Etički aspekti koncepta wu-wei u kineskoj filozofiji

Peter, Kristian

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:232587

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu

Repository / Repozitorij:

ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences

zir.nsk.hr

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Kristian Peter

ETIČKI ASPEKTI KONCEPTA WU-WEI U KINESKOJ FILOZOFIJI

Diplomski rad

Mentor: prof. dr. sc. Hrvoje Jurić
Komentorica: doc. dr. sc. Ivana Buljan

Zagreb, rujan 2021.

Sadržaj

1. Uvod……...…1
2. Wu-wei i dao……..2
3. Moderni pristup……15
   3.1. *Flow*……..15
   3.2. *Mushin*……..17
4. Etika…….18
5. Etika vrlina……...20
6. Samo-kultivacija……..23
7. Zaključak……..25
8. Popis literature…….....28

ETIČKI ASPEKTI KONCEPTA WU-WEI U KINESKOJ FILOZOFIJI

Sažetak:

Tema ovog rada je koncept wu-wei (ne-djelovanje) u kineskoj filozofiji, pri čemu će naglasak u istraživanju i samome radu biti stavljen na etičke aspekte tog koncepta, ali i na psihološke aspekte koji su s etičkima usko povezani.

Ključne riječi: wu-wei, Dao, etika, kineska filozofija, Daodejing, Zhuangzi

ETHICAL ASPECTS OF THE WU-WEI CONCEPT IN CHINESE PHILOSOPHY

Abstract:

The topic of this paper is the concept of wu-wei (non-action) in Chinese philosophy, where the emphasis in the research and the work itself will be placed on the ethical aspects of this concept, but also on the psychological aspects ethically closely related.

Key words: Wu-wei, Dao, ethics, Chinese philosophy, Daodejing, Zhuangzi

1. Uvod

Wu-wei (無爲, wúwéi) središnji je pojam u ranoj kineskoj filozofiji, međutim, različite škole mišljenja imaju različit pogled na taj pojam. U ovom ćemo se radu usredotočiti na pogled na wu-wei iz konteksta danog u *Zhuangziju* (莊子, Zhuāngzǐ), daoističkom tekstu. Ovdje će se wu-wei shvaćati kao djelovanje bez želje. Koncept ima primjenu u etici, društvenoj i političkoj filozofiji, pa čak i na stvaranje umjetnosti. Polazna točka za razumijevanje wu-weija je dao (道, dào), a taj je koncept okosnica u kineskoj filozofiji. Kroz cijelu analizu pojma wu-wei, naglasak će biti stavljen etičke aspekte.

Koncept wu-weija će se analizirati primarno iz tekstova *Daodejing* (道德 經, Dàodéjīng) i *Zhuangzi*. Također, u svrhu usporedbe koristit će se i Konfucijevi *Analekti* (論語, Lúnyǔ). Kroz poglavlja će se sagledati što uopće jest wu-wei, što on podrazumijeva i kako se postiže. Također, u fusnotama će se nalaziti engleski prijevodni ekvivalenti koji su prihvaćeni u znanstvenim krugovima. Koncept wu-weija nije jedinstven za Kinu, ali jest prvi zapis. Tu ideju možemo pronaći u Japanu, pod nazivom *mushin* i u Europi pod nazivom *flow*, što predstavlja prepoznatost te pojavnosti i izvan krugova kineske filozofije. Cilj ovoga rada jest prikazati pojam wu-wei na način na koji je izvorno razumljen.

2. *Wu-wei* i *dao*

Koncept *wu-wei* ima različite primjene, čak i u samim daoističkim tekstovima. Leksem *wu* označava prijelazni glagol koji ima ulogu negiranja imenice i njezina semantička uloga je u obliku negacije egzistencijalnog, poput negacije u „Nedostaje mi slobodnog vremena“ i kao takav nema subjekta, već se često ispred njega nalazi imenica ili imenska fraza koja pruža neku ulogu pseudosubjekta (Pulleyblank, 1995: 30–31). Kao glagol, *wei* znači „učiniti“ ili „djelovati“ i sugerira intenciju. U našem slučaju, kako prati negaciju *wu*, mora biti u ulozi imenice kao što je „radnja“. *Wu-wei* znači da nema „radnje“ (Allan, 1997: 79–80). Najdoslovniji prijevod bio bi „bez aktivnosti ili radnje“ ili „bez djelovanja“ ili „u nedostatku ili bez činjenja“.

Onaj koji je savladao konfucijski put wu-weija, zavolio ga je zbog samoga sebe i u praksi istoga osjeti spontanu sreću. Paradoks wu-weija kako se prikazuje u *Analektima* uključuje problem kako pojedinac može naučiti da spontano, ne sebe-svjesno voli put ako ga već ne voli od prije. Ukoliko takav osjećaj treba biti potaknut uz učenje, možemo se naći u problemu: kako netko može pokušati a da ne pokuša; kako se prisiliti voljeti nešto što već ne voli? Tekst nastoji naglasiti eksternalistički model samokultivacije kao mukotrpne reforme inherentno nedostatne ili metafore samo-kultivacije poput napora dugog puta, gdje je wu-wei koncipiran kao odredište na kraju dugog, teškog puta. Problem je, međutim, u tome što autori teksta osjećaju da uspješan uzgoj wu-weija zahtijeva unutarnju motivaciju. U nedostatku ove unutarnje komponente, naporan tijek učenja uključen u konfucijsku samokultivaciju proizvodi licemjera koji jednostavno obnaša kreposno ponašanje bez istinskog utjelovljenja istoga. Kao odgovor na ovu potrebu za odgovarajućim unutarnjim motivacijama da samo-kultivacija kao ukrašavanje, gdje se samokultivacija konceptualizira samo kao metaforički ukras prethodnog postojeća, već dobro oblikovanog supstrata, pronalazi svoj put u tekstu.

Problem s ovim skupom metafora je to što ideja o već dobro formiranom supstratu samo čeka ukrašenje, potkopava potrebu za trudom i marljivim radom u postizanju wu-weija. Metafore ukrašenja i načina, čini se, za samokultivaciju imaju funkciju u kompenzaciji nedostataka drugog, ali dva se skupa metafora sama po sebi čine kompatibilnima (Slingerland, 2000: 13).

Koncept *wu-wei* je sličan konceptu *shun-li*, što bi značilo „teći poput vode”, a to nam govori da ljudi moraju prihvatiti da je život promjenjiv i prema tome ravnati svoju vlastitu okolinu, do čega

se dolazi kada se prestane forsirati aktivnost i kada nam postane ugodno raditi manje, jer kada u tom trenutku poduzmemo neku aktivnost, ona će imati uspjeha jer će biti energičnija i prirodnija. Wu-wei se može gledati na dva načina: prvo, kao svojevrsno internalističko samo-kultivirano poboljšanje i, drugo, kao eksternalistička samo-kultivirana reformacija. Kako postoje dva pogleda, potrebno je za reći da Laozi (老子, Lǎozǐ) (Laozi, 2019: 14) naglašava bitnost internalističke metafore, dok se *Analekti* koncentriraju na poboljšanje samoga sebe predajući se kulturi (Slingerland, 2000: 13).

Daodejing, kao i *Zhuangzi*, poseban naglasak stavljaju na wu-wei. Oba ova teksta pripadaju daoizmu. Wu-wei se također koristi i u kod drugih mislilaca, poput legalista i konfucijanista.[1] U ovom će se radu koristiti termini „daoizam", „konfucijanizam" i „legalizam", odnosno daoistička, konfucijanska i legalistička škola mišljenja, jer su uvriježeni u sinološkoj literaturi, međutim, sve veći broj sinologa izbjegava koristiti te termine. Takva se kategorizacija pojavila tijekom Han dinastije od strane sudskog povjesničara i astrologa Sima Tan. On je razlikovao šest škola: konfucijansku, daoističku, legalističku, yin-yang, mohističku i nominalističku, što predstavlja problem zbog toga što su te „škole" imale mnogo zajedničkog, a to otežava diferencijaciju. Nadalje, takva je klasifikacija neprikladna jer nije bazirana na filozofijskoj razlici, već na „radu znanstvenika zaduženih za bibliografski zadatak prikupljanja literature i naručivanja niza knjiga u knjižnici". Zbog toga su rezultati bili lažni; nametali su razlike po krivim kriterijima, koji možda nisu bili primjenjivi u ranijim fazama kineskog pisanja. Naravno, također je bitno napomenuti i da kineska misao prije kršćanske ere nije proizlazila iz ruke jednog autora, već su to rezultati rada brojnih pisaca, što znači da neka djela mogu biti samo eklektična jer proizlaze iz različitih stavova uma (Buljan, 2021). Van Norden, u svojoj knjizi *Introduction to Classical Chinese Philosophy*, daje nam prilično opširan opis nastanka i autorstva tih tekstova (Van Norden, 2011: 18–32).

Daodejing je kineski klasični tekst zaslužan za popularnost Laozija, za kojeg se pretpostavlja da je živio u 6. stoljeću prije Krista. Autorstvo teksta, datum sastavljanja i datum kompilacija predmet su rasprava. Zajedno sa Zhuangzijem često je smatran temeljnim za daoizam. Termin „daoizam" uveden je za vrijeme dinastije Han, kako bi označio mislioce sličnih stajališta. U tom je periodu

[1] Uz već spomenuti daoizam, postoji i legalistički pristup koji se odnosi na mišljenje kineskih filozofa koji zagovaraju da je snažna država ona koja ima standardizaciju državnih instrumenata, i konfucijanizam koji se odnosi na grupnu i dugotrajnu tradiciju. Koliko god bio raznolik, konfucijanizam naglašava znanje i učenje, vrline i obrede te uloge i društvo.

postao i organizirana religija, s razrađenim ritualima, hijerarhijom i svetim pismima. Moramo, međutim, imati na umu da se doktrine te religije često razlikuju od klasičnih „daoističkih" tekstova iz razdoblja Zaraćenih Država. Na primjer, kasniji daoizam bio je često povezan s naporima da se postigne fizička besmrtnost korištenjem eliksira. Daoizam kao takav nije postojao u drevnoj Kini, Laozi također nije postojao te ne propagira slijeđenje vlastitog blaženstva i život u ležernosti kakvim ga se u popularnoj kulturi prikazuje. Laozi je identificiran kao utemeljitelj daoističke religije i autor *Daodejinga*. No, postoji nekoliko jednostavnih činjenica koje to dovode u pitanje. Iako je Laozi navodno bio Kongzijev suvremenik (u razdoblju proljeća veliko slovo i jeseni), ni u jednom se tekstu o njemu ne spominje baš ništa sve do otprilike tri stoljeća kasnije. Nadalje, prvi kineski povjesničar koji je napisao biografiju Laozijevih izvještaja iznosi vrlo kontradiktorne izvještaje o njegovim djelima, životu, pa čak i imenu Laozi, koje zapravo znači „Stari majstor" i ništa ne upućuje na to da je to pravo ime. Mnogi su suvremeni znanstvenici privučeni jednostavnim objašnjenjem tih razlika, a to je da su se priče o nekoliko različitih „starih majstora" spojile u legendu o Laoziju. Filološka i povijesna istraživanja *Daodejinga* govore da je riječ o antologiji koja prikuplja razne usmene izreke i da nije postojala do 3. stoljeća prije Krista u obliku knjige.

Zhuangzi je drevni kineski tekst s kraja razdoblja Zaraćenih država (476.–221. pr. Kr.), koji sadržava priče i anegdote koje predstavljaju primjer bezbrižne prirode idealnog daoističkog mudraca. Tekst je zapravo kompilacija raznih tekstova raznih učitelja, ali je pripisan davatelju imena, Učitelju Zhuang. Podijeljen je u tri dijela, Unutarnji (od kojeg se samo prvih sedam poglavlja mogu pripisati jednom autoru), Vanjski i Raznovrsni. Pisan je u obliku kratkih priča, dijaloga, filozofskog argumentiranja i stihova. Također, postoji dio s fantaziranim autobiografijama. Proznoga je stila u kojem je centralna osobina parabola, tipizirana kao diskusija između stvarnih ili izmišljenih sugovornika. Koriste se skeptične i relativističke implikacije iz pogleda od naturalizma do normativnosti, s fokusom na pravilno korištenje jezika. Njegov etički relativizam proizašao je iz indeksiranog modela kako prirodni uvjeti oblikuju norme korištenja termina.

Daoistička misao i perspektiva govore nam o svemiru, odnosno prirodi i odgovarajućim sustavima vrijednosti. *Dao* može biti preveden kao imenični oblik koji nosi značenje „put" ili „princip", kao i glagolski oblik značenja „govoriti", ovisno o interpretaciji. U široj slici *dao* govori o tome da svijet nije nastao s već postojećim principima koje bi čovjek trebao pratiti kako bi prepoznao značenje postojanja, nego čovjek sam mora razumjeti i objasniti svijet kakav jest praveći vlastite

opservacije i interpretacije vlastitog iskustva. *Wu-wei* je koncept pasivne progresivnosti i sklada s prirodom, u smislu da ljudi prihvaćaju prirodni poredak bez uplitanja u njega, što nas dovodi do *daoa*. *Dao* je prirodna struktura svijeta koja se pronalazi i može prepoznati kada se gleda prirodni način padanja kiše, prirodan način organiziranja društva, i prirodan način djelovanja u danim okolnostima. *Dao* se shvaća kao normativni standard koji je objektivan, a ne plod ljudskog dizajna, a normativno u fizičkom kao i u metafizičkom smislu (Peerenboom, 1993: 54). Također, opisuje kako bi stvari trebale biti i što bi se trebalo dogoditi. Sve na svijetu ima poseban *dao* koji je usklađen s prirodnom strukturom svijeta. *Wu-wei* se događa kada se radnje subjekta usklade s *daoom*. To je kognitivno i bihevioralno stanje vedrine ili pasivnosti ili tehnike za stjecanje kontrole nad svojim postupcima usklađujući ih s prirodnim načinom u danoj situaciji. Osoba koja je usklađena s ovom strukturom samo slijedi svoj put. Težnje i ostvarivanje subjektivnih želja ometa *dao*. Postoji priča o kuharu Dingu (Watson, 1968: 26–27). Ding postaje majstor kuhanja i oštrica njegova noža traje dulje od očekivanog jer Ding ne dopušta da njegove osobne želje ometaju način na koji se izvedeni rad odvijao uspješno, što nam govori da je Ding u stanju *wu-wei* jer je prepustio da mu ruku vodi *dao*, odnosno njegove kretnje u radu u skladu su s *daoom*, što znači da je neobuzdan svojim subjektivnim željama. Ne bi li po tome svi trebali i željeli biti u tom stanju?

Za *Daodejing* i *Zhuangzi*, odgovor na prepoznavanje idealnog i potencijalno značajnog ponašanja u životu nije putem hijerarhijske formulacije i organizirane etičko-socijalne sheme, već upućivanje na *dao* kao izvor onoga na što se može računati za idealno postojanje. Čitajući *Daodejing*, dolazimo do toga da moral nastaje kad se netko odvoji od *daoa*. *Zhuangzi* se žestoko protivi moralističkim pretenzijama za političku svrsishodnost i ovo se protivljenje može pronaći u tekstu gdje se kaže da tradicionalisti (klasični moralisti) ispoljavaju svoju zabrinutost zbog tirana u vlastitoj zemlji (Watson, 1968: 54). Učenje *Zhuangzija* pokazuje nam da su sami tradicionalisti previše uzbuđeni i nesavršeni. Njihovo uzbuđenje i nedostatak savršenstva vrlo bi vjerojatno ukaljali čistoću altruističke moralne namjere. Moral se ne smije koristiti za služenje političkim potrebama, već umjesto toga *Zhuangzi* preporučuje „post uma". Tradicionalni konfucijanci mogu s daoistima podijeliti značaj orijentacije prema idealnom moralu *daoa*, ali dok se konfucijanci oslanjaju na praktično i usustavljeno moralno obnašanje za postizanje tog ideala, daoisti predlažu unutarnju transformaciju, a ne programiranim praksama, ali putem *wu-weija*.

Wu-wei zahtijeva svojevrsno smanjivanje, odnosno sustavno negiranje uvjetovanih moralnih razlika. Ranim daoistima, kada je osoba u skladu s *daoom*, u mogućnosti je opažati i djelovati na

način koji nije ograničen predrasudama i pretpostavkama. To je novi način moralnog djelovanja koji se nalazi u *Zhuangziju*, gdje se zagovara negiranje moralnih razlika. Kako bismo izbjegli krivo shvaćanje *Zhuangzija*, trebamo uvidjeti koji su koraci doveli do takve negacije, sa čime ulazimo u domenu relativizma. Zapadni relativizam tvrdi da se moralnost ne temelji ni na kakvome apsolutnom standardu. Umjesto toga, etičke „istine" ovise o varijablama poput situacija, kultura, nečijih osjećaja i sl., odnosno relativizam tvrdi da ne postoji opći objektivni standard ispravnog ili pogrešnog neovisno o moralnom procjenitelju. U *Zhuangziju*, sa skepticizmom dobivamo uvid da su riječi i vrijednosti o kojima ovisimo zapravo proizvoljne, da ne možemo znati gdje i što je *dao* i da za ništa ne možemo znati da jest. Takav pristup je za svoju svrhu imao da nas oslobodi straha i tjeskobe, dok relativizam predstavlja stajalište da *dao* ovisi o vlastitoj perspektivi i uči nas da gledamo svijet iz svih perspektiva u svrhu zadobivanja dubljeg razumijevanja svega što jest. Relativizam nam daje uvid u načine kako maknuti općeniti način doživljavanja stvarnosti kako bismo počeli osjećati spontanitet (Van Norden, 2011: 174–178).

O argumentima za relativizam može se reći da imaju dvojbenu narav jer mnogi argumenti koji se koriste u podupiranju relativizma dobro zvuče, međutim, svi sadrže logičku grešku jer svi pretpostavljaju ispravnu moralnu shemu, onakvu kakvu bi svi trebali slijediti i, naravno, odbacuju relativizam u većini slučajeva. Za relativista moralna ispravnost i pogrešnost jesu samo standardi u odnosu na stajalište određenih pojedinaca ili skupina. Ponuđeno rješenje jest napustiti razlike i biti uronjen u beskonačni *dao* u kojem su sve razlike usklađene. Relativizam nije bez zamki. Ako se gurne do krajnosti, relativist ulazi u skepticizam. Budući da je sve u odnosu na pojedinca, kako se može razaznati što je dobro, a što zlo?

U poglavlju 2 nastoji se objasniti početak bića i nebića i na kraju se kaže:

„Sad sam upravo rekao nešto. Ali ne znam je li ono što sam rekao doista nešto kazalo ili nije ništa kazalo."[2]

Ovaj tekst također prenosi ideju o neizbježnom neskladu između jezika i stvarnosti. Postoji svijest da sve što se izgovori ne odgovara točno navedenoj stvarnosti. Međutim, moguće je da unatoč, ili možda upravo zbog skepticizma, *Zhuangzi* pokazuje entuzijazam za život u svijetu koji je postao svijet vrlina njegove nedostižne stvarnosti. Još jedan zanimljiv *Zhuangzijev* pristup skepticizmu

[2] „Now I have just said something. But I don't know whether what I have said has really said something or whether it hasn't said something." (Watson, 1968: 19)

utemeljen je na uvjerenju da izvan nesigurnosti mnogih relativnih perspektiva postoji način spoznaje koji se naziva prosvjetljenje ili jasnoća.

„Dok sanja ne zna da je to san, a u snu on čak može pokušati protumačiti san.
Tek nakon što se probudi, on zna da je bio san.
I jednog dana doći će do velikog buđenja kad saznamo da je sve ovo veliki san.
Ipak, glupi vjeruju da su budni, užurbani i vedro pretpostavljajući da razumiju stvari, nazivajući tog čovjeka vladarom, onog pastira – kako kruto! Konfucije i ti obojica sanjate!
I kada kažem da obojica sanjate, i ja sanjam.“[3]

Metafora sna korištena u *Zhuangziju* odnosi se na svijest da pravi razliku između stvari nazivajući onoga čovjeka vladarom, ovoga pastirom. Takve se oznake rađaju iz relativnih perspektiva. Prosvijetljeni mudrac živi i vidi stvari unutar *daoa*, univerzalne stvarnosti koja skladno drži na okupu mnoštvo razlika. Svaki aksiološki sustav ima konačan pogled na stvarnost, na njezinu strukturu, što znači da jest ta, a nije druga. Konfucijanizam nije mohizam i obrnuto. Prijedlog korištenja jasnoće nije samo prelazak na percepciju koja može stvoriti jasniju sliku svijeta, odnosno omogućavanje razgraničavanja između mnogih etičkih sustava za prosuđivanje koji nam govore što je bolje, a što lošije. Još važnije, prosvijetljena je percepcija percepcija s uvidom u *dao*, gdje je opažač više upoznat i više prihvaća relativnost etičkih sustava. Spoznaja da su neki etički sustavi neizbježno relativni samo je relativno gledište, te negacija etičkih sustava oslobođenih relativizma mora i sama proći kroz negaciju. Tvrdnja i poziv da se ima širi i jasniji pogled na moralne situacije također je ustvari način osporavanja potrebitosti za uvidom u samu narav morala. Kroz jasnoću možemo naučiti reagirati na svaku moralnu situaciju na temelju uvida u složenost situacije. Naš sud o danoj situaciji nije isključivo određen nekim apriornim načelima i pravilima koji se nalaze ispred nekog doživljenog moralnog iskustva. Zanimljivost nam dolazi u činjenici da se u našoj brizi za moral možemo zatvoriti unutar pravila i načela etičkog sustava te tako suzbijati čistu i proširenu percepciju (Slingerland, 2000: 300). *Wu-wei* s negacijom suprotnih radnji nečije prirode koja se pridržava *daoa* i u izmicanja od moralnih razlikovanja daje poseban privilegij moralnim odgovorima koji su refleksivni i intuitivni. Međutim, intuicija povezana s moralom

[3] „While he is dreaming he does not know that it is a dream, and in his dream he may even try to interpret a dream. Only after he wakes up does he know it was a dream. And someday there will be a great awakening when we know that this is all a great dream. Yet the stupid believe they are awake, busily and brightly assuming they understand things, calling this man ruler, that one herdsman¯ how dense! Confucius and you are both dreaming! And when I say you are both dreaming, I am dreaming too.“ (Watson, 1968: 23)

upravo u ovom slučaju ima veze s *wu-weijevim* kvalitetama spontanosti i napora. Idealno etičko usmjerenje putem jasnoće daje odgovore u ponašanju koji proizlaze iz izvora koji je holistički i što je više moguće bez predrasuda, a da se tako uvidi s jasnoćom potrebno se povezati s tim izvorom, *daoom*. Kako bi bili u skladu s *daoom*, potreban je *wu-wei*, odnosno radnje koje nisu u suprotnosti s *daoom* i *wu-wei* tada igra ključnu ulogu u cjelokupnoj dinamici morala. U *Zhuangziju*, iako *wu-wei* označava idealnu vještinu koju posjeduju obrtnici, *wu-weijeva* primjena u konačnici se može proširiti na cijelu pojavnost življenja ispunjenog života. Nadilazeći perceptivno znanje izvedeno iz osjetila, *wu-wei* stvara prostor nejasnoće, kao praznine, u kojoj naš vlastiti duh preuzima rad uma i kontrolira postupke i radnje. Tako se možemo uzdići iznad ograničenih utjecaja uma i konvencionalne uvjetovanosti kako bismo djelovali sa svojim *qijem*, gdje je *qi* ono fluidno, što se pronalazi u čovjekovom tijelu i atmosferi, a blisko je vezano za vrstu i intenzitet emotivnih reakcija subjekta koji tako odgovara svojim duhom. *Wu-wei* u *Zhuangziju* u osnovi je prijelaz s načina obnašanja konačnog čovjeka na način beskonačnog. Slingerland (Slingerland, 2000: 300) naglašava da je važno da se zapamti da se *wu-wei* više odnosi na fenomenološko stanje izvršitelja nego na stvarnu radnju ili samo nečinjenje. Odnosi se na stanje duha subjekta koji djeluje na takav način koji je slobodan, neobuzdan unutarnjim sukobom, spontan, a opet u skladu sa zahtjevima moralne normativne ili praktične razboritosti vanjske situacije.

Drugim riječima, možemo reći da je wu-wei spontana reakcija, odnosno način na koji osjetila reagiraju na ugodan ili neugodan podražaj što može uključivati i namjeru izbora i sam čin promišljanja koji je spontan. Jastvo je uvjetovano tako da spontano razmatra važne izbore. U *wu-weiju* postoji značajna količina koncentracije.

Wu-wei tako obuhvaća dvije različite, ali komplementarne komponente. Prva, kognitivna komponenta uključuje odbacivanje konvencionalnog znanja i vrijednosti i umjesto toga zadržavanje onoga što bi se moglo smatrati svojevrsnim „neznanjem", što u svojoj biti zapravo predstavlja višu vrstu znanja. Druga, bihevioralna komponenta sastoji se od suzdržavanja od djelovanja u konvencionalnom smislu, odnosno djelovanje na način koji je negacija konvencionalnih koncepcija djelovanja.

„(...) Težite bez napora.

Uživajte u neukusima.

Uzvisite nisko.

Pomnožite nekoliko.

Ozlijedite s ljubaznošću.”[4]

Laozijev ideal tako nalikuje obliku *wu-wei* akcije koju vidimo kod ranih konfucijanskih mislilaca: spontano djelovanje koje izvire iz pojedinca bez osjećaja napora, a ipak se savršeno slaže s diktatom situacije i daje savršene rezultate. On je prilično radikalan, doduše, gledajući to idealno duhovno stanje kao jedino dostižno potpuno odbacivanje i negaciju svih konvencionalnih vrijednosti i shvaćanja djelovanja. Laozi tako koristi *wu-wei* u nečemu što mu je blisko doslovnom osjećaj „nečinjenja” i njime upravlja zajedno s drugim negativnim parolama poput „bez aktivnosti” (wushi), „bez želja” (wuyu) i „bez obzira” (wuyiwei) kako bi ukazao i pojačao vlastito protivljenje suvremenosti. Dok se *wu-wei* kao pojam pojavljuje u kratkom tekstu knjige Laozija, pojavljuje se samo tri puta u sedam takozvanih „unutarnjih poglavlja” *Zhuangzija*, iako se pojavljuje s velikom učestalošću i igra istaknutu ulogu u „vanjskim“ i „raznim poglavljima“ te se iz ove činjenice mogu izvući dva zaključka. Za početak, *wu-wei* se bio vjerojatno tek tada počeo koristiti kao tehnički pojam kada su „unutarnja poglavlja“ sastavljena, ali do trenutka kada su „vanjska“ i „razna poglavlja“ sastavljena postao je vrlo etabliran i popularan pojam. Drugo, naše korištenje *wu-weija* kao izraza za opisivanje svega od vještine kuhara Dinga u rezanju vola do stanja slobodnosti od konvencionalnih razlika nije nimalo idiosinkratično već predstavlja časnu praksu koju su započeli pisci „vanjskih“ i „raznih“ poglavlja *Zhuangzija*.

Poput Laozija, *Zhuangzi* je opazio poguban utjecaj koji je konvencionalna vrijednost i mjerilo imaju na ljudski duh, i praćenje tih vrijednosti i mjerila jest težnja za neprirodnim ciljevima, iscrpljujući ga sitnim logičkim prepirkama uma i odmicanjem od svake vrste istinskog ispunjenja. Slično, *Zhuangzijev wu-wei* podsjeća na Laozijev ideal po tome što izvire iz svojevrsnog kognitivnog pomaka: oslobađanje uma od ljudskih konvencija tako da slobodno opaža nebesku prirodu stvari. U poznatoj metafori u 4. poglavlju *Zhuangzi* upućuje na ovu kognitivnu transformaciju kao „post uma”.

„'Smijem li pitati što je post uma?' pita Yan Hui. Konfucije je rekao: 'Neka ti volja bude jedno! Ne slušajte ušima, slušajte svojim umom. Ne, ne slušajte svojim umom, već slušajte svojim duhom.

[4] „Strive for the effortless. Savour the savourless. Exalt the low. Multiply the few. Requite injury with kindness.“ (Laozi, 2019: 129, pogl. 63)

Slušanje prestaje ušima, um prestaje s prepoznavanjem, ali duh je prazan i čeka stvari. Put, Dao, okuplja se sam u praznini. Praznina je post uma.'"[5]

Treba, naravno, spomenuti ovdje i Konfucijeve *Analekte*. *Wu-wei* se spominje u poglavlju 15:5 *Analekata*:

„Ako je postojao vladar koji je postigao red, a da ništa nije poduzeo, to je bio, možda, Shun, nije mu preostalo ništa drugo nego držati se u položaju poštovanja i okrenuti prema jugu."[6]

Po ovim se riječima može vidjeti da Konfucijev *wu-wei* ne znači da uobičajeni vladari trebaju ne raditi ništa, već kaže da je Shun bio jedini koji je uspostavio red kada je djelovao kroz *wu-wei*. Shun je bio model starih mudraca koji je Konfucije koristio, međutim, što ga je učinilo posebnim da se ništa nije trebalo napraviti da bi se uspostavio red? Izgleda da je Shun posjedovao karakteristike koje se vodile do reda i one su bile vrline po Konfuciju.

„Pravilo vrline može se usporediti s Polarnom zvijezdom koja zapovijeda poštovanjem mnoštva zvijezda ne napuštajući svoje mjesto."[7]

Da bi se vladavina putem vrlina uspostavila, vladar mora kontrolirati vlastite težnje i ponašati se po nekim normama, što potvrđuju sljedeće dvije rečenice:

„Vladati znači ispraviti. Ako dajete primjer s točnošću, tko će se usuditi ostati netočan."[8]

„Ako je čovjek u pravu unutar vlastite osobe, bit će poslušnosti bez izdavanja naredbi."[9]

Ponašanje u svrhu kontrole težnji i ponašanje vladara opisuje se kao kultivacija. Važnost kultivacije nadograđuje se u tekstovima poput *Xunzi* i *Daxue* (hrv. *Veliko učenje*), gdje je naglasak na tome kako se red države i obitelji postiže putem kultivacije vladara, zbog čega bi vrline vladara bile inspiracija i primjer ljudima, što mu omogućuje uspostavu moralnog autoriteta nad ljudima, što poboljšava povjerenje i poštovanje ljudi prema vladaru, što dalje omogućava bolje izvođenje političkih odluka.

---

[5] „'May I ask what the fasting of the mind is?' Yan Hui asks. Confucius said, 'Make your will one! Don't listen with your ears listen with your mind. No, don't listen with your mind, but listen with your spirit. Listening stops with the ears, the mind stops with recognition, but the spirit is empty and waits for things. The Way, Dao, gathers in emptiness alone. Emptiness is the fasting of the mind.'" (Watson, 1968: 33–34)

[6] „If there was a ruler who achived orde without taking any action, it was, perhaps, Shun. There was nothing for him to do but to hold himself in a respectful posture and to face due south." (Konfucije, 1998: 213, 15:5)

[7] „The rule of virtue can be compared to the Pole Star which commands the homage of multitude of stars without leaving its place." (Konfucije, 1998: 19, 2:1)

[8] „To govern is to correct. If you set an example by being correct, who will dare to remain incorrect." (Konfucije, 1998: 167, 12:17)

[9] „If a man is correct in his own person, then there will be obedience without orders being given." (Konfucije, 1998: 176, 13:6)

Ako usporedimo daoističku i konfucijansku školu mišljenja, vidimo da Laozi naglašava ponašanje u skladu s *daoom* putem *wu-weija*, zbog toga što svjesni akti vlade koji idu protiv *daoa* mogu dovesti do nereda u društvu. Slično, vladanje putem vrline kod Konfucija ima za cilj sprječavanje nereda jer za Konfucija, kada bi došao na vlast moralni vladar, zadobio bi Mandat Nebesa (*Tian*), tako započinjući novu dinastiju. Vlast se prenosila s generacije na generaciju. Kada bi došao nemoralni vladar, Nebesa bi mu oduzela mandat, kojeg bi dala sljedećem moralnom vladaru i tako započela novu dinastiju. Međutim, krajnji cilj nije sprečavanje nereda, već izgradnja harmoničnog i skladnog socijalnog uređenja između vladara i društva.

U *Analektima* (Konfucije, 1998: 28, 2:19–20) vojvoda Ai i Ji Kang pitali su Konfucija što se može učiniti kako bi se ljudi pokorili vladaru. Vladari u doba prije dinastije Qin već su bili duboko zabrinuti zbog sukoba između vladara i naroda. Ipak, vladari bi se u to vrijeme lako oslanjali na oštre kazne i stroge propise za održavanje reda. Konfucije je rekao: „Opresivna vlada strašnija je od tigrova."[10] Ovaj citat pokazuje da je Konfucije bio usmjeren protiv bilo kakvih djela opresivne vlade. Laozija je opresivna vlada također uznemiravala. To je zato što bi samo represivna vlada aktivno intervenirala u narodu (Laozi, 2019: 95, 151, 153). Laozi raspravlja o šteti koju su ljudi nanijeli učestalim ratovanjem, oštrim kaznama i pretjeranim oporezivanjem. Pod tim okolnostima, oba mislitelja oslanjala su se na koncept *wu-wei* kako bi ponudila rješenje. Daoistički *wu-wei* očito bi od vladara zahtijevao da napusti bilo koja opresivna sredstva jer su svjesna i neprirodna. Slično, konfucijanski je *wu-wei* scenarij u kojem se vladar koji prakticira vrlinu ne bi trebao oslanjati na opresivna sredstva.

Ove se dvije škole mišljenja bitno razlikuju u percepciji uloge *wu-weija* u odnosu spram sredstva i cilja. Dok je daoistički *wu-wei* duhovno-psihološka metoda, odnosno način za postizanje cilja, u smislu usklađivanja s onim što jest jastveni put, konfucijanski *wu-wei* jest jednostavno cilj koji se postiže svojevrsnom metodom. Laozi poziva vladara da djeluje putem *wu-weija* kako bi postigao idealno harmonično stanje. Naravno, obojica mislitelja, bez obzira na odnos metode i cilja, imaju harmonično stanje, bilo društveno bilo duševno, kao ideal. Za konfucijanski *wu-wei*, to je idealan scenarij u kojem se vladar ne mora oslanjati na opresivna sredstva ako prakticira vladanje prema vrlini. Konfucijanska sredstva za postizanje *wu-weija* također se gledaju kao namjerna i neprirodna po Laoziju. Budući da Laozi potiče vladara da djeluje putem *wu-weija* sprječavajući sve vrste

[10] „Oppressive government is more terrible than tigers." (Legge, 2004: 95)

svjesnih djela koja su u suprotnosti s *daoom*, za vladara nije potrebno mijenjati živote ljudi dok upravlja državom. Kao što je spomenuto u poglavlju 57 *Daodejinga*:

„Stoga Mudrac kaže:

Ne dižem strku, a ljudi se transformiraju.

Volim tišinu, a ljudi se smještaju u svoje redovne pozicije.

Ne bavim se ničim, a ljudi postaju bogati.

Nemam želja, a ljudi se vraćaju Jednostavnosti.”[11]

Laozi odbija namjerno preobraziti ljude promičući interese ljudi, a kamoli bilo kakvu vrlinu. To je zato što samo ograničeno upravljanje u skladu s *daoom* može očuvati takozvanu „primitivnu jednostavnost”. Primitivna je jednostavnost stanje društva prije nego što dođe do bilo kakve vrste civilizacije koja je koherentna s doktrinom „povratka predodređenom”. Laozi bi se protivio i autoritarnom carstvu koje je nastalo nakon razdoblja Zaraćenih država i feudalnom svijetu proljetnog i jesenskog razdoblja. Možda bi se samo prije Yinske dinastije primitivne plemenske kulture ranijeg stupnja civilizacije mogle približiti Laozijevoj idealnoj državi. Ovaj zaključak može biti potkrijepljen poglavljem 80 *Daodejinga* koje opisuje utopiju kao malu državu s malo stanovnika.[12] Ipak, Konfucije se u tom aspektu potpuno razlikuje. U *Analektima* piše:

„Majstor je otputovao u državu Wei.

Ran Yǒu je vozio svoja kola. Majstor je rekao,

'Kako je mnogo stanovnika!'

Ran Yǒu je rekao: 'Kako je Wei već naseljen, što biste dodali?'

'Obogatite ih.'

'Kad su se ljudi obogatili, što biste li dodali?'

'Nauči ih.'”[13]

Idealna je država za Konfucija država s brojnim stanovništvom, koja se za razliku od male države koju je Laozi zamislio. Što je još važnije, Konfucije zahtijeva od vladara da poboljša bogatstvo

---

[11] „Therefore, the Sage says:
I do not make any fuss, and the people transform themselves.
I love quietude, and the people settle down in their regular grooves.
I do not engage myself in anything, and the people grow rich.
I have no desires, and the people return to Simplicity.“ (Laozi, 2019: 117, pogl. 57)

[12] „Keep the kingdom small, its people few.“ (Laozi, 2019: 186, pogl. 80)

[13] „The Master traveled to the state of Wei. Ran Yǒu drove his chariot. The Master said, 'How populous it is!' Ran Yǒu said, 'As Wei is already populous, what would you add?' 'Enrich them.' 'Once the people were enriched, what would you add?' 'Teach them.'“ (Konfucije, 1998: 198, 13:9)

države i obrazuje ljude. Taj je zahtjev koherentan s pojmom upravljanja po vrlini jer obogaćivanje naroda pokazuje ljubaznost vladara (Konfucije, 1998: 65, 5:16). Također odražava da je vladar uzeo u obzir naklonost i nemilost ljudi. Ukratko, transformacija ljudi važan je aspekt u okviru upravljanja po vrlini kako bi se postigao *wu-wei*. Poglavlje 3 *Daodejinga* kaže:

„Ne uzvisujući talentirane, učinit ćete da ljudi prestanu s rivalstvom i svađom.

Ne cijeneći robu koju je teško nabaviti, učinit ćete da ljudi prestanu pljačkati i krasti.

Ako ne prikažete ono što je poželjno, učinit ćete da srce ljudi ostane neometano"[14]

Ovaj citat pokazuje da promicanje vrline vodi samo do natjecanja jer potiče čovjeka da postane mudriji i kreposniji, što je upravo osnovni uzrok društvenih i političkih problema. Vladar u prakticiranju *wu-weija* mora učiniti ljude glupima umjesto da ih prosvijetli, jer su škrtost i prijevara proizvod pametnog uma. Laozi zapravo vjeruje da bi ograničavanje želja i odbacivanje znanja prilagodilo čovjeka opsegu prirodnog. Ta je misao također koherentna s idejom očuvanja „primitivne jednostavnosti". Konfucijanizam se u tom aspektu jasno razlikuje od daoizma. Kao što je spomenuto, za vladara nije važno samo poboljšati državno bogatstvo, već i obrazovati ljude. To može biti potkrijepljeno sa sljedećim tekstom iz *Analekata*:

„Zigong je rekao: 'Kad bi neko donio široku korist ljudima i mogao pomoći mnoštvu, što biste rekli o njemu? Možete li ga nazvati renom?'

Učitelj je rekao: 'Zašto biste ovo nazvali pitanjem rena? Sigurno bi ovo bio mudrac! Yao i Shun sami ne bi uspjeli u tome. Ren osoba je ona koja, želeći da se smjesti na svoje mjesto, postavlja druge; želeći sebi pristup moćnima, postiže pristup i drugima. Da bismo mogli analogno krenuti od onoga što je najbliže, to bi se moglo nazvati formulom za ren.'"[15]

Ren se prevodi kao ljubav, humanost, čovječanstvo, suosjećanje i sl., međutim, ne postoji riječ za direktan prijevod. U ranoj fazi, *ren* se koristio da označi nešto muževno i benevolentno ponašanje. Tijekom vremena za konfucijance je počeo predstavljati kvalitetu moralnih karakteristika čovječanstva. Za Konfucija je *ren* ljubav prema cijelom čovječanstvu, ali postoje i kontradiktorne

---

[14] „ By not exalting the talented you will cause the people to cease from rivalry and contention.
By not prizing goods hard to get, you will cause the people to cease from robbing and stealing.
By not displaying what is desirable, you will cause the people's hearts to remain undisturbed. " (Moss, Roberts, (2019), Dao De Jing. University of California Press; First edition, pogl. 3, str. 7)

[15] "Zigong said, "If one were to bring broad benefits to the people and be able to aid the multitudes, what would you say about him? Could you call him ren?" The Master said, "Why would you call this a matter of ren? Surely, this would be a sage! Yao and Shun themselves would fall short of this." The ren person is one who, wishing himself to be settled in position, sets up others; wishing himself to have access to the powerful, achieves access for others. To be able to proceed by analogy from what lies nearest by, that may be termed the formula for ren."Analects: (The Sayings of Confucius, Translated by D. C. Lau, Penguin Books, 6:3, str. 73)

teze, poput one da čovjek koji ima *ren* zna kako voljeti i ne voljeti druge. Konfucije je posebno naglasio inspirativni učinak vladara na ljude. Kao što je ranije spomenuto, jedan od ciljeva vladara da se kultivira jest jačanje povjerenja ljudi u vladara uspostavljanjem moralnog autoriteta nad ljudima. Osim ovog cilja, vladar također djeluje kao primjer ljudi kroz svoje kultiviranje. U *Analektima* kaže:

„Ji Kangzi je pitao Konfucija o upravljanju, rekavši: 'Kako bi bilo kad bih ubio one koji su bez daoa kako bih ubrzao druge prema daou?'

Konfucije je odgovorio: 'Od kakve je koristi ubijanje u vašem upravljanju? Ako želite dobrotu, ljudi će biti dobri. Vrlina junzija je poput vjetra, a vrlina običnih ljudi poput trave: kad vjetar puše nad travama, one će se sigurno saviti.'"[16]

Ovaj citat pokazuje da će, nakon što se vladar uspješno kultivira, ljudi na kraju poboljšati svoj moralni karakter sljedeći ga. U skladu s tim, društveni sklad postigao bi se upravljanjem vrlinom bez dodatnih napora i težnji.

[16] „ Ji Kangzi asked Confucius about governance, saying, 'How would it be if I were to kill those who are without the dao in order to hasten others towards the dao?' Confucius replied, 'Of what use is killing in your governance? If you desire goodness, the people will be good. The virtue of the junzi is like the wind and the virtue of common people is like the grasses: when the wind blows over the grasses, they will surely bend.'" (Konfucije, 1998: 168, 12:19)

3. Moderni pristup

Iz drugačije perspektive, ideal „akcije bez napora”, ili *wu-wei*, odnosi se na dinamičko, nesvjesno stanje uma subjekta koji je optimalno aktivan i učinkovit. Ljudi se u stanju *wu-weija* osjećaju kao da ništa ne rade, a u isto vrijeme mogu stvarati briljantno umjetničko djelo, glatko pregovarati o složenoj društvenoj situaciji ili čak dovesti cijeli svijet u skladan poredak. Za subjekta u *wu-weiju*, pravilno i učinkovito ponašanje automatski i spontano proizlazi iz sebe, bez potrebe za razmišljanjem ili naprezanjem. Budući da nitko od mislilaca ne vjeruje da možemo doći do ovog stanja bez neke vrste samokultivacije, mogli bismo vidjeti ovaj etički model kao neku vrstu vremenski odgođene kognitivne kontrole.

Može se vidjeti važnost utilitizacije *wu-weija* u mnogim područjima života, od sporta do međuljudskih odnosa. U mnogim sportovima i vještinama, gdje su visoke razine treninga i profesionalizma, sportašev najveći neprijatelj obično je njegov vlastiti um. U zapadnim učenjima vidi se izuzetno naglašavanje težnje i volje, gdje nas se uči da se koristi vlastiti um da kontroliramo tijelo i da je uspjeh rezultat discipline i truda.

Kako suvremena kognitivna znanost, koja polako izlazi iz filozofskog mamurluka izazvanog dualističkom zapadnom mišlju, postupno dolazi do konsenzusa da je ljudska misao utjelovljena i da, iako apstraktno znanje ima ulogu, mi smo najsnažniji i najučinkovitiji kada ne razmišljamo, kada dopuštamo da naše tijelo preuzme vlast, odnosno kada naš vlastiti duh preuzme kontrolu. U većini trenutaka uspjeh ne proizlazi iz strogog razmišljanja ili intenzivnog truda, zbog toga što je naš um izgrađen za rad, a ne za razmišljanje, tako da možemo djelovati učinkovito samo ako možemo uvjeriti naš svjesni um da izađe s puta.

3.1. Flow

Na Zapadu se pojavilo nešto slično konceptu *wu-wei* što je nazvano *flow* (hrv. tok). Svojevrsni fenomen u istraživanju ljudskog djelovanja (Csikszentmihalyi, 1990), tok je stanje potpunog angažiranja u zadatku i niske razine samoreferencijalnog mišljenja poput zabrinutosti, samorefleksije i sl. Tok se često povezuje sa sportašima, umjetnicima ili znanstvenicima koji su u potpunosti ispunjeni zadacima kako bi postigli vrhunske performanse. Ipak, stanja poput toka javljaju se i u svakodnevnijim situacijama, primjerice pri obavljanju određenih poslova tijekom

posla ili slobodnog vremena (Csikszentmihalyi, 2014). Dobar bi primjer bio igrač videoigara koji sate provodi za računalom bez osjećaja dosade, umora ili gladi. Doživljavanje toka popraćeno je osjećajem postignuća, smislenosti i pozitivnim stanjima raspoloženja (Csikszentmihalyi, Nakamura, 2010), te kao takav tok također igra ulogu u dobrobiti.

Tok je opsežno proučavan posljednjih desetljeća (Bruya, 2010; Csikszentmihalyi, 2014; Harmat et al., 2016), no relativno se malo studija usredotočilo na njegovu neurokognitivnu osnovu. To je žalosno jer bi uvid u temeljne procese toka omogućio potrebno interdisciplinarno i sustavno ispitivanje teme.

Novija su se istraživanja usredotočila na istraživanje načina na koji sustav mozga, odnosno dio mozga *locus coeruleus-norepinefrin* (LC-NE) može biti uključen u niz bihevioralnih i subjektivnih manifestacija protoka. Sustav LC-NE regulira odluke koje se odnose na angažiranje zadatka nasuprot prepuštanju. To se postiže različitim načinima oslobađanja noradrenalina izazvanog podražajem. Psihofiziološki pokazatelji aktivnosti LC-NE sustava, poput promjera zjenice oka i uzbuđenja, također su osjetljivi na stanja toka. U teorijama o sustavu LC-NE, angažman na zadatku je najveći sa srednjim razinama uzbuđenja. Tvrdi se da znanje o ulozi LC-NE sustava u uspostavljanju iskustva protoka može pomoći u stjecanju temeljnih znanja o protoku i može pridonijeti objedinjavanju različitih empirijskih nalaza o ovoj temi.

Ulrich i suradnici (2016) koristili su funkcionalnu magnetsku rezonancu (fMRI) kako bi ispitali različita područja mozga koja su aktivna ili neaktivna tijekom protoka. Nisu mogli potvrditi račun hipofrontalnosti protoka (Dietrich, 2004) jer su dorzolateralna prefrontalna područja bila dosta aktivna tijekom toka. Međutim, frontalna područja povezana sa samorefleksivnim razmišljanjem bila su manje aktivna. Koristeći funkcije lokalizacije izvora elektroencefalograma (EEG), Leroy i Cheron (2020) pratili su moždanu aktivnost profesionalnog izvođača penjanja po užadi. U skladu s teorijom hipofrontalnosti, razdoblja toka karakterizirana su smanjenom aktivnošću frontalnog režnja, u usporedbi sa stresnijim razdobljima zadataka.

3.2. Mushin

Mushin (無心) je leksem izveden iz zen budizma koji se prevodi kao „um bez uma” i predstavlja kulturološki pojam u japanskim borilačkim vještinama s tradicionalnim načinima vježbanja čiji je cilj postići da subjekt postigne jedinstvo uma i tijela na djelu (McFarlane, 1990). Ne postoji prijevod *mushin* na engleski, a pogotovo ne na hrvatski, koji bi adekvatno obuhvaćao njegovo značenje. Suzuki (1959) nudi izraz „bez uma” kao koristan prijevod, ali to ima pogrešne konotacije na engleskom i na hrvatskom zbog našeg odvajanja uma i tijela, odnosno dualističkog pogleda.

U našim etapama odrastanja započinjemo život kao bebe s intuitivnim razumijevanjem svijeta, što traje do trenutka kada sazrijemo, otkrijemo i istražimo valjanost vlastitih emocija. Konačno, kao odrasle osobe, prelazimo na primarnu upotrebu logike za kretanje kroz život. Većina ljudi ovdje zastaje misleći da su ovladali umijećem razmišljanja. *Mushin* opisuje stanje jedinstva između uma i tijela koje omogućuje donošenje utjelovljenog znanja bez smetnji svjesnog uma. Za samuraje je to stanje „bezumnosti” dopuštalo usvajanje znanja razvijenog tijekom godina stroge obuke s čistoćom djelovanja koja je bila moguća prije početka obuke (Suzuki, 1959: 94).

Mushin označava ideju da je intuicija, a ne logika, najviši oblik razumijevanja.

Emocije i logika, iako odlični alati, mogu djelovati kao predrasude ako se na njih previše oslanjamo. Mislimo da ih koristimo za donošenje odluka kada nas oni koriste. Paradoksalno, tek kada napravimo skok od korištenja analitičke logike do intuitivnog razumijevanja, postajemo mislioci najvišeg reda.

U knjizi *Zen in the Martial Arts* Joe Hyams tvrdi da mu je Bruce Lee pročitao sljedeći ulomak od zen majstora Takuana Sōhōa:

“The mind must always be in the state of flow, for when it stops anywhere that means the flow is interrupted and it is this interruption that is injurious to the well-being of the mind. In the case of the swordsman, it could mean death. When the swordsman faces an opponent, he is not to think of himself, his opponent, or of his enemy’s sword movements. He just stands with his sword which, forgetful of all technique, is ready only to follow the dictates of the subconscious. The swordsman deletes his rational mind from the situation as the wielder of the sword. When he strikes, it is not the man but the sword in the hand of the man’s subconscious that strikes.” (Hyams, 1982: 84)

4. Etika

Kada bismo potražili određeni etički koncept unutar *wu-weija*, on bi zasigurno sadržavao povezanost sebstva s *daoom*, čime su trenuci skladnog i spontanog sjedinjeni. Međutim, kako skladno sjediniti neposrednu spontanost s imperativima razuma? *Wu-wei* podrazumijeva idealno spontano i beztrudno ulaženje u suodnošenje volje subjekta i uviđanja pozicije *daoa*. Sklad suprotnosti ne postiže se odbacivanjem jednog elementa suprotnog para. Spontanost je pak privilegirana i daje mu funkcionalnu važnost. Može se reći da postoje dvije razine spontanosti: ona koja obuhvaća mnoge određene spontane sklonosti moralnog subjekta u danoj moralnoj situaciji i kao ideal beznapornog usklađivanja prethodne, gdje se na nespontano gleda kao svjesno moralno zaključivanje i korištenje logičkih načela i normi te njihovo provođenje u moralna djela (Beng, 2013: 9).

Situacija u kojoj spontana sklonost subjekta preplavljuje sposobnost istog subjekta da raspravlja ne bi bila u staju harmonije i stoga se ne bi smatrala spontanom i u stanju *wu-weija*. Nasuprot tome, nakon prosvijetljene svijesti, subjekt bi mogao zaključiti da bi se trebao baviti nekom napornom i emocionalno zahtjevnom aktivnošću te poduzeti neki samoispunjujući put koji bi izazvao mnogo veći stres za njegovu svijest i taj subjekt bi vjerojatno funkcionirao iz spontanog *wu-weija* unatoč svom teškom poslu, jer proizlazi iz prosvijećene svijesti i sklada spontanosti s načelima. Štoviše, s obzirom na to da je *wu-wei* više unutarnji fenomen, ne možemo suditi privrženost subjekta tom idealu isključivo na temelju vanjske aktivnosti, bila ona provođena sa svjesnim trudom ili drugačije. Individualnost *wu-weija* omogućuje fleksibilnost u smislu da bi jedan subjekt mogao spontano odlučiti da ima strukturirani režim rituala i moralnu disciplinu što bi njemu bio najbolji način da postigne sklad. Slično, drugi subjekt mogao bi osjetiti da rituali i prakse smanjuju njegovo postizanje spontanosti *wu-weija* i umjesto toga pronaći način njegovanja opuštene i jasne svijesti i spremnosti na odgovor na svaki moralni izazov (Beng, 2013: 11). U tom smislu, individualnost *wu-weija* pomaže nam zaobići probleme povezane bilo s unutarnjim ili vanjskim potrebitostima vlastitog *daoa*. Idealni bi moralni sustav u ovom trenutku trebao priznati svojevrsne stupnjeve idealnosti. Na primjer, stanje u kojem je subjekt spontano natjeran na svjesno promišljanje i radnju, ali u smirenom duhu, bilo bi relativno „idealnije" od stanja u kojem je subjekt spontano naveden na svjesno promišljanje i radnju, ali s nekim stupnjem unutarnje uzbuđenosti (Slingerland, 2000: 310–311). Pod pretpostavkom da je savršeno idealna spontanost kod

prethodnog stanja prava, dolazimo do pitanja: Ako netko djeluje idealno prema *wu-weiju*, to jest bez napora, spontano, smireno i skladno s moralom, razumom i normama, može li se onda reći da djeluje iz slobodne volje? Drugim riječima, ako subjekt nije mogao učiniti drukčije nego postupiti u skladu s idealnom moralnom temom, da li onda slobodno djeluje?

5. Etika vrlina

Kako je priroda *daoa* inherentno nespoznatljive prirode, Laozi ne daje eksplicitne popise vrlina, štoviše, nudi kritiku vrlina, kao što to radi Aristotel (Aristotel, 1992: 23, 1103a3–10). Umjesto da se vrline gledaju kao dispozicije za djelovanje, a to je u osnovi Aristotelov pogled, Laozi predlaže dispoziciju za ne-djelovanje. To, pak, nije nikakvo „mrtvilo", nego nas savjetuje da pratimo prirodni put, da kročimo putem manjeg otpora u našim aktivnostima. Na ovo se mora gledati kao na manifestaciju vrline ili kreposti. Iako je, naravno, Aristotelova koncepcija vrline znatno drugačija (*„Dakle, ako; kreposti nisu ni čuvstva ni sposobnosti, preostaje da su stanja. I tako je rečeno sto je krepost po svojem rodu."*; Aristotel, 1992: 30, 1106a14–26), *wu-wei* se može gledati kao ozbiljenje vrline, jer doktrina nedjelovanja jest jedini način u kojem idealni život, vlada i svijet mogu postojati.

Wu-wei je izraz onoga što se u daoizmu smatra najvišim oblikom vrline, onim što ni na koji način nije smišljen, već nastaje spontano. U 38. poglavlju *Daodejinga* Laozi nam kaže:

„Najviša vrlina ne stvara buku i nema privatne ciljeve za služenje:
Niska vrlina ne samo da se ljuti, već ima i privatne ciljeve.
(...) Ako Tao ne uspije, čovjek pribjegava vrlini.
Ne uspijevajući u vrlini, čovjek pribjegava čovječanstvu.
Zatajivši čovječanstvo, čovjek pribjegava moralu.
Omanjivši moral, čovjek pribjegava ceremoniji."[17]

U *Nikomahovoj etici* Aristotel iznosi opis kako se mora živjeti dobrim životom. Za Aristotela (Aristotel, 1992: 10, 1098a7–20) kultiviranje vrlina znači njegovati naviknuto stanje ili sklonost djelovanju, što nam omogućuje da hotimično i relativno nezamislivo prikažemo odgovarajuće karakterne crte u odgovarajućim vremenima. Pojedinačne su vrline određenije definirane kao „sredina između dva poroka, jedan kao višak, a drugi kao nedostatak" (Aristotel, 1992: 31, 1106b16–24). Na primjer, u situacijama davanja i uzimanja novca, velikodušnost je čestito sredstvo, dok je porok viška rasipništvo, a porok nedostatka neplemenitost. Aristotel izričito

[17] „High Virtue makes no fuss and has no private ends to serve: Low Virtue not only fusses but has private ends to serve. (…)Failing Tao, man resorts to Virtue. Failing Virtue, man resorts to humanity. Failing humanity, man resorts to morality. Failing morality, man resorts to ceremony." (Laozi, 2019: 77, pogl. 38)

nabraja nekoliko vrlina karaktera (ćudoredne kreposti) i vrlina mišljenja (umne kreposti) (Aristotel, 1992: 23, 1103a3–10).

On iznosi monističko viđenje etike. Njegov, i samo njegov, sustav etike i vrlina dopustit će nam da procvjetamo kao osobe. Iako bi to mogao biti težak etički sustav, Aristotel nam izričito govori što moramo učiniti. Njegova metoda popisivanja poželjnih vrlina je, s obzirom na *dao*, nemoguća, jer bi to bio pokušaj kategoriziranja onoga što se ne da kategorizirati ili razumijevanja nerazumljivog, što nam govori da bilo koji popis vrlina ne može biti u skladu s *daoom*. Umjesto konkretnog, nepromjenjivog skupa vrlina koje možemo uvijek slijediti, moramo usvojiti prirodan, pokorni skup vrlina. Prema daoističkoj misli, istinski čestit čovjek neće imati definiran skup vrlina koje stalno slijedi, već je obrnuto, čovjek najniže vrline navodi određeni skup vrlina u svom umu i dosljedno ih slijedi. Čineći to, on pokušava imenovati neimenovano ili razumjeti neshvatljivi *dao*. On ne slijedi pravi put i stoga nema stvarne vrline. Aristotelov koncept vrline stoga je potpuno nespojiv s Laozijem. Umjesto da slijedimo niz uputa, moramo pokušati slijediti prirodni *dao*. *Wu-wei* je ozbiljenje vrline jer je, prema Laoziju, jedina metoda pomoću koje možemo živjeti dobar život. Laozijev *wu-wei* ima isti cilj kao i Aristotelove vrline, a to je – živjeti dobar život. Umjesto Aristotelovog njegovanja sklonosti djelovanju, Laozi predlaže dispoziciju da se ne djeluje. Slijediti *wu-wei* jednostavno znači slijediti ono što je prirodno tako. Ovo nam može predstaviti dva problema da bismo *wu-wei* vidjeli kao vrlinu. Prvi, ako je slijeđenje *daoa* jedini način njegovanja vrline u našim životima, a *dao* je na kraju nespoznatljiv i neshvatljiv, kako se uopće možemo naći u stanju za koje znamo da je kreposnog djelovanja? Iako je *dao* u osnovi nespoznatljiv, Laozi nam nudi brojne metafore i slike koje pokazuju kako se može postupati u skladu s njim. Najizrazitiji primjer za to nalazi se u poglavlju 55 *Daodejinga*:

„Onaj tko je natopljen vrlinom, srodan je tek rođenom djetetu.
Ose i otrovne zmije ga ne ubadaju,
Ne hvataju ga ni žestoke zvijeri,
Niti ptice grabljivice ga ne maltretiraju.
Kosti su mu nježne, tetive meke,
Ali njegov stisak je čvrst.”[18]

[18] „One who is steeped in Virtue is akin to the new-born babe. Wasps and poisonous serpents do not sting it, Nor fierce beasts seize it, Nor birds of prey maul it. Its bones are tender, its sinews soft, But its grip is firm.” (Laozi, 2019: 113, pogl. 55)

Laozi nam postavlja neizmjerno težak zadatak kada pokazujući nam kako živjeti u skladu s *daoom* moramo gledati na svijet kao da smo opet bebe. Zbog nedostatka iskustva, bebe nemaju nepotrebnih želja, pa stoga ne pokušavaju promijeniti ili boriti se protiv prirodnog poretka svijeta kako bi ostvarili svoje želje. Mi moramo nanovo doživjeti svijet s čuđenjem, poput djece; kao što će dijete bez razmišljanja slijediti i podčiniti se svojim roditeljima, moramo slijediti i podčiniti se prirodnom načinu svijeta. Pretjerana želja samo će nas natjerati da pokušavamo kontrolirati svijet kako bismo ostvarili svoje želje, što je u osnovi protiv *daoa*, zbog čega nije pošteno reći da nam Laozi ne pruža nikakve smjernice kako slijediti *dao*. Iako vrline *daoa* mogu biti nespoznatljive u mjeri u kojoj to ne mogu biti izričito navedene i objašnjene vrline kao što su Aristotelove, možemo ih razumjeti kroz metaforu. Ovo shvaćanje vrline znatno je teže slijediti od Aristotelovog. Čini se da Laozi priznaje inherentne poteškoće *wu-weija* u poglavlju 70:

„Moje su riječi: vrlo lako razumljive i vrlo praktične:
Ali svijet ih ne može razumjeti, niti ih prakticirati.”[19]

Iako ne možemo slijediti *dao* na isti način na koji možemo pratiti popisane upute, dobivamo metaforičke savjete kako to učiniti. Možemo ne biti u mogućnosti „znati” da činimo vrle radnje, kao u Aristotelovom smislu, ali to je svojstveno temeljno nespoznatljivom *daou*. Prema tome, *wu-wei* je i dalje vrlina unatoč činjenici da možda nemamo saznanja da činimo vrle radnje. Drugi problem nam dolazi kada se pitamo da, ako slijediti *dao* znači djelovati u skladu s prirodom i bez otpora, kako se može uopće izvesti vrla radnja iz „čvrstog i nepromjenjivog stanja”? Jednostavno rečeno, ideja čvrstog i nepromjenjivog stanja potpuno je suprotno shvaćanja *wu-weija*. Novorođena beba, uzor od kojega tražimo smjernice, ne čini ništa od čvrstog i nepromjenjivog stanja, nema želje potrebne za čvrsto i nepromjenjivo stanje. Biti čvrst i nepromjenjiv podrazumijevalo bi otpor prema prirodi, što je, naravno, protiv *daoa*. *Wu-wei* možda može biti nespojiv s aristotelovskim osjećajem za vrlinu, ali se može smatrati vrlinom na temelju vlastite zasluge.

[19] „My words are very easy to understand, and very easy to practise: But the world cannot understand them, nor practise them.“ (Laozi, 2019: 143, pogl. 70)

6. Samo-kultivacija

Ponašanje u skladu s *wu-weijem* moglo bi se smatrati vještinom, instrumentom samokontrole ili rezultatom samokultivacije. Sebstvo se mora kultivirati u miru, praznini da bi se prepoznao i prihvatio prirodan način stvari kako bismo ga slijedili. Međutim, treba naglasiti da to nije želja za takvim ponašanjem, već posljedica istoga.

Primjene *wu-weija* postoje u mnogim područjima. U etici se to tiče načina na koji bi se ljudi trebali ponašati; na primjer, pomaganje roditeljima kao i stranci, kada prepoznata *dao* situacija to zahtijeva. *Wu-wei* je princip upravljanja. Idealan vladar djeluje u stanju *wu-weija*, ne pokušavajući ostvariti vlastite ambicije i vlastiti plan, već uskladiti put države u sklad s njezinim *daom*, barem što se tiče pogleda iz političke filozofije. U estetici je umjetnička vrijednost slike njezino razumijevanje *daoa* prikazane situacije. Umjetnici, da to učine, moraju djelovati putem *wu-weija*, stvarajući umjetnost i usklađujući svoj rad s *daoom* dane situacije. *Wu-wei* nije neka šablona za sve instinktivne radnje jer uzima u obzir namjerne, svjesne i promišljene radnje.

Potrebno je vrijeme i trud kako bi se ušlo u sklad, jer *wu-wei* zahtijeva konstantnu samokultivaciju. Kada se pogleda priča o kuharu Dingu, gdje priznaje da je oprezan, kada je riječ o teškom dijelu tijekom rezanja vola, i ispituje te djeluje pažljivo, što ukazuje na to da postoji određeno poštovanje prema neizbježnom izazovu dane situacije, a ne samo slijepi čin u prividno spontanom načinu djelovanja. Ono što se ne posjeduje u tom stanju jest analiza, zaključivanje, promišljanja o alternativnim metoda i nadogradnja istoga. Međutim, kako objasniti taj težak trenutak, usporavanje, pažljivo razmatranje izazova, izvršavanje zanata savršenstvom, a zatim izvući zadovoljstvo iz svog postignuća, ako smo u idealnom stanju duha, jer bi sve trebalo onda biti bez napora, sa spontanosti i nesvjesnim postignućem u tom trenutku? *Zhuangzi* bi za to trebao pristati na mogućnost svojevrsne nesposobne marljivosti kako bismo njegovali spontanost, što znači da kuhar Ding mora proći obuku kako bi razvio svoje prirodne vještine učinkovitog rezanja, koje je skladno. Wu-wei se odnosi na radnje koje nisu u suprotnosti s *daoom*, ali to ne znači su suprotne od toga sve radnje koje uključuju neki element nespontanog. *Wu-wei* jasnoća u osnovi teži da biva iznad konačnog određenog morala neke perspektive dane situacije kako bi se sagledao cijeli kompleks moralne situacije, naravno, uključujući i subjekta, kako bi se oslobodio predrasuda.

Sada možemo vidjeti da je *wu-wei*, unatoč svojim konotacijama spontanosti i napora, prepun brojnih problema, poput toga da spontanost nije samo automatski refleks, što nas poguruje na

pažljivije ispitivanje i vodi do radnje koja je u skladu s racionalnim i konvencionalnim načelima morala. Kako objasniti čistoću spontanosti usred tih funkcija? Nadalje, pod pretpostavkom da je pojedinac dostigao *wu-wei*, pri čemu je postao spontan i djeluje bez napora u skladu s moralnim načelima, znači li to da ostao bez slobodne volje?

Daodejingovi i *Zhuangzijevi* paradoksalni književni stil potkrjepljuje činjenica što sadrži i metafizičke i etičke aporije zbog kojih su gore navedeni problemi nerješivi. Krajnje se rješenje može pronaći u povezivanju egzistencijalnog s *daoom*. *Dao*, kao sklad suprotnosti, ne može odbaciti nespontanost u korist spontanog. *Wu-wei* mora uključiti nespontano u svoju funkcionalnost etike. Spontanost se odnosi na impuls želje i reakcije, a princip obuhvaća pravila društvenog ponašanja (konvencija) i pravila logičkih dedukcija (razum). Spontanost i princip prisutni su kada se pojavi iznenadna promjena situacije koja zahtijeva našu pažnju. Situacija također može biti psihologijske prirode, poput uvida tijekom meditacije. Uzmimo za primjer da, dok hodate ulicom, naiđete na situaciju da netko nekoga jako tuče. Pretpostavljajući da su vaša spontana sklonost i vaš princip potpuno u skladu, možemo osjećati snažnu odbojnost prema ozlijeđenoj osobi i tako, prema, na primjer, načelu, „Treba samo misliti na sebe", što je u skladu s odbojnosti koju ste iskusili, odlazite, ne intervenirajući, čiste savjesti. Je li moguće zaključiti da su spontanost i princip bili u savršenom skladu pa ste postupili prema *daou*? Na razini subjektivnih ili relativnih moralnih standarda, mogli biste reći da je vaš odgovor bio moralno opravdan. Međutim, u kontekstu ranog daoističkog zagovaranja da je prosvijetljeni moralni odgovor veća vrijednost, takvo se opravdanje neće podržati kao krajnje. U moralu, širina i dubina prosvijetljenih vizija i djelovanja zamjenjuju konačnu egoističku perspektivu i odgovor. Kao upute za samo-kultiviranje i metoda za čišćenje, u *Zhuangziju* se može pronaći sljedeće:

„Neka tvoja volja bude jedna. Ne slušajte ušima, slušajte umom.
Ne, ne slušaj svojim umom, slušaj svojim qijem.
Slušanje prestaje ušima, um prestaje s prepoznavanjem, ali qi je prazan i čeka sve stvari.
Tao se okuplja sam u praznini. Praznina je post uma."[20]

[20] „Make your will one. Don't listen with your ears, listen with your mind. No, don't listen with your mind, listen with your qi. Listening stops with the ears, the mind stops with recognition, but qi is empty and waits on all things. The Dao gathers in emptiness alone. Emptiness is the fasting of the mind." (Watson, 1968: 33–34)

7. Zaključak

Wu-wei, sa svojom konceptualnom strukturom nudi jedinstven način odgovora na moralni imperativ, sveopći element ljudskog postojanja. Autori ranih daoističkih tekstova ne razmišljaju samo o nedokučivim enigmama kozmosa, oni su također etičari koji se osobito zanimaju što točno čini idealni ljudski život. Njihovi spisi, prilično paradoksalni, uključuju otkrivanje *wu-weija*, što, kako se tvrdi u ovom radu, uključuje i spontanost i nespontanost. *Wu-wei* spontanost, koja je sklad sklonosti i principa, dopušta moralno postojanje koje nadilazi ideološki i moralni dogmatizam. Didaktička vrijednost koja se može steći iz koncepta *wu-wei* tiče se orijentacije na život koja je cjelovita, univerzalna i duboko otvoren za tajanstvenu krajnju stvarnost, *dao*. *Wu-wei*, sa svojom konceptualnom strukturom koja obuhvaća sukreativnost i suodnošenje, nudi nam jedinstven način odgovora na moralni imperativ, sveopći element ljudskog postojanja.

Ukratko, čini se da rana kineska tradicija nikada nije mogla formulirati potpuno dosljedno ili potpuno zasitno rješenje, bilo interno ili eksterno, za napetosti koje stvara središnji duhovni ideal, a ta se konceptualna nestabilnost prenijela na kasnije istočnoazijske škole misli koje su naslijedile *wu-wei* kao ideal. Ponovno se pojavljuje u japanskom zen budizmu u području rasprava između škola Rinzai i Soto, a opet i u kineskom i japanskom neokonfucijanizmu u obliku rasprava između frakcija Cheng-Zhu i Lu-Wang. Upornost ove napetosti ilustrirana je njezinim otporom da se razriješi doktrinarnim sukobom. Pobjeda južne škole Chan budizma, na primjer, bila je osmišljena da riješi problem u internom budističkom učenju, a to je da sva ljudska bića izvorno imaju čistu, neokaljanu prirodu Buddhe i praksa i druga vanjska pomagala za prosvjetljenje (sveto pismo, itd.) stoga su u biti suvišni. Ipak, problem se odbija tako lako ukloniti i jednostavno se ponovno pojavljuje i u budizmu i u neokonfucijanizmu (koji također prihvaća budističko „rješenje" izvorno čiste prirode) u kasnijim rascjepima između više internističkih škola Rinzaija i škole Lu-Wang i eksternističnije škole Cheng-Zhu. Kontinuirano, tvrdoglavo ponovno pojavljivanje ovog rascjepa, u konačnici povezano s neuspjehom da se proizvede potpuno dosljedna ili zadovoljavajuća internistička ili eksternistička pozicija, sugerira da je paradoks *wu-weija* zbilja pravi paradoks i da će svako „rješenje" problema nužno mučiti bilo koju školu koja koristi taj koncept. Čini se da će nešto nalik paradoksu *wu-weija* mučiti misao svakog mislioca koji se može okarakterizirati kao etičar vrlina, odnosno svakoga tko etički život vidi u smislu savršenstva normativnih dispozicija. Stoga bismo mogli vidjeti suptilnu dijalektiku pitanja i odgovora koja kruži o paradoksu *wu-weija*

kao značajnom ne samo za rane kineske mislioce već i za svakog mislioca koji se bavi problemom samokultivacije.

Čini se da Laozi pretpostavlja da je primitivna jednostavnost jedini način života u skladu sa spontanom prirodom *daoa*. Što onda tjera samo čovjeka da odstupi od *daoa* kada su sve stvari od *daoa*? Očigledno je da bi bilo koja namjerna djela, ne samo opresivno ponašanje, bilo vladara ili subjekta, već i promicanje vrline, uzrokovalo odvajanje od *daoa*. Možemo li tvrditi da su u spontanoj prirodi *daoa* neki ljudi, poput drevnih mudraca, rođeni da budu pametniji i da imaju više težnji? Ti su možda ljudi odgovorni za razvoj civilizacije protiv kojeg se Laozi izravno suprotstavio. Štoviše, je li uopće moguće djelovati bez ikakve svrhe ili namjere da se očuva *dao*? Izbjegavanje svjesnih radnji samo po sebi već je svjestan čin. Bi li ovaj svjesni čin zapravo doveo do udaljavanje od *daoa* jer je jednostavno neprirodno spriječiti subjekt da procvjeta ili se transformira na pretpostavljeni način na koji bi mogao, ako subjekt ima dovoljno podrške? Stoga, da bismo prihvatili daoistički *wu-wei*, možemo samo suziti njegov opseg kao ograničavajuće opresivne vlade. Međutim, čak i ako država ne promiče vrlinu, to ne sprječava pojedince da imaju različita shvaćanja ideja prava i pravde. Na primjer, ljudi ne mogu imati standardno razumijevanje vrijednosti različitih predmeta, ali to ne sprječava nekoga da ukrade ako smatra da je predmet za njega vrijedan. Pod ovim okolnostima, to već može uzrokovati neugodnosti i može dovesti do društvenog kaosa jer će se svi ponašati u skladu sa svojim razumijevanjem morala. Ako je to slučaj, možda je Konfucijev argument bolji.

Očito možemo sumnjati bi li upravljanje s vrlinom omogućilo vladi da postigne red, a da ne učini ništa drugo. Konkretno, je li inspiracijski učinak vladara doista učinkovit? Ipak, bilo bi nam jako teško posumnjati u važnost promicanja vrline. Neki bi mogli tvrditi da bi zakon bio dovoljan (Laozi bi se također protivio zakonu), ali praktički govoreći, ponekad je teško primijeniti zakon, a kazna je uvijek učinkovit način da se ljudi odvrate od počinjenja zločina. Dakle, Konfucije je u pravu kada kaže da bi promicanje vrline izazvalo osjećaj srama kod ljudi ako učine nešto loše (Konfucije, 1998: 20, 2:3), a ovaj učinak internalizacije već je dovoljan da opravda važnost promicanja vrline.

Drugi razlog za usvajanje konfucijanskog pristupa jest jednostavno zato što od vladara zahtijeva da razmotri naklonost i nemilost ljudi. Ljudi, bilo u prošlosti ili u suvremeno doba, očekuju da će vladari i vlade biti dobri i pojedincima i društvu. Ovo konfucijansko shvaćanje nekako odražava suštinu moderne demokracije da vlade trebaju biti uspostavljene za ljude. Iako obje škole imaju neke sličnosti u koncepciji *wu-weija*, one se bitno razlikuju u shvaćanju uloge *wu-weija* pod

sredstvima i pristupom. Gledano na ovaj način, ova rasprava o kineskom idealu djelovanja bez napora poprima značaj koji nadilazi samo sinološki, jer može poslužiti kao prozor kroz koji možemo steći novi uvid u ideale i problematiku ranijih tradicija koje su oblikovale misao naših predaka.

8. Popis literature

1. Allan, Sarah (1997). *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, Albany, NY: SUNY Press.
2. Aristotel (1992). *Nikomahova etika*, preveo Tomislav Ladan, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada
3. Beng, Peter Gan Chong (2013). *Spontaneity and Nonspontaneity in wu-wei as an Ethical Concept of Early Daoism*, Penang: Universit Sains Malaysia.
4. Bruya, Brian (ur.) (2010). *Effortless Attention: A New Perspective in the Cognitive Science of Attention and Action*. Cambridge, MA: MIT Press.
5. Buljan, Ivana (2021). *On Maintaining Power: The Theory of Rulership in Chapters 18–22 of the Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals*, Zagreb: FF press.
6. Cheng, Cecilia; Lo, Barbara C. Y.; Chio, Jasmine H. M. (2010). The Tao (Way) of Chinese Coping, u: Michael Harris Bond (ur.), *The Oxford Handbook of Chinese Psychology*, Hong Kong: Oxford University Press.
7. Creel, Herrlee G. (1970). *What is Taoism? And Other Studies Chinese Cultural History*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
8. Csikszentmihalyi, Mihaly (1990). *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, New York, NY: Harper and Row.
9. Csikszentmihalyi, Mihaly; Nakamura, Jeanne (2010). Effortless Attention in Everyday Life: A Systematic Phenomenology, u: Brian Bruya (ur.), *Effortless Attention: A New Perspective in the Cognitive Science of Attention and Action*. Cambridge, MA: MIT Press, str. 179–190.
10. Csikszentmihalyi, Mihaly (2014). Toward a Psychology of Optimal Experience, u: Mihaly Csikszentmihalyi (ur.), *Flow and the Foundations of Positive Psychology*, Dordrecht: Springer, str. 209–226.
11. Daodejing (2003). *Dao De Jing: A Philosophical Translation*, preveli Roger Ames i David Hall, New York: Ballantine Books.
12. Dietrich, Arne (2004). Neurocognitive Mechanisms Underlying the Experience of Flow, *Consciousness and Cognition*, 13 (4) 2004, str. 746–761.

13. Hacker, Edward A. (1993). *The I Ching Handbook*. Brookline, MA: Paradigm Publications.
14. Hansen, Chad (2000). *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press.
15. Harmat, László; Andersen, Frans Ørsted; Ullén, Fredrik; Wright, Jon; Sadlo, Gaynor (ur.) (2016). *Flow Experience: Empirical Research and Applications*, Cham: Springer.
16. Hodges, Julie; Oei, Tian P. S. (2007). Would Confucius Benefit from Psychotherapy? The Compatibility of Cognitive Behaviour Therapy and Chinese Values, *Behaviour Research and Therapy*, 45 (2007) 5, str. 901–914.
17. Hyams, Joe (1982). *Zen in the Martial Arts*, New York et al.: Bantam Books.
18. Ji, Li Jun; Lee, Albert; Guo, Tieyuan (2010). The Thinking Styles of Chinese People, u: Michael Harris Bond (ur.), *The Oxford Handbook of Chinese Psychology*, Hong Kong: Oxford University Press.
19. Konfucije (1998). *Analects: The Sayings of Confucius*, preveo D. C. Lau, London: Penguin Books.
20. Laozi (2006). *Tao Te Ching: A New English Version*, preveo Stephen Mitchell, New York: HarperPerennial.
21. Laozi (2019). *Dao De Jing: The Book of the Way*, preveo Moss Roberts, Oakland, CA: University of California Press.
22. Lee, Yueh-Ting (2003). Daoistic Humanism in Ancient China: Broadening Personality and Counseling Theories in the 21st Century, *Journal of Humanistic Psychology*, 43 (2003) 1, str. 64–85.
23. Legge, James (2004), *The Li Ki*, Whitefish: Kessinger Publishing.
24. Leroy, Axelle; Cheron, Guy (2020). EEG Dynamics and Neural Generators of Psychological Flow During One Tightrope Performance, *Scientific Reports*, 10, https://www.nature.com/articles/s41598-020-69448-3.
25. MacIntyre, Alisdair (2002). *Za vrlinom: studija o teoriji morala*, preveli Karmen Bašić i Stribor Kikerec. Zagreb: KruZak.
26. McFarlane Stewart (1990). Mushin, Morals and Martial Arts: A Discussion of Keenan's Yogacara, *Japanese Journal of Religious Studies*, 17 (1990) 4, str. 397-420.

27. Nivison, David S. (1996). *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*. Chicago, La Salle: Open Court Press.
28. Peerenboom, R. P. (1993). *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, New York: SUNY Press.
29. Pulleyblank, Edwin George (1995). *Outline of Classical Chinese Grammar*, Vancouver, BC: University of British Columbia Press.
30. Slingerland, Edward (2000). Effortless Action: The Chinese Spiritual Ideal of Wu-Wei, *Journal of the American Academy of Religion*, 68 (2000) 2, str. 293–327.
31. Slingerland, E. (2003). *Effortless Action: Wu Wei as a Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, New York: Oxford University Press.
32. Suzuki, Daisetz T. (1959), *Zen and Japanese Culture*, Tokyo: Tuttle.
33. Ulrich, Martin; Keller, Johannes; Grön, Georg (2016). Neural signatures of experimentally induced flow experiences identified in a typical fMRI block design with BOLD imaging, *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 11 (2016) 3, str. 496–507.
34. Van Norden, Bryan W. (2011), Introduction to Classical Chinese Philosophy, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
35. Watson, Burton (1968). *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press.
36. Yip, Kam-Shing (2004). Taoism and Its Impact on Mental Health of the Chinese Communities, *International Journal of Social Psychiatry*, 50 (2004) 1, str. 25–42.