitajski termin *wan wu*, ki označuje vse obstoječe

primer pripadnik šole yinyang Zou Yan, pa se je iz nauka prvega znanega daoističnega alkimista iz obdobja dinastije Han, Liu Shaojuna, razvilo pravo pravcato religiozno gibanje, ki je imelo privrženca tako med najvišjimi aristokrati kot tudi med najrevnejšimi ljudskimi množicami.

Seveda so ambicije nege osebnosti in doseganja nesmrtnosti gojili samo tisti daoisti, ki so si to lahko privoščili. Množice revnih kmetov so se morale zadovoljiti s tolažilnim čaščenjem božanstev; obema prej navedenima bogovoma se je ob naraščajočem vplivu budizma v daoističnem panteonu pridružilo še nepregledno število različnih malikov. Najpomembnejša božanstva so pri tem vselej tvorila trojico »nebo-zemlja-človek« (*tian-di-ren*), njihov sedež pa je bil tako v notranjosti posameznika, kot tudi v središču vesolja. Daoistična religija je prevzela tudi veliko tradicionalnih ljudskih verovanj in obrednih tehnik, kakršen je na primer sistem »vetra in vode« (*feng shui*). To je specifična kitajska geomantika, ki se je kot veda o kriterijih za celostno in prav vse kozmične dejavnike upoštevaljoče določanje najprimernejšega mesta in najprimernejših razmer za postavitvev kakšnega objekta ali za izvedbo določene ceremonije vse do danes ohranila v večini vzhodnoazijskih držav.

Daoizem, torej šola, h kateri brezdvomno sodi tudi Yang Zhu, je v vlogi svobodnjaške opozicije vladajočemu konfucianskemu nauku ostal skozi vso zgodovino tradicionalne Kitajske vpliven dejavnik družbenega in kulturnega življenja. Posebno pomemben je bil njegov vpliv na razne tajne družbe, ki so pogosto igrale zelo pomembno vlogo pri padcih posameznih dinastij.

Yang Zhujev doprinos k tej šoli je izjemno dragocen, saj se s svojo – četudi v svojem času često osovraženo – filozofijo vseskozi opozarjal na nevarnost podjarmljenja človeške osebnosti in na njeno ukalupljanje v standarde, ki koristijo interesom države in njenih oblastnikov.

Yangova Zgodba o dlaki

Yang Zhu je skozi vsa stoletja po svoji smrti, pa vse do dandanes na Kitajskem užival dvomljiv sloves ekstremnega egocentrika, radikalnega hedonista in asocialnega individualnega anarhista. Vse te nič kaj laskave nazive si je »prislužil« v glavnem z zgodbo dlaki, ki opisuje njegov pogovor z učencem Qin Gulijem:

»Qin Guli je vprašal Yang Zhuja: Če bi lahko rešili svet s tem, da bi žrtvovali dlako s svojega telesa, ali bi bili to storili? Yang Zhu je odgovoril, da z eno samo dlako zagotovo ni možno rešiti sveta. Vendar je Qin vztrajal: - Pa denimo, da bi bilo to možno. No, kaj bi storili? - Yang Zhu na to ni odgovoril.« (cp. Liezi, str. 217 - 218)

Za puritanistično moralistične konfuciance je bil Yangov molk že več kot dovolj za obsodbo njegove osebnosti kot nezaslišano pokvarjene, pohujšljive in zato javnemu blagorju nadvse škodljive⁵. Te obsodbe, kateri smo lahko priča v večini kasnejših Liezijevih komentarjev, ni moglo omiliti niti nadaljevanje zgodbe, v katerem od ne-odgovora zmedeni Qin poišče dodatno razlago pri starejšem disciplu. Iz nje je jasno razvidno, da Yangova odklonitev ne izhaja iz primitivnega egoizma, temveč iz spoštovanja integritete ter nedotakljivosti človeškega duha in telesa. Kot je razvidno iz interpretacij njegovih učencev, nas njegova Zgodba o dlaki nauči naslednjega: »Če nikomur ne bo skrivljen niti en las na glavi, in če si nihče ne bo aktivno prizadeval za dobrobit sveta, bo svet vladal samemu sebi« (p.t., str. 219).

Z drugimi besedami: vsak naj se briga predvsem zase, ne da bi karkoli jemal drugim in ne da bi jim karkoli dajal. Če bomo vsi zadovoljni s tem, kar imamo, bomo vsi srečni in s tem bomo še najbolj prispevali k blagostanju družbe in vsega sveta.

Namesto izvajanja izpraznjenih ritualov, ki naj bi vodili h krepostnemu življenju in namesto uklanjanja ter poslušnosti oblastem se je Yang zavzemal za egalitarno brezvladje. Bolj kot intencionalne, često prikrito nasilne družbene aktivnosti, ki ponjegovem mnenju vodijo bolj k škodi, kot h koristim, ga je zanimalo nedelovanje (wu wei) v smislu sledenja naravnemu teku življenja.

Yangovo zavzemanje za »ohranitev celovitosti naravnega življenja« in za »ohranjanje avtentičnosti individualnega sebstva« (prim.p.t.) lahk razumemo v povezavi z njegovo filozofijo telesa, v kateri trdi, da je razumno, zadovoljevati človeške potrebe in želje, kajti le na ta način bomo dosegli ravnovesje v ekomoniji energij, ki so temeljnega pomena za ohranitev celovitosti človeškega življenja.

Avtonomija posameznika, pravična družba in vprašanje nesmrtnosti

Vsekakor je bil Yangov nauk eden redkih ohranjenih filozofij, ki so se v kriznih tranzicijskih časih Obdobja vojskujočih se držav (*Zhan guo*, 475 – 221 pr.n.št.) zavzemale za osebno svobodo posameznika. Samovoljnost oblastnikov in njihove morale je šla Yangu očitno precej na živce: »S kaznimi in pohvalami se ljudem vse mogoče prepoveduje, po drugi strani pa

⁵ Medtem ko večina tradicionalnih zahodnih sinologov precej nereflektirano prevzema konfucianske obsodbe tega klasičnega daoista, ga nekateri primerjajo z individualnim anarhistom Maxom Stirnerjem (prim. Forke, str. 361)

se jih priganja; vrednotenje in zakoni prihajajo in se spet zamenjajo, tako da so ljudje neprestano zmedeni in nemirni.« (p.t., str. 208)

Kot pravi klasični daoist je tudi on izhajal iz holističnega pogleda na svet; hlepenje po nesmrtnosti je videl kot slepo ulico na poti ozaveščenega človeškega življenja. Le-to je namreč videl kot del večnih kozmičnih premen, v sklopu katerih je tudi smrt enakovredna življenju; še več, šele smrt je pravzaprav tista, v kateri postanejo vsa bitja v svojih medsebojnih odnosih takšna, kot v resnici so, namreč enaka in enakovredna, neobremenjena z negotovimi in minljivimi postulati moralnih in političnih položajev.

»Yang Zhu pravi: To, v čemer se obstoječe razlikuje, je življenje. To, v čemer si je vse enako, je smrt. V življenju so modreci in bedaki, bogati in reveži, v tem je različnost. V smrti pa postanejo vsi zgolj smrdeči, gnijoči kosi mesa. V tem je enakost.« (p.t., str. 209)

Tudi Yangovi fragmenti, ki opisujejo to neločljivo povezanost bivanja in nebivanja, so običajno napačno interpretirani kot povečevanje smrti in skrajni nihilizem. Vendar tudi ta, splošno razširjeni predsodek ne drži; kot je razvidno iz naslednjega citata, Yang ni zanimal vrednosti človeškega življenja, ampak ga je zgolj vrednotil kot del vseobsežne relativizacije stvarnosti, v kateri je smrt enakovredna oblika pojavnosti kot življenje. Ko ga eden njegovih učencev, kateremu je ravnokar postalo jasno, da življenje kot tako nima prav nikakršnega posvečenega, višjega smisla, vpraša, ali potem mar ni bolje, čimprej umreti in si morda celo sam vzeti življenje, ga Yang Zhu poduči o tem, da je življenje samo po sebi – torej življenje brez visokoletečih, višjih ciljev - edina zares obstoječa vrednota. To vrednoto moramo sprejeti in spoštovati tako, kot sprejemamo in spoštujemo smrt, zakaj oboje je del naravno pogojena krogotoka bivanja:

»Yang Zhu odgovori: Ne, ni tako. Če že živiš, se ne obremenjuj s tem in pusti življenju prosto pot. Raziskuj njegova poželenja in radosti, ter mirno počakaj na smrt. Ko bo ta enkrat prišla, pa se ti tudi z njo ni treba obremenjevati. Pusti ji prosto pot in raziskuj, kam te bo odpeljala, dokler ne bo vsega konec. Potem pa itak ne bo več nikakršnih obremenitev in vse bo šlo svojo pot. Čemu bi torej hotel pospešiti ali upočasniti tok življenja?« (p.t., str. 217)

Predsodki o Yangu kot egoističnem hedonistu

Predsodek o njegovem hedonizmu izvira iz njegove skeptične naravnosti do vrednot, ki so ljudem posredovane skozi splošno veljavne moralne postulate. V konfliktnih obdobjih, ki so jih pogojevali spori in hegemonistične težnje posameznih fevdnih oblastnikov in njihovih dvornih ideologov, od katerih je vsak razglašal svojo resnico kot edino veljavno, je

ta filozof očitno prišel do zaključka, da takšna splošno veljavna resnica v smislu absolutnega osmišljenja življenja ne more obstajati. Edini konkretni smisel, ki nam kot ljudem, ujetim v bežni trenutek minljive eksistence preostaja, je prizadevanje za čim večjo zadovoljnost. Zato je Yang zagovornik uživanja lepote življenja, dokler le-to traja.

»Naj uho posluša, kar želi slišati; naj oko vidi, kar želi gledati; naj nos zavoha, kar želi vohati; naj usta povejo, kar žele govoriti, naj si telo odpočije in duh naj počne, kar se mu zahoče. Uho rado posluša prijetne melodije. Če se mu tega ne dovoli, potem je to zame nasilje nad sluhom. Oko rado gleda lepoto elegance in čutnosti. Če se mu to prepove, potem je to zame nasilje nad vidom. Nos rad voha vonjave cvetja. Če se mu to ne omogoči, potem je to zame nasilje nad vonjem. Usta rada povedo, kaj je prav in kaj ne. Če se jim to prepove, potem je to zame nasilje nad modrostjo. Telo si rado odpočije v prijetnem udobju lepote; če se mu tega ne dovoli, potem je to zame nasilje nad primernostjo. Duh si želi sprostitve in če se mu to ne omogoci, potem je to zame nasilje nad samoumevnostjo. Vsa tovrstna nasilja so razlogi muk in trpljenja. Komur se posreči, odstraniti te razloge muk in trpljenja, ter tako v miru dočakati svojo smrt, ta po mojem mnenju živi v skladu z nego svoje osebnosti, pa tudi če živi samo dan, mesec, leto ali deset let. Kdor pa ostaja ujet v te razloge muk in trpljenja, je obsojen na klavno životarjenje, pa četudi bo morda dolgo živel. Tudi če bo (takšno životarjenje) trajalo sto, tisoč ali deset tisoč let, to zame ni nega osebnosti.« (p.t., str. 211)

Predsodek hedonizma je po vsej verjetnosti napačen tudi zaradi tega, ker Yang resničnega uživanja življenjskih radosti ne enači s kopičenjem materialnih dobrin ali politične oblasti, temveč z osebno avtonomijo v smislu občutenja skladnosti s samim seboj.

»Ljudje se potegujejo za nično, hipno minljivo slavo in si prizadevajo za odvečne časti, ki naj bi jih preživele. Tako v bistvu ostajajo osamljeni. Budno pazijo na to, kar vidijo in slišijo ter si prizadevajo za vrednostne sodbe, ki bi bile v prid njihovemu telesu in duhu. Pri tem pa izgubljajo najdragocenejše trenutke sedanjosti in se ne znajo niti trenutka prepustiti svojim resničnim občutkom. Le v čem se sploh razlikujejo od kaznjencev v verigah?« (p.t., str. 208)

Tako kot sam nikomur ne vsiljuje svojega mnenja, tudi zase zahteva pravico do uresničitve svojih življenjskih idealov in svoje »poti« bivanja. Prej bi lahko torej rekli, da je Yang tisti predstavnik klasičnega daoizma, ki poskuša v svojem nauku najbolj dosledno uresničiti načelo strpnosti in individualne svobode v smislu »živi in pusti živeti«. Seveda pa nosi prav to načelo v svoji srži libertaren politični naboj, kakršnega konfucianci nikakor niso mogli tolerirati.

Prvemu kitajskemu anarhistu, čigar dela so ohranjena, se torej ni godilo prav nič bolje, kot vsem ostalim, ki so živeli za njim: državotvorne ideologije oblastnikov so jih vselej pošiljale »na smetišča zgodovine«. Tako kasneje tudi Mencij, eden najpomembnejših Konfucijevih naslednikov, Yang Zhuja označi za nekakšno zver v človeški podobi: »Gospod Yang je bil egoist, torej ni priznaval vladarjev. Kdor ne priznava očetov ali vladarjev, pa je tak, kot divje zveri.« (Mengzi, 109).

Znanje in učenje

Morda je Yangovo poudarjanje avtentičnosti individualnega sebstva bolje razumljivo bralcem in bralkam 21. stoletja. Ta starokitajski filozof nas namreč v marsičem spominja na moderne mislece, ki se zavzemajo za avtonomijo posameznika in njegovo zavračanje zunanjih determinacij kot osnovo avtonomne družbe. Tako razumljena avtonomija predstavlja spontan razvoj lastne narave – narave namreč, ki ni podrejena ali opredeljena z zunanjimi entitetami, ne glede na to, ali so le-te realne ali zgolj ideali. Avtonomija, za kakršno se je zavzemal Yang Zhu, je opredeljena zgolj z lastnim, intimnim sebstvom posameznika. V tem pogledu se bistveno razlikuje od kantovega koncepta avtonomije, ki pozicionira norme skupnosti nad svobodno voljo posameznika. S takšno idejo avtonomije je Yang poudaril razlikovanje med »tistimi, ki pobegnejo« (dun ren) in onimi, ki se znajo resnično »prilagajati« (shun ren). Medtem ko je v prvih videl ljudi, ki beže pred svojim lastnim sebstvom in svoje življenje prepuščajo na milost in nemilost zunanjim faktorjem, so bili slednji zanj resnično ozaveščene osebe, ki ne sledijo slepo zunanjim vrednostam in svobodno uživajo avtentičnost svojega življenja, ki je neločljivo povezano z avtonomijo lastnega sebstva. (prim. Liezi, 112)

Yang je verjel, da se je človeški intelekt razvil zaradi biološke šibkosti ljudi in iz te šibke biološke opredeljenosti bi naj ljudje »uporabljali stvari za vzdrževanje in gojenje lastne narave. Na ta način naj ljudje razvijajo svoj intelekt brez odvisnosti od fizične moči« (Liezi, 122).

Na tej osnovi je Yang Zhu razvil tudi svojo filozofijo učenja. Pri tem je izhajal iz predpostavke, po kateri je življenje osnovna vrednota. Če se pustimo zavajati prevelikemu številu različnih struj učenja, se nam lahko zgodi, da se bomo v njih izgubili in naša zmedenost bo privedla do tega, da bomo izgubili sami sebe. To si lahko ponazorimo z naslednjim Yangovim citatom, katerega najdemo v Liezijevev poglavju *Shuofu*: »Kadar je preveč razpotij, ne bomo našli izgubljene ovce. In kadar je preveč različnih učenj, bo učenec izgubil samega sebe.« (p.t., str. 254)

Zato Yang v središče svoje teorije učenja postavlja avtentičnost življenja. Njegova pragmatična vizija učenja temelji na učenju za ohranjanje

življenja ter življenjskega razvoja v skladu z osebno integriteto, v kateri je videl najvišjo vrednoto človeškega bivanja.

Literatura

Forke. Alfred. 1934. Geschichte der alten chinesischen Philosophie (I.), Hamburg: R.Oldenbourg Verlag.

Fung. Yu-lan. 1953. A History of Chinese Philosophy, (prev. Bodde, Derk), New Jersey: Princenton University Press.

Harbsmeier, Christoph. 1989. Marginalia Sino-logica, v: Understanding the Chinese Mind – The Philosophical Roots, (ur.: Allinson, Robert E.), Oxford, New York: Oxford University Press, str. 125 – 166.

Hu Shi. 1984. Zhongguo zhexue shi da gang (Oris zgodovine kitajske filozofije), Beijing: Shangwu yinshuguan.

Liezi. 1998. Liezi (Mojster Lie), (ur.in kom.: Yang Hong), Lanzhou: Gansu minzu chuban she.

Liu. Xiaogan. 1988. On the Concept of Naturalness (Tzu-Jan) in Lao Tzu's Philosophy, v: Journal of Chinese Philosophy, Dialogue Publishing Company, 25: 4, Honolulu, Hawai, str. 422 – 445.

Mengzi. 1997. Mengzi (Mojster Meng /Mencij/), (ur. in kom.: Liang Haiming), Shenyang: Liaoning minzu chuban she.

Rošker. Jana. 2006. Iskanje poti – spoznavna teorija v kitajski tradiciji, 1. del: Od protokonfucianskih klasikov do neokonfucianizma dinastije Song, Ljubljana: Znanstveni inštitut filozofske fakultete (zbirka Razprave).