

Leven volgens de natuur, hoe doen we dat? Een antwoord van het Stoïcisme en het Taoïsme



Radboud Universiteit Nijmegen

Jacques Veldscholten

s1061791

1^e examiner en begeleider: Prof. dr. J.M.M. Thijssen (Hans)

2^e examiner: Prof. dr. J.C.L. van der Velde (Paul)

19978 woorden

23-06-2022

Master specialisatie filosofie: Grote Ideeën en Hun Geschiedenis

Scriptie ter verkrijging van de graad "Master of Arts" in de filosofie
Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Jacques Veldscholten, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Nijmegen. Datum: 23-06-22

Samenvatting

In deze scriptie wordt een interculturele vergelijking gemaakt tussen het Stoïcisme en Taoïsme, ontstaan in het oude Griekenland en China respectievelijk, omtrent het thema 'leven volgens de natuur'. Ondanks hun verschillende natuuropvattingen - rationaliteit voor het Stoïcisme en spontaniteit voor het Taoïsme - geloven beide tradities dat de menselijke natuur overeenkomt met de gehele (kosmische) natuur en dat we onze menselijke functie dienen te vervolmaken. Voor het Stoïcisme betreft dit het ontwikkelen van een voortreffelijk karakter (*aretê*) en volgens het Taoïsme dienen we terug te keren naar onze ware natuur *de*, de individuele manifestatie van de Tao. Om dit te bewerkstelligen richt de ethiek van het Stoïcisme zich op het ontwikkelen van rationaliteit en die van het Taoïsme op spontaniteit.

Inhoudsopgave

Samenvatting	3
Voorwoord.....	6
Inleiding.....	9
De benadering van het (filosofisch) Taoïsme	9
De benadering van het Stoïcisme.....	14
Comparatieve filosofie	16
1. De natuuropvatting van het Stoïcisme en het Taoïsme.....	21
1.1 Stoïcisme: de natuur	21
1.1.1 Stoïcijnse fysica: studie van de natuur.....	21
1.1.2 De rol van God in de materialistische kosmos van de Stoa.....	22
1.1.3 Pneuma als (goddelijk) levensbeginzel.....	25
1.1.4 Doelmatigheid, rationaliteit en voorzienigheid	25
1.1.5 Samenvatting.....	26
1.2 Taoïsme: de natuur.....	28
1.2.1 De Tao.....	28
1.2.2 Yin, yang en <i>qi</i>	32
1.2.3 De Taoïstische natuuropvatting: <i>ziran</i>	33
1.2.4 Samenvatting.....	34
1.3 Vergelijking: de natuur	36
1.3.1 De bouwsteen van de natuurlijke wereld	36
1.3.2 De natuur.....	37
2. Mens in relatie tot de natuuropvatting van het Stoïcisme en het Taoïsme	39
2.1 Stoïcisme: mens in relatie tot haar natuuropvatting	39
2.1.1 De rationele menselijke natuur als geprivilegieerd onderdeel van het geheel.....	39
2.1.2 Voortreffelijkheid van karakter om geluk te bereiken	41
2.1.3 Natuurlijke (egocentrische) impulsen.....	43
2.1.4 Van egocentrische impulsen naar voortreffelijkheid van karakter	44
2.1.5 Theorie van 'goed', 'slecht' en 'onverschillig'	45
2.1.6 Emoties.....	47

2.1.7 Morele educatie	49
2.1.8 De houding van de wijze.....	51
2.1.9 Samenvatting.....	52
2.2 Taoïsme: mens in relatie tot haar natuuropvatting	53
2.2.1 De mens als spontaan onderdeel van het geheel.....	53
2.2.2 Waarom we afdwalen van onze spontane natuur	54
2.2.3 De als de individuele manifestatie van de Tao	56
2.2.4 De kracht van het zwakke.....	58
2.2.5 De houding van <i>wuwei</i>	59
2.2.6 Omkering van het bewustzijn - de oefenweg van het Taoïsme	63
2.2.7 Emoties.....	67
2.2.8 Samenvatting.....	69
2.3 Vergelijking: mens in relatie tot de natuur	71
2.3.1 De menselijke natuur als onderdeel van de kosmische natuur.	71
2.3.2 Socialisatieproces.....	72
2.3.3 Kennis.....	74
2.3.4 Leven volgens de natuur ('deugd')	74
2.3.5 De oefenweg	75
2.3.6 Emoties.....	77
2.3.7 De Wijze	80
Conclusie	81
Bibliografie	84

Voorwoord

We kunnen zonder twijfel beargumenteren dat de invloed van de mensheid op de wereld (en onszelf) de afgelopen millennia reusachtig is geweest. Terwijl de mensheid enorme sprongen vooruit heeft gemaakt op onder andere het gebied van kennis, technologie en levensstandaard, ondervindt ze tegelijkertijd steeds groter wordende problemen. Denk bijvoorbeeld aan de klimaatcrisis, de toenemende mate van ongelijkheid en de grote hoeveelheid mentale problemen vandaag de dag. Er lijkt dus een tendens in de wereld te zijn: enerzijds wordt vooruitgang geboekt op allerlei vlakken, maar tegelijkertijd zorgt dit ook voor allerlei problematiek. Hierdoor blijven we met eeuwenoude vragen achter, zoals: is onze huidige manier van leven eigenlijk wel duurzaam? Verliezen we niet langzamerhand het contact met de natuur om ons heen? Wat verstaan we eigenlijk onder de natuur en hoe verhouden wij ons daartoe als mens? Kortom: hoe leiden we een natuurlijk leven? Dergelijke vragen werden meer dan 2000 jaar geleden al gesteld vanuit verschillende filosofische tradities.

Vandaag de dag zijn vragen over het leiden van een natuurlijk leven zeker niet minder relevant dan in de tijd dat deze tradities floreerden. Integendeel, misschien zijn ze zelfs een stuk relevanter dan ooit tevoren. Het Stoïcisme en Taoïsme, twee filosofische (en religieuze¹) tradities uit het oude Griekenland en China respectievelijk, hadden hier een lange tijd geleden al veel over te zeggen. Om het heden beter te begrijpen moeten we soms teruggrijpen naar het verleden. Ook nu lijkt dit een vruchtbare strategie, aangezien antwoorden op bovenstaande vragen verborgen lijken te liggen in de literatuur van deze tradities, die niet zelden lastig te interpreteren is voor buitenstaanders. Deze scriptie zal pogen om de eeuwenoude thematiek rondom het leiden van een natuurlijk leven op te helderen voor een algemeen filosofisch publiek. Aangezien het Stoïcisme en Taoïsme

¹ Hierover meer in de inleiding.

vanuit uiteenlopende culturele achtergronden stammen, zal deze scriptie de vorm hanteren van een pluralistische interculturele vergelijking. Dit betekent dat beide tradities vanuit hun eigen achtergrond geïnterpreteerd zullen worden en naast elkaar worden gelegd zonder voorkeur uit te spreken voor een van de tradities. Op deze manier wordt zo veel als mogelijk recht gedaan aan de originele waarde van beide tradities.²

Deze scriptie onderzoekt *hoe* we volgens beide tradities dienen te leven volgens de natuur en zal pogen om de volgende onderzoeksvraag te beantwoorden: *Wat behelst het 'leven volgens de natuur' volgens enerzijds de Stoïcijnse- en anderzijds de Taoïstische filosofie en op welke wijze verschillen en/of komen ze overeen in hun opvattingen?* Om deze vraag te beantwoorden zal deze scriptie twee op elkaar voortbouwende thema's behandelen, namelijk 'de natuur' en hoe we ons hier als mens toe dienen te verhouden. In het eerste hoofdstuk zal worden onderzocht wat het Stoïcisme en Taoïsme onder 'de natuur' verstaan en in hoeverre ze hierin overeenkomen of verschillen. Het tweede hoofdstuk, dat het meest centraal zal staan in deze scriptie, onderzoekt hoe de mens zich volgens het Stoïcisme en Taoïsme dient te verhouden tot 'de natuur' en heeft dus een duidelijke praktische insteek. Ook in dit hoofdstuk zal gekeken worden in hoeverre beide tradities overeenkomen of verschillen in hun opvattingen.

Deze scriptie opent met een inleiding. Hierin zal voor beide tradities allereerst relevante informatie worden verschaft over de context waarin ze zijn ontstaan en de specifieke rol die ze gaan vervullen binnen deze scriptie. Daarnaast zullen enkele methodische aspecten worden verantwoord voor beide tradities, zoals het gebruik van bronnen en concepten. Tevens zal in de inleiding worden ingegaan op de haken en ogen die zijn verbonden aan een comparatieve filosofische vergelijking en zal gekeken worden hoe daar

² T. Connolly, *Doing Philosophy Comparatively* (London: Bloomsbury Publishing, 2015), 175.

in deze scriptie invulling aan wordt gegeven. Vervolgens worden de hierboven genoemde hoofdstukken behandeld en tot slot zal in de conclusie de onderzoeksvraag worden beantwoord.

Inleiding

Het begrijpen van een traditie uit een ander cultureel milieu dan het onze is niet altijd even gemakkelijk. Filosofe Patricia de Martelaere weet het accuraat te omschrijven: “De moeilijkheid met het uiteenzetten van een denkkader dat zozeer verschilt van het onze is immers dat ieder onderdeel slechts zijn volle betekenis kan krijgen vanuit het geheel, en dat men dus in zekere zin alles tegelijk zou moeten kunnen zeggen.”³ Binnen dit onderzoek is gepoogd deze moeilijkheid tegemoet te komen door de centrale thema’s (natuur en de menselijke relatie daartoe) op elkaar voort te laten bouwen.

Ik ben mij bewust van het feit dat deze scriptie geschreven is vanuit een westers perspectief, aangezien ik als auteur ben opgegroeid in een westers klimaat. De interpretatie van het Taoïsme zal daarom het meest uitdagend zijn, aangezien ze het meest vreemd is van het westelijke denkkader. De benaderwijze van het Taoïsme vergt daarom de meeste verantwoording. Hierop zal ik hieronder uitvoerig ingaan, nadat ik de nodige achtergrondinformatie rondom het Taoïsme heb verschaft. Ook zal ik inleidende informatie rondom het Stoïcisme verschaffen en de benaderwijze rondom bronnen en begrippen verantwoorden. De moeilijkheden van een interculturele vergelijking en mijn gekozen strategie daaromtrent zal ik aan het eind van de inleiding verantwoorden onder het kopje ‘comparatieve filosofie’.

De benadering van het (filosofisch) Taoïsme

Bij het benoemen van de term “Taoïsme” is niet gelijk evident wat men ermee bedoelt. Ze staat bekend om haar rijke en veelzijdige interpretaties en toepassingen. Het Taoïsme is naast het Confucianisme één van de twee traditionele religieuze én filosofische systemen die China rijk is. Aangezien het Confucianisme in grote mate leidend is geweest binnen de Chinese

³ P. de Martelaere, *Taoïsme: De weg om niet te volgen* (Ambo, 2006), 44.

cultuur, werd de benaming “Taoïst” van oudsher gebruikt om te verwijzen naar eenieder die een niet-Confucianistische (of anti-conformistische) ideologie aanhield. Het Taoïsme is ontstaan in de ‘strijdende staten’ (of Honderd Scholen) periode (475-221 v.C.), die bekend staat als een tumultueuze periode in de Chinese geschiedenis waarbinnen verschillende (filosofische) gedachtescholen tot bloei kwamen die allen een eigen ‘Tao’ (weg) probeerden te formuleren. Onder deze scholen vallen naast het al genoemde Confucianisme, ook onder andere het legalisme en het Mohisme.⁴

Binnen het Taoïsme krijgt ‘Tao’ echter een heel specifieke uitwerking die nadrukkelijk afwijkt van de andere scholen. Zoals in het eerste hoofdstuk onderzocht zal worden, stellen ze namelijk dat de Tao niet te benoemen is en dat daarom de ene Tao niet te prefereren valt ten opzichte van de andere. Ze bevinden zich dus in een soort metapositie door niet deel te nemen aan de competitiestrijd van de ‘Honderd Scholen’, beargumenteert Dijkstra. Het Taoïsme vindt namelijk niet dat mensen een onderdeel zijn van een systeem, maar ziet ieder mens als individu en totaliteit.⁵ Gaandeweg ontstonden er vertakkingen in de Taoïstische ideologie, waarvan de meest algemene verdeling die tussen het religieus en filosofisch Taoïsme is. Op sommige gebieden is er veel overlap tussen beide stromingen (zoals binnen de metafysica en ethiek), terwijl ze op andere gebieden verder uit elkaar liggen (zoals binnen de epistemologie). Dit maakt dat er nog altijd veel controversie is onder geleerden over de precieze relatie tussen beide stromingen.⁶

⁴ Michel Dijkstra, "Houd je land klein": De Taoïstische staatsleer in de context van de 'honderd scholen', in *Inleiding Taoïstische Filosofie*, red. Michel Dijkstra (Leusden: ISVW Uitgevers, 2019), 22-24.

⁵ Dijkstra, "Taoïstische staatsleer," 22-25.

⁶ Chad Hansen, "Daoism," Spring 2020 red., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/daoism/>. H1.

Filosoof en sinoloog Hansen (2020) grondt het onderscheid tussen het religieus en filosofisch Taoïsme op basis van hun epistemologische verschillen. Ondanks dat ze beiden vertrekken vanuit een kritiek op de traditionele kenwijze van de Tao, verschillen ze significant in andere opzichten. Vanuit deze mild sceptische positie, beweegt het filosofisch Taoïsme in de richting van pluralisme, perspectivisme, scepticisme, politieke gelijkheid en vrijheid. Het religieuze “mysticisme” daarentegen, claimt het scepticisme te kunnen overwinnen door een transcendente en bovennatuurlijke kijk op de werkelijkheid te cultiveren. Het religieus Taoïsme laat zich bovendien kenmerken door haar gehoorzame karakter ten aanzien van leermeesters en tradities, en is daarnaast lastig in taal uit te drukken, waardoor ze een esoterische en autoritaire houding aanneemt. Ze staat in groot contrast met de filosofische stroming die juist de nadruk legt op natuurlijke spontaniteit, vrijheid en egalitarisme.⁷ Dit onderzoek zal zich enkel richten op de filosofische vertakking van het Taoïsme, in hoeverre men hiervan kan spreken, omdat ze – niet geheel onverwachts – het beste filosofisch te benaderen is.

In hoeverre het filosofisch Taoïsme als ‘filosofisch’ bestempeld kan worden, behoeft echter nog wel enige verantwoording. De uiteenlopende karakteriseringingen laten zien dat er allesbehalve consensus is over haar precieze status. Zo is het filosofisch Taoïsme onder andere opgevat als een meta-ethische, ethisch-sceptische, maar ook anti-logische en bewust zelf-contradictoire positie. Hansen stelt dat van alle bovengenoemde posities wellicht elementen terug zijn te vinden in de twee hoofdteksten van het Taoïsme: de *Tao Te Ching* en *Zhuang Zi*.⁸ Het meest overtuigende argument voor het ‘filosofische’ karakter van het Taoïsme is, volgens de Martelaere (2007), dat het Taoïsme wel degelijk een bepaalde wijsheid en inzicht in het leven verschaft, en daarmee voldoet aan de kwalificatie van

⁷ Hansen, "SEP Daoism," H1.

⁸ Hansen, "SEP Daoism," H1.

“wijsbegeerte.”⁹ Daarnaast stelt ze dat westerse filosofen zoals Derrida het strikte rationele en analytische karakter van de westerse filosofie heeft verzacht, terwijl filosofische sinologen zoals Graham en Hansen wijzen op de aanwezigheid van theoretisch en analytisch denken in het oude China.¹⁰ Overigens kun je je afvragen in hoeverre het westerse filosofische (rationele) paradigma als leidraad gezien kan worden om andere culturen/tradities al dan niet als ‘filosofisch’ te bestempelen. Hier zal nog nadrukkelijk op worden ingegaan onder het kopje ‘comparatieve filosofie’. Met inachtnaam van deze kanttekeningen zal in het vervolg het filosofisch Taoïsme binnen dit onderzoek als volmondig filosofisch tegenhanger van het Stoïcisme worden beschouwd.

De geraadpleegde werken voor het Taoïsme

Voor deze scriptie zijn de twee bekendste primaire werken van het Taoïsme geraadpleegd: de *Tao Te Ching* en *Zhuang Zi*. Van oudsher werd het auteurschap van de *Tao Te Ching* en *Zhuang Zi* respectievelijk aan Lao Zi en Zhuang Zi toegeschreven. Echter, onder geleerden wordt het bestaan van de historische persoon Lao Zi ten zeerste in twijfel getrokken.¹¹ Aan het bestaan van Zhuang Zi wordt meer zekerheid toegeschreven, alhoewel sinologen een strikte scheiding voorstellen tussen de historische persoon Zhuang Zi en het boek met dezelfde naam. Verondersteld wordt dat van de 33 hoofdstukken die de *Zhuang Zi* rijk is, een grote kans bestaat dat de eerste zeven (ook wel de “innerlijke hoofdstukken” genoemd) door één persoon geschreven kunnen zijn, waarvan het vrijwel zeker is dat de overige hoofdstukken door een groep geleerden is geschreven over een lange tijdsperiode. Sinoloog Graham (1989) stelt dat men zich moet realiseren bij het interpreteren van de *Zhuang Zi* dat het niet door één persoon geschreven is, waardoor een diepere eenheid tussen verschillende

⁹ Martelaere, *Taoïsme*, 27.

¹⁰ Martelaere, *Taoïsme*, 29.

¹¹ Hansen, “SEP Daoism,” H1.

onderdelen van het boek mogelijk ontbreekt.¹² Wanneer de Nederlandse sinoloog Kristoffer Schipper verwijst naar de *Tao Te Ching* en *Zhuang Zi* benoemt hij niet de letterlijke titel van het boek, maar hun vermoedelijke auteurs, 'Laozi' en 'Zhuangzi' respectievelijk, om naar de werken te verwijzen. Ik zal deze verwijsmethode overnemen binnen deze scriptie en vanaf heden enkel nog spreken van de *Laozi* en *Zhuangzi*.

Naast dat de *Laozi* en *Zhuangzi* de meeste populariteit genieten binnen de Taoïstische canon, bevatten ze ook een rijke filosofische diepgang en becommentariëring van geleerden. Ze verschillen echter wel significant van elkaar in stijl: de *Laozi* is een beknopt werk dat de grondbeginselen van het Taoïsme op poëtische (en vaak paradoxale) wijze voorlegt aan haar lezer, terwijl de *Zhuangzi* een stuk uitgebreider is en bestaat uit allerlei verhalen, mystieke gedichten, en (wetenschappelijke) observaties met een sterk humoristisch karakter.¹³ Er is veel discussie welke van de boeken de oudste is van de twee, en in hoeverre gesproken kan worden van een wederzijdse beïnvloeding.¹⁴

Ondanks dat er allesbehalve consensus is over de precieze datering en aard van het auteurschap van deze twee werken zal ik ze, met in acht name van de aangestipte problemen, behandelen alsof ze een centraal onderdeel vormen van het filosofisch Taoïsme. Voor letterlijke citaten uit de twee werken zullen de vertalingen van Schipper gebruikt worden. Vanwege de versvorm van de *Laozi* heb ik vanuit stilistisch oogpunt besloten om letterlijke citaten uit deze bron gecentreerd weer te geven. Daarnaast zullen ook interpretaties gebruikt worden van andere geleerden rondom het Taoïsme, zoals Graham en de Martelaere. Wanneer een Taoïstisch principe

¹² A.C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (Open Court, 1989), 173-74.

¹³ K. Schipper, *Zhuang Zi - de volledige geschriften* (Amsterdam: Atlas Contact, Uitgeverij, 2010), 12.

¹⁴ Hansen, "SEP Daoism," H1.

beter uitgelegd kan worden met termen die pas later in brede zin werden gehanteerd, zal ik niet wijken om ze toe te passen in mijn analyse. Een voorbeeld hiervan is het Yin-Yang principe, dat maar één keer nadrukkelijk wordt genoemd in de *Laozi*, terwijl het aan de basis staat van het gehele werk. Verder zijn er een aantal andere concepten die voorkomen in het Taoïsme die ik onvertaald laat, aangezien ze zich vanwege haar complexe betekenis niet gemakkelijk laten vertalen. Wel zal ik pogen om de termen adequaat uit te leggen in Nederlandse begrippen. Deze termen zijn: *de*, *wuwei*, *ziran* en *qi*.

De benadering van het Stoïcisme

Het Stoïcisme is in de klassieke oudheid rond het jaar 300 voor onze huidige jaartelling opgericht door Zeno van Citium (335-262 v.C.) in een tijd waarin de filosofie een enorme groei doormaakte. De Stoïcijnen danken hun naam aan de locatie waar ze in het begin samenkwamen, namelijk de Stoa Poikilê, een gekleurde zuilengalerij op de lokale marktplaats (agora) in Athene. Deze traditie werd voortgezet tot ongeveer de eerste eeuw na onze huidige jaartelling, waarna het politieke en culturele zwaartepunt verschoof naar Rome. Bijgevolg verschoof ook de invloedssferen van de Stoïcijnen in de richting van de Romeinse wereld, waar hun invloed evenzeer aanzienlijk was. De populariteit die de Stoa van meet af aan genoot hangt mogelijk samen met het feit dat ze niet enkel claims maakten over de aard van de realiteit, maar tevens een houding ten aanzien van het leven verkondigde - een levenskunst. De Stoa had wel degelijk complexe theorieën op het gebied van ontologie, epistemologie en ethiek, maar begreep deze theorieën voornamelijk vanuit hun specifieke opvattingen over wat de filosofie werkelijk is, namelijk: een manier van leven.¹⁵

¹⁵ John Sellars, *Stoicism* (Acumen Publishing, 2006), 1-2.

De oprichter van de Stoïcijnse school en een later schoolhoofd, Zeno van Citium en Chrysippus (279-206 v.C.) respectievelijk, stelden dat filosofie uit drie onderling verbonden onderdelen bestaat: fysica, logica en ethiek. Een bekende Stoïcijnse vergelijking stelt filosofie gelijk aan een levend wezen, waarbij logica de botten en pezen vormen, fysica het vleeselijk gedeelte en de ethiek de ziel. De verschillende onderdelen kunnen moeilijk los van elkaar begrepen worden omdat ze nauw verweven zijn met elkaar. De verwevenheid van de Stoïcijnse fysica en ethiek zal in deze scriptie nog nadrukkelijk naar voren komen.¹⁶

De geraadpleegde werken voor het Stoïcisme

Net als het Taoïsme, kampt het Stoïcisme ook met enkele moeilijkheden rondom haar bronnen. Er zijn veel teksten verloren gegaan uit de begintijd van de traditie, met als gevolg dat we het moeten doen met interpretaties van auteurs die veel later leefden en niet zelden vijandig tegenover de Stoa stonden. Bovendien zijn veel van deze interpretaties tot stand gekomen in een ander intellectueel klimaat. Van de Stoïcijnse teksten die wel bewaard zijn gebleven, en dat zijn voornamelijk latere teksten, is het moeilijk om vast te stellen in hoeverre ze verschillen in hun opvattingen ten opzichte van de vroege orthodoxe Stoïcijnse leer.¹⁷ Voor referenties naar de oorspronkelijke Stoïcijnse traditie zijn voornamelijk de (vertalingen van) teksten van Diogenes Laërtius gebruikt, omdat zijn werk wordt gezien als een van de best bewaard gebleven bronnen van de (oude) Stoa. Hij heeft veelvuldig geschreven over zowel de Stoïcijnse fysica als ethiek. Ook zijn de werken van (vertalingen van) de bronnen van Marcus Tullius Cicero (106-43 v.C.) gebruikt om te refereren naar de Stoa. Ook hij heeft veelvuldig geschreven over de Stoïcijnse fysica en ethiek. Verder zijn nog (vertalingen van) bronnen gebruikt van enkele Romeinse Stoïcijnen, namelijk Lucius

¹⁶ Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*, vert. Rein Ferwerda en Jan Eykman (Baarn: Ambo, 1989), VII, 39-41.

¹⁷ Sellars, *Stoicism*, 3-4.

Annaeus Seneca (4 v.C.-65) en Epictetus (~50-135) om te verwijzen naar ethische aspecten van de Stoïcijnse traditie.

Ook bij de Stoa laat ik een concept onvertaald, namelijk *pneuma*, aangezien deze term zich niet gemakkelijk laat vertalen. Wel zal ik de betekenis van deze term toelichten. Verder is zo veel als mogelijk een Nederlandse vertaling gebruikt van gebruikte citaten. Waar geen Nederlandse vertaling beschikbaar was, is een Engelse vertaling gehanteerd.

Comparatieve filosofie

Deze scriptie heeft als ambitie om twee tradities, die ontstaan zijn in een verschillend cultureel milieu, met elkaar te vergelijken en beoefent daarmee comparatieve filosofie. Men zou de vraag kunnen opwerpen in hoeverre comparatieve filosofie nou werkelijk verschilt van 'normale' filosofie, aangezien men binnen de filosofie ook vaak iets aan het vergelijken is, zoals bijvoorbeeld concepten, auteurs of denkbewegingen. Ondanks dat dit niet ontkend kan worden, heeft comparatieve filosofie wel degelijk een groter bereik dan een 'normale' filosofische vergelijking. Een karakteristiek kenmerk van comparatieve filosofie is namelijk dat het (filosofen of concepten binnen) filosofische tradities met elkaar vergelijkt die in een ander cultureel milieu zijn ontstaan en ontwikkeld. Een vergelijking tussen tradities van uiteenlopende culturen leidt ertoe dat de omvang van de vergelijking in één klap een stuk groter wordt, alsmede de omvang van (mogelijke) problemen die zich kunnen voordoen. Kort gezegd zou men kunnen stellen dat comparatieve filosofie een extra handvat of methode is die de filosofie kan toepassen, maar dan specifiek op intercultureel niveau. Dit interculturele domein neemt haar eigen unieke methodologische problemen met zich mee, alsmede haar eigen methodes om dergelijke problemen het hoofd te bieden.¹⁸ Hieronder zal allereerst een aantal

¹⁸ Connolly, *Doing Philosophy Comparatively*, 24-25.

mogelijke problemen van comparatieve filosofie worden besproken en vervolgens zal worden beargumenteerd hoe hier binnen deze scriptie mee wordt omgegaan. Tot slot zal gekeken worden welke vorm van comparatieve filosofie het meest geschikt is voor deze scriptie.

Incommensurabiliteit

Eén van de gevaren van comparatieve filosofie is incommensurabiliteit. Deze term verwijst naar het feit dat paradigma's (een denkkader van bijvoorbeeld een wetenschapsgebied of cultuur) onderling onmeetbaar zijn.¹⁹ Binnen de comparatieve filosofie zijn geen neutrale middelen om filosofische tradities uit andere culturele milieus te beschrijven en evalueren. Een filosofische traditie met bijbehorende denkwijze en begrippenkader is namelijk altijd inherent aan de cultuur waarbinnen ze tot stand is gekomen. Daarom zal binnen deze scriptie gewaakt worden voor verschillende vormen van incommensurabiliteit. Hieronder valt taalkundige incommensurabiliteit, dat veronderstelt dat twee verschillende conceptuele schema's meestal niet tot elkaar te reduceren zijn. Een andere vorm is evaluatieve incommensurabiliteit, wat betekent dat er geen rationele gronden zijn om te bepalen of een traditie superieur is ten opzichte van een andere traditie. Dit maakt de gedachte dat onze eigen moraal *waar* en *toepasbaar* op andere culturen is problematisch.²⁰ Binnen dit onderzoek zal er daarom een relativistische positie aangehouden worden ten aanzien van de mogelijke superioriteit van de ene traditie ten opzichte van de andere traditie. Zowel het Stoïcisme als Taoïsme zullen bijgevolg als gelijkwaardig behandeld worden: er zal enkel gekeken worden naar mogelijke overeenkomsten en verschillen zonder dat daar een waarde claim aan vast zit.

¹⁹ T. S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, The structure of scientific revolutions., (University of Chicago Press: Chicago, 1962), 150.

²⁰ John W. Cook, *Morality and Cultural Differences*, vol. 41 (Oxford University Press, 1989), 11.

Eenzijdigheid

Een ander probleem binnen de comparatieve filosofie is die van eenzijdigheid: deze ontstaat wanneer één partij zijn taal en standaarden op een andere partij forceert. Dit wordt ook wel projectie genoemd.²¹ Hall en Ames waarschuwen voor de gevaren van het projecteren van een eigen begrippenkader op een andere cultuur. Onderzoekers in het verleden hebben bijvoorbeeld het Engelse woord “*heaven*” gelijkgesteld aan het Chinese “*Tian*”, terwijl het Chinese “*Tian*”, in tegenstelling tot de westerse context, niet refereert naar een christelijke hemel. Wanneer we toegeven aan dergelijke projecties, trappen we in een “methodologische valkuil”, aldus Hall en Ames. Zij stellen dat het in dergelijke gevallen beter is om woorden uit andere culturen en tradities onvertaald te laten, zodat we ze op zichzelf kunnen proberen te begrijpen, in plaats van dat we er onze eigen categorieën op forceren.²² Binnen dit onderzoek zal er in lijn met Hall en Ames’ opvatting gehandeld worden door zowel Griekse als Chinese termen onvertaald te laten en ze vanuit hun eigen culturele opvatting te onderzoeken. Op deze manier worden belangrijke concepten niet uit hun context gehaald. Nadat de voor ons relevante basisconcepten van het Stoïcisme en Taoïsme zijn uitgewerkt, ontleent zich wel de mogelijkheid om op zoek te gaan naar eventuele verschillen en/of overeenkomsten binnen deze op zichzelf staande begrippen.

Generalisatie en cultureel essentialisme

Een ander (mogelijk) probleem binnen de comparatieve filosofie is die van generalisaties. Dit betreft het beschrijven van culturen op basis van enkele zeer globale karakterisering. Een voorbeeld van een dergelijke generalisatie is dat oosterse filosofie holistisch, en westerse filosofie dualistisch is. Generalisaties zijn echter niet per definitie slecht, omdat ze

²¹ Connolly, *Doing Philosophy Comparatively*, 112-13.

²² D.L. Hall en R.T. Ames, *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture* (New York: State University of New York Press, 1995), xx.

ons kunnen helpen het grote plaatje te zien voorbij de details. Hierbij dient men wel op te passen dat bepaalde generalisaties geen *selffulfilling prophecy* worden. Problematischer dan generalisaties is cultureel essentialisme, dat refereert naar het geloof dat een bepaalde eigenschap aanwezig is bij *elk* lid van een bepaalde cultuur, uniek is aan die cultuur alleen en bovendien onafhankelijk bestaat van individuele gevallen. Hiermee wordt de diversiteit die aanwezig is binnen een cultuur tenietgedaan en wordt er tevens aangenomen dat een cultuur een statisch gegeven is, terwijl ze in werkelijkheid erg dynamisch is.²³ Binnen dit onderzoek zullen generalisaties en essentialistische opvattingen zoveel mogelijk worden geweerd om zo onbevooroordeeld mogelijk te blijven en zo veel mogelijk een eigen mening te vormen van beide tradities.

De benaderwijze van comparatieve filosofie binnen deze scriptie

Dan rest ons nu de vraag welke benaderwijze van comparatieve filosofie het meest vruchtbaar zal zijn voor dit onderzoek. Het moge duidelijk zijn dat de westerse cultuur waarin het Stoïcisme tot stand is gekomen, significant verschilt van de oosterse (Chinees) cultuur waarin het Taoïsme tot stand is gekomen. De insteek van dit onderzoek is dat ondanks deze significante verschillen geen van beide tradities per definitie superieur is aan de andere. Het doel is juist om de opvattingen van beide tradities omtrent het thema “leven volgens de natuur” zo helder mogelijk te krijgen en ze hierbij zo veel mogelijk in hun eigen waarde te laten. Alleen dan kan er in mijn optiek een legitieme vergelijking worden gemaakt tussen twee tradities uit uiteenlopende culturele achtergronden.

Een pluralistische benaderwijze kan ons hierin bijstaan. Zij betoogt, bijvoorbeeld op het gebied van de moraliteit, dat ondanks dat niet alle moralen aan elkaar gelijk zijn, er meer dan één waar kan zijn. Vanuit deze

²³ Connolly, *Doing Philosophy Comparatively*, 126-7, 35-6.

optiek bestaan er dus geen neutrale standaarden om een traditie te prefereren ten opzichte van een andere traditie. Het doel van het pluralisme is niet louter om culturele verschillen te identificeren, maar tevens om te laten zien dat meerdere visies rechtvaardig zijn en daarnaast niet tot elkaar zijn te reduceren. Zo zou iemand zich bijvoorbeeld kunnen vinden in de vrijheid die westerse individualiteit met zich meebrengt, en daarnaast veel waarde hechten aan de nadruk die het oosten legt op familie en de gemeenschap. Het pluralisme stelt dat verschillende culturele moralen relevant zijn en open zouden moeten staan zodat verschillende culturen elkaar kunnen begrijpen en interculturele communicatie mogelijk wordt.²⁴

²⁴ Connolly, *Doing Philosophy Comparatively*, 165, 75.

1. De natuuropvatting van het Stoïcisme en het Taoïsme

1.1 Stoïcisme: de natuur

1.1.1 Stoïcijnse fysica: studie van de natuur

Het Stoïcijnse gedeelte van dit hoofdstuk zal zich enkel richten tot de Stoïcijnse fysica, omdat, volgens Long en Sedley, de fysica letterlijk de studie van de natuur is, waarmee een systematisch begrip van “de wereld en haar inhoud” kan worden gevormd. Ze verschaft ons niet alleen inzicht in de aard en werking van de wereld, maar ook over hoe wij daar als mensen binnen passen. Ook kan de Stoïcijnse fysica gezien worden als een theologie, omdat de kosmos²⁵ waarin wij leven een ‘substantie’ van God is, en God in die zin samenvalt met het verloop van de natuur. De natuur is bovendien “through and through alive, generative, and designing all its products according to a rational plan,” stellen Long en Sedley.”²⁶ De kosmologie vormt een onderdeel van de Stoïcijnse fysica en daarom zullen ze naast elkaar onderzocht worden om het reilen en zeilen van de Stoïcijnse natuur te onderzoeken. Hoe breed de natuuropvatting van de Stoïcijnen is, komt duidelijk naar voren in de volgende passage van Diogenes Laërtius (180-240):

De term natuur wordt door hen gebruikt om soms aan te duiden wat de hele wereld bijeenhoudt, soms wat aardse zaken doet tevoorschijn treden. De natuur wordt gedefinieerd als een kracht die vanzelf beweegt en in wezen haar oorsprong bewaart in overeenstemming met uitgezaaide principes binnen bepaalde perioden, resultaten teweegbrengend die homogeen zijn met hun bronnen.²⁷

²⁵ Voortaan zal ik de woorden ‘wereld’, ‘kosmos’, ‘universum’ en ‘(fysieke) werkelijkheid’ als synoniemen van elkaar gebruiken. Binnen deze scriptie worden deze begrippen opgevat als de aarde en haar omliggende hemellichamen die zich uitstrekken in een eindige ruimte.

²⁶ A. A. Long en D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Volume 1, Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 267.

²⁷ Laërtius, *Diogenes*, VII, 148.

In deze passage zien we dat de natuur niet alleen datgene is dat alles laat groeien en in stand houdt, maar ook dat ze handelt volgens beginselen die het leven mogelijk maken en alles tot bloei laten komen (uitgezaaide principes). Daarnaast zijn er in bovenstaande passage elementen terug te vinden die erop duiden dat de natuur een levend organisme is. Long en Sedley onderschrijven dit als een fundamenteel aspect van de Stoïcijnse fysica en stellen daarnaast dat de Stoïcijnse natuur begiftigd is met generatieve en ontwikkelende kwaliteiten waarmee alles zich volgens een rationeel plan voltrekt. Bijgevolg kan de Stoïcijnse natuur in dit verband niet als synoniem van de natuurlijke wereld of kosmos gebruikt worden, omdat de Stoïcijnse natuuropvatting breder is dan enkel de fysieke inrichting van de kosmos. De Stoïcijnse natuuropvatting kan in dit verband beter begrepen worden als de fundamentele operationele beginselen die ten grondslag liggen aan de natuurlijke wereld en haar verloop bepalen.²⁸

1.1.2 De rol van God in de materialistische kosmos van de Stoa

Volgens de Stoa vormen lichamen (of objecten) een belangrijk onderdeel van haar fysica, omdat zij de enige 'dingen'²⁹ zijn die er te vinden zijn in de wereld. Hahm onderschrijft het Stoïcijnse belang van lichamen op adequate wijze in zijn boek *The Origins of Stoic Cosmology*: "No idea is more deeply ingrained in Stoic philosophy than the conviction that everything real is corporeal."³⁰ Volgens de Stoa zijn lichamen (door hun lichamelijkheid) het enige wat – ontologisch gezien - is in de wereld. De wereld is daarnaast een interactief 'geheel' dat bijgevolg alleen maar kan bestaan uit lichamen die zelf ook de kracht hebben om met elkaar in interactie te zijn. Zodoende hebben enkel lichamen de capaciteit om deel te nemen aan causale interacties door enerzijds zelf te handelen en anderzijds het subject van een

²⁸ Long en Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 267.

²⁹ Bij gebrek aan een beter woord hanteer ik 'dingen' voor zowel materiele als immateriële substanties.

³⁰ D.E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology* (Columbus: Ohio State University Press, 1977), 3.

handeling te zijn.³¹ Deze twee capaciteiten van lichamen worden ook wel aangeduid als de twee kernbeginselen (actief en passief) die samen de ordening van de wereld bepalen:

Zij beweren dat er twee beginselen in het heelal zijn: het actieve en het passieve. Het passieve principe is een substantie zonder hoedanigheid, dat wil zeggen de stof, het actieve is de rede (*logos*) die aan deze substantie inherent is, dat wil zeggen de godheid. Die is immers eeuwigdurend en de bewerker van ieder ding in de gehele stof ...³²

Het actieve- en passieve principe, respectievelijk God en materie, vormen samen het 'geheel' van de wereld. Elk lichaam in de kosmos is dus een samenstelling van God en materie. Materie laat zich kenmerken doordat het uniform en eindig is, altijd voortduurt en ongekwalificeerd is, en vormt daarmee het fundament van elk lichaam. Onderliggend aan elk fysiek proces wordt materie, dat passief en ontvankelijk voor verandering is, gewijzigd door God, dat middels zijn intelligente creatieve kracht en rationaliteit (*logos*) het object van allerlei eigenschappen voorziet. Materie heeft God nodig om zich te kunnen onderscheiden van andere stukjes materie, en God heeft materie nodig zodat er iets is om eigenschappen op los te kunnen laten. De alomtegenwoordige samenstelling van God en materie zorgen er volgens Long en Sedley tevens voor dat de wereld in zekere zin "equivalent aan god" is.³³

Opvallend is dat, volgens de Stoa, de actieve en passieve beginselen op zichzelf genomen ook lichamelijk – dat wil zeggen: materieel - zijn, omdat ze hiermee hun interacterende capaciteiten zouden behouden. Daarom wordt het actieve beginsel, God, nooit als transcendent principe geïdentificeerd dat boven het lichaam/object staat, maar eerder als iets dat het lichaam/object op immanente wijze doordringt. Als God wel

³¹ David Sedley, "Hellenistic Physics and Metaphysics," in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, red. Keimpe Algra et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 383.

³² Laërtius, *Diogenes*, VII, 134.

³³ Long en Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 271.

transcendent zou zijn aan materie, zou hij zijn causale capaciteiten verliezen omdat oorzakelijkheid via lichamelijk contact verloopt.³⁴ De Stoïcijnse God is vanwege zijn immanentie aan materie logischerwijs geen antropomorfe God. De actieve en passieve beginselen vormen eveneens een voorwaarde voor de totstandkoming van de elementen en daarmee het ontstaan van de kosmos. Dit ontstaansproces werd op biologische wijze omschreven door Zeno en Chrysippus, en komt beeldend naar voren in de volgende passage van Diogenes:

In de aanvang bestond hij [God] op zichzelf; hij transformeerde de gehele stof door lucht tot water, en evenals bij de dierlijke generatie het zaad een vochtige overbrenging heeft, zo blijft god in het kosmische vocht achter, dat de uitzaaiing van het heelal bewerkstelligt, als een middel waardoor hij de stof aan zichzelf aanpast met het oog op het volgende scheppingsstadium. Daarna schiep hij allereerst de vier elementen vuur, water, lucht en aarde.³⁵

Net als dat zaad en sperma nieuw leven kan instantiëren en verzekeren, doet God hetzelfde, alleen dan op kosmische schaal. In dit proces komen ook de vier elementen - vuur, water, lucht en aarde - tot stand. De rol die de vier elementen door de Stoa kreeg toeschreven was niet van begin af aan hetzelfde, maar veranderde door de tijd heen, stelt Sedley. De vroege traditie met Zeno en Cleanthes (330-230 v.C.) zag vuur als hét kernelement dat primair was aan de andere elementen, zoals de volgende passage van Cicero laat zien:

Aangezien alle elementen steunen op hitte, dankt de wereld als geheel haar behoud over een zo lange periode aan een soortgelijk of gelijk principe. Dit wordt nog duidelijker als we begrijpen dat dit hete, vurige beginsel overal in de natuur is verspreid: het vormt de basis van het hele voortplantingsproces, dat de noodzakelijke voorwaarde is voor ontstaan en groei van de hele flora en fauna.³⁶

³⁴ Sedley, "Hellenistic Physics and Metaphysics," 385.

³⁵ Laërtius, *Diogenes*, VII, 136.

³⁶ Cicero, *Het bestaan van de goden* vert. Vincent Hunink (Eindhoven, 2018), II, 78.

1.1.3 Pneuma als (goddelijk) levensbeginsel

Echter, toen Chrysippus aan het hoofd van de school kwam, verloor vuur haar autoriteit als vitaal element. Vanaf dat moment werd *pneuma* (letterlijk vertaald als adem), een verbinding van (warm) vuur en (koude) lucht, gezien als het primaire element dat de gehele kosmos tot in de kleinste details doordringt en voorziet van goddelijke rationaliteit. Daarnaast is *pneuma*, als hét actieve ingrediënt van de kosmos, verantwoordelijk voor de spanning die alle lichamen in de wereld bij elkaar houdt: levenloze objecten werden bij elkaar gehouden door hun *houdkracht*, planten door hun *groeikracht* en dieren en mensen door hun *ziel*. Echter is het gehalte van *pneuma* wel verschillend in elk object. Zo is het gehalte *pneuma* in een steen anders dan de *pneuma* in een mens. Omdat *pneuma* in meer of mindere mate in elk object in de kosmos aanwezig is, zou ook wel gesteld kunnen worden dat alles in de wereld wezenlijk is opgebouwd uit *pneuma*.³⁷

1.1.4 Doelmatigheid, rationaliteit en voorzienigheid

In de passages waar de eigenschappen van het actieve beginsel (God) worden beschreven, benadrukt de Stoa voortdurend haar intelligente, ambachtelijke en zelfsturende kwaliteiten. Het is op basis van deze punten dat de Stoa claimt dat *pneuma* overal aanwezig is in de kosmos en het levensbeginsel vormt van alle levende dingen in de wereld. De Stoa schrijft daarnaast een actieve rol toe aan Gods capaciteiten. Het is dus niet het geval dat God de kosmos creëert en haar vervolgens onafhankelijk laat uitrazen. Integendeel, God is identiek aan de causale stroom van gebeurtenissen die hij 'in gang' heeft gezet en dit proces vormt tegelijkertijd zijn eigen levensgeschiedenis.³⁸ Furley wijst in dit verband op een dubbele teleologie (doelmatigheid) van de Stoa. Enerzijds geloofden de Stoïcijnen dat God de maker van de wereld is en haar vervolgens zo goed mogelijk

³⁷ Long en Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 288.

³⁸ Long en Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 277.

inricht, en tegelijkertijd geloofden ze dat God immanent aanwezig is in de wereld en er dus identiek aan is.³⁹

De volgende passage van Alexander van Aphrodisias⁴⁰ geeft de Stoïcijnse doelmatigheid en goddelijke voorzienigheid in hun natuuropvatting duidelijk weer: "Fate itself, Nature, and the reason according to which the whole is organised, they assert to be God; it is present in all that is and comes to be, and in this way employs the individual nature of every thing for the organization of the whole."⁴¹ Hier zien we overduidelijk dat de Stoa er een rigide deterministische natuurovertuiging op na houdt waarbinnen elke gebeurtenis noodzakelijkerwijs volgt uit haar oorzaak. Als dat niet zou gebeuren, zou de kosmos geen eenheid meer vormen en niet meer op intelligente rationele wijze geordend zijn. De wereld voltrekt zich dus op compleet rationele wijze en is ten alle tijde doorspekt met goddelijke voorzienigheid. Deze voorzienigheid van God is een andere benaming voor de weg die de natuur volgt, stelt Furley.⁴²

1.1.5 Samenvatting

Samenvattend kan gesteld worden dat 'de natuur' door de Stoa begrepen werd als de rationele en voorzienige structuur van de kosmos. Hierbij is God of *pneuma* in verschillende mate aanwezig in de gehele kosmos als haar substantie. De Stoïcijnse natuur is niet statisch, maar zelf-bewegend en staat garant voor al het leven en rationaliteit in de wereld. God is hierbij immanent aanwezig in elk stukje materie en voorziet door zijn voorzienigheid niet alleen alle kwaliteiten in objecten en de kosmos, maar

³⁹ David Furley, "Cosmology," in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, red. Keimpe Algra et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 448.

⁴⁰ Alexander was een commentator uit de Aristotelische school en leefde rond de derde eeuw v.C.

⁴¹ Alexander Aphrodisias, *Alexander of Aphrodisias on Fate*, vert. R.W. Sharples (Bloomsbury Academic, 1984), 192.27-93.1.

⁴² Furley, "Cosmology," 449-50.

verzekert hiermee ook haar causale krachten. Dit leidt Long en Sedley ertoe te zeggen dat de Stoïcijnse natuur "equivalent aan god" is.

1.2 Taoïsme: de natuur

Om de Taoïstische natuuropvatting te kunnen duiden, dienen er allereerst een aantal andere kernbegrippen te worden uitgelegd. Het meest centrale en overkoepelende begrip in dit verband is (niet geheel onverwachts) 'Tao'. Bijgevolg zal er allereerst een poging worden gedaan om deze mysterieuze, paradoxale en moeilijk uit te leggen term enigszins te demystificeren, alhoewel het gebruik van woorden en taal om deze term uit te leggen in feite altijd te kort zal schieten. Ook zal gekeken worden naar het energetische aspect (te weten yin, yang en *qi*) van de Tao, aangezien deze energetische principes een belangrijke rol spelen binnen het Taoïsme. Tot slot zal onderzocht worden hoe het Taoïsme naar 'de natuur' kijkt en welk verband ze met de Tao heeft.

1.2.1 De Tao

Oorspronkelijk betekent Tao 'weg', maar het kan ook vertaald worden naar 'methode', 'techniek', 'systeem' en 'iets uitleggen'. Echter, Kristoffer Schipper wijst op het gevaar dat schuilt achter het simpelweg vertalen van 'Tao' naar 'weg' of een van de andere bovenstaande vertalingen. Dat zou namelijk veronderstellen dat de Tao iets is dat gevolgd *moet* worden, terwijl dat tegenstrijdig zou zijn met de Tao. Bovendien wordt het begrip veel breder gehanteerd dan enkel bovenstaande vertalingen. De Tao is "alleen maar een bijnaam," stelt Schipper, "die bij gebrek aan beter, een zekere natuurlijke hoedanigheid moet aanduiden."⁴³ Het is niet zomaar dat het openingshoofdstuk van de *Laozi* stelt:

De eeuwige Tao
Kan niet in woorden worden uitgedrukt.
De eeuwige naam
Kan niet worden genoemd.

⁴³ K. Schipper, *Lao Zi - Het boek van de Tao en de Innerlijke kracht* (Atlas Contact, Uitgeverij, 2011), 9.

Het niets: een naam voor de herkomst van de tienduizend dingen.

Het iets: een naam voor de moeder van de tienduizend dingen.⁴⁴

Het fundamentele karakter dat de Tao toegeschreven krijgt binnen het Taoïsme wordt meteen evident. Tao wordt gezien als dé oorsprong van de oneindige hoeveelheid en variëteit van al wat bestaat (in de *Laozi en Zhuangzi* is dit synoniem voor de tienduizend dingen⁴⁵). Ook leren we hier dat de Tao eigenlijk onbenoembaar is en dat daarom elke poging haar te beschrijven in woorden te kort zal schieten. Vanwege haar onbepaalde, niet te definiëren karakter, wordt ze daarom in bovenstaande passage “niets” genoemd, dat hier dient te worden opgevat als ‘niet-iets’. “Niets” verwijst naar het pure begin van al wat bestaat, waar de Tao dus de oorsprong van is. Paradoxaal genoeg wordt Tao in de volgende regel eveneens geduid als “iets”. Ransdorp stelt dat dit paradoxale karakter te wijten is aan het feit dat onze terminologie om de Tao te beschrijven fundamenteel te kort schiet. ‘Niets’ en ‘iets’ zijn slechts namen van twee aspecten die de Tao heeft gezien vanuit een menselijk perspectief. Echter zal dit menselijk perspectief altijd te kort schieten, omdat de Tao zich buiten het domein van menselijke begrippen en namen begeeft.⁴⁶

In de Taoïstische literatuur wordt veelvuldig gesproken over de oerchaos, ook wel “het openscheuren van de kosmische baarmoeder” genoemd door Kristoffer Schipper.⁴⁷ Dit is een staat van het universum die *in potentie* de gehele schepping in zich bergt en waarin geen sprake is van onderscheidingen. Bijgevolg kan deze oerchaos ook niet begrepen worden als iets dat tegenover ‘ordelijkheid’ staat, maar dient in dit verband eerder

⁴⁴ Schipper, *Laozi*, 23.

⁴⁵ Wanneer ik vanaf nu “de tienduizend dingen” noem, verwijs ik naar alles wat bestaat binnen de Taoïstische kosmos: levenloze objecten, dieren, mensen, de aarde en de hemel.

⁴⁶ René Ransdorp, “De Dao van Laozi,” in *Inleiding Taoïstische Filosofie*, red. Michel Dijkstra (Leusden: ISVW Uitgevers, 2019), 46-47.

⁴⁷ Schipper, *Laozi*, 70.

te worden geïnterpreteerd als iets dat *voorafgaat aan* orde en wanorde, zodat het de oorsprong en voedingsbron van beide kan zijn. Het is vanuit deze oerchaos dat de schepping van het universum plaatsvindt en zich voltrekt als een natuurlijke en spontane manifestatie van de Tao en diens kosmische kracht.⁴⁸ In hoofdstuk 25 van de *Laozi* wordt dit scheppingsproces op cryptische wijze omschreven:

In de chaos ontstond een vorm,
Nog voor hemel en aarde geboren waren.
In stilte verzonken stond hij, alleen, onveranderlijk.

Je mag hem zien als de moeder van de kosmos.
Nog weet ik niet zijn [werkelijke] naam.
Alleen een bijnaam, en die is: 'Tao'.
Verder kan ik niet beter doen dan hem 'groot' te noemen.
Groot, dat wil zeggen: de bron.
De bron, dat betekent: ver weg.
Ver weg, dat houdt in dat het terugkeert.⁴⁹

In deze scheppingsmythe wordt expliciet vermeld dat de Tao oorspronkelijker is dan de hemel, aarde en de tienduizend dingen. Daarnaast is de Tao "onveranderlijk," ondanks dat het volgens Ransdorp fungeert "als verbindingsweg tussen ontstaan en vergaan," terwijl de Tao "zelf niet in dat universele veranderingsproces vervormd wordt."⁵⁰ De Tao is naast het begin ook "moeder" van de tienduizend dingen, wat verwijst naar de 'voedende' functie die de Tao heeft ten aanzien van al wat bestaat. Ondanks de onbenoembaarheid van de Tao wordt ze hier noodgedwongen als "groot" omschreven, waarmee benadrukt wordt dat de Tao de menselijke dimensies van ruimte en tijd overstijgt. Dat helpt ons ook de daaropvolgende schijnbaar paradoxale zinnen te verklaren die stellen dat

⁴⁸ Martelaere, *Taoïsme*, 106.

⁴⁹ Schipper, *Laozi*, 71.

⁵⁰ Ransdorp, "De Dao van Laozi," 48.

de Tao zowel “de bron” als “ver weg” is: wanneer wij de Tao proberen te duiden in menselijke begrippen, zal dit onvermijdelijk tot dergelijke paradoxen leiden.⁵¹

In het openingshoofdstuk van de *Laozi* zagen we al dat de Tao zowel onbenoembaar als permanent is. In hoofdstuk veertien van de *Laozi* keert dit thema terug. In de opening van dit hoofdstuk wordt de Tao bestempeld als onzichtbaar, onhoorbaar en ontastbaar, gezien vanuit het menselijk perspectief. Al deze (negatieve) omschrijvingen van de Tao zijn in zekere zin één, omdat ze allemaal het menselijk onvermogen om de Tao te vatten benadrukken. Volgens Ransdorp zit de Taoïstische paradox hem juist in het feit dat we woorden, vormen en beelden gebruiken om de Tao te duiden, terwijl dit ons juist wijst op haar onbenoembaarheid en permanentie.

Dat de Tao beladen is met ambiguïteit moge inmiddels duidelijk zijn. Wanneer we het begrip karakteriseren als een weg of systeem lijkt het een soort van entiteit te zijn. De Tao kan echter ook opgevat worden als een principe dat immanent is aan de gehele werkelijkheid.⁵² Toch dienen we voorzichtig te zijn met hoe we de Tao karakteriseren, aangezien we hierdoor haar omvattendheid uit het oog kunnen verliezen. Welke specifieke betekenis de Tao heeft in specifieke gevallen is niet altijd duidelijk, aangezien de duiding per passage kan verschillen. Ook onder geleerden is hier niet altijd overeenstemming over. Voorlopig is het van belang om haar dubbele betekenis in acht te nemen: soms kan de Tao als entiteit begrepen worden en soms als een staat of proces.⁵³ Hieronder zal duidelijk worden dat de Tao binnen deze scriptie vooral haar procesmatige ‘verschijning’ laat zien.⁵⁴

⁵¹ Ransdorp, "De Dao van Laozi," 45-46.

⁵² Ransdorp, "De Dao van Laozi," 51.

⁵³ Jiyuan Yu, "Living with Nature: Stoicism and Daoism," *History of Philosophy Quarterly* 25, no. 1 (2008): 3.

⁵⁴ Yu, "Living with Nature," 3.

1.2.2 Yin, yang en *qi*

Volgens Schipper kunnen we de Tao ook begrijpen als “het principe van de eeuwige kringloop, waar yin en yang elkaar afwisselen en completeren.”⁵⁵ Ondanks dat het begrippenpaar yin en yang nauwelijks genoemd worden in de *Laozi* en *Zhuangzi*, staan ze wel aan de basis van het Taoïsme. Ze zijn de energetische *krachtsverhoudingen* die in elk object of ding aanwezig zijn. Yin wordt gezien als het ‘vrouwelijke’ en ‘zachte’ en kenmerkt zich doordat het ontvangt, terugtrekt en in zich opneemt. Yang wordt vaak gezien als het ‘mannelijke’ en ‘harde’ en kenmerkt zich doordat het naar buiten treedt, stijgt, groeit en zich uitbreidt. Echter, yin en yang worden, volgens de Martelaere, vaak ten onrechte begrepen als wezenlijke eigenschappen van dingen. Bij de interpretatie van yin en yang is het daarom van belang om te begrijpen dat het hier niet om op zichzelf staande entiteiten gaat, maar eerder om *krachtsverhoudingen* of energieën.⁵⁶

De *krachtsverhoudingen* van yin en yang vormen samen gepolariseerde manifestaties van de *qi*, een lastig te omschrijven begrip dat zijn oorsprong in de Chinese geneeskunde kent en daar een specifiek menselijke toepassing had. Later werd *qi* ook geïntegreerd in de Taoïstische kosmologie, waar het werd begrepen als een soort universele vloeistof van waaruit alle objecten in de kosmos worden gevormd en naar terugkeren.⁵⁷ Vanuit de invalshoek van de Chinese geneeskunde werd *qi* gezien als een ‘vloeistof’ met specifiek *energetische* toepassing. *Qi* kent zowel een fysiek als geestelijk component en kan bovendien solide én subtiele vormen aannemen. De Martelaere vergelijkt *qi* in dit verband met water dat kan verharden tot ijs of overgaan in damp.⁵⁸ Vanwege haar fluïde karakter oefent zowel het lichamelijke als geestelijke aspect van het menselijk

⁵⁵ Schipper, *Laozi*, 10.

⁵⁶ Martelaere, *Taoïsme*, 80.

⁵⁷ *Qi* is onder andere vertaald naar lucht, wind of adem. Voor deze scriptie zal de specifiek menselijke toepassing van belang zijn. Voor meer informatie, zie Graham, *Disputers of the Tao*, 101.

⁵⁸ Martelaere, *Taoïsme*, 61.

lichaam - het Taoïsme hanteert geen strikt onderscheid⁵⁹ - invloed uit op het verloop en de energetische samenstelling van de *qi*. Andersom kan de samenstelling van *qi* ook invloed uitoefenen op lichaam en geest. Iemand met een ontregelde *qi*-balans, kan bijvoorbeeld zijn emoties minder goed beheersen. In het tweede hoofdstuk zal de rol die *qi* speelt in het menselijk lichaam nader onderzocht worden.

1.2.3 De Taoïstische natuuropvatting: *ziran*

Na een aantal eigenschappen van de Tao en daaraan verwante begrippen te hebben behandeld, zal nu worden gekeken wat de Taoïstische natuuropvatting is en hoe deze verband houdt met de Tao. Het Chinese woord voor 'de natuur' is '*ziran*', dat letterlijk vertaald kan worden naar 'dat wat is zoals het is' of het 'vanzelf zo zijn' van de dingen, maar ook begrepen kan worden als 'het natuurlijke/spontane'.⁶⁰ In hoofdstuk 25 van de *Laozi* wordt een specifieke relatie geschetst tussen de natuur (*ziran*) en de Tao. Schipper geeft ons twee alternatieve vertalingen van deze karakterisering in hoofdstuk 25. Enerzijds wordt deze relatie omschreven als: "de Tao vormt zich naar/neemt als voorbeeld de natuur (het natuurlijke)," en anderzijds als: "de Tao komt overeen met wat spontaan is zoals het is." Volgens Schipper is de eerste vertaling misleidend, aangezien ze lijkt te suggereren dat de natuur oorspronkelijker is dan de Tao. We zagen net al dat er in feite niets oorspronkelijker is dan de Tao, vandaar dat deze vertaling onnodige discussies omtrent de ontologische status van de Tao oproept. Volgens Schipper komt de ware relatie tussen de natuur en Tao pas in de tweede vertaling goed naar voren. Dat de Tao "Overeenkomt met wat spontaan is zoals het is" laat namelijk zien dat 'het spontane' en 'dat wat is zoals het is'

⁵⁹ In China hebben ze lichaam en geest nooit strikt van elkaar gescheiden, maar benaderen ze het veelal als eenheid. Zie de Martelaere, *Taoïsme*, 23-24.

⁶⁰ Ransdorp, "De Dao van Laozi," 64.

(*ziran*) in feite een eigenschap van de Tao is.⁶¹ Met andere woorden: het spontane/natuurlijke is de optimale staat of modus van het universum.⁶²

Binnen de spontane ontvouwing van de kosmos vloeien “de tienduizend dingen” voortdurend in elkaar over, waardoor alles in een constante staat van transformatie en verandering is.⁶³ De Tao wordt daarom ook wel het autoregulerende principe van de kosmos genoemd. Vanwege het feit dat alles binnen de Taoïstische kosmos wordt onderworpen aan het spontane/natuurlijke karakter van de Tao, deelt alles (“de tienduizend dingen”) binnen dit kosmische plaatje in dezelfde natuur.⁶⁴ In het tweede hoofdstuk zal de menselijke natuur binnen dit kosmische plaatje nader worden onderzocht.

1.2.4 Samenvatting

Samenvattend kan gesteld worden dat de wereld die gereguleerd wordt door de Tao er één is van constante harmonieuze verandering, waarbij alles elkaar spontaan opvolgt. De Tao fungeert in dit verband als het principe dat zorgdraagt voor het spontane en natuurlijke karakter van het universum. In het moderne Chinees is ‘*ziran*’ de benaming voor ‘de natuur’, terwijl het letterlijk wordt vertaald naar ‘dat wat is zoals het is’. De natuur kan daarom in de Taoïstische context ook wel begrepen worden als de spontane staat van het universum en vormt daarmee tegelijkertijd een fundamentele eigenschap van de Tao. Met andere woorden kan men stellen dat de Tao gekarakteriseerd wordt door een staat van ‘natuurlijkheid’ (of ‘spontaniteit’). De Taoïstische ‘natuur’ kenmerkt zich bovendien door een energetische verdeling van gepolariseerde krachten, yin en yang, die samen de *qi* vormen. Ze staan garant voor de energieverdelingen in het gehele

⁶¹ Schipper, *Laozi*, 70-71.

⁶² Yu, “Living with Nature,” 4.

⁶³ Yu, “Living with Nature,” 4.

⁶⁴ Ellen Marie Chen, “The Meaning of Ge in the Tao Te Ching: An Examination of the Concept of Nature in Chinese Taoism,” *Philosophy East and West* 23, no. 4 (1973): 469.

universum. Bijgevolg zijn alle dingen waaruit het universum bestaat, mensen inclus, onderdeel van het spontane/natuurlijke verloop van het geheel en bestaat daarnaast alles uit een zekere samenstelling van energieverdelingen.

1.3 Vergelijking: de natuur

Nadat het natuurbegrip bij zowel het Stoïcisme als Taoïsme is onderzocht, ontleent zich nu de mogelijkheid om ze met elkaar te vergelijken. Allereerst zal de ontologische fundering van beide tradities met elkaar vergeleken worden, alvorens gekeken zal worden wat beide tradities verstaan onder 'de natuur' en hoe zij daar op eigen wijze invulling aan geven.

1.3.1 De bouwsteen van de natuurlijke wereld

De kosmologie van beide tradities veronderstelt dat de kosmos een geheel is waarbinnen alle 'dingen', dat wil zeggen: alles waaruit de kosmos is opgebouwd, onderling met elkaar in verbinding staat. Machek gaat nog een stap verder en beargumenteert dat voor beide tradities alle dingen in hun eigen kosmos identiek aan elkaar zijn, omdat alles is opgebouwd uit dezelfde bouwsteen. De bouwsteen van de Stoïcijnen is *pneuma* en fungeert als het beginsel dat alles van leven voorziet en is bovendien identiek aan God. Binnen het Taoïsme vervult *qi* de rol van deze bouwsteen en fungeert als de energetische vloeistof waarvan alles in de kosmos is gemaakt en naar terugkeert. Interessant is dat zowel het Griekse *pneuma* als het Chinese *qi* vertaald kan worden naar 'adem', alhoewel de betekenis van beide begrippen veel rijker is dan enkel deze vertaling. Aangezien zowel het Stoïcisme als Taoïsme binnen hun filosofie geen bouwstenen van een andere ontologische categorie hanteren dan *pneuma* en *qi* respectievelijk, beargumenteert Machek overtuigend dat alle dingen (binnen hun eigen kosmos), vanuit een ontologisch standpunt, aan elkaar gelijk zijn.⁶⁵

⁶⁵ David Machek, "'Emotions that Do Not Move": Zhuangzi and Stoics on Self-Emerging Feelings," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 14, no. 4 (2015): 528.

1.3.2 De natuur

Voor zowel het Stoïcisme als Taoïsme geldt dat ‘de natuur’ niet refereert naar de natuurlijke wereld, maar verwijst naar wat beide tradities zien als hét fundamentele onderliggende principe van de natuurlijke wereld. De Stoïcijnse opvatting over ‘de natuur’ rust op hun opvatting over de inrichting van de fysieke kosmos. Voor de Stoa is de natuurlijke wereld opgebouwd uit *pneuma*, dat zij identificeren met God. De Stoïcijnse God is geen transcendente entiteit, maar immanent aan de kosmos als een soort zelf-bewegende kracht. Vandaar dat de Stoa de kosmos als een levend wezen begreep. De alomtegenwoordige immanente aanwezigheid van God in de natuurlijke wereld, maakt dat zijn fundamentele eigenschappen - rationaliteit en voorzienigheid – bovendien overal aanwezig zijn in de natuurlijke wereld en daarin hun uitwerking hebben als het onderliggende principe van de kosmos. De Stoïcijnse natuuropvatting kan dus worden gezien als de rationele en voorzienige structuur van de kosmos.⁶⁶

De Taoïstische opvatting van ‘de natuur’ dient allereerst gezocht te worden in het Chinese woord *ziran*, dat letterlijk ‘het spontane/natuurlijke’ of ‘het vanzelf zo zijn’ van de dingen betekent. Daarnaast speelt de Tao, het meest fundamentele operationele principe dat ten grondslag ligt aan de Taoïstische werkelijkheid⁶⁷, eveneens een belangrijke rol voor diens natuuropvatting. De begrippen zijn namelijk nauw met elkaar verweven, zoals te zien is in hoofdstuk 25 van de *Laozi*: “de Tao komt overeen met wat spontaan is zoals het is (*ziran*).” Dit overeenkomen van de Tao met ‘het spontane’ laat zien dat *ziran* een fundamentele eigenschap van de Tao is, stelt Schipper.⁶⁸ Wanneer het Taoïsme over ‘de natuur’ spreekt, hebben ze het dus in feite over de spontane uitwerking van de Tao in de werkelijkheid.

⁶⁶ Yu, "Living with Nature," 2.

⁶⁷ In dit verband wordt de Tao als staat/proces in verbinding gebracht met *ziran*. Hoe de Tao zich als entiteit verhoudt tot *ziran*, valt buiten de context van deze scriptie. Voor meer informatie, zie Yu, "Living with Nature," 3-4.

⁶⁸ Schipper, *Laozi*, 70-71.

Met andere woorden, het spontane/natuurlijke is de optimale staat of modus van de kosmos.

Voor beide tradities blijkt dat hun onderliggende principe – God en de Tao – immanent zijn aan hun natuurlijke wereld. Machek beweert dat de Tao het Taoïstische equivalent van de Stoïcijnse God is, aangezien de Tao niet verwijst naar één specifieke uitwerking in de realiteit, maar eerder gezien kan worden als het algemeen geldende principe dat ten grondslag ligt aan de werkelijkheid. Deze vergelijking kan behulpzaam zijn als de principes van beide tradities enkel worden gezien als het fundamentele onderliggende principe van hun kosmos. Voor zowel God als de Tao geldt dat ze in de gehele werkelijkheid zitten verweven.⁶⁹

Echter, wanneer we de individuele eigenschappen van de Stoïcijnse God en de Taoïstische Tao nader bekijken en met elkaar proberen te vergelijken, wordt deze vergelijking problematischer. Door de Stoa wordt dit principe gekarakteriseerd in termen van rationele orde, consistentie en harmonie, terwijl het Taoïsme dit operationele principe begrijpt als een zelf-transformerende en spontane staat. Ondanks dat beide principes ten grondslag liggen aan hun eigen werkelijkheid, zijn hun respectievelijke eigenschappen en werking in de natuurlijke wereld nogal uiteenlopend. Van de Tao kan bijvoorbeeld allesbehalve gezegd worden dat ze een rationele uitwerking heeft in de realiteit. Evenmin kunnen we van de Stoïcijnse God stellen dat zijn werking spontaan is, aangezien de Stoïcijnse kosmos deterministisch is. Bijgevolg denk ik dat de respectievelijke principes te ver uit elkaar liggen om ze als equivalent van elkaar te zien en ben ik het oneens met deze vergelijking van Machek.

⁶⁹ Machek, "Emotions that Do Not Move," 528.

2. Mens in relatie tot de natuuropvatting van het Stoïcisme en het Taoïsme

2.1 Stoïcisme: mens in relatie tot haar natuuropvatting

In het eerste hoofdstuk werd de Stoïcijnse fysica en kosmologie behandeld en werd duidelijk dat de Stoïcijnen de natuur opvatten als de rationele en voorzienige structuur van de kosmos. Dit hoofdstuk bouwt voort op het eerste hoofdstuk en onderzoekt de houding die de Stoa voorschrijft aan de mens in relatie tot haar natuuropvatting. Hieronder zal allereerst de menselijke natuur onderzocht worden. Vervolgens zal gekeken worden naar haar hoogste ethische doel en onze natuurlijke samenstelling. Daarna zal onderzocht worden hoe de Stoa ons aanraadt om ons karakter te ontwikkelen, waarbij gekeken zal worden naar de theorie van 'goed', 'slecht' en 'onverschillig', de rol die zij aan emoties toeschrijven en de morele educatie die ze aan ons voorschrijven.

2.1.1 De rationele menselijke natuur als geprivilegieerd onderdeel van het geheel

In het vorige hoofdstuk werd duidelijk dat de Stoa 'de natuur' gelijkstelt aan goddelijke rationaliteit, de eigenschap van het principe (*pneuma*) waarmee hun kosmos doordrongen is. Dit geeft echter nog geen antwoord op de vraag hoe zij de menselijke natuur begrijpen in relatie tot deze kosmische natuuropvatting. Een antwoord op deze vraag vinden we in de volgende passage van Cicero, waarin hij zich afvraagt voor wie de wereld is gecreëerd:

Voor wie zou je dan zeggen dat de wereld gemaakt is? Voor die wezens natuurlijk die rede hebben, dat wil zeggen: goden en mensen. Zij zijn absoluut het hoogste wat er is, want de rede overtreft alles. Zo wordt het aannemelijk dat de wereld met alles wat zich erin bevindt, gemaakt is voor de goden en de mensen.⁷⁰

⁷⁰ Cicero, *Het bestaan van de goden* II, 133.

In het vorige hoofdstuk kwam al naar voren dat de *pneuma* in bepaalde delen van de kosmos veel gecentreerder is dan in andere delen. Zo ook in hemellichamen en de menselijke ziel. In bovenstaande passage zien we dat de mens een prominente plaats in de natuur krijgt toegewezen ten aanzien van het planten- en dierenrijk, omdat zij als enige in de kosmos (naast de kosmos/God zelf) rationaliteit bezitten. Alle aspecten van de wereld die onderscheiden kunnen worden, vormen een deel van het geheel, waarbij er een rangorde plaatsvindt die loopt van de meest simpele naar meest complexe objecten. Mensen zijn in deze rangorde meer dan slechts een deel van het geheel. We zijn namelijk *bevoorrechtte* delen die dezelfde eigenschappen als het geheel genieten. In die zin zijn wij als mensen uniek vergeleken met alle andere objecten in de kosmos: dieren, planten en inerte objecten zoals stenen. Omdat wij vergelijkbare eigenschappen hebben met het geheel, dienen wij ons als mensen in harmonie te brengen met de rationaliteit, ordelijkheid en structuur van de natuur (of God/kosmos) als geheel. Dit stelt ons, volgens de Stoa, namelijk in staat onze eigen (menselijke) natuur het meest effectief te vervolmaken.⁷¹

Onszelf en onze handelingen proberen overeen te stemmen met de natuur zal dus een belangrijke focus krijgen in ons leven, en wel om twee redenen: allereerst vormt de kosmische natuur hét uitgangspunt voor de keuzes die wij maken als mensen, omdat onze rationele natuur overeenkomt met de rationele natuur in haar totaliteit (de voorzienige structuur van de kosmos). Wij zijn, met andere woorden, geprogrammeerd om op consistente wijze te leven in overeenstemming met de gehele natuur. Ten tweede vormt de gehele natuur een verenigd referentiepunt waarnaar wij ons als mens moeten schikken. Wanneer we de natuur begrijpen als een verenigd geheel, wat de Stoa deed, dan is het daadwerkelijk mogelijk om je op dit ene

⁷¹ Brad Inwood en Pierluigi Donini, "Stoic ethics," in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, red. Keimpe Algra et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 682-83.

referentiepunt te richten. Deze uitgangspositie voorkomt dat we tussen mogelijk conflicterende waarden hoeven te bewegen en zorgt dat we ons slechts aan één maatstaf hoeven te schikken.⁷²

2.1.2 Voortreffelijkheid van karakter om geluk te bereiken

In de Griekse traditie waarin de Stoa opbloede was het gebruikelijk om een doel (*telos*) te hebben dat centraal stond in haar ethiek. Dit werd ook wel “that for the sake of which everything is done, but which is not done for the sake of anything”⁷³ genoemd. Voor de Stoa is dit hoogste doel gelukkig zijn (*eudaimonia*) of goed leven (*eu zên*), in morele zin. Alles wat gedaan wordt, draagt bij aan het bereiken van dit einddoel. Geluk kan volgens de Stoa bereikt worden door te “leven volgens de natuur,” wat zij identificeren met “leven volgens de deugd.”⁷⁴ Allereerst zullen nu de opvattingen van dit hoogste doel bekeken worden van een aantal invloedrijke vroege Stoïcijnen. Hierbij wordt gebruik gemaakt van een passage van Diogenes, waarbij opvattingen van Zeno, Cleanthes en Chrysippus aan bod komen:

Daarom was Zeno de eerste die in zijn werk *De natuur van de mens* als levensdoel noemde te leven in overeenstemming met de natuur, hetgeen betekent een deugdzaam leven leiden, daar de deugd het doel is waar de natuur ons heen leidt. Evenzo redeneert ook Cleanthes in zijn verhandeling *Het genot*, en Posidonius, verder Hecato in zijn werk *Doelstellingen*. Deugdzaam leven staat gelijk aan leven in overeenstemming met het ervaren van de natuurlijke loop der dingen, zoals Chrysippus zegt in het eerste boek van zijn *Doelstellingen*; want onze individuele aard is een onderdeel van de aard van het gehele universum.⁷⁵

Ondanks dat er wat kleine onderlinge verschillen te bespeuren zijn, komen de opvattingen van de vroege Stoa in essentie overeen. Leven in complete overeenstemming met de (menselijke en kosmische) natuur is het doel

⁷² Inwood en Donini, "Stoic ethics," 693.

⁷³ Vertaling Stobaeus 2.77,16-27 van Long en Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 394.

⁷⁴ Long en Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 398.

⁷⁵ Laërtius, *Diogenes*, VII, 87.

waarvoor mensen gemaakt zijn. Leven volgens dit doel zal bovendien harmonieus, consistent, deugdzaam en gelukkig zijn. Long en Sedley noemen het ethische doel (geluk) functionalistisch in de zin dat het de persoon in kwestie in staat stelt om zijn natuur te vervolmaken en te handelen volgens haar natuurlijke principes.⁷⁶ In dit verband vormt, volgens de Stoa, voortreffelijkheid van karakter (*aretê*)⁷⁷ tegelijkertijd het middel én het doel om geluk te bereiken. Enerzijds fungeert het als datgene waardoor gelukkig zijn bereikt kan worden en anderzijds is het datgene waar gelukkig zijn uit bestaat. Daarom moet, volgens de Stoa, iemand die geluk verlangt, voortreffelijkheid verlangen, omdat geluk wordt veroorzaakt door voortreffelijkheid.⁷⁸

Het meest kenmerkende aan voortreffelijkheid is, volgens de Stoa, dat het duidt op een consistentie van het karakter. Diogenes omschreef voortreffelijkheid als: “the natural perfection of a rational being as a rational being.”⁷⁹ Daarom is het wellicht nog correcter om te zeggen dat voortreffelijkheid verband houdt met de rationele consistentie van het karakter. Het omschrijft, met andere woorden, de eigenschap van hetgeen dat de ziel bestuurt en daarmee de aard van haar handelingen bepaalt. Voortreffelijkheid van karakter vormt hiermee een zelfvoorzienende levenskunst en komt tot uiting *in* de karakterdeugden: wijsheid, moed, rechtvaardigheid en gematigdheid. Het tegenovergestelde geldt ook: een karakter dat niet voortreffelijk is, uit zich in ondeugden die allesbehalve consistent en rationeel zijn. De mate van voortreffelijkheid werd door de

⁷⁶ Long en Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 398.

⁷⁷ Ik heb overwogen of ik het Griekse *aretê* (of het Engelse *virtue* en *virtuous*) moest vertalen naar deugdzaamheid of voortreffelijkheid van karakter. Uiteindelijk leek voortreffelijkheid van karakter de Stoïcijnse lading van het woord beter te dekken, aangezien de deugden een uiting zijn van het voortreffelijke karakter. Voortreffelijkheid is dus een omvattender benadering van het begrip. De vertaler van bovenstaand passage 87 uit boek VII van Diogenes heeft er wel voor gekozen om het als deugdzaamheid te vertalen. Van deze vertaling zal worden afgeweken binnen deze scriptie.

⁷⁸ Long en Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 399.

⁷⁹ Laërtius, *Diogenes*, VII, 94.

Stoa geduid in termen van mentale gezondheid. Dus wanneer je karakter voortreffelijk is, ben je mentaal gezond.⁸⁰ Echter, volgens de Stoa verkeert de menselijke functie van voortreffelijkheid niet van meet af aan in een excellente staat, vanwege allerlei - intern en externe – invloeden.

2.1.3 Natuurlijke (egocentrische) impulsen

De Stoa stelt namelijk dat we primair gedreven worden door impulsen (*hormê*). Net zoals dieren op impulsen reageren, doen mensen dat ook, alleen kunnen mensen hun rationaliteit op de impulsen loslaten voordat ze er blind mee instemmen.⁸¹ Impulsen zijn daarom altijd gebaseerd op menselijke motivaties, verlangens of neigingen, van zowel deugdzaam als ondeugdzaam aard. Het is niet mogelijk om een impuls te hebben zonder daartoe te handelen. Aangezien een impuls altijd een instemmende indruk betreft, vormt het tegelijkertijd *noodzakelijkerwijs* het initiatief tot handelen. Een impuls is dus de causaal voldoende voorbode dat tegelijkertijd de psychologische motivatie vormt voor een intentionele handeling.⁸² Volgens de Stoa is het meest primaire impuls, waardoor zowel mens als dier zich laat leiden, de impuls tot zelfbehoud.⁸³ Diogenes legt de impuls tot zelfbehoud als volgt uit:

De eerste impuls van een levend wezen, zeggen de stoïcijnen, is die van het zelfbehoud, omdat de natuur van de aanvang af het wezen aan zichzelf bindt zoals Chrysippus zegt in het eerste boek van zijn werk *Doeleinden*, waarin hij zegt: 'Het eerste aan ieder levend wezen eigene is zijn eigen lichamelijke gesteldheid en zijn bewustzijn daarvan'; het was immers niet waarschijnlijk dat de natuur het levende wezen van zichzelf zou vervreemden, of dat zij het schepsel dat zij heeft voortgebracht, zonder enige vervreemding van of liefde tot zijn eigen constitutie zou laten. Er rest dus te concluderen dat de natuur bij het vormen van een levend

⁸⁰ Long en Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 383.

⁸¹ Susan Sauvé Meyer, "Passion, Impulse, and Action in Stoicism," *Rhizomata* 6, no. 1 (2018): 10.

⁸² Tad Brennan, "Stoic Moral Psychology," in *The Cambridge Companion to the Stoics*, red. Brad Inwood (Cambridge University Press, 2003), 267.

⁸³ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 677-78.

wezen dit aan zichzelf gewend heeft; want zo komt het ertoe alles af te stoten wat schadelijk is en aan te trekken wat verwant is.⁸⁴

We zien hier duidelijk naar voren komen dat dieren (en mensen) de impuls tot zelfbehoud op natuurlijke wijze hebben verkregen. Deze impuls zorgt er mede voor dat we bewust zijn van onze biologische eigenschappen, waardoor we inzien welke dingen voordelig en nadelig voor ons zijn. De natuur zou namelijk niet rationeel zijn als dieren dit bewustzijn niet zouden hebben meegekregen en vervreemd van zichzelf zouden zijn. De Stoa stelt dus dat dieren en mensen zo gestructureerd zijn dat de impuls tot zelfbehoud natuurlijk en gepast voor ze is.⁸⁵ Tot nu toe lijkt de psychologische ontwikkeling die aan mensen worden toegeschreven nog erg egocentrisch te zijn (en de laatste zin van de vorige passage zelfs hedonistisch). De verdere psychologische ontwikkeling van de mens is, volgens de Stoa, *gebaseerd* op ditzelfde egocentrische impuls tot zelfbehoud, maar beweegt zich in de richting van voortreffelijkheid dat zich voornamelijk op anderen richt.⁸⁶

2.1.4 Van egocentrische impulsen naar voortreffelijkheid van karakter

Vreemd genoeg lijkt er wrijving te zitten tussen enerzijds de drang tot zelfbehoud en anderzijds het ontwikkelen van een voortreffelijk karakter dat op anderen is gericht. De Stoa veronderstelt dat we allemaal een aangeboren neiging hebben om onszelf tot de interesses van anderen te richten. Deze neiging werd door hen '*oikeiôsis*' genoemd en kan gezien worden als een beginpunt voor het ontwikkelen van de deugd gerechtigheid, stelt Graver. Volgens *oikeiôsis* beginnen we als mens allemaal met een oriëntatie tot ons eigen zelfbehoud, maar breidt dit zich langzamerhand uit tot mensen die verder weg staan van het individu. Na het eigen zelfbehoud

⁸⁴ Laërtius, *Diogenes*, VII, 85.

⁸⁵ Long en Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 352.

⁸⁶ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 679.

begint men zich meer op de mensen dicht om hem/haar heen te richten, zoals het gezin en verdere familie. Vervolgens breidt dit zich nog verder uit tot de mensen in zijn/haar omgeving, stad, land en uiteindelijk zelfs tot het gehele menselijke ras.⁸⁷

De Stoa probeert de wrijving tussen zelfbehoud en voortreffelijkheid te verzachten met een drietal specifieke argumenten, die deels terugslaan op de theorie van *oikeiôsis*. Ze stelden allereerst dat alle deugden in zekere zin 'één' zijn, omdat ze allemaal gegrond zijn in een rationele voorkeur tot zelfbehoud. Een tweede argument stelt dat veel gedrag van volwassen mensen – zoals het opvoeden van kinderen - laat zien dat het richten tot anderen een essentieel onderdeel van onze natuur is, net als dat van veel dieren. De natuur lijkt ervoor te zorgen dat alle dieren (mensen inclusief) van hun nakomelingen houden. Het laatste argument stelt dat ouderlijke liefde eigenlijk gedeeltelijk zelfliefde is. De reden hiervoor is dat we net zo goed onze delen proberen te behouden als ons geheel. Onze nakomelingen vormen, van origine, ook een deel van ons, en daarom hebben we ze lief en blijven we van ze houden, ondanks dat ze steeds autonomer worden.⁸⁸ Al deze argumenten laten zien dat de stap van zelfbehoud tot voortreffelijkheid van karakter gericht op anderen kleiner is dan in eerste instantie lijkt.

2.1.5 Theorie van 'goed', 'slecht' en 'onverschillig'

Om je als individu effectief door de wereld te bewegen, ben je continu handelingen aan het uitvoeren in de wereld die alleen maar mogelijk zijn door het maken van keuzes. Een keuze kan gezien worden als een passende handeling voor een individu gezien de omstandigheden waarin hij zich bevindt. Die keuzes zijn bovendien altijd beladen met een

⁸⁷ Margaret Graver, *Stoicism and Emotion* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 175-76.

⁸⁸ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 680-81.

intentionele inhoud, want ze gaan altijd over iets, een object of stand van zaken in de wereld. Al die verschillende vormen van *iets* (of dingen) kunnen, volgens de Stoa, worden geplaatst in hun theorie van 'goed', 'slecht' en 'onverschillig':⁸⁹

Van bestaande zaken zijn sommige goed, zeggen zij [de Stoa], andere slecht, weer andere geen van beide. De goede omvatten de deugden bedachtzaamheid, gerechtigheid, moed, matigheid enz.; terwijl de tegenstellingen hiervan de slechte dingen zijn, namelijk dwaasheid, onrechtvaardigheid enz. noch goed noch kwaad zijn die zaken die de mens noch bevorderen noch schaden, zoals leven, gezondheid, plezier, schoonheid, kracht, rijkdom, goede naam en adellijke afkomst en hun tegengestelden: dood, ziekte, pijn, lelijkheid, zwakte, armoede, schande, nederige geboorte en dergelijke ...Want zulke begrippen, zeggen zij, 'zijn niet op zichzelf goede zaken, maar ze zijn moreel indifferent, al vallen ze onder het hoofd van te prefereren zaken'.⁹⁰

De crux van de Stoïcijnse ethiek is gebaseerd op het vervolmaken van de menselijke functie, ofwel het voortreffelijk maken van het menselijke karakter. Bijgevolg is het enige dat, volgens de Stoa, als 'goed' wordt gezien het moreel goede en voortreffelijkheid. Het enige dat als 'slecht' wordt gezien is het tegenovergestelde hiervan: dat wat moreel slecht is en niet-voortreffelijkheid. Al het andere (zie de passage hierboven wat daar allemaal onder valt) wordt gezien als 'onverschillig' ten aanzien van het bereiken van het ethische doel: gelukkig zijn. Dat betekent niet dat dingen die binnen deze categorie vallen compleet waardeloos zijn. De Stoa hanteert namelijk een onderscheid binnen de categorie 'onverschillig' tussen geprefereerde en niet geprefereerde zaken. Als men zou kunnen kiezen tussen gezondheid en ziekte, of tussen welvaart of armoede, dan wordt veelal de voorkeur gegeven aan gezondheid en welvaart tegenover

⁸⁹ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 690-91.

⁹⁰ Laërtius, *Diogenes*, VII, 101-3.

hun tegendeel (op enkele zeldzame gevallen na).⁹¹ De Stoïcijnen stellen dus niet dat ze er helemaal niet toe doen, alleen dat deze zaken totaal onverschillig zijn tegenover het bereiken van geluk. Want zonder geld, gezondheid of een goede reputatie is het volgens de Stoa alsnog mogelijk om gelukkig te zijn.⁹²

Toch is de 'onverschillige' categorie wel degelijk belangrijk voor de morele persoon, omdat ze in nauw verband staat met het natuurlijke leven. We zagen al dat mensen geleid worden door bepaalde impulsen. Deze impulsen maken dat we ons *van nature* (bijna) altijd richten tot de geprefereerde 'onverschilligheden'. Dit in het achterhoofd houdende, waar het binnen de Stoïcijnse morele theorie vooral om draait is om niet te veel aandacht aan deze geprefereerde onverschilligheden te geven, noch om ze een positief waardeoordeel te geven. De onverschilligheden waaraan we de voorkeur geven, dienen we op zo'n manier te gebruiken dat ze in de richting van voortreffelijkheid bewogen kunnen worden.⁹³ Echter, wanneer we hierin te kort schieten en verkeerde waardeoordelen maken, leidt dat, volgens de Stoa, tot de totstandkoming van turbulente emoties (*pathê*).

2.1.6 Emoties

They [the Stoics] say that passion is impulse which is excessive and disobedient to the dictates of reason, or a movement of soul which is irrational and contrary to nature; and that all passions belong to the soul's commanding-faculty.⁹⁴

⁹¹ Een zeldzaam geval dat we een niet geprefereerde onverschillige zaak verkiezen boven een geprefereerde onverschillige zaak betreft bijvoorbeeld een situatie waarin het kiezen van een geprefereerde zaak ons geluk zou dwarsbomen en een niet geprefereerde zaak dat niet zou doen. Iets onverschilligs, zoals een goede reputatie of welvaart zou, volgens de Stoa, nooit ten koste mogen gaan van de vier voornaamste deugden: wijsheid, gematigdheid, moed en rechtvaardigheid.

⁹² Long en Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 357.

⁹³ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 692-93.

⁹⁴ Vertaling Stobaeus 2.88,8-90,6 van Long en Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 410.

Stobaeus laat in bovenstaande passage zien dat de Stoa emoties als buitensporige impulsen ziet die de rationele capaciteiten van het individu in diskrediet brengt. Met andere woorden, emoties zijn niets anders dan cognitieve vergissingen of denkfouten. Diogenes beaamt dit en omschrijft de Stoïcijnse opvatting over emoties als volgt: "Uit leugenachtigheid ontstaat een omkering die zich over de geest uitstrekt; en uit deze ommekeer ontstaan vele passies en emoties die onvastheid veroorzaken."⁹⁵ Het irrationele karakter van emoties maakt dat ze niet in lijn zijn met de natuur, die voor de Stoa natuurlijk door en door rationeel is, en dit maakt dat de geest op haar beurt bedorven raakt. Wat een emotie zo storend en destructief maakt, volgens de Stoa, is dat er geen controle meer over de situatie wordt uitgeoefend, vandaar dat emoties altijd geduid worden in termen van een 'te veel' (excess).⁹⁶ Emoties onderscheiden zich van andere impulsen doordat ze - op vaak incorrecte wijze - objecten karakteriseren in termen van 'goed' of 'slecht'. Aan alle gevallen van emoties is niet alleen een 'goed' of 'slecht' waardeoordeel gekoppeld, maar eveneens de (incorrecte) overtuiging dat de emotie een bepaalde affectie op ons *behoort* te hebben.⁹⁷

De Stoa stelt dat deze buitensporige emoties ontstaan omdat onze natuurlijke neigingen vanaf de geboorte continu worden gedwarsboemd en vervormd. We worden vanaf jonge leeftijd met allerlei onweerstaanbare verleidingen geconfronteerd die bovendien allerlei indrukken (*phantasiai*) op ons maken. Een kind leert vanaf de geboorte dat een warme omgeving fijn is, waardoor de onjuiste opvatting ontstaat dat plezier goed is, en pijn vermeden moet worden. Daarnaast krijgt iedereen tijdens de ontwikkeling van doen met een socialisatieproces waardoor verkeerde opvattingen verder versterkt worden. Verkeerde waarden worden overgedragen door

⁹⁵ Laërtius, *Diogenes*, VII, 110.

⁹⁶ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 699.

⁹⁷ Brennan, "Stoic Moral Psychology," 269-70.

ouders, verplegers en docenten. Op school leren we allerlei dingen die een juiste opvoeding bemoeilijken, bijvoorbeeld door dichters. Misschien nog wel schadelijker is de publieke opinie, die rijkdom, eer, macht en faam verheerlijkt. Volgens de Stoa kan het met al deze schadelijke invloeden niet anders dan dat onze geest bedorven raakt en we verkeerde waardeoordelen vellen, hetgeen vervolgens leidt tot ondeugd en emoties.⁹⁸ Om emoties tegen te gaan en terug te keren naar onze natuur hebben we morele educatie nodig, stellen de Stoïcijnen.

2.1.7 Morele educatie

De morele educatie van de Stoa bestond in feite uit twee methodes. De eerste methode was gericht op het voorkomen dat emoties überhaupt konden opzetten. Dit was een uiterst praktische en effectieve methode, want ook voor de Stoa geldt: voorkomen is beter dan genezen. De stelling was dat emoties voorkomen konden worden door kennis over de wereld te vergaren en daarnaast de juiste mentale houding weten toe te passen in elke situatie. Hierbij waren de begrippen 'doctrines' en 'voorschriften' leidend. Doctrines zijn stellingen van algemene aard over ethiek en filosofie, zoals het doel van het leven en de leer over 'goed', 'slecht' en 'onverschillig'. Voorschriften zijn specifieke regels of aanbevelingen voor gedrag die relevant zijn voor individuen of specifieke situaties en nemen de vorm aan van 'doe dit' en 'doe dit niet'. De idee was dat wanneer men zich rondom handelingen altijd aan de regels van de voorschriften houdt, dit uiteindelijk zal leiden tot een volledig begrip en assimilatie van de doctrines, die de regels rechtvaardigen. Uiteindelijk zou dit moeten leiden tot een geheel van correcte opvattingen, die tegelijkertijd onderling coherent zijn en samenvallen met de rationaliteit en de wil van God (ofwel de natuur).⁹⁹

⁹⁸ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 708-09.

⁹⁹ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 709-11.

De tweede en moeilijkste methode van de Stoïcijnse morele educatie betrof het behandelen van bestaande emoties. Zoals we net al zagen zijn emoties voor de Stoa incorrecte opvattingen, of verkeerde waardeoordelen. Het is bijgevolg veel lastiger om bestaande emoties uit te bannen, dan te voorkomen dat ze komen opzetten. De achterliggende gedachte van de tweede methode was als volgt: als een emotie verbonden is met een verkeerd waardeoordeel, dan zou de emotie in principe verholpen kunnen worden door het waardeoordeel te veranderen.¹⁰⁰ De volgende passage van Epictetus laat dit zien:

Niet de dingen zelf maken de mensen van streek, maar hun denkbeelden erover. Zo is de dood op zich helemaal niet verschrikkelijk – anders had Socrates dat vast ook gevonden – maar het is onze voorstelling van de dood die ons bang maakt: we verwachten iets ergs en dus is het erg. Daarom moeten we telkens wanneer we gedwarsboemd, verontrust of gekwetst worden, nooit anderen daarvan de schuld geven maar alleen onszelf, dat wil zeggen: onze opvattingen erover.¹⁰¹

Plezier en pijn monden, volgens Epictetus, alleen uit in emoties wanneer een individu instemt met een verkeerd waardeoordeel dat gekoppeld is aan een (on)plezierige ervaring. Wanneer we voor onszelf duidelijk hebben wat ons gelukkig maakt, alleen datgene dat bijdraagt aan voortreffelijkheid, hoeven we niet langer (verkeerde) waardeoordelen te plakken op onverschillige zaken zoals gezondheid, welvaart en reputatie. We kunnen onze emoties dus verhelpen door onze verkeerde opvattingen over onze waarden te vervangen met andere (correcte) opvattingen. Wanneer een ervaring enkel als een situatie wordt gezien die niet op zichzelf goed of fout is, maar gewoon *is*, voorkomen we dat emoties ontstaan. Bijgevolg hoeven alle positieve of negatieve veranderingen rondom onverschillige zaken zoals gezondheid, welvaart en faam niet te leiden tot de opvatting dat ze

¹⁰⁰ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 713.

¹⁰¹ Epictetus, *Zakboekje*, vert. Hein van Dolen en Charles Hupperts (Amsterdam: Boom, 2011), 12.

niet hadden mogen, of wel hadden moeten gebeuren. Alle situaties doen zich dus gewoon voor zoals ze zijn en alleen dat wat moreel kwaadaardig is, is daadwerkelijk slecht en dat wat moreel goed is, is werkelijk goed.¹⁰²

Toch beaamt de Stoa dat in sommige gevallen bepaalde - niet te controleren - affectieve reacties kunnen optreden. Het kan bijvoorbeeld gebeuren dat je verrast wordt door een hard geluid vlak achter je waardoor een angstige schrikreactie optreedt. Seneca stelde dat Zeno een dergelijke gebeurtenis “‘vermoedens en schaduwen’ van emoties”¹⁰³ noemde. Er is in dit geval dus nog niet echt sprake van een emotie, maar wel van een soort voorbode op een emotie. Wanneer we ons realiseren dat er niets is om ons zorgen over te maken, kunnen we de schrikreactie bijstellen en komt onze rationele ziel geen schade toe.¹⁰⁴

2.1.8 De houding van de wijze

Eén van de redenen waarom we ons laten meeslepen door emoties is doordat we onverschillige handelingen en gevoelens ten aanzien van ons levensdoel, geluk, benaderen alsof ze er van cruciaal belang voor zijn. Iemand die in een morele staat van excellentie verkeert zal deze fout niet maken en het verschil duidelijk kennen tussen zaken die niet van belang zijn om gelukkig te worden en zaken die dat wel zijn (het goede en slechte). Hij blijft als mens natuurlijk wel kwetsbaar voor verleidingen en andere plotselinge reacties, veroorzaakt door externe factoren uit de wereld, maar zal zich hiertegen weten te bestendigen. Het is niet zo dat de morele persoon (ook wel ‘wijze’ genoemd in de Stoïcijnse literatuur) nooit iets voelt, maar haarscherp voor zichzelf heeft wat hij voelt en daarmee het onderscheid overziet tussen wat wel en niet invloed uitoefent op zijn geluk. Door dit in acht te nemen, weet hij zich te allen tijde te weren tegen de

¹⁰² Brennan, "Stoic Moral Psychology," 272.

¹⁰³ Lucius Annaeus Seneca, *Woede & clementie*, vert. Piet Schrijvers (Groningen: Historische Uitgeverij, 2020), 128.

¹⁰⁴ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 703-04.

turbulentie van het leven en voorkomt hij het ontstaan van emoties. Iemand die in een dergelijk moreel excellente staat verkeert zal bovendien perfect samenvallen met de rationaliteit van de natuur.¹⁰⁵

2.1.9 Samenvatting

De Stoa veronderstelt dat de menselijke natuur een fundamenteel onderdeel van de gehele natuur vormt. Sterker nog: onze eigen natuur, die bovendien een voorkeurspositie geniet in de wereld, is pas compleet als wij ons schikken naar de rationele consistentie van het geheel. Naast rationaliteit is het hoogste ethische doel, 'gelukkig zijn' (*eudaimonia*), eveneens gegrond in onze natuur. De Stoa stelt dat geluk mogelijk wordt door en samenvalt met voortreffelijkheid van karakter (*aretê*). Voortreffelijkheid en geluk komen echter niet zomaar aanwaaien. We laten ons *van nature* namelijk leiden door impulsen (*hormê*), waarvan emoties (*pathê*), ook wel verkeerde waardeoordelen genoemd, het meest schadelijk zijn. Emoties ontstaan wanneer we geen correct onderscheid weten te maken tussen zaken die 'goed', 'slecht' of 'onverschillig' zijn. Voor de Stoa zijn 'goed' en 'slecht' enkel die dingen die op onze voortreffelijkheid en moreel handelen van toepassing zijn. Alle andere zaken – zoals geld, faam en gezondheid – zijn 'onverschillig' ten aanzien van het bereiken van geluk. Onze natuur verlangt dus van ons dat we zowel een naar binnen- als buiten kijkend perspectief hanteren. Enerzijds dienen we te leven volgens onze eigen rationele natuur waarbij 'geluk' en voortreffelijkheid van karakter het hoogste goed zijn en tegelijkertijd dienen we onszelf in harmonie te brengen met de rationele natuur als geheel.

¹⁰⁵ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 703, 05.

2.2 Taoïsme: mens in relatie tot haar natuuropvatting

In het eerste hoofdstuk is een poging gedaan om het principe dat ten grondslag ligt aan de Taoïstische werkelijkheid, de Tao, te omschrijven. Hier werd waarschijnlijk duidelijk dat ze zichzelf een stuk minder makkelijk laat kennen dan het Stoïcijnse principe, *pneuma*. We zagen dat *ziran* in een intieme relatie met de Tao staat, als zijnde haar fundamentele eigenschap. In het Taoïstisch gedeelte van dit hoofdstuk zal onderzocht worden hoe de mens zich verhoudt tot *ziran* en de Tao. Allereerst zal gekeken worden wat de menselijke natuur is, volgens het Taoïsme, en daarna zal gekeken worden waarom ze claimen dat we het contact met onze natuur zijn verloren. Vervolgens zullen twee nieuwe begrippen worden geïntroduceerd, *de* en *wuwei*, en zal gekeken worden hoe de begrippen zich verhouden tot de reeds eerder onderzochte begrippen, de Tao en *ziran*. Hieruit zal blijken dat de gehele praxis van het Taoïsme zich centreert rondom deze begrippen. Tot slot wordt de Taoïstische oefenweg, die ons helpt richting onze natuur te bewegen, geanalyseerd, en zal de rol die emoties in dit proces speelt worden onderzocht.

2.2.1 De mens als spontaan onderdeel van het geheel

In het eerste hoofdstuk werd duidelijk dat ‘de natuur’ binnen de Taoïstische kosmos verwijst naar haar spontane en natuurlijke karakter, de eigenschap van de Tao. Bovendien werd duidelijk dat de Tao geen onderscheidingen toestaat en volstrekt onpartijdig is ten aanzien van alles wat bestaat binnen de kosmos. Vanwege deze onpartijdigheid zijn er geen dingen binnen de kosmos die specialer zijn of een bevoorrechte positie kennen ten opzichte van andere dingen binnen de kosmos. “De tienduizend dingen” delen dus allen dezelfde natuur. De mens, als onderdeel van de natuurlijke wereld is daarom “a true child of nature,” aldus Chen, en hiermee neemt de menselijke spontaniteit en vrijheid deel aan de spontaniteit van het

geheel.¹⁰⁶ De ware natuur van de mens is, net als al het andere in de kosmos, 'het spontane/natuurlijke' (*ziran*). Als gevolg van de opvatting dat alles wat bestaat dezelfde natuur geniet, kreeg de mens geen bevoorrechte positie toegewezen in de Taoïstische kosmos.¹⁰⁷

2.2.2 Waarom we afdwalen van onze spontane natuur

Het spontane karakter van de kosmos maakt dat haar gebeurtenissen zich op ongedwongen wijze 'vanzelf' voltrekken. In essentie is dit ook wat de natuur van de mens is, volgens het Taoïsme. Het betreft de Tao die in ieder individu werkzaam is: een open ruimte van waaruit creatief en spontaan handelen mogelijk is. Volgens Schipper is deze spontane houding het meest volledig aanwezig op het moment dat we net geboren zijn en ons nog niet afvragen waarom we de dingen doen die we doen.¹⁰⁸ Daarom wordt het pasgeboren kind binnen de Taoïstische literatuur vaak genoemd als het perfecte voorbeeld van (menselijke) spontaniteit. Echter, wanneer we het spontane babytijdperk eenmaal ontgroeien, verliezen wij, volgens het Taoïsme, langzamerhand het contact met onze originele spontane natuur, omdat we allemaal worden onderworpen aan een socialisatieproces. De praxis van het Taoïsme richt zich op een omkering van dit socialisatieproces om onze natuurlijke en spontane bekwaamheid te herstellen en terug te keren naar onze (originele) natuur.

Waarom zorgt het socialisatieproces ervoor dat we afdwalen van onze spontane natuur? Volgens de *Zhuangzi* zorgt ieder socialisatieproces, bestaande uit onder andere opvoeding, opleiding, sociale omgeving en andere levenservaringen, ervoor dat we een bepaald raamwerk ontwikkelen van waaruit we de wereld benaderen. Dit raamwerk bestaat uit het geheel van denkbeelden, overtuigingen, verlangens en verwachtingen, die samen

¹⁰⁶ Chen, "An Examination of the Concept of Nature," 469.

¹⁰⁷ Yu, "Living with Nature," 4-5.

¹⁰⁸ Schipper, *Laozi*, 11.

onze normen-, waarden- en kennissystemen vormen. Hand in hand met dit socialisatieproces ontstaat de neiging om alles te willen oordelen en rangschikken. Bijgevolg benaderen we de wereld om ons heen alsof ze volledig is opgebouwd uit onderscheidingen, zoals 'goed', 'fout', 'weinig' en 'veel'. De *Zhuangzi* stelt dat we door het aanbrengen van deze kunstmatige onderscheidingen onze geest opvullen met ruis, aangezien deze onderscheidingen niet écht bestaan. Volgens het Taoïsme is elke onderscheiding namelijk relatief aan het perspectief van waaruit het bekeken wordt. Een zandkorrel is klein gezien vanuit een menselijk perspectief, maar enorm gezien vanuit het perspectief van een bacterie. Een berg is reusachtig gezien vanuit het menselijk perspectief, maar klein vanuit het perspectief van de aarde. Onze classificatiedrang zorgt er, volgens het Taoïsme, voor dat onze spontane natuur raakt ondergesneeuwd, omdat we ons bewustzijn vullen met kunstmatige onderscheidingen die geen referentie met de werkelijkheid hebben.¹⁰⁹

Bovendien is het raamwerk van waaruit we de wereld benaderen alleen van toepassing in een beperkte (sociale) context. Wat voor één cultuur of gemeenschap als nastrevenswaardig wordt gezien, wordt afgezworen in een andere gemeenschap. Dit maakt dat, volgens de *Zhuangzi*, naast onderscheidingen, ook alle morele systemen relatief zijn, omdat geen objectieve basis bestaat van waaruit men ze kan beoordelen. De gevestigde maatschappelijke orde is dus slechts een sociaal construct zonder absolute waarde. Daarnaast ontlenen mensen als individu (of ego) ook een bepaalde identiteit¹¹⁰ aan de positie die ze binnen een gemeenschap bekleden. Aangezien deze identiteit samenhangt met een maatschappij die relatief is, geldt dit ook voor de identiteit zelf: ze is slechts relatief aan de

¹⁰⁹ Woei-Lien Chong, "Zhuangzi en *wuwei*: Handelen vanuit het innerlijke centrum," in *Inleiding Taoïstische Filosofie*, red. Michel Dijkstra (Leusden: ISVW Uitgevers, 2019), 83-84.

¹¹⁰ De identiteit (of zelfbeeld) wordt ook wel de ik-identiteit genoemd door Chong, "Zhuangzi en *wuwei*," 84.

maatschappelijke 'wereld' waartoe ze zich verhoudt. "Het ego en de samenhang van de 'buitenwereld' zijn, als constructies van het bewustzijn, wederzijds van elkaar afhankelijk," stelt Chong. Pas wanneer wij ons ontdoen van het geheel aan (sociale) constructen, kunnen we het contact hervinden met onze ware identiteit, dat in de Taoïstische literatuur vaak wordt aangeduid als het 'innerlijke centrum': een open ruimte die is ontdaan van alle sociale constructen en verworvenheden.¹¹¹

2.2.3 *De als de individuele manifestatie van de Tao*

Om het contact met ons innerlijke centrum te herstellen, dienen we ons te herenigen met '*de*', een natuurlijke kracht die in ons allemaal aanwezig is. *De* is afgeleid van en volgt uit de Tao. Het is de concrete manifestatie van de Tao in individuele dingen in de wereld (dus ook in mensen), *als* de natuur (*ziran*). Dat *de* aanwezig is in de mens, betekent echter niet dat *de* een uitsluitend menselijke categorie betreft. Het begrip is namelijk op de gehele natuur van toepassing.¹¹²

Volgens Hs Fu-kuan is de relatie tussen Tao en *de* daarnaast vergelijkbaar met de verhouding tussen het ene en het vele: "Tao in giving birth to all things needs to become many, thus it becomes de; de comes from Tao's process of becoming many."¹¹³ Wanneer de eenheid van Tao geboorte geeft aan de multipliciteit van de "tienduizend dingen," verschijnen de "tienduizend dingen" in de vorm van *de*. De Tao laat alles ontstaan, terwijl *de* niets laat ontstaan, maar wel inherent is aan en zorg draagt voor alle dingen zodra ze bestaan. *De* kan daarom ook wel worden gezien als de

¹¹¹ Chong, "Zhuangzi en *wuwei*," 92-94.

¹¹² Chen, "An Examination of the Concept of Nature," 463.

¹¹³ Deze vertaling van Hsu Fu-kuan's werk is afkomstig uit Chen, "An Examination of the Concept of Nature," 464.

kracht van de natuur zelf.¹¹⁴ Vandaar dat Schipper *de* naar ‘innerlijke kracht’ vertaalt.¹¹⁵

Traditioneel gezien werd *de* vaak vertaald naar ‘deugd’,¹¹⁶ en er zijn ook een aantal passages in de *Laozi* die een dergelijke vertaling zouden toestaan, maar er zijn ook meerdere passages waar deze vertaling op zijn zachts gezegd twijfelachtig is. Neem bijvoorbeeld hoofdstuk 55 van de *Laozi*: “Wie boordevol *de* zit, is als een pasgeboren kind,”¹¹⁷ of hoofdstuk 28: “De eeuwige *de* zal je nooit verlaten, en keert terug tot de staat van het pasgeboren kind.”¹¹⁸ Wanneer men deugd begrijpt als morele perfectie die men kan bereiken door de bewuste beoefening van goede handelingen, zouden we ‘deugd’ nooit aan een pasgeboren kind kunnen toeschrijven. Een pasgeboren kind mag dan onschuldig zijn, maar is absoluut niet vol van morele perfectie. Wanneer we hoofdstuk 55 verder lezen zien we dat het pasgeboren kind “boordevol *de*” is, omdat het geen strijd levert en geen onderscheidingen maakt. Het pasgeboren kind bezit de ongerepte goedheid (of originele natuur) en is in harmonie met alles, omdat het nog niet heeft geleerd om opposanten (zoals goed en kwaad) van elkaar te onderscheiden.¹¹⁹ Gezien vanuit deze passages lijkt de vertaling van *de* als ‘deugd’ (in morele zin) de lading dus niet goed te dekken. In hoofdstuk 38 van de *Laozi* zien we de relatie tussen *de* en deugd nader uitgewerkt:

Nadat de Tao verloren was gegaan steunde men op de deugd.
Toen die verdween ging men het zoeken in medemenselijkheid.
Toen die niet meer werkte zocht men toevlucht in gerechtigheid.
En omdat er geen gerechtigheid meer bestond kwamen er riten.¹²⁰

¹¹⁴ Chen, "An Examination of the Concept of Nature," 463-64.

¹¹⁵ Schipper, *Laozi*, 11. Ik zal zijn vertaling overnemen.

¹¹⁶ Volgens Schipper komt dit doordat het grootste deel van de vroege Taoïstische interpretatoren confucianistisch waren, en voor hun was de deugd een uitermate belangrijk begrip.

¹¹⁷ Schipper, *Laozi*, 133.

¹¹⁸ Schipper, *Laozi*, 77.

¹¹⁹ Chen, "An Examination of the Concept of Nature," 457.

¹²⁰ Schipper, *Laozi*, 99.

In bovenstaande passage zien we dat pas wanneer de Tao (of *de*) verloren is geraakt, sprake kan zijn van deugd. Chen benadrukt het grote onderscheid dat in deze passage te zien is tussen de staat van de originele natuur (*de*) van het pasgeboren kind en de morele deugd. Men ontwikkelt zich op moreel gebied door *bewust* te manoeuvreren tussen verschillende onderscheidingen (zoals goed en kwaad). Om deugdzaam te handelen levert men in zekere zin een strijd,¹²¹ terwijl de goedheid van het kind geen enkele moeite kost en zich spontaan voltrekt. Deugd berust nadrukkelijk op het besef dat goed en kwaad van elkaar onderscheiden dienen te worden, terwijl *de* vooraf gaat aan dit onderscheid, en het in die zin overstijgt. Wanneer men moreel bewustzijn ontwikkelt, komt de originele natuur te vervallen en maakt het plaats voor de deugd. Of met andere woorden, wanneer *de* corrupt raakt, zakt men af naar het niveau van deugdzaamheid.¹²² De kracht van *de* uitgedrukt in de mens kan dus worden gezien als een pre morele staat, waarin men nog niet afzijdig van de natuur is geraakt door moreel bewustzijn te hebben ontwikkeld.

2.2.4 De kracht van het zwakke

Dat het pasgeboren kind als model dient voor de mens, komt omdat het Taoïsme niet het volgroeide en geactualiseerde als de perfectie van de natuur ziet, maar het initiële en het potentiële. Juist doordat het kind fysiek het meest zwak en kwetsbaar is, heeft het kind geen vijanden en wordt ze door de natuur beschermd. Zwakte en kwetsbaarheid zijn dus geen ‘negatieve’¹²³ begrippen voor het Taoïsme. Zie bijvoorbeeld de aanvang van hoofdstuk 38 van de *Laozi*: “De hoogste vorm van innerlijke kracht (*de*) berust niet op kracht. Zo is er pas echt sprake van innerlijke kracht (*de*).”¹²⁴

¹²¹ Doordat voor elke situatie continu de juiste morele houding moet worden gezocht.

¹²² Chen, “An Examination of the Concept of Nature,” 458.

¹²³ Ik zeg ‘negatieve’ om het in menselijke spreektaal uit te leggen, maar uiteraard gaat het Taoïsme voorbij aan elke onderscheiding, zo ook aan het negatief/positief onderscheid.

¹²⁴ Schipper, *Laozi*, 99.

Sterkte en zwakte zijn slechts relatieve begrippen en hebben daarom geen absolute waarde. Bovendien gaat krachts- of machtsvertoon vaak gepaard met een zeker forceren, dat natuurlijk allesbehalve spontaan en ongedwongen is. Vandaar dat het zwakke, kwetsbare, spontane en potentiële de Tao (en *de*) beter karakteriseren dan hun tegendelen.¹²⁵

Naast het pasgeboren kind is er nog een ander metafoor dat veelvuldig terug te zien is in het Taoïsme. De kracht van de Tao (en *de*) wordt in de Taoïstische literatuur met water vergeleken. Zie hoofdstuk acht van de *Laozi*: “Water doet alle dingen goed, zonder te wedijveren,” en even verder: “Juist daarom is water zo dicht bij de Tao.”¹²⁶ Water is net als het pasgeboren kind zwak en buigzaam, maar tegelijkertijd erg sterk, omdat het de sterkste materialen kan laten slijten en corroderen. Het pasgeboren kind neemt bovendien geen deel aan competitie, aangezien ze nog geen onderscheidingen maakt. Water neemt eveneens geen deel aan competitie, aangezien ze alles van leven en voeding voorziet. Vandaar dat de goedheid van water ‘zonder kwalificatie’ is en vaak als metafoor voor de Tao wordt gebruikt.¹²⁷

2.2.5 De houding van *wuwei*

Om terug te keren naar onze originele en spontane natuur dient er, volgens het Taoïsme, een omkering van ons bewustzijn plaats te vinden. Deze omkering leidt ertoe dat we ons ontdoen van aangeleerde onderscheidingen en ons zelfbewustzijn, zodat onze “natuurlijke en innerlijk levenskracht (*de*) niet (langer) geblokkeerd raakt,” stelt Schipper. Hierdoor zal de energetische samenstelling van de *qi* in ons lichaam bovendien beter in balans zijn. Om het contact met deze natuurlijke kracht te herstellen, adviseert het Taoïsme ons om de ‘levenshouding’ van *wuwei* eigen te

¹²⁵ Schipper, *Laozi*, 164.

¹²⁶ Schipper, *Laozi*, 37.

¹²⁷ Chen, “An Examination of the Concept of Nature,” 466.

maken, dat door schipper als 'niets doen'¹²⁸ wordt vertaald. Chong omschrijft *wuwei* als: "een spirituele discipline waarbij de beoefenaar zijn bewustzijn zodanig vrijmaakt en deprogrammeert, dat hij bij al zijn dagelijkse activiteiten kan handelen vanuit een volmaakt ontvankelijke en ongeconditioneerde houding."¹²⁹ Dat Schipper *wuwei* vertaalt naar 'niets doen', dient dus absoluut niet letterlijk te worden opgevat in de zin van 'passief achteroverleunen'. *Wuwei* heeft daarentegen een veel rijkere betekenis, waaronder ook "zonder [speciale] reden iets doen" of "spontaan iets doen," volgens Schipper.¹³⁰

Om de brede lading van het begrip *wuwei* beter te kunnen duiden, loont het om het woord uit elkaar te halen en de etymologie van beide woorden nader te onderzoeken. De letterlijke betekenis van *wu* is 'niets' of 'er is niets'.¹³¹ Echter, wanneer we naar het oorspronkelijke ideogram¹³² van het woord *wu* kijken, zien we dat het verwijst naar een ruimte die geschept wordt uit een dichtgegroeide omgeving. De etymologie van *wu* impliceert dus een dubbele betekenis: enerzijds wordt iets verwijderd, maar tegelijkertijd dient dit als doel om ruimte te maken voor wat anders. Chong wijst bovendien op het belang dat het Taoïsme hecht aan de lege ruimte. Ze benaderen een lege ruimte niet als incompleet, maar als de ultieme vorm van mogelijkheid en potentie. Want, wat nog leeg en vormloos is, kan juist plaats bieden aan alle vormen.¹³³

De letterlijke betekenis van *wei* is, volgens Schipper, 'doen' of 'iets voor iemand of om een bepaalde reden doen'.¹³⁴ Chong vult hierop aan dat de

¹²⁸ Binnen deze scriptie zal de vertaling van Schipper worden overgenomen. Echter is het daarbij wel van belang dat de gehele betekenis van *wuwei* in acht wordt genomen.

¹²⁹ Chong, "Zhuangzi en *wuwei*," 79.

¹³⁰ Schipper, *Laozi*, 12-13.

¹³¹ Schipper, *Laozi*, 12.

¹³² Het Chinese schrift is ontstaan in de vorm van ideogrammen, dat wil zeggen: afbeeldingen.

¹³³ Chong, "Zhuangzi en *wuwei*," 98-99.

¹³⁴ Schipper, *Laozi*, 12.

wei-houding verwijst naar de “alledaagse voorgeprogrammeerde manier van denken en handelen” en is ontstaan “door het leven in een sociale gemeenschap.” Daarnaast beargumenteert Chong dat *wei* in het verband van *wuwei* drie verschillende betekenissen heeft: ‘handelen’, ‘beschouwen’, of ‘met het oog op’ of ‘ter wille van’. *Wuwei* duidt dus op een houding waarbij men ruimte vrijlaat (*wu*) voor alle drie aspecten van *wei*: handelen, beschouwen en nastreven van oogmerken en doeleinden.¹³⁵ Ransdorp stelt dat de Taoïstische praxis is gelegen in het ombuigen van *wei* naar *wuwei*. De geforceerde handelingen van *wei* worden pas spontaan en ongedwongen als ze vanuit de houding van *wuwei* komen.¹³⁶

Wat van belang is bij het ‘beoefenen’ van het ‘niets doen’, is dat men in feite niets extra’s hoeft te doen. Het punt is juist dat men door te ‘doen’ (*wei*) vaak echter al te veel doet. “Het gaat erom dat teveel te reduceren,” stelt Ransdorp. We zagen zojuist al dat het socialisatieproces een breed scala aan onnodige ‘bagage’ toevoegt aan onze bewustzijnsinhouden. De praxis van het ‘niets doen’ betreft het steeds meer loslaten en verminderen van deze opgedane baggage om zo steeds meer naar onze natuurlijke en spontane staat van ‘volmaakte receptiviteit’ te bewegen.¹³⁷ Deze ombuiging van ‘doen’ naar ‘niets doen’ komt naar voren in hoofdstuk 48 van de *Laozi*:

Wie studeert vermeerdert dag bij dag.
Wie over de Tao hoort vermindert dag bij dag.
Minder en minder,
net zo lang tot het nietsdoen bereikt is.
En door niets te doen blijft niets ongedaan.¹³⁸

Door intellectuele kennis op te doen wordt onnodige baggage toegevoegd. Maar als men in lijn met de Tao leeft, wordt steeds meer baggage losgelaten,

¹³⁵ Chong, “Zhuangzi en *wuwei*,” 100, 09-10.

¹³⁶ Ransdorp, “De Dao van Laozi,” 58.

¹³⁷ Ransdorp, “De Dao van Laozi,” 74.

¹³⁸ Schipper, *Laozi*, 119.

waardoor ruimte ontstaat om méér te ondernemen. De laatste zin, dat door niets te doen niets ongedaan blijft, lijkt bij een letterlijke interpretatie paradoxaal. Maar als onder ‘niets doen’ wordt verstaan ‘het reduceren van onnodige bagage’ of ‘het vrij maken van ruimte om spontaan te handelen’, klinkt het plotseling een stuk aannemelijker dat daardoor niets ongedaan blijft, omdat geen energie verloren gaat aan onnodige zaken. Op andere plaatsen in de *Laozi* vinden we aanwijzingen over wat ‘niets doen’ in de praktijk nog meer betekent. Hieronder valt onder andere het “relativeren,” “niet ingrijpen in de natuurlijke ontwikkeling,” “leren te ontspannen,” “geen overtrokken plannen maken en overdreven ambities koesteren” en “leren tevreden zijn,” aldus Schipper.¹³⁹ Deze verschillende elementen zijn in meer of mindere mate terug te vinden in de volgende passage waarin het effect van het ‘niets doen’ van een (Taoïstische) koning op zijn volk beschreven wordt:

Daarom zegt de Wijze:

Ik doe niets, en het volk verbetert zich vanzelf.

Ik min de stilte, en het volk ordent zich spontaan.

Ik laat alles op zijn beloop, en het volk wordt vanzelf rijk.

Ik ben zonder verlangens, en zo vindt het volk uit zichzelf

zijn oorspronkelijke eenvoud.¹⁴⁰

De wijze wordt binnen de Taoïstische literatuur gezien als iemand die geheel in lijn met de Tao (en *de*) handelt en zich het principe van *wuwei* volledig eigen heeft gemaakt. De energetische verdeling in zijn lichaam, zijn *qi*-niveau, zal daarnaast perfect in balans zijn. In bovenstaande passage zien we meerdere keren de woorden ‘vanzelf’ of ‘vanuit zichzelf’ terugkomen, dat weer terugslaat op het Chinese *ziran*. We kunnen hieruit opmaken dat *wuwei* een manier is om het natuurlijke en spontane (*ziran*) tot uitdrukking te brengen. In de context van hoofdstuk 57 wordt bedoeld

¹³⁹ Schipper, *Laozi*, 13.

¹⁴⁰ Schipper, *Laozi*, 137.

dat de handelingen van de wijze persoon op natuurlijke en spontane wijze ‘vanzelf’ voortvloeien uit zijn innerlijke verbondenheid met de Tao. Schipper stelt niet voor niets dat “we de wezenlijke kern van het Taoïsme raken met het ‘zichzelf zijn’ (*ziran*) en het ‘niets doen’ (*wuwei*),” aangezien de begrippen niet alleen onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, maar ook in de gehele *Laozi* en *Zhuangzi* zitten verweven.¹⁴¹

2.2.6 Omkering van het bewustzijn - de oefenweg van het Taoïsme

Onszelf in lijn brengen met de Tao en meer bedreven raken in het ‘niets doen’ komt echter niet zomaar aanwaaien. De Martelaere benadrukt dat het wel degelijk heel wat ‘moeite’ kost om ons bewustzijn om te buigen.¹⁴² Om dit te bewerkstelligen raadt het Taoïsme ons een oefenweg (of training) aan die ons in staat stelt om ons te ontwikkelen op het Taoïstische pad. Deze oefenweg wordt in de *Zhuangzi* aangeduid als ‘vasten van het hart’, ‘zitten en vergeten’ en ‘het weghalen van blokkades op de weg’, die in feite allemaal vormen van zitmeditatie zijn. Volgens de Meyer zijn al deze meditatietechnieken bovendien op hetzelfde gericht, namelijk “het buiten werking stellen van kennis en intellect, het niet langer beroerd worden door impulsen van buitenaf en het doen ophouden van elke vorm van zelfbewustzijn.”¹⁴³ De praktijken van ‘vasten van het hart’ en ‘zitten en vergeten’ staan als volgt omschreven in de *Zhuangzi*:

Concentreer al je aandacht. Luister niet meer met je oren maar luister met je hart. Luister niet meer met je hart maar luister met je *qi*. Wat hoorbaar is houdt op bij de oren, terwijl het hart nog toegankelijk is voor symbolen. Maar de *qi* is leeg; slechts dingen geven het gestalte. Voorwaar! In die leegte wordt de Tao vergaard. Leeg zijn, dat is het vasten van het hart.¹⁴⁴

¹⁴¹ Schipper, *Laozi*, 12.

¹⁴² Martelaere, *Taoïsme*, 52.

¹⁴³ Jan de Meyer, "De lege geest," in *Inleiding Taoïstische Filosofie*, red. Michel Dijkstra (Leusden: ISVW Uitgevers, 2019), 138-39.

¹⁴⁴ Schipper, *Zhuangzi*, 82.

Ik laat lijf en ledematen wegvallen, ontdoe me van mijn verstand, verlaat mijn vorm en verjaag mijn zelfbesef, om me te verenigen met de Grote Doorstroom.
Dat bedoel ik met “zitten en alles vergeten.”¹⁴⁵

Het hart wordt binnen het Taoïsme gezien als de zetel van het bewustzijn.¹⁴⁶ Het gaat er bij deze meditatietechniek om de (onnodige) inhoud van het bewustzijn zoveel mogelijk te legen. Een vereiste hiervoor is het stopzetten van de denkactiviteit, omdat deze normaal gesproken door alle rationalisaties en anticipaties verbloemt wat er op *qi*-niveau gebeurt. Pas wanneer alle aan de ego en wereld gerelateerde constructen worden opgeheven, kan de *qi* optimaal vloeien¹⁴⁷ en daarmee perfect ontvankelijk zijn voor alles wat zich voordoet.¹⁴⁸

Het zijn echter niet alleen onze rationalisaties die onze energiebalans verstoren. De capaciteit om te horen, zien, proeven, voelen en ruiken hebben hier eveneens een aandeel in, volgens het Taoïsme, aangezien de zintuigen ervoor zorgen dat we een gefragmenteerde wereld waarnemen doordat we haar continu opdelen in artificiële onderscheidingen. Om “de ware aard van de werkelijkheid” te doorzien, “moeten we leren horen met ons ‘hart-bewustzijn’ in plaats van met onze oren, of nog liever met onze *qi*,” stelt de Martelaere.¹⁴⁹ Met andere woorden, door zintuiglijke prikkels, gedachten en verlangens raakt ons bewustzijn alleen maar meer gevuld met inhoud, waardoor het zicht op de energieverdeling van het lichaam (de *qi*) vertroebeld raakt en we het contact met onze ‘innerlijke kracht’ verliezen.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Schipper, *Zhuangzi*, 122.

¹⁴⁶ Martelaere, *Taoïsme*, 24.

¹⁴⁷ Optimaal vloeien staat hier gelijk aan ‘leeg’ zijn. Juist doordat de *qi* ‘leeg’ is, ontstaan er geen onnodige bewustzijnsinhouden in het bewustzijn en zal alles wat zich voordoet in het bewustzijn op open en spontane wijze worden ontvangen.

¹⁴⁸ Chong, “Zhuangzi en *wuwei*,” 107.

¹⁴⁹ Martelaere, *Taoïsme*, 63.

¹⁵⁰ Chong, “Zhuangzi en *wuwei*,” 105.

Het wegvallen van het zelfbesef betekent dat men niet langer bewust is van het ego met al haar constructen. Mentale arbeid, ofwel het verstand gebruiken, is een struikelblok om geestelijke concentratie te bereiken, aangezien mentale arbeid vereist dat externe factoren (zoals gedachten en intenties) aanwezig zijn in de geest. Hierdoor wordt concentratie (of meditatie) ernstig belemmerd. Wanneer een dusdanig niveau van concentratie wordt bereikt kan men het 'wegvallen van lijf en ledematen' en het 'stoppen van het verstand en zelfbesef' ervaren.¹⁵¹ Hiermee wordt verwezen naar het wegvallen van het ego of 'ik. In deze staat is er niet langer sprake van een afgezonderde binnen- en buitenwereld, maar ervaart de beoefenaar dat lichaam en geest één zijn. Wanneer elke vorm van onderscheiding buiten werking is gesteld, komen alle interne en externe obstakels te vervallen en kan men deelnemen aan de "Grote Doorstroom,"¹⁵² oftewel de Tao.¹⁵³

Naarmate progressie wordt geboekt in de Taoïstische meditatie, leert men steeds beter te begrijpen (middels een lichamelijk besef) hoe het Taoïstische principe in elkaar steekt. Centraal binnen dit principe staat de "onveranderlijkheid in verandering, eenheid in veelheid en handeling zonder doelgerichtheid," stelt de Martelaere. Ransdorp benadrukt dat het hier gaat om een *geleidelijk* proces dat zich kenmerkt door een langzaam 'loslaten', 'opengaan' en 'terugkeren'.¹⁵⁴ Tijdens dit innerlijke proces zal het inzicht ontstaan dat elke vorm van zelfvervolmaking, oftewel het voeden van de ego-identiteit, de Taoïstische weg dwarsboomt. Ook het doelbewust *nastreven* van het bereiken van stilte kan, zoals net duidelijk werd, een obstakel vormen.¹⁵⁵ Uiteindelijk begint de 'originale natuur' van de

¹⁵¹ Om deze staat te bereiken is de nodige meditatie ervaring vereist.

¹⁵² Verwijst naar het vrij vloeien van de *qi*, de energiestromen van Yin en Yang.

¹⁵³ Meyer, "De Lege Geest," 124.

¹⁵⁴ Ransdorp, "De Dao van Laozi," 74.

¹⁵⁵ Martelaere, *Taoïsme*, 52.

beoefenaar steeds meer door te schemeren, wat door de Martelaere als volgt wordt omschreven:

De ware beoefenaar van de Tao is streng en onpartijdig als een heerser die niemand bevoordeelt, maar hij is ook zacht en vrijgevig als de aarde die alles voedt, en open als de lucht die onbegrensd is. Hij beschouwt alle dingen, zowel ruimtelijk als tijdelijk, in hun eenheid en laat zich dus niet misleiden door groot of klein, kort of lang, vol of leeg, eind of begin. Het volgen van de Tao gaat op die manier gepaard met een supreme kracht of 'deugd' in niet-morele zin (De) die de mens ontleent aan zijn Hemelse oorsprong [de Tao] veeleer dan aan zijn menselijke gedaante.¹⁵⁶

Uit bovenstaande passage blijkt hoezeer het bewustzijn van een bedreven beoefenaar van het Taoïsme anders is dan een 'normaal' - door socialisatieproces beïnvloed – bewustzijn. Achter het bereiken van dit getransformeerde bewustzijn schuilt echter een paradox. Enerzijds dient men schijnbaar een bepaalde houding na te streven, namelijk die van 'niets doen', terwijl die houding ons oplegt dat we ons zouden moeten ontdoen van elke vorm van streven. Volgens de Martelaere gaat het hier om het bereiken van een bepaalde macht die ons in staat stelt om ons aan te passen aan het onvermijdelijke. Met andere woorden, men zou moeten opgeven om succes te willen hebben en te pogen de wereld naar onze hand te zetten. De Martelaere benadrukt dat het hier gaat "om een macht die *essentieel* voortkomt uit het vermogen om zelf geen voorkeur meer te hebben en dus geen macht meer uit te oefenen." Zonder het verlangen om succes (en andere verlangens) te hebben is er dus helemaal geen sprake van 'streven', ook al lijkt er bij de beoefenaar van de Tao wel een zekere intuïtieve en instinctieve neiging te zijn om de houding van 'niets doen' eigen te maken.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Martelaere, *Taoïsme*, 56 (haakjes zelf toegevoegd)

¹⁵⁷ Martelaere, *Taoïsme*, 75.

De meest volmaakte vorm van *wuwei* betreft het handelen vanuit de (innerlijke kracht), de individuele manifestatie van de Tao. Degene die zich de houding van *wuwei* volledig eigen heeft gemaakt is in staat om in elke situatie te 'rusten' of 'stilstaan'. Wanneer men vanuit deze spontane en natuurlijke houding (*ziran*) handelt, zal men volstrekt belangeloos en onbaatzuchtig handelen, stelt Ransdorp.¹⁵⁸ Hieronder zal nader onderzocht worden welke rol emoties hebben, volgens het Taoïsme, en wat hun relatie is met de natuur van de mens.

2.2.7 Emoties¹⁵⁹

Volgens het Taoïsme bezit ieder mens een natuurlijke stroom van emoties. In een ruwe omschrijving, karakteriseert de Martelaere de Taoïstische opvatting van emoties als "tijdelijke *qi*-configuraties, veroorzaakt door het intern functioneren van de vitale organen, in wisselwerking met reële of imaginaire objecten van de buitenwereld." Veel van deze emoties ontstaan dus 'vanzelf' en 'spontaan', omdat ons lichaam op natuurlijke wijze reageert op de wereld waarin we voortbewegen. Naast deze spontane emoties, is er volgens de *Zhuangzi* nog een andere categorie emoties die uiterst onregelend en disruptief zijn.¹⁶⁰ Deze emoties ontstaan wanneer we de reguliere stroom van emoties proberen te dwarsbomen.¹⁶¹

Dit dwarsbomen kan zich op twee manieren voltrekken: enerzijds gebeurt dit door een extra (onnatuurlijke) dimensie toe te voegen aan een reeds bestaande spontaan ontstane emotie en anderzijds doordat men probeert de spontaan ontstane emotie te temperen en controleren. De *Zhuangzi* zegt dat we beter af zijn zonder dergelijke pathologische emoties, aangezien ze

¹⁵⁸ Ransdorp, "De Dao van Laozi," 74-75.

¹⁵⁹ Ik zal de begrippen 'emoties' en 'gevoelens' door elkaar heen gebruiken om naar hetzelfde te verwijzen.

¹⁶⁰ In de literatuur worden deze 'pathologische' emoties vaak "passions" genoemd. Zie Machek, "Emotions that Do Not Move," 529-30.

¹⁶¹ Martelaere, *Taoïsme*, 96.

onze energetische *qi*-verdeling ernstig verstoren. In hoofdstuk vijf van de *Zhuangzi* wordt uitgelegd wat “geen gevoelens” hebben betekent, waarmee verwezen wordt naar afwezigheid van ernstig verstorende emoties: “wat ik “geen gevoelens hebben” noem, is dat je niet door liefde en haat het binnenste van je persoonlijkheid verwondt, maar altijd het natuurlijke volgt, zonder iets aan het leven te willen toevoegen.” Liefde en haat worden hier in de *Zhuangzi* gebruikt om te verwijzen naar emoties die sterk ontregelend en disruptief zijn. In feite zijn, volgens het Taoïsme, alle emoties ontregelend waaraan een ‘positief’ of ‘negatief’ waardeoordeel zit geplakt.¹⁶²

Als we niet tegen emoties dienen in te gaan, en niet met ze moeten meevaren, hoe dienen we ons dan wél te verhouden ten aanzien van emoties? Volgens de Martelaere stuiten we hier opnieuw op een paradox. Men dient namelijk een dubbele koers te volgen ten aanzien van emoties. Enerzijds dienen we mee te gaan met emoties, maar tegelijkertijd dienen we totaal zonder weerstand te zijn ten aanzien van emoties. Schijnbaar is er iets gelegen in de stroom (van emoties) dat er zelf niet in mee blijkt te gaan. Datgene wat niet verandert, stelt de Martelaere, “is dat wat alle verandering toelaat,” het “is dus bewogen en onbewogen tegelijk.” We dienen ons dus een houding eigen te maken waarbij we elke mogelijke emotie – zowel ‘positief’ als ‘negatief’ – volkomen accepteren, zonder daarbij enige vorm van weerstand te bieden, zodat we ze vervolgens op natuurlijke wijze kunnen laten zijn zoals ze zijn en ‘vanzelf’ kunnen laten wegebben.¹⁶³

De Taoïsten nemen dus als het ware een dubbele houding aan. Enerzijds ervaren ze wel degelijk emoties zoals iedereen ze ervaart, maar tegelijkertijd bieden ze er geen weerstand tegen, zodat de energiebalans

¹⁶² Schipper, *Zhuangzi*, 104.

¹⁶³ Martelaere, *Taoïsme*, 97-99.

zoveel mogelijk behouden blijft. Tegelijkertijd mogen de Taoïsten deze houding niet 'willen' of 'verlangen', aangezien dat lijnrecht tegen deze spontane houding in zou gaan. Op deze manier kunnen ze 'negatieve' emoties zoals angst en woede ondergaan, zonder daarbij diep binnenin van streek van te raken. Tevens is het niet zo dat 'positieve' emoties hier geen rol spelen, aangezien schijnbaar aangename emoties zoals vreugde en liefde de *qi*-balans ook wel degelijk kunnen verstoren. Een dergelijke gecontroleerde omgang met 'positieve' en 'negatieve' emoties zien we bijvoorbeeld ook terug bij jonge kinderen. Zij ervaren slechts hevige en kortstondige emoties, die bijna even snel weer verdwijnen als dat ze opkomen. Jonge kinderen weten hun emoties spontaan te compenseren waardoor nauwelijks energie verloren gaat.¹⁶⁴

2.2.8 Samenvatting

Samenvattend kan gesteld worden dat de menselijke natuur, volgens het Taoïsme, overeenkomt met de kosmische natuur en alles daarbinnen, namelijk spontaniteit (*ziran*). Als gevolg hiervan krijgt de mens *geen* bevoorrechte positie toegewezen in de kosmos. Als mens zijn we echter wel uniek in het feit dat we stappen kunnen nemen om onze ware natuur, *de*, de individuele manifestatie van de Tao, te vervolmaken. Het Taoïsme stelt namelijk dat we het contact met onze spontane natuur zijn kwijtgeraakt door het socialisatieproces, omdat ze ons bewustzijn opvult met kunstmatige onderscheidingen en zo de energieverdeling (*qi*) in ons lichaam blokkeert. Om de invloed van het socialisatieproces terug te draaien en het contact met onze ware natuur te herstellen, dienen we ons de houding van *wuwei* (niets doen) eigen te maken. In deze staat van volmaakte receptiviteit kan men volledig vrij reageren op alles wat zich aandient. Eenzelfde houding dient men aan te nemen ten aanzien van emoties. Pas wanneer men er

¹⁶⁴ Martelaere, *Taoïsme*, 96, 102.

geen weerstand tegen levert en ze volledig laat zijn zoals ze zijn, kan de *qi* vrij vloeien en komt de ware natuur (*de*) doorschemeren.

2.3 Vergelijking: mens in relatie tot de natuur

In het eerste hoofdstuk werd duidelijk hoezeer de Stoïcijnen en Taoïsten verschillen in hun opvatting over de fysieke inrichting van de kosmos. In dit hoofdstuk is specifiek gekeken naar de rol van de mens ten aanzien van hun natuuropvatting. Hieronder zullen beide tradities met elkaar vergeleken worden rondom dit thema. De vergelijking zal zich allereerst richten op hun opvattingen over de menselijke natuur, de rol die ze toeschrijven aan het socialisatieproces en de houding die ze aannemen tegenover kennis. Vervolgens zal de vergelijking een meer praktische insteek krijgen en wordt onderzocht hoe beide tradities denken dat we dienen te leven volgens onze natuur, welke oefenweg ons daarin kan bijstaan, welke rol emoties heeft in dit proces en hoe de wijze persoon zich verhoudt tot de maatschappij.

2.3.1 De menselijke natuur als onderdeel van de kosmische natuur

Zowel het Stoïcisme als Taoïsme onderkennen dat de menselijke natuur onderdeel is van de kosmische natuur. Echter, aangezien beide tradities wel aanzienlijk verschillen in hun natuuropvattingen, verschillen ze ook significant in het *soort* relatie dat ze toeschrijven aan de mens als zijnde een onderdeel van het geheel. Volgens de Stoa hebben we een gedeelde natuur met dieren, die ervoor zorgt dat we bepaalde natuurlijke impulsen hebben. De meest primitieve vorm hiervan is de impuls tot zelfbehoud (*hormê*), maar onder deze impuls valt bijvoorbeeld ook de neiging om ons te richten op dingen die bijdragen aan onze gezondheid en welvaart. Als mens zijnde beschikken we, volgens de Stoa, over de capaciteit om onze natuurlijke impulsen te vervangen door rationele afwegingen. De mens bezit dus net als alle andere objecten in de kosmos *pneuma*, maar is daar bovenop als enig levend wezen ook begiftigd met rationaliteit. Middels *oikeiôsis* leren we steeds beter omgaan met onze natuurlijke impulsen en kunnen we ze langzamerhand vervangen door rationele beslissingen en weten we onszelf steeds beter in lijn te brengen met de rationaliteit van de kosmos. De rationaliteit van de menselijke natuur is bovendien identiek aan de

rationaliteit van de gehele kosmos en daarom krijgt de mens een geprivilegieerde positie toegewezen door de Stoa, die als het ware zit ingebakken in de structuur van de kosmos.¹⁶⁵

De Tao fungeert voor het Taoïsme als het autoregulerende principe van de kosmos waarbinnen alles in een constante staat van verandering en overgang is. De is de belichaming van de Tao in elk individueel ding, dus ook in de mens. De mens, maar ook alle andere dingen binnen de kosmos, zijn dus *van nature* begiftigd met dit kosmische principe. Voor het Taoïsme geldt dat alle individuele dingen (inclusief mensen) in de wereld even perfect zijn als al het andere, aangezien ze allemaal spontane en natuurlijke manifestaties van de Tao zijn. Dit betekent echter ook dat hiërarchieën en rangordes, volgens het Taoïsme, relatief zijn en daarom vermeden dienen te worden.¹⁶⁶ De Tao is dan ook onpartijdig en gaat voorbij aan elke vorm van onderscheiding. Als gevolg hiervan krijgt de mens geen speciale plaats toegewezen in de Taoïstische natuuropvatting, in tegenstelling tot het Stoïcisme. De mens staat niet hoger in hiërarchie dan dieren of levenloze objecten, maar deelt met de gehele natuurlijke wereld dezelfde natuur. De ware natuur van de mens is daarom, net als al het andere in de kosmos, *ziran* (het natuurlijke/spontane).¹⁶⁷

2.3.2 Socialisatieproces

Iedereen die opgroeit in de samenleving wordt onderworpen aan een socialisatieproces. Haar invloed is moeilijk te onderschatten: ze zorgt ervoor dat we een raamwerk ontwikkelen van concepten, waarden, normen en andere kennis, van waaruit we denken en handelen.

Beide tradities benadrukken hoe schadelijk een dergelijk socialisatieproces is voor onze natuur, omdat we hierdoor allerlei verkeerde indrukken opdoen.

¹⁶⁵ David Machek, "Stoics and Daoists on Freedom as Doing Necessary Things," *Philosophy East and West* 68, no. 1 (2017): 183.

¹⁶⁶ Machek, "Freedom as Doing Necessary Things," 182-83.

¹⁶⁷ Yu, "Living with Nature," 4-5.

Ze verschillen echter wel in hun opvatting over *waarom* het socialisatieproces zo schadelijk is. Volgens de Stoa laat het grote publiek zich voornamelijk leiden door zaken die onverschillig zijn ten aanzien van het bereiken van geluk, waardoor we in het opvoedingsproces waarde leren hechten aan de verkeerde dingen. Als gevolg hiervan maken we verkeerde waardeoordelen, ook wel emoties genoemd door het Stoïcisme.¹⁶⁸ Het Taoïsme stelt dat iedere vorm van opvoeding, kennis en elk moreel systeem, kortom: alle standpunten, relatief zijn aan de context van waaruit ze bekeken worden. Door te rationaliseren en anticiperen voegen we overal om ons heen kunstmatige onderscheidingen en rangordes toe aan de wereld, die bovendien relatief zijn. Dit zorgt ervoor dat we onze natuurlijke bekwaamheid (*de*) verbloemen, stelt het Taoïsme.¹⁶⁹ Zowel het Stoïcisme als Taoïsme probeert daarom weg te bewegen van de conventionele manier van verhouden tot de maatschappij, zij het om hun eigen redenen.

Volgens de Stoa zijn we van nature rationeel, maar zijn we deze natuurlijke staat kwijtgeraakt als gevolg van het socialisatieproces. Het Taoïsme daarentegen, stelt dat we van nature spontaan zijn, maar dat we het contact met deze natuurlijke staat zijn verloren door het socialisatieproces, waardoor we juist onze rationaliteit hebben ontwikkeld. We zien hier duidelijk worden dat beide tradities in hun queeste om te leven volgens de natuur in tegengestelde richting proberen te bewegen. Voor de Stoïcijnen betreft dit het vestigen van de rationele zelf, terwijl dit voor het Taoïsme gericht is op het verliezen van de rationele zelf.¹⁷⁰ De verschillende houdingen van beide tradities ten aanzien van de ontwikkeling die we dienen te doorstaan om tot onze ware natuur te komen, leidt tot een significant andere benadering van (intellectuele) kennis.

¹⁶⁸ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 708-09.

¹⁶⁹ Chong, "Zhuangzi en *wuwei*," 83-84.

¹⁷⁰ Jiyuan Yu, "Moral Naturalism in Stoicism and Daoism," *Philosophical Inquiry* 40, no. 1-2 (2016): 96.

2.3.3 Kennis

De Stoïcijnen geloven dat filosofie en wijsheid kan worden aangeleerd, daarom hadden ze zelfs een compleet curriculum ontwikkeld om mensen hierin te onderwijzen. De training van de Stoa is erop gericht om een omvattend en coherent netwerk van kennis te ontwikkelen waardoor men in elke situatie het juiste weet te doen. Onder deze kennis valt een uitgebreide set aan voorschriften en doctrines en een kristalhelder begrip van wat 'goed', 'slecht' en 'onverschillig' is. De Stoa dient dus in elke situatie een afweging te maken over de manier van handelen, waarbij telkens een beroep wordt gedaan op de kennis die is opgedaan bij de morele educatie.¹⁷¹

Het Taoïsme staat in sterk contrast met het Stoïcisme door een strikte anti-intellectuele houding voor te schrijven waarin we ons dienen te ontdoen van elke vorm van kennis. Bijgevolg deelt het Taoïsme niet de opvatting met het Stoïcisme dat we middels educatie toegang kunnen krijgen tot onze natuurlijke staat. In hoofdstuk 48 van de *Laozi* komt deze houding nadrukkelijk naar voren: "Wie studeert vermeerdert dag bij dag. Wie over de Tao hoort vermindert dag bij dag."¹⁷² Elke vorm van intellectueel leren, cognitieve kennis en onderscheidingen, zo stelt het Taoïsme, leidt tot het 'toevoegen' van kunstmatige bagage, waardoor het contact met onze spontane natuur (verder) vertroebeld raakt. In plaats van in elke situatie een afweging te maken tussen verschillende handelingen, is dit juist precies wat we moeten vermijden, stelt het Taoïsme.¹⁷³

2.3.4 Leven volgens de natuur ('deugd')

Zowel in de Stoïcijnse als Taoïstische literatuur staat benoemd dat we dienen te leven volgens de deugd. Voor de Stoa dient dit te worden

¹⁷¹ Machek, "Freedom as Doing Necessary Things," 193.

¹⁷² Schipper, *Laozi*, 119.

¹⁷³ Machek, "Freedom as Doing Necessary Things," 193.

begrepen als het – in morele zin - ontwikkelen van een voortreffelijk karakter (*aretê*), dat voor hen gelijk staat aan haar hoogste ethische doel: gelukkig zijn (*eudaimonia*). In de Taoïstische literatuur vertaalde men *de* eerst als 'deugd'. Volgens Schipper dient *de* echter in niet-morele zin te worden opgevat en daarom vertaalt hij *de* naar 'innerlijke kracht'.¹⁷⁴ Ondanks dat beide tradities deugd anders begrepen, stelden ze wel allebei dat het leven volgens de deugd (*aretê* en *de* respectievelijk) gelijk staat aan het leven volgens de natuur.¹⁷⁵

Voortreffelijkheid is, volgens de Stoa, tegelijkertijd het doel én het middel om geluk te bereiken, aangezien het datgene is waardoor men gelukkig wordt en datgene waaruit geluk bestaat. Volgens het Taoïsme zouden we niet moeten streven naar het ontwikkelen van ons karakter, maar naar het terugkeren naar en samenvallen met onze spontane en natuurlijke staat, *de*, de individuele manifestatie van de Tao. Hiervoor dient een omkering van ons bewustzijn plaats te vinden, waarin we ons ontdoen van alle door het socialisatieproces opgedane toevoegingen. Beide tradities realiseerden zich dat het leven volgens de natuur een ontwikkelingsproces vereist, en dat dit het beste gerealiseerd kon worden door een oefenweg (of training) te volgen. Hoe deze oefenweg er voor beide tradities uitzag verschilde echter significant.¹⁷⁶

2.3.5 De oefenweg

De Stoa stelt dat als we onszelf in lijn willen brengen met de rationaliteit van de kosmos door onze rationaliteit te ontwikkelen, we allereerst moeten begrijpen waarop we ons zouden moeten richten. Als het hoogste ethische doel gelukkig zijn is, dat bereikt wordt door voortreffelijkheid van karakter, zouden we ons alléén daartoe moeten richten, stelt de Stoa.

¹⁷⁴ Schipper, *Laozi*, 11.

¹⁷⁵ Yu, "Living with Nature," 8.

¹⁷⁶ Yu, "Living with Nature," 8.

De training van de Stoa kan het best worden begrepen als een morele educatie die zich richt op het vervolmaken van de menselijke functie. De Stoa hanteert hiervoor twee verschillende methodes. De algemene strekking van de eerste methode is dat men middels voorschriften en regels een coherent netwerk van kennis kan vormen waardoor men in elke situatie correct weet te handelen en verkeerde waardeoordelen voorkomt. De tweede betreft het bijstellen van reeds bestaande emoties (ofwel verkeerde waardeoordelen). Hier komt de theorie van 'goed', 'fout' en 'onverschillig' weer om de hoek kijken. Door in deze onderscheiding altijd datgene te kiezen wat 'goed' is en daarnaast nooit te verkiezen wat 'fout' is, of onnodig waarde te hechten aan wat 'onverschillig' is, zoals het gewone volk maar al te graag doet, voorkomen we dat we verkeerde waardeoordelen maken en dat ons karakter corrupt raakt, stelt de Stoa.¹⁷⁷

In tegenstelling tot het Stoïcisme, richt de training van het Taoïsme zich niet op het correct weten te manoeuvreren tussen verschillende waarden, maar betreft het eerder een loslaten van alle waarden en andere vormen van kennis. Ze stellen dat onze originele spontane bekwaamheid (*de*) is ondergesneeuwd als gevolg van de inmiddels tot gewoonte geworden neiging van rationaliseren en anticiperen. We dienen ons de houding van *wuwei* eigen te maken, waarin we ons ontdoen van elke vorm van conditionering zodat we volledig vrij kunnen reageren op alles wat zich aandient. We kunnen deze staat enkel bereiken via zitmeditatie stelt het Taoïsme. Ontwikkeling in deze meditatietechnieken verloopt geleidelijk en kenmerkt zich doordat men steeds beter in staat is om alledaagse prikkels 'los te laten'. Dit maakt dat de energiestromingen (*qi*) steeds vrijer gaan stromen en 'opengaan', zodat men geleidelijk aan 'terugkeert' naar de originele spontane staat *de*, de individuele manifestatie van de Tao.

¹⁷⁷ Inwood en Donini, "Stoic ethics," 709-11.

Handelen volgens *wuwei* gaat bovendien gepaard met een zeker intuïtief inzicht in de beperktheid van de geforceerde handelingen van *wei*.¹⁷⁸

2.3.6 Emoties

Bij het vervolmaken van onze natuur is de relatie die we hebben ten aanzien van emoties van cruciaal belang voor beide tradities. Volgens de Stoa zouden we geen emoties moeten hebben, aangezien ze niets anders zijn dan verkeerde waardeoordelen of cognitieve vergissingen. Bijgevolg karakteriseren ze emoties altijd in termen van een 'te veel'. Het Taoïsme ziet emoties niet als verkeerde waardeoordelen, maar benadrukt juist hoezeer ze onderdeel van de mens zijn, vanwege haar spontane en natuurlijke karakter. Het Taoïsme erkent echter wel dat een onjuiste houding ten aanzien van emoties kan leiden tot het ontstaan van *schadelijke* emoties. Dit kan zich op twee manieren uiten. Allereerst betreft dit het toevoegen (van een extra lading) aan een reeds bestaande emotie en ten tweede zijn dit gevoelens die men probeert te temperen of controleren, waardoor ze een eigen leven gaan leiden. Beide tradities onderkennen daarom dat we schadelijke pathologische emoties zouden moeten voorkomen. Voor de Stoa zijn dit alle emoties, terwijl dit voor het Taoïsme alleen de buitensporige niet-natuurlijke emoties betreffen.¹⁷⁹

Pathologische emoties worden door beide tradities gekarakteriseerd in termen van het overschrijden van een natuurlijk limiet. Volgens de Stoa zijn pathologische emoties zorgwekkend, aangezien ze de gehele geest beslaan en overnemen op het moment dat ze opkomen. Ze kenmerken, met andere woorden, een zieke geest, stelt de Stoa. Pathologische emoties worden in de Taoïstische literatuur niet als oncontroleerbaar omschreven, maar in termen van het schadelijke effect op ons psychologisch welzijn, aangezien ze de vrije *qi*-stroming blokkeren. Volgens het Taoïsme ontstaan

¹⁷⁸ Yu, "Living with Nature," 7.

¹⁷⁹ Machek, "Emotions that Do Not Move," 529-31.

pathologische emoties als gevolg van een obsessie om alles te conceptualiseren, evalueren en de realiteit naar onze hand te willen zetten. We zouden daarentegen moeten stoppen met het 'toevoegen' van kunstmatige bagage, stelt het Taoïsme, en het natuurlijke omarmen. Ook de Stoa waarschuwt voor het 'toevoegen'. In hun geval heeft het echter betrekking op het toevoegen van waardeoordelen aan onverschillige zaken, waardoor we ons rationele karakter dwarsbomen. Beide tradities onderkennen bovendien het schadelijke effect van pathologische emoties op ons lichaam. Volgens de Stoa zijn ze gewelddadig en oncontroleerbaar en volgens het Taoïsme blokkeren ze ons energieverloop. Daarnaast zien beide tradities pathologische emoties als epistemologisch en cognitief gebrekkig, beargumenteert Machek, omdat ze het bestaan claimen van dingen die niet echt bestaan. Ze zijn, met andere woorden, toevoegingen aan dingen waaraan we eigenlijk niets zouden moeten toevoegen.¹⁸⁰

Naast pathologische emoties onderkennen beide tradities het bestaan van emoties die spontaan komen opzetten. Iedereen bezit ze, zowel de wijze als de gewone man, zouden beide tradities onderschrijven. Voor het Taoïsme vallen alle niet-pathologische emoties onder deze natuurlijke ontstane emoties, terwijl het Stoïcisme nog een andere categorie emoties hanteert naast de verkeerde waardeoordelen die hierboven is omschreven. Het betreft hier voor de Stoa onvrijwillige emoties die vanzelf ontstaan als een soort sub-rationele voorbodes op emoties. Een voorbeeld hiervan is de schrikreactie die komt opzetten als iets onverwachts gebeurt. Deze (voorbodes op) emoties ontstaan vanzelf en kunnen vervolgens weer verdwijnen wanneer haar oorzaak is geïdentificeerd. Hetzelfde geldt voor de natuurlijke emoties van de Taoïsten, die ook vanzelf ontstaan en vanzelf weer verdwijnen, mits men ze laat zijn zoals ze zijn. Pas wanneer we dingen toevoegen aan deze emoties worden ze pathologisch. Aangezien deze

¹⁸⁰ Machek, "Emotions that Do Not Move," 531-33.

spontane emoties spontaan komen opzetten, doen ze ons geen schade toe, zouden beide tradities onderkennen. Het Stoïcisme en Taoïsme verschillen echter wel in hoe ze deze spontane emoties waarderen.¹⁸¹

De Stoa beschreef deze spontane emoties niet als 'natuurlijk' zoals het Taoïsme dat doet, maar als 'onvrijwillig'. Ze hanteerden daarnaast de nodige scepsis ten aanzien van onvrijwillige emoties, aangezien de Stoa ze begreep als *beginnende* pathologische emoties (of verkeerde waardeoordelen). Onvrijwillige emoties zijn niet rationeel en daarom potentieel gevaarlijk. Wanneer we een dergelijke emotie ervaren kunnen we twee dingen doen, stelt de Stoa: we kunnen ze op natuurlijke wijze laten overgaan of we kunnen ze actief verdrukken. Ze dragen in ieder geval niet bij aan het vormen van ons karakter, zou de Stoa zeggen. Het Taoïsme daarentegen, beschouwt deze spontane emoties niet als vijandig, maar als natuurlijk. Ze vormen bijgevolg geen toevoegingen aan het leven, maar kunnen worden gezien als het leven zelf. Het is de kracht van de natuur die reageert op de realiteit om ons heen. Het ontstaan en vergaan van deze emoties verbindt ons met de adem en natuurlijke transformaties van de wereld. We zouden ze daarom niet moeten proberen te blokkeren of veranderen, maar laten zijn zoals ze zijn, stelt het Taoïsme.¹⁸²

We zien dus een enorm contrast tussen beide tradities ten aanzien van hun opvattingen over spontane emoties. In hoeverre een emotie vrijwillig of onvrijwillig is, hangt voor de Stoa af van de mate van activiteit of passiviteit die de persoon ervaart ten aanzien van deze gevoelens. We zijn passief in het ontvangen van dergelijke emoties, maar actief in het omgaan met deze emoties. Voor het Taoïsme gaat het niet over de mate van controle die wij uitoefenen over het hebben van deze emoties, maar om het specifieke karakter van deze gevoelens, namelijk dat ze vanzelf ontstaan en

¹⁸¹ Machek, "Emotions that Do Not Move," 534-35.

¹⁸² Machek, "Emotions that Do Not Move," 536-38.

verdwijnen. Ze zijn, met andere woorden, net als de rest van de kosmische natuur, *ziran*.¹⁸³

2.3.7 De Wijze

Beide tradities hadden bovendien een ideaal die het meest nadrukkelijk tot uiting komt in haar meest bedreven beoefenaar. Toevallig beschreven beide tradities deze persoon als 'de Wijze'. De wijze persoon is voor zowel het Stoïcisme als Taoïsme in alle omstandigheden vrij. Er zit namelijk een intieme connectie tussen de kosmische natuur en de eigenaardige vaardigheden van de wijze. Met andere woorden kan men stellen dat de natuur van de wijze persoon in beide tradities zozeer samenvalt met de natuur van het geheel dat ze nooit gefrustreerd raakt. Ze is dus volledig in overeenstemming met de kosmische natuur. De Stoïcijnse wijze begrijpt dat alles wat gebeurt op voorzienige wijze is geordend en onderdeel vormt van een voorbestemd lot. Omdat hij samenvalt met de kosmische natuur, omarmt hij alle gebeurtenissen die plaatsvinden en levert hij geen enkele weerstand. De Taoïstische wijze gelooft dat alles op spontane wijze gebeurt en in een constante staat van verandering is. Zijn eigen natuur, neemt deel aan de spontane natuur van het geheel (*ziran*), en daarom gaat hij dus mee met de spontane ontwikkeling van het geheel. Vandaar dat de Taoïstische wijze ook alle gebeurtenissen omarmt zonder enige weerstand te leveren. Beide tradities moedigen haar beoefenaars aan om zich onverschillig op te stellen ten aanzien van externe zaken en uitsluitend te focussen op de innerlijke zelf, waardoor men de spirituele vrijheid van de wijze kan bereiken.¹⁸⁴

¹⁸³ Machek, "Emotions that Do Not Move," 541.

¹⁸⁴ Machek, "Freedom as Doing Necessary Things," 193-94.

Conclusie

In deze scriptie is een pluralistische interculturele vergelijking uitgevoerd tussen het Stoïcisme en Taoïsme, ontstaan in respectievelijk het oude Griekenland en China. Dit betekent dat de tradities met elkaar vergeleken zijn zonder dat daarbij voorkeur is uitgesproken voor één van beide. Er is louter onderzocht in hoeverre ze overeenkomen of verschillen rondom het thema 'leven volgens de natuur'. Hieronder zal een antwoord worden geformuleerd op de onderzoeksvraag die centraal stond binnen deze scriptie: *Wat behelst het 'leven volgens de natuur' volgens enerzijds de Stoïcijnse- en anderzijds de Taoïstische filosofie en op welke wijze verschillen en/of komen ze overeen in hun opvattingen?*

In het eerste hoofdstuk werd duidelijk dat beide tradities 'de natuur' niet als de fysieke indeling van de kosmos begrijpen, maar als het principe dat ten grondslag ligt aan hun werkelijkheid. Voor de Stoa is dit principe rationaliteit en ordelijkheid, de eigenschap van *pneuma*, en voor het Taoïsme is dit zelf-transformerende spontaniteit (*ziran*), de eigenschap van de Tao. Het Stoïcisme en Taoïsme zijn het met elkaar eens over het feit dat de menselijke natuur geen op-zichzelf-staande manifestatie is, maar op intieme wijze is verbonden met de gehele kosmos. 'Leven volgens de natuur' kan daarom ook wel worden geïnterpreteerd als 'leven volgens het principe dat ten grondslag ligt aan de werkelijkheid'.

Als gevolg van hun gedeelde opvattingen over het onderliggende principe, concluderen beide tradities dat de mens zich tot 'de natuur' verhoudt als zijnde een onderdeel van de kosmische natuur. Voor de Stoa betekent dit dat de menselijke natuur identiek is aan de rationele natuur van de kosmos en voor het Taoïsme is ze identiek aan de spontane natuur van de kosmos. Ze verschillen echter in hun opvatting over wat voor *soort* onderdeel de mens van de kosmische natuur is. De Stoa schrijft een *bevoorrechte* positie toe aan de mens, aangezien zij als enig levend wezen in de kosmos

dezelfde natuur heeft als de kosmos: rationaliteit. Het Taoïsme schrijft *geen* bevoorrechte positie toe aan de mens, omdat de mens dezelfde natuur heeft als de rest van de kosmos, namelijk *ziran*.

Een andere aanname die het Stoïcisme met het Taoïsme deelt is dat het 'leven volgens de natuur' behelst dat men haar eigen ware natuur, oftewel haar menselijke functie, dient te vervolmaken.¹⁸⁵ Volgens het Stoïcisme doen we dit door middels rationele afwegingen alleen datgene te verkiezen dat bijdraagt aan het ontwikkelen van een voortreffelijk karakter (*aretê*). Alleen dan kunnen we het hoogste ethische doel, gelukkig zijn, bereiken. Het Taoïsme daarentegen stelt dat we ons juist zouden moeten ontdoen van alle rationalisaties en ons zelfbesef, zodat we het contact kunnen herstellen met onze ware natuur *de*, de individuele manifestatie van de Tao. De houding van *wuwei* (niets doen) is de meest volmaakte uitvoering van dit streven, waarin men volstrekt vrij kan reageren op alles wat zich aandient.

De eigenzinnige ethische insteek van beide tradities leidt, verassend genoeg, tot een vergelijkbare houding in de praktijk. Beide tradities realiseren zich dat de conventionele manier van verhouden tot de maatschappij schadelijk is voor het bereiken van hun ethische doelen. Daarom houden ze zich afzijdig van conventionele normen en waarden en hanteren ze een attitude die vrij is van (schadelijke) emotionele betrokkenheid. Voor de Stoa betreft dit de complete afwezigheid van elke emotie, en voor het Taoïsme betekent dit dat emoties hun natuurlijke verloop niet overschrijden en dus geen eigen leven gaan leiden.

Tot slot kan geconcludeerd worden dat beide tradities het natuurlijke leven omarmen, omdat ze beseffen dat de eigen natuur identiek is aan de gehele

¹⁸⁵ Yu, "Moral Naturalism," 111.

natuur en dat deze natuur daarom dient samen te vallen met de kosmische natuur. De ethiek van de Stoa richt zich daarom op het ontwikkelen van rationaliteit en die van het Taoïsme op spontaniteit.

Bibliografie

- Aphrodisias, Alexander. *Alexander of Aphrodisias on Fate*. Vertaald door R.W. Sharples. Bloomsbury Academic, 1984.
- Brennan, Tad. "Stoic Moral Psychology." In *The Cambridge Companion to the Stoics*, geredigeerd door Brad Inwood: Cambridge University Press, 2003.
- Chen, Ellen Marie. "The Meaning of Ge in the Tao Te Ching: An Examination of the Concept of Nature in Chinese Taoism." *Philosophy East and West* 23, no. 4 (1973): 457-70.
- Chong, Woei-Lien. "Zhuangzi en wuwei: Handelen vanuit het innerlijke centrum." In *Inleiding Taoïstische Filosofie*, geredigeerd door Michel Dijkstra. Leusden: ISVW Uitgevers, 2019.
- Cicero. *Het bestaan van de goden*. Vertaald door Vincent Hunink. Eindhoven, 2018.
- Connolly, T. *Doing Philosophy Comparatively*. London: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Cook, John W. *Morality and Cultural Differences*. Vol. 41: Oxford University Press, 1989.
- Dijkstra, Michel. "'Houd je land klein': De taoïstische staatsleer in de context van de 'honderd scholen'." In *Inleiding Taoïstische Filosofie*, geredigeerd door Michel Dijkstra. Leusden: ISVW Uitgevers, 2019.
- Epictetus. *Zakboekje*. Vertaald door Hein van Dolen en Charles Hupperts. Amsterdam: Boom, 2011.
- Furley, David. "Cosmology." In *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, geredigeerd door Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld en Malcolm Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Graham, A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Open Court, 1989.
- Graver, Margaret. *Stoicism and Emotion*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

- Hahm, D.E. *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus: Ohio State University Press, 1977.
- Hall, D.L., en R.T. Ames. *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*. New York: State University of New York Press, 1995.
- Hansen, Chad. "Daoism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/daoism/>.
- Inwood, Brad, en Pierluigi Donini. "Stoic Ethics." In *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, geredigeerd door Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld en Malcolm Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. The Structure of Scientific Revolutions. University of Chicago Press: Chicago, 1962.
- Laërtius, Diogenes. *Leven en leer van beroemde filosofen*. Vertaald door Rein Ferwerda en Jan Eykman. Baarn: Ambo, 1989.
- Long, A. A., en D. N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers: Volume 1, Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Machek, David. "'Emotions That Do Not Move': Zhuangzi and Stoics on Self-Emerging Feelings." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 14, no. 4 (2015): 521-44.
- . "Stoics and Daoists on Freedom as Doing Necessary Things." *Philosophy East and West* 68, no. 1 (2017): 174-200.
- Martelaere, P. de. *Taoïsme: De weg om niet te volgen*. Ambo, 2006.
- Meyer, Jan de. "De lege geest." In *Inleiding Taoïstische Filosofie*, geredigeerd door Michel Dijkstra. Leusden: ISVW Uitgevers, 2019.
- Meyer, Susan Sauvé. "Passion, Impulse, and Action in Stoicism." *Rhizomata* 6, no. 1 (2018): 109-34.
- Ransdorp, René. "De Dao van Laozi." In *Inleiding Taoïstische Filosofie*, geredigeerd door Michel Dijkstra. Leusden: ISVW Uitgevers, 2019.

- Schipper, K. *Lao Zi - Het boek van de Tao en de Innerlijke kracht*. Atlas Contact, Uitgeverij, 2011.
- . *Zhuang Zi - De volledige geschriften*. Amsterdam: Atlas Contact, Uitgeverij, 2010.
- Sedley, David. "Hellenistic Physics and Metaphysics." In *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, geredigeerd door Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld en Malcolm Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Sellars, John. *Stoicism*. Acumen Publishing, 2006.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Woede & Clementie*. Vertaald door Piet Schrijvers. Groningen: Historische Uitgeverij, 2020.
- Yu, Jiyuan. "Living with Nature: Stoicism and Daoism." *History of Philosophy Quarterly* 25, no. 1 (2008): 1 - 19.
- . "Moral Naturalism in Stoicism and Daoism." *Philosophical Inquiry* 40, no. 1-2 (2016): 95-112.