

## WYBRANE ASPEKTY TAOISTYCZNEJ PRAKTYKI WÉIWÚWÉI

Wacław Romer, e-mail: waclawromer@gmail.com  
 Uniwersytet Wrocławski  
 Pl. Uniwersytecki 1, 50-137 Wrocław



### STRESZCZENIE

Artykuł ma na celu zbadanie wybranych aspektów zalecanej przez *Dàodéjīng* praktyki *wéiwúwéi* (為無為) poprzez spojrzenie na nią w różnych kontekstach. Postawionych jest pięć tez: (1) w *Dàodéjīng* czytamy o ontologicznej zasadzie głoszącej, że funkcjonalność bytu jest konstytuowana przez jego strukturę będącą niebytem; (2) *wéiwúwéi* może być realizowane jako inspiracja przykładem; (3) *wéiwúwéi* może być realizowane jako efekt transcendentnej bądź psychologicznej transformacji podmiotu polegającej na wyzwoleniu sprawstwa z uwarunkowań; (4) *wéiwúwéi* może być realizowane jako przyzwolenie na błędy podwładnych; (5) proponowany przez *Dàodéjīng* ideał władcy charakteryzuje niska preferencja czasowa.

**Słowa kluczowe:** wuwei, weiwuwei, dao, taoizm, anarchizm, wychowanie, nieruchomy poruszyciel

### Some aspects of the taoist practice *wéiwúwéi*

### ABSTRACT

The article aims to explore some aspects of the *wéiwúwéi* (為無為) practice recommended by the *Dàodéjīng* by examining it in various contexts. Five theses are postulated: (1) we read in the *Dàodéjīng* about an ontological principle which states that the functionality of the entity is determined by its structure which is a nonentity; (2) *wéiwúwéi* can be performed by inspiring by personal example; (3) *wéiwúwéi* can be realized as a result of a transcendental or psychological transformation of the subject by liberating the agent from conditions; (4) *wéiwúwéi* can be performed as permission for the errors of one's subordinates; (5) The ideal ruler as proposed by the *Dàodéjīng* is characterized by low time preference.

**Key words:** wuwei, weiwuwei, dao, daoism, upbringing, anarchism, unmoved mover

### WSTĘP

Poniższy artykuł jest próbą wyłonienia z *Dàodéjīng* i zbadania niektórych aspektów praktyki *wéiwúwéi* (為無為), to jest działania przez niedziałanie. Traktat przypisywany Lǎozǐ ma przede wszystkim charakter polityczny. Aż czterdzieści rozdziałów związanych jest z polityką. Ponadto, odnosi się do niej aż sześć z dwunastu passusów dotyczących zasady *wúwéi*. Dlatego też głównie w tym kontekście będę prowadził analizy. W toku rozważań postawię pięć tez interpretacyjnych. Rozpocznę bardziej ogólnymi uwagami dotyczącymi ontologicznych treści traktatu, które stanowią fundament dla *wúwéi* (無為).

### ONTOLOGIA

*Trzydzieści szprych połączonych w piaście tworzy koło. W piaście nic nie istnieje (無) — dzięki temu istnieje (有) zastosowanie (用) dla koła. Ścianki naczynia formuje się z gliny. Pomiedzy ściankami nic nie istnieje — dzięki temu istnieje zastosowanie dla naczynia. Ściany z otworami na okna i drzwi tworzą dom. Pomiedzy ścianami nic nie istnieje — dzięki temu istnieje zastosowanie dla domu. Dlatego zarazem byt (有) przynosi korzyści i niebyt (無) jest użyteczny (用)<sup>1</sup>. [rozdział XI]*

Powyższy cytat jest egzemplifikacją i zarazem metaforą ontycznych zasad. Zarówno byt, jak i niebyt, przynosi korzyść. Jaką? Zastosowanie przedmiotu, jego naturę, czyli jego funkcję w akcie, zaktualizowaną możliwość, potencjał, grecki *ergon*. Istotnie, to sposób połączenia elementów domu jest odpowiedzialny za jego funkcjonalność. Kontynuując grecką analogię, możemy powiedzieć, że sposób połączenia to nic innego jak struktura, arystotelesowski *eidos*.

<sup>1</sup> Lǎozǐ, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, Kraków 2006, s. 42.

Lǎozi jednak kładzie nacisk na niebyt. W komentarzu Aleistra Crowleya do tego rozdziału czytamy:

*Materia jest niczym ograniczające plan linie. Plan jest realny, a niezwykle małe względem niego linie służą jedynie jego zdefiniowaniu<sup>2</sup>.*

Crowley proponuje spojrzenie odwrotne do zgodnego z potoczną intuicją. Dla niego pustka jest realna, zaś eidos konstytuowany jest przez jej przeciwieństwo – materię. Nie musimy przyjmować jego kontrowersyjnej propozycji, lecz zgódźmy się na zasadę: forma determinowana jest przez przeciwieństwo bytu. Wang Bi konstatuje:

*Te trzy [koło, naczynie i dom] zostały wykonane odpowiednio z drewna, gliny i cegieł, lecz pożytek z nich płynący zależy od tego, czego nie ma. To znaczy, że to, czego nie ma, warunkuje użyteczność rzeczy<sup>3</sup>.*

Widać więc, że niebyt pełni rolę nadrzędną wobec bytu. Możliwe są zatem dwa rozwiązania: 1) ergon przedmiotu jest warunkowany przez eidos, który jest ukonstytuowany niebytem 2) ergon przedmiotu warunkowany jest przez pewne jądro struktury, które jest konstytuowane przez skoncentrowane zagęszczenie niebytu w przedmiocie. Widać wyraźnie, że druga możliwość jest wariantem pierwszej. Nazwę pierwszej rozwiązanie z a s a d ą u ż y t e c z n o ś c i i postawie pierwszej tezę: **w Dào dé jīng czytamy o zasadzie użyteczności.**

### DIAGNOZA WSTĘPNA

*Wúwéi* najczęściej tłumaczy się jako niedziałanie, a *wéiwúwéi* jako działanie przez niedziałanie. Alex Feldt wymienia następujące tłumaczenia tych terminów: nieczynność (*nonactivity*), (nie) robienie niczego (*doing nothing*), nieprzymuszające działanie (*non-coercing action*) niewarunkujące (*non-conditioning*), nienarzucające (*non-imposing*), bez premedytacji (*unpremeditated*), nierozmyślne (*nondeliberative*), niewyrachowane (*noncalculating*), niecelowe (*nonpurposive action*) i najbardziej popularne: niedziałanie (*non-action*); nieprzymuszanie (*noncoercion*), nieprzymuszająca czynność (*noncoercive activity*), działanie bez wysiłku (*effortless action*), działanie naturalne (*acting naturally*)<sup>4</sup>.

Pamiętając o zasadzie użyteczności, można pojąć *wéiwúwéi* jako takie działanie, którego jądro ustanowione jest przez skoncentrowane niedziałanie. Jednak, jak zauważa Aleksandar Stamatov<sup>5</sup>, *wúwéi* nie jest też tożsamy z absolutną pasywnością, bezczynnością, niezrobieniem, *bùwéi* (不為). Wręcz przeciwnie, w rozdziale XXXVII czytamy:

*Dào jest wieczne i nie działa (無為). Tym samym nie ma nic, co nie zostałoby niezrobione (不為)<sup>6</sup>.*

*Wúwéi* wiąże się więc z *wúbùwéi* (無不為), stanem, gdy „nic nie zostało niezrobione”, gdzie „niezrobione” (*undone*) oznacza „niedomknięte”, „niedokończone”. *Wéiwúwéi* ma zatem na celu *wúbùwéi*. *Wéiwúwéi* jest zatem działaniem skutecznym, który definitywnie kończy potrzebę dalszego działania. Gdy panuje *wúbùwéi* mamy *wúwéi*. *Wúwéi* jest zatem środkiem i celem *wéiwúwéi*.

Doskonałym przykładem *wéiwúwéi* w praktyce jest japońskie zapasnictwo. Pisze o tym Julius Evola, cytując Carla Puiniego: „nie należy nigdy przeciwstawiać siły sile; zamiast tego, trzeba przewrócić przeciwnika, obracając jego własną siłę przeciw niemu”<sup>7</sup>. Oczywiście działanie przeciw komuś jest tutaj jedynie przykładem, równie dobrze można nakierować energetyczny prąd ku czyjeś korzyści.

### TRWAJĄC, WPRAWIAĆ W RUCH

Aby zrozumieć kolejny aspekt *wéiwúwéi*, pojmę działanie jako zmianę, ruch. *Wéiwúwéi* rozumiane jest wtedy jako nieruchome poruszanie. Nie chodzi tutaj o bezwzględny bezruch. Chodzi o bezruch względny w odniesieniu do poruszanego przedmiotu w izolowanym układzie. Na poziomie etycznym przykładem takiego zachowania jest inspirowanie działaniem zgodnym z własną naturą. W takim wypadku inspirowany nie wykonuje ruchu w kierunku inspirowanego. Działa zgodnie z własną naturą, niezależnie od tego czy potencjalnie inspirowany będzie odbierał inspirację czy nie.

2 A. Crowley, *Tao Te Cing*, Gdynia – Londyn 2007, s. 36.

3 Lǎozi, dz. cyt., s. 42.

4 A. Feldt, dz. cyt., s. 331.

5 A. Stamatov, *The Laozi and Anarchism*, „Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East” 2014, No 3, s. 265.

6 Lǎozi, dz. cyt., s. 82.

7 J. Evola, *Taoism. The Magic, The Mysticism*, Sequim 2006, s. 17.

Stwierdziłem, że za przykład *wéiwúwéi* rozumianego jako nieruchome poruszanie można uznać poruszanie mocą własnego przykładu, inspirowanie. Podobnego zdania jest Max Cafard, gdy twierdzi, że „anarchiczne »bez rządzenia« oznacza, że powinniśmy wpływać na świat przez naszą drogę życia i osobisty przykład”<sup>8</sup>. Z kolei John Clark pisze, że potęgą władcy „pochodzi tylko z mocy samego przykładu”<sup>9</sup>. Jest to tylko spekulacja, *Dàodéjīng* nie daje w tym względzie jednoznacznej wytycznej. Można jednak wysunąć takie przypuszczenie. Postawię więc drugą tezę: ***wéiwúwéi* może być realizowane jako inspiracja przykładem**. Czytamy, że mędrzec-władca:

*Nieustannie dba o to, by ludzie byli bez wiedzy (無知) i bez pragnień (無欲)*<sup>10</sup>. [rozdział III]

Lecz jednocześnie:

*Nie perswaduje, dlatego przekonuje*<sup>11</sup>. [rozdział XXII]

*Wúzhī* (無知) analogicznie do *wúwéi* nie jest absolutną niewiedzą, głupotą, lecz „wiedzą nieuzasadnioną”, właściwą wiedzą „o *dé* (德) rzeczy”, czyli o ich wewnętrznym charakterze, cnotcie. Podobnie *wúyù* (無欲) nie jest brakiem pragnienia, lecz „pragnieniem bez swego przedmiotu”, pragnieniem bez przywiązania<sup>12</sup>. Zarówno *wúzhī* jak i *wúyù* są atrybutami mędrca. Ma on bowiem:

*Kochając ludzi — rządzić krajem; umieć nie stosować wiedzy (無知)*<sup>13</sup> [rozdział X]

Dalej zaś *Dàodéjīng* instruuje:

*Jeśli pragnienia (欲) się obudzą, unieruchomię je*<sup>14</sup>. [rozdział XXXVII]

Widać zatem, że zadaniem mędrca jest wykształcenie własnych cech w poddanych. A. Stamatov pisze: „*wúwéi* oznacza ekspansję porządku z góry do dołu i *wúzhī* oraz *wúyù* są wynikiem zgodnego z *wúwéi* postępowania władcy”<sup>15</sup>. Zarządca nie używa jednak perswazji, zgodnie z przywołanym wcześniej cytatem. Nie zmusza on też nikogo siłą. Byłoby kuriozalne, gdyby szantaż fizyczny był zgodny z duchem *wúwéi*, a perswazja już nie. Wang Bi komentuje cytowany passus z rozdziału trzeciego następująco: „mędrca chroni to, że naprawdę jest sobą”<sup>16</sup>. Pozwala to uwiarygodnić tezę inspiracji. Inspiracji subtelnej, naturalnej, podczas której inspirujący nie wykonuje żadnego ruchu w kierunku inspirowanego, a jedynie realizuje swoją naturę, pozostając sobą.

Choć zadaniem cesarza będzie nacechowanie ludu *wúzhī* i *wúyù*, to *wúwéi* pozostanie zarezerwowane dla władcy. Zdaniem A. Stamatova „jest to podstawowa zasada sprawstwa władcy i nie jest to coś wymaganego od zwykłych ludzi”<sup>17</sup>. *Wúwéi* w pełni swego znaczenia jest wynikiem transformacji podmiotu, która jest udziałem jedynie nielicznych. Nieruchome intencjonalne oddziaływanie podmiotu na przedmiot zawsze wiąże się z pewnym immanentnym ruchem podmiotu, takim jak ruch myśli czy ruch emocji. Aby zrozumieć, czym jest nieruchome poruszanie, można skorzystać z analizy emicznej. Według J. Evoli *wúwéi* „oznacza niedziałanie tylko ze strony peryferyjnego ego”<sup>18</sup> oraz „wybór nie umieszczania się na tym samym planie sił lub rzeczy, które chcemy kontrolować”<sup>19</sup>. Widać tutaj opozycję planów. Pierwszy plan to transcendentale Ja, centrum podmiotu, nieuwarunkowane. Na zupełnie innym planie leży „punkt ciężkości” podmiotu, kompozyt myśli, emocji, wrażeń: empiryczne Ja, ego. Z perspektywy ego, transcendentale Ja jest nieuchwytnie, niewyraźne, ponieważ to transcendentale Ja jest tym, co chwytą, wyraża, intencjuje. Stąd jego deskrypcja ma charakter apofatyczny. Centrum względem ego jest nicością. Jednak to ono stanowi jądro podmiotu, jest odpowiedzialne za jego funkcjonalność. Centrum bowiem intencjuje. Wszelkie uwarunkowania leżą poza centrum, gdzie znajduje się ego, skąd

8 M. Cafard, *The Surre(gion)alist Manifesto & Other Writings*, Baton Rouge 2003, s. 35.

9 J. Clark, *Master Lao and the Anarchist Prince*, [https://www.academia.edu/2540539/\\_Master\\_Lao\\_and\\_the\\_Anarchist\\_Prince\\_](https://www.academia.edu/2540539/_Master_Lao_and_the_Anarchist_Prince_), 31.12.2014.

10 Lǎozi, dz. cyt., s. 30.

11 Tamże, s. 60.

12 A. Stamatov, dz. cyt., s. 268.

13 Lǎozi, dz. cyt., s. 40.

14 Tamże, s. 60.

15 A. Stamatov, dz. cyt., s. 269.

16 Lǎozi, dz. cyt., s. 31.

17 A. Stamatov, dz. cyt., s. 268.

18 J. Evola, dz. cyt., s. 15.

19 Tamże, s. 17.

zazwyczaj wychodzą decyzje. W tym ujęciu działanie, *yǐwéi* (欲為) będzie polegało na decydowaniu z planu uwarunkowanego, a *wúwéi* na braku tegoż. *Wéiwúwéi* polega na decydowaniu z samego tylko centrum, z nieuwarunkowanej pustki. Aby to osiągnąć, centrum musi zinternalizować ego, „punkt ciężkości” podmiotu, ośrodek sprawczy podmiotu (sprawca, spełniacz aktów) musi przesunąć się w nieuwarunkowane<sup>20</sup>. Postawię zatem trzecią tezę: **wéiwúwéi może być realizowane jako efekt transcendentальной bądź psychologicznej transformacji podmiotu polegającej na wyzwoleniu sprawstwa z uwarunkowań**. J. Evola pisze:

*Ten, kto jest przyczyną i rzeczywistym panem ruchu, sam się nie porusza. Inspiruje on ruch i kieruje działaniem, lecz nie działa, w tym sensie, iż nie jest poruszany, nie jest związany z akcją, nie jest działaniem, lecz niewzruszoną, całkowicie spokojną i rozkazującą wyższością, od której wywodzi i na której opiera się akcja<sup>21</sup>.*

Podmiot, który zinternalizował ego w swoje centrum, jest greckim *ho ou kinoúmenon kineî*, nieruchomym poruszcza-cielem. Charakteryzuje się całkowitym samoopanowaniem, nic nie ma nad nim władzy, wyemancypował swoją wolę z wszelkich ograniczeń, działa bez wysiłku. Jak pisze J. Evola:

Nigdy nie identyfikuje się z zewnętrzną rzeczywistością. Nigdy nie działając bezpośrednio, nie eksternalizuje swojego ego przez afirmację siebie, zamiast tego aktywnie wyrzeka się „bycia” i „działania” w sposób pośredni i uwarunkowany. Doskonały osiąga to, co jest naprawdę istotne. W ten sposób staje się niewyczerpywalny, nietykalny i niepodatny na dowolne zewnętrzne próby ujarzmienia go i uczynienia go bezsilnym, zależnym. Na mocy takiego procesu Doskonały może działać w sposób subtelny, niewidzialny sposób: to jest sens wyrażenia *wéiwúwéi*<sup>22</sup>.

## DOJRZEWAĆ W BURZACH

Aspekt inspiracyjny *wéiwúwéi* nasuwa skojarzenia z wychowaniem. Roger Ames twierdzi, że taoizm „postrzega państwo jako naturalną instytucję, analogiczną być może do rodziny”<sup>23</sup>. Tom Hodgkinson w swojej książce *Być rodzicem i nie skonać*. Rodzicielstwo na luzie proponuje *wúwéi* jako metodę wychowawczą i łączy ją z metodą Jeana-Jacques’a Rousseau, Johna Locke’a i Davida Lawrence’a. Ja jednak pochylę się nad jedną z najbardziej renomowanych i uniwersalnych metod wychowania o zasięgu światowym, metodzie skautowej opracowanej w 1908 r. przez Roberta Baden-Powella. Zarysowuje on dychotomię między nauczaniem a wychowaniem. W tym drugim, właściwym, kluczowy jest aspekt inspiracyjny. Według niego „nauczanie jest niczym w porównaniu z przykładem”<sup>24</sup>. W metodzie R. Baden-Powella wychowywaniem kilkunastoletnich chłopców zajmuje się drużynowy, około osiemnastoletni chłopak. We *Wskazówkach dla skautmistrzów* czytamy o nim:

*Chłopcy szybko dostrzegą jego najmniejszą cechę charakterystyczną, czy to będzie zaleta czy wada. Przyswoją sobie jego sposób zachowania, a grzeczność, jaką okazuje, jego rozdrażnienie, słoneczna pogoda czy niecierpliwe uniesienia, jego silna dyscyplina wewnętrzna, czy przypadkowe potknięcia — to wszystko jest nie tylko zauważone, ale i skrzętnie naśladowane<sup>25</sup>.*

Jak się okazuje, metoda skautowa koresponduje z *Dàodéjīng*. Czytamy we *Wskazówkach*:

Praca drużynowego podobna jest do gry w golfa, do cięcia sierpem, lub do łowienia ryb na wędkę. Nie uda się, gdy będziemy się spieszyć<sup>26</sup>.

Tymczasem w rozdziale LX Lǎozi mówi nam:

*Rządzenie wielkim państwem podobne jest do przyrządzania potrawy z małych rybek<sup>27</sup>.*

20 J. Evola nazwał to „miejsce” „nadświadomością” w kontraście do Jungowskiej nieświadomości. Zob.: J. Evola, *O istocie Zen*, <http://tradycjonalizm.net/juliussevola/zen.htm>, 31.12.2014.

21 J. Evola, *Na antypodach modernizmu*, Białka Podlaska 2014, s. 40. Fragment ten nie dotyczy bezpośrednio taoizmu, lecz idei nieruchomego poruszania, która zdaniem J. Evoli jest wspólna wielu tradycjom filozoficznym i religijnym oraz występuje także w taoizmie.

22 Tenże, *Wei-Wu-Wei & Lao Tsu's Ultimately Aristocratic Notion of Non-Action*, [http://www.juliussevola.net/excerpts/Wei-Wu-Wei\\_%26\\_Lao\\_Tsus\\_Ultimately\\_Aristocratic\\_Notion\\_of\\_Non-Action.html](http://www.juliussevola.net/excerpts/Wei-Wu-Wei_%26_Lao_Tsus_Ultimately_Aristocratic_Notion_of_Non-Action.html), 31.12.2014.

23 R. Ames, *Is political Taoism anarchism?*, „Journal of Chinese Philosophy” 1983, No10 (1), s. 27-47 [cytat za:] A. Stamatov, dz. cyt., s. 270.

24 R. Baden-Powell, *Wskazówki dla skautmistrzów*, Warszawa 1991, s. 53.

25 Tamże, s. 11.

26 Tamże, s. 12.

27 Lǎozi, dz. cyt., s. 121.



Co Wang Bi: komentuje następująco:

*Mędrzec niczego nie przyśpiesza i nie wprowadza nerwowej krzątaniny, która szkodzi. (Jeśli smaży się małe rybki i często się je przewraca z jednej strony na drugą, rozpadają się)<sup>28</sup>.*

Ewidentna obecna tu będzie również zasada użyteczności i duch *wúwéi*, którym metoda skautowa jest przeniknięta. Drugim kluczowym elementem Baden-Powellowskiego wychowania jest obarczenie odpowiedzialnością wychowanków, co oznacza, że ideałem jest gdy drużynowy nie czyni nic, poza obserwacją i dyskretnymi sugestiami. W idealnej drużynie wszystkimi zadaniami kierują odpowiedzialni za nie jego podopieczni zastępowi.

*Nie rób nigdy sam tego, co chłopcy powinni wykonać, dopilnuj jedynie, by oni to wykonali — „jeśli chcesz by coś było zrobione, nie rób tego sam” — oto właściwa tu zasada<sup>29</sup>.*

*Mysłą przewodnią systemu zastępowego jest zasada nałożenia rzeczywistej odpowiedzialności na możliwie największą ilość chłopców, celem rozwoju ich charakteru. Jeżeli drużynowy powierza zastępowemu prawdziwą władzę, wymagając wiele od niego i pozostawiając mu wolną rękę w wykonywaniu pracy, uczynił więcej dla rozwinięcia charakteru chłopca niżby mogło uczynić jakiegokolwiek nauczanie szkolne<sup>30</sup>.*

Metoda skautowa polega na całorocznym przygotowywaniu się do momentu kulminacyjnego – obozu. Osiągalną perfekcją w skautingu, ostatecznym sukcesem drużynowego jest stan, kiedy obóz przygotowany jest całkowicie przez wychowanków<sup>31</sup>. Wszystkie elementy i momenty obozu, takie jak miejsce, logistyka transportu i zaopatrzenia, zbudowanie konstrukcji, wybór i przyrządzenie żywności oraz organizacja gier realizowane są wtedy przez kilkunastoletnie dzieci, a drużynowy jedynie subtelnie trzyma pieczę nad kierunkiem całego procesu. Z perspektywy skautów wygląda to jednak tak, jakby byli zupełnie niezależni w swoich działaniach. To, co się wtedy dzieje, koresponduje z rozdziałem XVII *Dàodéjīng*:

*Jeśli Wielki Człowiek jest na szczycie, ci, którzy są na dole, wiedzą tylko, że on istnieje.(...)  
Jego dzieło wieńczy sukces, ludzie mówią stało się tak samo z siebie (自然)<sup>32</sup>.*

Lǎozi i Baden-Powell wykazują też zbieżność celów. W *Dàodéjīng* jest mowa o de, immanentnym charakterze rzeczy i ludzi, nocioi, której dojrzewanie postępuje dzięki *wúwéi*, a zakłócanie jest przez *yùwéi*. Jak zauważa Clark, taoistyczny świat przenika *dào* (道): harmonia konstytuowana przez kompleks samorealizacji poszczególnych bytów, z których każdy posiada immanentny *telos*<sup>33</sup>. Realizacja własnego *Dào*, to uczestnictwo w uniwersalnym *dào*.

*z dào (道) są narodziny,  
a z dé (德) jest wzrost, dorastanie, opieka i pokój.  
Rodzić, lecz nie brać w posiadanie.  
Działać, lecz nie uzależniać od siebie;  
Pobudzać wzrost, lecz nie sprawować władzy.  
To się nazywa tajemnym dé (德)<sup>34</sup>. [rozdział LI]*

Wskazówki... pouczają natomiast:

*Charakteru nie można wmusztrować w chłopca. Zarodek jego tkwi w chłopcu, wymaga jednak wydobywania i rozwinięcia<sup>35</sup>.*

Zarysowana analogia pozwoli postawić tezę dotyczącą mechanizmu tego aspektu *wéiwúwéi*. Według Baden-Powella „podopieczny popełniając błędy zdobywa doświadczenie i kształtuje swój charakter”<sup>36</sup>. Analogicznie w przypadku *wúwéi* mielibyśmy do czynienia z przyzwoleniem na błędy. Postawię więc czwartą tezę: *wéiwúwéi* może być reali-

28 Tamże.

29 R. Baden-Powell, dz. cyt, s. 82.

30 Tamże, s. 54.

31 Tamże, s. 81.

32 Lǎozi, dz. cyt, s. 52.

33 J. Clark, dz. cyt.

34 Lǎozi, dz. cyt, s. 106.

35 Baden-Powell, dz. cyt, s. 47.

36 Tamże, s. 16.

zowane jako przyzwolenie na błędy podwładnych. Przy takim postawieniu sprawy, różnica między działaniem przez *yùwéi*, a działaniem przez *wúwéi* polega na tym, że w tym pierwszym podmiot nakierowany jest na doraźną korzyść, mającą charakter tymczasowy, natomiast w drugim przypadku chodzi o wykształcenie dyspozycji zapewniającej trwałą korzyść w przyszłości. *Yùwéi*, zapewniając tymczasową korzyść, uniemożliwia jednak samorealizację i tym samym stwarza konieczność dalszego działania w przyszłości. Rozwiązując problem, kreuje drugi, w dodatku większy, będąc tym samym Derridowskim *farmakonem*. Z kolei ten, który działa przez *wúwéi*, wykazuje się myśleniem długofalowym. Terazniejszość satysfakcji z rozpatrywanej korzyści jest dla niego względnie mało ważna. Preferuje on późniejszą długotrwałą satysfakcję nad obecną, lecz krótkotrwałą. W ekonomii mówi się, że kogoś takiego charakteryzuje niska preferencja czasowa<sup>37</sup>. Postawię tutaj piątą tezę: **proponowanego przez *Dàodéjīng* idealnego władcę cechuje niska preferencja czasowa**. Niech jej dodatkowym potwierdzeniem będzie poniższy cytat:

*Czynić dojrzałym, nie zarządzać. To się nazywa tajemniczą biegłością*<sup>38</sup>. [rozdział X]

Warto tutaj zaznaczyć, że niska preferencja czasowa nie ma żadnego z związku z ciągłą antycypacją „życiem w przyszłości”. Obie postawy są oczywiście możliwe do zrealizowania jednocześnie w jednym podmiocie. Przywołując wcześniejsze rozważania, „życie w przyszłości” polegałoby na sytuowaniu się punktu ciężkości podmiotu w antycypacjach (ewentualnie w *proteńcjach*, jeśli mamy na myśli odmienny przypadek nieustannego pośpiechu donikąd). Jak zobaczyliśmy wcześniej, nie jest to przypadek mędrca.

## ANARCHIZM

Prawdopodobnie wciąż najbardziej popularną interpretacją politycznej wykładni *Dàodéjīng* (a także *Zhuāngzǐ*), pozostaje anarchizm. Jednym z pierwszych, który powiązał go z taoizmem, był konfucjański uczonec Liang Qichao<sup>39</sup>. John Clarke stwierdził, że „stało się niemal banałem, żeby utożsamiać te dwa”<sup>40</sup>. Jednym z najczęściej przywoływanych cytatów dotyczących tej kwestii jest twierdzenie A. C. Grahama, że „zachodni anarchiści utrzymywali, że *Lǎozǐ* jest jednym z nich, pomimo że jego książka została poznana na zachodzie w XIX wieku”<sup>41</sup>. Richard Sylvan wyjaśnia, że „są znaczące antycypacje anarchizmu we wcześniej filozofii (szczególnie w stoicyzmie i taoizmie)”<sup>42</sup>. Podobnie Andrew Vincent zauważa, że „twierdzi się także, że anarchistyczne motywy są do odnalezienia w starożytnych chińskich tekstach takich jak *Dàodéjīng*”<sup>43</sup>. W 1980 r. w Bostonie odbyło się sympozjum pod tytułem „Czy polityczny taoizm jest anarchistyczną teorią” i jego owocem był „ogólny konsensus, że taoistyczna myśl jest w najwyższym stopniu anarchistyczna”<sup>44</sup>. John P. Clark posunął się jeszcze dalej i stwierdził, że „żadna znacząca filozoficzna praca czy to Wschodu czy Zachodu nie była tak gruntownie przeniknięta anarchistycznym duchem”<sup>45</sup>.

Obszerną i usystematyzowaną analizę większości argumentów za i przeciw anarchistycznej interpretacji przedstawił A. Stamatov w artykule *The Laozi and Anarchism*. Sam autor jednak nie opowiedział się po żadnej ze stron, a tutaj nie mamy miejsca na streszczanie wszystkich przesłanek.

A. Feldt opowiada się stanowczo przeciw anarchistycznej interpretacji. W artykule *A Non-Anarchistic Interpretation of the Laozi* wysuwa trzy argumenty<sup>46</sup>: (1) *Dàodéjīng* jest politycznym traktatem adresowanym do władcy. Czterdzieści rozdziałów ma polityczny charakter. *Wúwéi* pojawia się w tekście dwanaście razy, z czego aż sześć jako polityczna technika. W tekście wielokrotnie pojawia się wątek państwa w kontekście jego zarządzania, np. w rozdziałach XXIX, LVII czy LX. Co więcej, zdaniem A. Feldta w rozdziale XVII mamy do czynienia z pełną akceptacją państwa. (2) Starożytna chińska koncepcja ludzkiej osoby jest niezgodna z klasycznym zachodnim anarchizmem. Zachodni anarchizm wychodzi od atomistycznego pojęcia jednostki. Ja pojmowane jest jako autonomiczne i dyskretne. W takim ujęciu wola jednostki będzie

37 H. Hoppe, *Demokracja – bóg, który zawiódł*, Warszawa 2006, s. 32.

38 *Lǎozǐ*, dz. cyt., s. 40.

39 A. Stamatov, dz. cyt., s. 264.

40 J. Clarke, *Taoist Politics: An Other Way?*, [w:] F. Dallmayr (red.), *Border Crossings: Towards a Comparative Political Theory*, Lanham 1999, s. 260, [cytat za:] A. Feldt, dz. cyt., s. 323.

41 A. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical arguments in ancient China*, La Salle 1989, s. 299 [cytat za:] A. Stamatov, dz. cyt., s. 260.

42 R. Sylvan, *Anarchism*, [w:] P. Robert, E. Goodin (red.), *A companion to contemporary political philosophy*, Oxford 2007, s. 257 [cytat za:] A. Stamatov, dz. cyt., s. 260.

43 A. Vincent, *Modern political ideologies*, Oxford 1992, s. 116 [cytat za:] A. Stamatov, dz. cyt., s. 260.

44 A. Feldt, dz. cyt., s. 325.

45 J. Clark, dz. cyt.

46 A. Feldt, dz. cyt., s. 327.

w nieustannym napięciu względem woli wyróżnionej grupy i na tym napięciu są budowane anarchistyczne roszczenia. Z kolei taoizm pojmuje Ja jako współzależne i skontekstualizowane. Jednostka jest częścią skontekstualizowanej sieci relacji. Nie można więc na niej oprzeć anarchistycznych pretensji. Ponadto, zdaniem A. Feldta taka koncepcja implikuje pewną dozę przymusu obecną pomiędzy rządzonym a rządzącym. Skoro i tak są oni wyjściowo współzależni jako elementy tej samej sieci relacji, to bez istnienia przymusu rozróżnienie na rządzonego i rządzącego traci sens. (3) Anarchistyczny obiekt krytyki jest różny od taoistycznego. *Dàodéjīng* wymierzone jest przeciw konfucjańskiemu stylowi rządzenia, a nie przeciw rządzeniu jako takiemu. Co więcej, w rozdziale XVII konfucjański władca nie jest przedstawiony jako najgorszy, lecz jedynie jako gorszy od taoistycznego.

A. Feldt ostatecznie stwierdza, że polityczny taoizm najlepiej koresponduje z minarchistycznym libertarianizmem Roberta Nozicka, koncepcją państwa minimalnego jako „nocnego stróża”. Na taką koncepcję przystanąłby pewnie anarchokapitalista Murray Rothbard, który nazwał Lǎozī „pierwszym intelektualistą libertarianinem”<sup>47</sup> (a dopiero Zhuāngzǐ miałby być dla niego „być może pierwszym anarchistą w świecie”). Max Weber nazwał polityczną propozycję taoizmu „chińskim manczesteryzmem”. Co ciekawe, za wolnorynkową interpretacją *Dàodéjīng* optowali też Ronald Reagan<sup>48</sup> oraz Slavoj Žižek<sup>49</sup>. Ja przystaję na leseferystyczne ujęcie. Fundamentem mojego stanowiska jest teza o niskiej preferencji czasowej władcy. Koresponduje ona z koncepcją *l a d u n a t u r a l n e g o* ekonomisty Hansa-Hermann Hoppego, którą przedstawia w książce *Demokracja, bóg który upadł*. Ład naturalny miałby być wolnorynkową koegzystencją wielu społeczności, z których dominowałyby te przewodzone przez elity o niskiej preferencji czasowej. Stąd można mówić, że jest to koncepcja względnie anarchistyczna. Zbiór relacji pomiędzy owymi społecznościami miałby być izomorficzny względem zbioru relacji zachodzących pomiędzy współczesnymi państwami. Według H. Hoppego systemy polityczne związane z przymusem można nanieść na skalę rozpiętą między bezwzględną monarchią a bezwzględną demokracją. Jak apriorycznie wykazuje: z im bardziej demokratycznym systemem mamy do czynienia, tym bardziej na objętym przezeń obszarze obniżają się krzywe preferencji czasowej, czyli wskaźniki zależności stopy preferencji czasowej od realnego dochodu pieniężnego jednostki. Owocuje to zdehumanizowaniem działań wojennych, zanikiem tradycyjnych wartości, wzrostem przestępczości, wszechobecną bylejąkością, nieodpowiedzialnością i wzrostem biurokracji. W związku z tym myśl Hoppego, choć anarchistyczna, jest paradoksalnie pro-monokratyczna, co koresponduje z analogiczną pozorną sprzecznością wyłaniającą się z *Dàodéjīng*.

## PODSUMOWANIE

W tym artykule postawiłem pięć tez: (1) w *Dàodéjīng* czytamy o ontologicznej zasadzie, głoszącej że funkcjonalność bytu jest konstytuowana przez jego strukturę będącą niebytem. Praktyka *wéiwúwéi* opiera się na tej zasadzie; (2) *wéiwúwéi* może być realizowane jako inspiracja przykładem; (3) *wéiwúwéi* może być realizowane jako efekt transcendentalnej bądź psychologicznej transformacji podmiotu polegającej na wyzwoleniu sprawstwa z uwarunkowań. Co istotne, mamy do czynienia z sugestią, że jest to kondycja dostępna nielicznym i pożądana tylko u nielicznych; (4) *wéiwúwéi* może być realizowane jako przyzwolenie na błędy podwładnych; (5) proponowany przez *Dàodéjīng* ideał władcy charakteryzuje niska preferencja czasowa. Co ważne, nie oznacza to ciągłego antycypującego intendowania. Ponadto twierdzę, że polityczna wykładnia *Dàodéjīng* koresponduje z koncepcją ładu naturalnego zaproponowaną przez H. Hoppego. Postawione tezy nie mają charakteru historycznego. Stanowią interpretację omawianej książki, pewną propozycję odczytania, bardziej filozoficzno-spekulatywną, niż religioznawczą.

47 M. Rothbard, *Concepts of the Role of Intellectuals in Social Change Toward Laissez Faire*, „The Journal of Libertarian Studies” 1990, No 2, s. 44.

48 *New York Times*, 1/26/88, [informacja za:] M. Cafard, dz. cyt., s. 33.

49 S. Žižek postrzega fenomen zachodniego taoizmu jako komplementarną reakcję na ducha globalnego korporacyjnego kapitalizmu. Zob.: P. Bowman, *The Tao of Žižek*, [w:] P. Bowman, R. Stamps (red.), *The Truth of Žižek*, London 2007.

## TEKSTY ŹRÓDŁOWE:

[1] Lǎozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. Wójcik A., Kraków 2006.

## BIBLIOGRAFIA:

- [2] Ames R., *Is political Taoism anarchism?*, „Journal of Chinese Philosophy” 1983, No 10 (1).  
[3] Baden-Powell R., *Wskazówki dla skautmistrzów*, Warszawa 1991.  
[4] Bowman P., Stamps R. (red.), *The Truth of Žižek*, London 2007.  
[5] Cafard M., *The Surre(igion)alist Manifesto & Other Writings*, Baton Rouge 2003.  
[6] Ching J., *Mysticism and kingship in China*, Cambridge 1997.  
[7] Clarke J., *Taoist Politics: An Other Way?*, [w:] Dallmayr F. (red.), *Border Crossings: Towards a Comparative Political Theory*, Lanham 1999.  
[8] Crowley A., *Tao Te Cing*, Gdynia-Londyn 2007.  
[9] Evola J., *Na antypodach modernizmu*, Biała Podlaska 2014.  
[10] Evola J., *Taoism. The Magic*, The Mysticism, Seqium 2006.  
[11] Feldt A., *Governing Through the Dao: A Non-Anarchistic Interpretation of the Laozi*, „Dao: A Journal of Comparative Philosophy” 2010.  
[12] Graham A., *Disputers of the Tao: Philosophical arguments in ancient China*, La Salle 1989.  
[13] Hodgkinson T., *Być rodzicem i nie skończyć. Rodzicielstwo na luzie*, Warszawa 2013.  
[14] Hoppe H., *Demokracja – bóg, który zawiodł*, Warszawa 2006.  
[15] Rothbard M., *Concepts of the Role of Intellectuals in Social Change Toward Laissez Faire*, „The Journal of Libertarian Studies” 1990, No 2.  
[16] Stamatov A., *The Laozi and Anarchism*, „Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East” 2014, No 3.  
[17] Sylvan R., *Anarchism*, [w:] Robert P., Goodin E. (red.), *A companion to contemporary political philosophy*, Oxford 2007.  
[18] Vincent A., *Modern political ideologies*, Oxford 1992.  
[19] Weber M., *Etyka gospodarcza religii - tom 1. Taoizm i konfucjanizm*, Kraków 2000.  
[20] Zarrow P., *Anarchism and Chinese Political Culture*, New York 1990.

## NETOGRAFIA:

- [21] Clark J., *Master Lao and the Anarchist Prince*, [https://www.academia.edu/2540539/\\_Master\\_Lao\\_and\\_the\\_Anarchist\\_Prince\\_](https://www.academia.edu/2540539/_Master_Lao_and_the_Anarchist_Prince_), 31.12.2014.  
[22] Evola J., *O istocie Zen*, <http://tradycjonalizm.net/juliosevola/zen.htm>, 31.12.2014.  
[23] Evola J., *Wei-Wu-Wei & Lao Tsu's Ultimately Aristocratic Notion of Non-Action*, [http://www.juliosevola.net/excerpts/Wei-Wu-Wei\\_%26\\_Lao\\_Tsus\\_Ultimately\\_Aristocratic\\_Notion\\_of\\_Non-Action.html](http://www.juliosevola.net/excerpts/Wei-Wu-Wei_%26_Lao_Tsus_Ultimately_Aristocratic_Notion_of_Non-Action.html), 31.12.2014.