

# Хајдегеров даоистички обрт

др Ерик С. Нелсон, редовни професор  
Универзитет за науку и технологију Хонг Конг\*

Хајдегеров „Вечерњи разговор у логору за ратне заробљенике у Русији између млађег и старијег човека” (1945), један од три дијалога које је написао након пораза националсоцијалистичке Немачке и објавио у књизи *Feldweg-Gespräche (Разговори на њолском њују)*, истражује битковно-историјски положај и судбину немачког народа окрећући се ранодаоистичком тексту *Цуані Ци*. Мој рад прати Хајдегерову тумачења фундаменталних појмова из *Цуані Ција*, посредованих преводом Рихарда Вилхелма *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* (1912), попут природности, пуштања / опуштености (*Gelassenheit / ву веи*), непотребног (*вујуні ци веи јуні*) и бескорисног (*вујуні ци јуні*), у контексту његове херменеутичке и политичке позиције. Истражујем у којој мери овај дијалог, заједно с Хајдегеровим другим разматрањима *Цуані Ција* и интензивним бављењем *Књигом о даоу и геу* од 1943. до 1945. године, представља „даоистички обрт” у његовом размишљању који му је помогао да уобличи своју послератну мисао.

**Кључне речи:** даоизам, интеркултурална филозофија, превод, бескорисност, Цуанг Ци

## I. Увод: Хајдегер и источноазијска филозофија

Историчар Хајнрих Виганд Пецет (Heinrich Wiegand Petzet, 1909–1997) у књизи *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929–1976 (Сусрећии и дијалози с Мартиином Хајдегером, 1929–1976)* приповеда како је Хајдегер у октобру 1930. године посетио Бремен, где је одржао предавање које ће касније преточити у оглед „О суштини истине” (*Von Wesen der Wahrheit*).<sup>134</sup> Хајдегер је изненадио све званице на вечери организованог после предавања

---

\* Eric S. Nelson, имејл: hmericn@ust.hk

<sup>134</sup> Heinrich Wiegand Petzet, *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929–1976*, прев. Parvis Emad и Kenneth Maly (Chicago: University of Chicago Press, 1993). Преглед Хајдегеровог односа са источноазијском мишљу видети и у: Bret W. Davis, „Heidegger and Asian Philosophy” у: Francois Raffoul и Eric S. Nelson, ур., *Bloomsbury Companion to Heidegger* (London: Bloomsbury Press, 2013), 459–471; и Reinhard May, *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work* (London: Routledge, 1996). Видети такође: Bret W. Davis, „Heidegger and Daoism: A Dialogue on the Useless Way of Unnecessary Being”, у: David Chai, *Daoist Encounters with Phenomenology* (London: Bloomsbury, 2020).

када је од домаћина затражио примерак мало познате књиге *Reden und gleichnisse des Tschuang-tse* (*Параболе Џуані Ција*) коју је двадесетак година раније превео Мартин Бубер (Martin Buber) на основу два енглеска превода.<sup>135</sup> Хајдегер је затим прочитао Џуанг Цијев дијалог о срећи рибе и срећи посматрања рибе с моста, разговор између Џуанг Ција (莊子) и Хуи Ција (惠子; Хуи Ши 惠施) о томе да ли је могуће поседовати истинско знање о срећи риба, образлажући окупљенима значење овог дијалога.<sup>136</sup>

Постојаност свог интересовања за овај даоистички текст Хајдегер је потврдио у разматрању „Слике и речи” („Bild und Wort”) у Бремену 1960. године, где је цитирао Буберово издање изабраних одломака из *Џуані Ција*.<sup>137</sup> Хајдегер ту наводи причу о занатлији који прави „постоља за звона” у Буберовој верзији 19. поглавља *Џуані Ција* „Испуњен живот” (*гашені 達生*), у коме је „неинструментална уметност занатлије метафора о томе како треба живети; дрвено постоље за звоно (*Glockenspielstande*) као да је дело духова и да се уобличава кроз пријемчиву уметност рођену из ’поста који умирује срце-ум’ (*цаи ји њині син 齋以靜心*), без ослањања на инструменталну технику, вештину, очекивања или прорачуне.”<sup>138</sup> Значај везе између корисности и бескорисности уочава се и на местима где Хајдегер помиње Вилхелмов (Richard Wilhelm) превод *Џуані Ција* у делима насталим између 1945. и 1962. године, а која ће бити у фокусу овог рада.

Пецет на више места указује на Хајдегерово бављење кинеском и јапанском филозофијом и културом. Хајдегеров дијалог „Из једног разговора о језику између Јапанца и питаоца” (1959) потврђује да то интересовање сеже све до 1921. године.<sup>139</sup> Хајдегер је држао семинар о Хусерловим *Лоичким исцртаживањима* који је похађао Шузо Куки (九鬼周造), који ће му постати пријатељ и почетком тридесетих година представити његово дело Јапану.<sup>140</sup> Пецет описује Хајдегерове честе посете графичару и излагачу источноазијске уметности Емилу Преторијусу (Emil Preetorius,

---

<sup>135</sup> Martin Buber, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse* (Leipzig: Inselverlag, 1910). О значају Буберовог тумачења *Џуані Ција* за Хајдегера видети 4. поглавље у: Eric S. Nelson, *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought* (London: Bloomsbury Publishing, 2017), 109–129.

<sup>136</sup> Petzet, *Encounters*, 18.

<sup>137</sup> Martin Heidegger, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst* [GA 74] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010), 185. Уп. Petzet, 1993, 169 и Nelson, 2017, 120.

<sup>138</sup> Nelson, 2017, 120. Херман „Дрвено постоље за звоно” преводи као „сталак за звончиће” у: Herman, 1996, 59. Џуанг Ци, *Џуані Ци њини 莊子集釋* [Сабрани коментари о Џуанг Цију], ур. Гуи Ђингфан 郭慶藩 и Ванг Сијенђијен 王先謙 (Шангај: Шангај гуђи чубанше, 1995).

<sup>139</sup> Уп. Мау, 1996, 11–20; и Nelson, 2017, 206–209.

<sup>140</sup> Мартин Хајдегер, „Из једног разговора о језику између Јапанца и питаоца”, у: *На љушк к језику*, прев. Божидар Зец (Београд: Федон, 2007), 81.

1883–1973);<sup>141</sup> његов сусрет с тајландским будистичким свештеником Бику Махом (Bhikkhu Maha) с којим је разговарао на немачкој телевизији 1963. године;<sup>142</sup> и наводи његову доскочицу „Мао Це? То је *Ge-Stell* (по-став) Лао Цеа.”<sup>143</sup> Савремени читаоци су у бољој позицији да процене, како на основу самих Хајдегерових дела тако и на основу сведочанстава и коментара његових савременика из Немачке и Источне Азије, колико се Хајдегер бавио посетиоцима и студентима из Кине и Јапана и превођењем текстуалних извора, и то у најмању руку од 1921. године.

## II. Хајдегер и даоизам

У Хајдегеровим делима наилазимо на ограничен број западних референци, а оне су превасходно везане за његове сусрете са источноазијским, нарочито јапанским, интелектуалцима његовог времена и за оно што се може назвати „Лао-Џуанг даоизам”.

Најчешће помињани кинески (заправо западни) текст у Хајдегеровом корпусу јесте *Књиџа о гаоу и геу* која се повезује са загонетном фигуром Лао Ција (老子). Најчешће помињана источноазијска реч у његовом дискурсу јесте *гао* (道). „Изворна” кинеска реч *гао* аналогна је његовој изворној речи *Weg* (пут). Хајдегер на више места истиче да је реч *гао*, као прареч, непреводива. У „Начелу идентитета” он тврди да је његова изворна глаголска именица у једнини *Ereignis* (присвајајуће или стичуће временско-историјско догађање битка) „непреводива као и грчки *λοῖος* и кинески *гао*... Она се сада употребљава као *singulare tantum*.”<sup>144</sup> Па ипак, у једном одломку концептуално блиском његовом тумачењу Џуанг Ција из 1962. године о коме ће бити речи у даљем тексту, *гао* се радикалније од грчког *λοῖоса* показује као недоступна основа на којој почивају све ствари. Реч је о следећем значајном одломку из дела *На ѱуџу к језику*:

Кључна реч у Лао Цијевом песничком мишљењу гласи *гао* и значи „заправо” пут. Пошто смо, међутим, склони да пут замишљамо површно, да га замишљамо као нешто што повезује два места, пожурили смо да своју реч „пут” сматрамо неподесном да именује оно што *гао* значи. *Дао* се зато преводи као ум, дух, *raison*, смисао, логос. Међутим, *гао* би могао да буде пут који свему даје путеве, да буде управо извор наше моћи да размишљамо шта уистину, то јест по својој суштини, значе ум, дух, смисао, логос. Можда се у речи „пут”, *гао*, крије тајанство свих

<sup>141</sup> Petzet, *Encounters*, 169.

<sup>142</sup> Исто, 170–171, 181.

<sup>143</sup> Исто, 212.

<sup>144</sup> Мартин Хајдегер, *Мишљење и ѱевање*, избор и прев. Божидар Зец (Београд: Нолит, 1982), 52.

тајанстава [*Geheimnis aller Geheimnisse*] мисаонога казивања, ако само допустимо да се та имена врате оном што су оставила неизречено, ако смо само кадри да им то допустимо.<sup>145</sup>

Овај одломак не само да тумачи *Књију о гаоу и геу*, већ и директно помиње сам текст. Он као да присваја даоистичко објашњење односа говора и неизговореног које одражава трајну преокупацију филозофског пута самог Хајдегера. Прво, Хајдегер у овом одломку инсистира на повезивању *гаоа* са – несумњиво у контексту његовог властитог схватања – немачком речју *Weg*. Друго, Хајдегерово „*Geheimnis aller Geheimnisse*” представља референцу на *сјуен ци јоу сјуен 玄之又玄*. Реч *сјуен 玄* може се превести као тајанство, дубина или тама. Јавља се на више места у *Књици о гаоу и геу* и *Цуані Цију* и представља један од кључних термина каснијег неоодаоистичког покрета „тајанственог наука” (*сјуенсјуе 玄學*). Хајдегеров израз „тајанство свих тајанстава” који се може превести и као „тајна свих тајни”, разликује се од Вилхелмовог превода последњих стихова првог поглавља *Књије о гаоу и геу* који говоре о још дубљем тајанству тајанства као капији или вратима *гаоа*: „In seiner Einheit heißt es das Geheimnis. Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten” (同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門).<sup>146</sup> Треће, пуштање или допуштање да се имена врате оном што су оставила неизречено (а што неоодаоиста Ванг Би 王弼 одређује као празнину) представља тумачење употребе термина *фан 反* у тексту као мобилности *гаоа* у четрдесетом поглављу *Књије о гаоу и геу*.

Известан број истраживача бавио се доказивањем и оповргавањем „утицаја” ранаодаоистичких Лао-Цуанг извора на уобличавање Хајдегерове филозофије, а спровођена су и опсежна истраживања о сличностима с даоизмом у Хајдегеровој филозофији.<sup>147</sup> Сија Кејун (夏可君) у изузетној књизи *Бескорисна нација која чека: Цуаніци и Хајдегеров друји обрји* тврди да је средином четрдесетих година дошло до даоистичког „обрта” у Хајдегеровом мишљењу.<sup>148</sup> Познато је да Хајдегер метафоре и идеје из

<sup>145</sup> Мартин Хајдегер, *На њију к језику* (Београд: Федон, 2007), 196 (превод измењен).

<sup>146</sup> Лао Ци 老子, *Лаоци гао деђині цу њијаоши* 老子道德經注校釋 [Коментари Лао Цијевог Пута и врлине], коментари Ванг Би 王弼, ур. Лоу Јулије 樓宇烈 (Беиђинг: Цунгхуа шуђу, 2016); Richard Wilhelm, прев., *Lao-tse: Tao te King: Das Buch des alten Meisters vom Sinn und Leben* (Jena: E. Diederichs, 1911), 11. О метафори капије, ур. Steven Burik, „Thinking on the edge: Heidegger, Derrida, and the Daoist gateway (*Men 門*):” *Philosophy East and West* 60.4 (2010): 499–516.

<sup>147</sup> Уп. May, 1996 и Steven Burik, *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism* (Albany: State University of New York Press, 2010).

<sup>148</sup> Сија Кејун 夏可君, *Јије генігаи ју вујуні де минцу: Цуані Ци ју Хауеје'ер де ги'ерци цуансијані — 一個等待與無用的民族：莊子與海德格爾的第二次轉向* [*Бескорисна нација која чека: Цуаніци и Хајдегеров друји обрји*] (Беиђинг: Беиђинг дасјуе чубанше, 2017).

*Књије о гаоу и геу* користи у више текстова, као што су „Јединственост песника” (1943), „Разговор на пољском путу између истраживача, научника и водича” (1945) чији ће део бити објављен у тексту *Gelassenheit* из 1960. године, и међу њима најпознатији оглед „Ствар” (1950). Тај период између 1943. и 1950. биће нам значајан у каснијој анализи као период Хајдегеровог најинтензивнијег експлицитног бављења ранодаоистичким текстовима, уз расправе из шездесетих година у којима се осврће на теме из овог периода уочи и након окончања Другог светског рата.

Хајдегера различита промишљања *Књије о гаоу и геу* имају своје особености, али се свако од њих бави једанаестим поглављем и разматра даоистичко одсутно (*ву* 無) и представу празнине која омогућава постојање точка (празни паочаници) и крчага (празан простор између).<sup>149</sup> Одсутно и празнина нису нове теме у Хајдегеровој мисли. Већ у свом приступном предавању на Универзитету у Фрајбургу (24. јула 1929. године) под називом „Шта је метафизика?”, Хајдегер на готово даоистички начин говори о томе како Ништа (*Nichts*) ствара могућност и сам битак (*Sein*).<sup>150</sup> Уз то, Хајдегер и његов саговорник из Јапана у дијалогу „Из једног разговора о језику” из 1959. примећују како су у Јапану поменуто предавање о Ничему у коме је „празнина најузвишенији назив за битак” одмах разумели, док су га у Европи (превасходно Рудолф Карнап /*Rudolf Carnap*/) осуђивали због нихилизма и неповезаности.<sup>151</sup>

О питању да ли се управо описани случај рачуна као „утицај” или не може се расправљати. Он нам свакако помаже да боље схватимо помност с којом Хајдегер приступа источноазијским даоистичким и будистичким схватањима одсутног и празнине у више објављених и раније необјављених дела која су се недавно појавила: нарочито у три дијалога из 1944/45. године објављена под називом *Feldweg-Gespräche* (GA 77) и преведена на енглески као *Country Path Conversations* (*Разговори на пољском пољу*), где се *Лао Ци* помиње у првом а *Цуані Ци* у трећем разговору.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> О проблематици Ничег код Хајдегера и *вуа* 無 у *Цуані Цију*, видети: David Chai, „Daoism and wu.” *Philosophy Compass* 9.10 (2014): 663–671; David Chai, „Nothingness and the Clearing: Heidegger, Daoism and the Quest for Primal Clarity.” *The Review of Metaphysics* 67.3 (2014): 583–601; и David Chai, *Zhuangzi and the Becoming of Nothingness* (Albany: State University of New York Press, 2019).

<sup>150</sup> Мартин Хајдегер, „Шта је метафизика?” у: *Пушњи знакови* (Београд: Плато, 2003).

<sup>151</sup> Хајдегер, 2007, 106 (превод измењен); о разлици у схватању значаја Ничега код Хајдегера и Карнапа, видети Eric S. Nelson, „Heidegger and Carnap: Disagreeing about Nothing?” у: Francois Raffoul и Eric S. Nelson, ур., *Bloomsbury Companion to Heidegger* (London: Bloomsbury Press, 2013), 151–156.

<sup>152</sup> Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche* [GA 77] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), у енглеском преводу: Martin Heidegger, *Country Path Conversations*, прев. Bret W. Davis (Bloomington: Indiana University Press, 2010).

Из тих помињања у књизи *Feldweg-Gespräche* јасно је да је Хајдегер *Џуані Ција* читао и о њему размишљао и кроз тумачење превода синолога Рихарда Вилхелма *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* из 1912. године.<sup>153</sup> И сам Хајдегер и кинески професор Сијао Шији 蕭師毅 који је гостовао у Фрајбургу причали су о томе како су у пролеће и лето 1946. године заједно преводили извесна поглавља *Књије о гаоу и геу* на немачки језик.<sup>154</sup>

Необично је да је Хајдегер период од 1943. до 1946, последње године Другог светског рата и године пораза и окупације Немачке, провео опсежно читајући и размишљајући о ова два ранодаоистичка класика, а извесно време и разговарајући о њима са Сијаоом, те израђујући делимични превод једног од њих, превод чији ће одједи бити значајни и видљиви у његовом каснијем језику и мишљењу.

Шта је то у овим даоистичким текстовима дотакло Хајдегера у датим околностима слома Немачке? У шали би се могло рећи да из кинеског угла и те како има смисла окренути се даоизму кад се друштво распада. Да бисмо одговорили на ово питање, можемо размотрити различите начине на које Хајдегер употребљава *Лао Ција* и *Џуані Ција*. Хајдегерово прво разматрање једанаестог поглавља *Књије о гаоу и геу* у тексту „Јединственост песника” (1943) тиче се празнине и небића који чувају биће, с једне стране, и корисности бића, с друге:

Genannt ist das Sein in diesem Unterschied bei Lao-Tse im elften Spruch seines *Tao-Te-King*, der lautet:  
Dreißig Speichen treffen die Nabe,  
Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Rades.  
Aus dem Ton entstehen die Gefäße,  
Aber das Leere in ihnen gewährt das Sein des Gefäßes.  
Mauern und Fenster und Türen stellen das Haus dar, Aber das Leere zwischen ihnen gewährt das Sein des Hauses.  
Das Seiende ergibt die Brauchbarkeit. Das Nicht-Seiende gewährt das Sein.<sup>155</sup>

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埏埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Richard Wilhelm, прев., *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Nan Hua Dschen Ging. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert* (Munich: Diederichs, 1969).

<sup>154</sup> Сијао Шији (Паул Ши-ји Сијао) разматрао је везе између даоизма и проблема модерне технологије у: Paul Shih-yi Hsiao, „Laotse und die Technik,” *Die Katholischen Missionen*, 75, 1956: 72–74, а свој однос с Хајдегером у: Paul Shih-yi Hsiao, „Wir trafen uns am Holzmarktplatz,” у: G. Neske, *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen: Neske, 1977), 119–127.

<sup>155</sup> Martin Heidegger, *Zu Hölderlin* [GA 75] (Frankfurt am Main: Klostermann, 2000), 43.

<sup>156</sup> *Књија о гаоу и геу*, 11.

У овом преводу који нам много тога открива, Хајдегер објашњава однос између празног/Ничег (*ву 無*) и могућности постојања и успостављања корисног (*јуні 用*), у контексту формулисања онтолошке разлике између бића и битка: док бића (*Seiende*) дају употребљивост, небиће (*Nicht-Seiende*) омогућава постојање битка (*Sein*). Празно (*Leere*) јесте оно што омогућава стварима да постоје и чува их у примерима точка, вазе и куће.

Хајдегер, као и други немачки интелектуалци из прве половине XX века (нарочито, између осталих, Мартин Бубер, гроф Херман Кајзерлинг /Graf Hermann Keyserling/ и Рихард Вилхелм), те древне даоистичке изворе повезује с модерном проблематиком технологије преко појмова корисности и употребљивости.<sup>157</sup> Питање прагматичне корисности има дугу историју код Хајдегера – оно има кључну улогу у првом одсеку дела *Би-џак и време у виду Zuhandenheit* (прагматичне приручности) и наглашава се у прагматистичким реконструкцијама.

Хајдегер се у каснијим делима о ствари бави разликовањем ствари од њихове инструменталне употребе и њиховог технолошког постава (*Gestell*). Ствар (*ву 物*) и десет хиљада ствари (*ванву 萬物*) значајно су филозофско питање у ранаодаоистичким изворима који закупају Хајдегерову пажњу. Та заинтересованост за ствар и модерну технологију кључни је елемент контекста његове анализе једнаестог поглавља *Књије о гаоу и геу*, у коме су ствари растрзане између отворености празнине, која би планину пустила да буде планина према каснијем дијалогу „Из једног разговора о језику” који разматра будистичку празнину (санскрт: *sūnyatā*, јапански *ку 空*) у јапанском миџеу и њене естетичке импликације, и пуке употребљивости инструментализоване ствари која је постала парадигма модерности. Људи се на сличан начин своде на пуке „људске ресурсе” под уравнијућим режимом технолошки затвореног и редукованог света који је изгубио способност ступања у додир са стварима какве по себи јесу.

### III. Хајдегер и *Џуані Ци*

*Feldweg-Gespräche* садржи три дијалога:

1. Разговор на пољском путу између истраживача, научника и водича [*Weisen*].
2. Учитељ среће чувара куле на вратима степеништа куле.
3. Вечерњи разговор у логору за ратне заробљенике у Русији између млађег и старијег човека.

Док се први дијалог бави питањима и темама аналогним онима из огледа „Јединственост песника” (1943) и „Ствар” (1950), трећи је врло

---

<sup>157</sup> Као што образлажем у: Nelson, 2017, 109–129.

особен. „Вечерњи разговор” има значајне особености у односу на Хајдегера друга дела:

1. Необичан је већ по томе што помиње *Џуані Ција* а не *Лао Ција* који је у Хајдегеровим делима уобичајенији.
2. Одвија се у совјетском логору за ратне заробљенике у пространим сибирским шумама између млађег и старијег заробљеног немачког војника.
3. Има геополитички карактер по томе што је датиран 7. маја 1945. године, на дан капитулације нацистичке Немачке, и што се бави дијалогским промишљањем „немачке катастрофе” а не само кризе модерног доба, што би било типичније за Хајдегеров позни дискурс, мада катастрофу која је задесила немачки народ повезује с тим „фундаменталнијим” губитком самог битка.

Разговор почиње сусретом млађег војника са „оним исцељујућим” (*das Heilsame*), које Хајдегер шире образлаже у „Писму о хуманизму” три године касније.<sup>158</sup> С тим се сусреће у широком пространству шуме која окружује исцелитељства лишени логор остајући недодирљива унутар њега.<sup>159</sup> Тај сусрет није избор, одлука или исход деловања воље. Збива се допуштањем приступа [*eingelassen*] „у то исцељујуће”, „допуштајућим потицањем” [*Veranlassung*].<sup>160</sup> Овај дијалог је уобличен око различитих значења пуштања и допуштања повезаних с речју „*lassen*”.

Кроз цео разговор се провлаче „лишеност исцелитељства” (*das Unheilsame*), питање које Хајдегер поново разматра 1948. године када у „Писму о хуманизму” дијагностикује патологије модерног доба, и немогућност растања дубоких рана: „И шта све није рањено и покидано у нама, за шта заслепљено завођење на заблуду властитог народа јесте вредно јадања, као да бисмо ми за то могли да јадикујемо упркос пустошењу које прекрива Земљу, која је наш дом, и њене беспомоћне и збуњене [*ratlose*] људе.” Та ситуација у којој заслепљеност води у пустошење и

---

<sup>158</sup> Мартин Хајдегер, „Писмо о хуманизму”, у: *Пућини знакови*, прев. Божидар Зец (Београд: Плато, 2003). Ово писмо нуди размишљања о делању и проблематици активизма повезаној с даоистичким темама, као што образлажем у: Eric S. Nelson, „Responding to Heaven and Earth: Daoism, Heidegger, and Ecology,” *Environmental Philosophy* 1.2 (2004): 65–74. *Џуані Ци* доводи у питање савремену супротстављеност људског и нељудског. О томе видети: Eric S. Nelson, „The Human and the Inhuman: Ethics and Religion in the Zhuangzi,” *Journal of Chinese Philosophy*, v. 41, (S1), December 2014; о еколошким димензијама даоизма, видети такође: Nelson, Eric S. „Responding with Dao: Early Daoist Ethics and the Environment,” *Philosophy East and West* 59.3 (2009): 294–316. 723–739.

<sup>159</sup> Мартин Хајдегер, *Вечерњи разговор у логору за рајне заробљенике у Русији између млађе и старије човека*, прев. Милош Тодоровић (Чачак: Градац К, 2018), 8.

<sup>160</sup> Исто.



збуњеност описује се, поново кроз речи старијег човека, у светлу феномена зла који се тумачи у контексту злобе и разјарености: „пустошење Земље и уништавање човековог бивства, које иде заједно са тим пустошењем, на неки начин су зло само”.<sup>161</sup>

Разговор затим доводи пустошење националсоцијализма и светског рата у везу с једним изворнијим пустошењем човечанства. Старији човек изјављује:

1. „То пустошење никако није тек последица светског рата, него је светски рат са своје стране само једна последица пустошења које већ столећима разједа Земљу”.<sup>162</sup>
2. „’Пустошење’ за нас ипак значи да ће све – свет, човек, Земља – бити преображено у једну пустињу.”<sup>163</sup>
3. „Опустошење света и човековог тубитка”.<sup>164</sup>
4. Пустиња је „напуштена ширина напуштености свег живота”.<sup>165</sup>

Могло би се рећи да Хајдегер на тај начин у извесном смислу „критикује” националсоцијализам у овом и другим делима из тог периода. Међутим, у *Црним свескама* он га не критикује самог по себи и у његовом властитом контексту, већ тиме што га објашњава као део ширег процеса који се према његовом контроверзном виђењу очитује у комунизму, американизму и самом глобализујућем модерном добу, чији је националсоцијализам још један несавршени и пропали изданак.<sup>166</sup> Имајући у виду пустошење Земље и њихово властито опустошено бивство, шта могу ова два заробљеника да учине и шта може да учини немачки народ?

У дужем разговору о чекању, двојица саговорника долазе до разлике између чекања на „нешто” сачињеног од ишчекивања и очекивања [*auf etwas warten, Erwarten*] и чистог чекања [*reines Warten*], у коме се чека на Ништа [*Nichts*].<sup>167</sup> Па ипак, то чекање на Ништа не може бити ишчекивање Ничег, јер у том случају не би било чисто: оно не ишчекује ни битак ни Ништа и не везује се за њих, већ „чека на оно што одговара на чисто чекање”.<sup>168</sup>

---

<sup>161</sup> Исто, 8, 9 (превод измењен).

<sup>162</sup> Мартин Хајдегер, *Вечерњи разговор у лојору за рајне заробљенике у Русији између млађеј и старијеј човека*, прев. Милош Тодоровић (Чачак: Градац К, 2018), стр. 13 (превод измењен).

<sup>163</sup> Исто (превод измењен).

<sup>164</sup> Исто, стр. 14.

<sup>165</sup> Исто.

<sup>166</sup> О Хајдегеровом првобитном ентузијазму и потоњој све већој амбивалентности и критичком ставу према националсоцијализму видети: Eric S. Nelson, „Heidegger’s Black Notebooks: National Socialism, Antisemitism, and the History of Being.” *Heidegger-Jahrbuch* 11 (2017): 77–88.

<sup>167</sup> Хајдегер, 2018, 19.

<sup>168</sup> Исто (превод измењен).

Цуані Ци такође помиње чекање, на пример у првом одељку шестог поглавља где говори о чекању правог или истинског човека (*ценжен* 真人) и истинског знања (*ценци* 真知). У још једном значајном одломку, животна енергија се описује као „празнина, чекање на присуство бића. Сам пут се сабира у тој празнини. А та празнина је пост ума.”<sup>169</sup> Чекање допушта сабирање у празнини. Хајдегер у овом разговору из 1945. године описује чекање као „пуштање-да-дође”, или допуштање-да-стигне, и „чување” које се не може описати као очекивање у вези с будућношћу. Реч је о чекању које ослобађа ум свих очекивања онога што предстоји и допушта му да се сабере. Управо на том месту у разговору почињу да се појављују цуангцијевске теме, што потврђује и цитат у закључку.

Облик пуштања о коме Хајдегер говори чини се бескористан и непотребан. Делање и воља пак делују као корисни и нужни. Овде наилазимо на интерпретативно преокретање инструменталистичке парадигме које подразумева познавање Цуанг Ција и Вилхелмовог превода његовог текста: „Тек онај ко је научио да зна нужност онога непотребног...” и „у свако доба то што је непотребно остаје најпотребније од свега.”<sup>170</sup>

#### IV. Хајдегерово ослањање на Вилхелмов превод Цуані Ција

Вилхелмови преводи били су примарно средство преко кога су немачки читаоци Хајдегерове генерације приступали кинеским текстовима, између осталих и класичним и религијским даоистичким изворима. Поред конфуцијанских класика, Вилхелм је на немачки језик превео и *Лије Ција* 列子 и *Тајну златној цвећи* (*Таји* 斤 хуа *цуніци* 太乙金華宗旨), дело о медитативним техникама унутрашње алхемије (*неудан* 內丹) за које је увод написао његов пријатељ Карл Г. Јунг.<sup>171</sup>

Иако је Вилхелм превео изузетно велики број дела и био стручњак и ауторитет у области синологије, Хајдегер се бави само Лао Цијевим и Цуанг Цијевим текстом и не следи нужно Вилхелмове преводне и коментаре. Примера ради, Вилхелм је наслов *Књије о гаоу и геу* превео *Das Buch des alten Meisters vom Sinn und Leben* („Књига старог учитеља о смислу и животу”).<sup>172</sup> Хајдегер не употребљава Вилхелмов превод *Sinn* (смисао,

<sup>169</sup> Цуані Ци, 4:9.

<sup>170</sup> Хајдегер, 2018, 23.

<sup>171</sup> Richard Wilhelm, прев., *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund* (Jena: E. Diederichs, 1921); и Richard Wilhelm, прев., *Das Geheimnis der Goldenen Blüte: Mit Einem Europäischen Kommentar von Carl G. Jung* (Zürich: Rascher, 1957). Јунг је о Вилхелму говорио као о једној од великих инспирација у свом животу и раду у: Carl G. Jung, „Richard Wilhelm: In Memoriam” у: *The Spirit in Man, Art, and Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1966), 53–62.

<sup>172</sup> Wilhelm, 1911.

значење) за *dao* 道 нити превод *Leben* (живот) или *Lebenskraft* (животна сила) за *de* 德. Он не прихвата ни регистар Кантове филозофије и филозофије живота који Вилхелм користи да би немачку читалачку публику упознао са *Књигом о даоу и геу* и *Џуані Цијем*. Вилхелм је *Џуані Ција*, а посебно његово друго поглавље, описивао као кинеску критику чистог ума, тврдећи да парадокси из другог поглавља представљају критику ума која одбацује скептицизам у корист животне целовитости.<sup>173</sup> Ослањајући се на систем поделе филозофских праваца на натурализам, субјективни идеализам и објективни идеализам, који је у то време био у општој употреби, Вилхелм филозофију Џуанг Ција одређује као врсту објективног идеализма која има сродности са Хераклитовим и Спинозиним дискурсом, и за Џуанг Ција каже да има *Gelassenheit* на који не утичу животне недаће.<sup>174</sup>

Овде треба напоменути да су пре Хајдегера, у делима с којима је он бар делимично био упознат, Вилхелм и Бубер користили речи *Gelassenheit* (стање пуштања) и *lassen* (пустити) у превођењу и тумачењу даоизма. Бубер је у свом делу *Ja u Tu (Ich und Du)* из 1923. године однос Ја/Ти с Богом умео да опише у даоистичком кључу као истовремено неравнодушну и невезану отвореност према стварима и као нешто што поседује „*Gelassenheit* у односу на све ствари и то додиривање које им помаже” („*die Gelassenheit zu allen Dingen und die Berührung, die ihnen hilft*”).<sup>175</sup>

Између Вилхелма и Хајдегера има још разлика: док Вилхелм Џуанг Цијев даоизам одређује као облик активног иманентног мистицизма који прихвата живот и његове силе и сједињује се с њима, Хајдегер је појам мистицизма одбацивао и поред тога што је неке елементе његове мисли, и то управо оне који су проучавани у вези с Мајстором Екхартом (Meister Eckhart) и даоизмом, више тумача идентификовало са модерном западном категоријом „мистицизма”. Док Хајдегер нема поверења у категорију мистицизма, Вилхелм *Џуані Ција* описује као дело „највише слободе” сједињено са животом у активном (овосветовном) мистицизму који је супротност пасивном (оносветовном) мистицизму.<sup>176</sup> За Вилхелма, Џуанг Ци је мистик који се духовно уздиже прихватањем живота, а не повлачењем из њега у заокупљеност самим собом.

Сходно томе, постоје битне разлике између Хајдегеровог и Вилхелмовог тумачења основних даоистичких речи и појмова. Но и поред

---

<sup>173</sup> Wilhelm, 1969, 11, 36; уп. такође Nelson, 2017, 67.

<sup>174</sup> Wilhelm, 1969, 8, 12.

<sup>175</sup> Мартин Бубер, *Ja u Tu* (Београд: Рад, 2000), 68. Утицај Буберових претходних тумачења Џуанг Ција на његово дело *Ja u Tu* илуструјем у: Nelson, 2017, 109–129. О тој даоистичкој димензији Буберовог класика видети такође Jason M. Wirth, „Martin Buber’s Dao,” у: David Chai, *Daoist Encounters with Phenomenology* (London: Bloomsbury, 2020).

<sup>176</sup> Видети Вилхелмов предговор преводу *Џуані Ција* у: Wilhelm, 1969, 13.

очигледних интелектуалних разлика између Вилхелма и Хајдегера, њихова тумачења повезана су Вилхелмовим преводима на које се Хајдегер ослања. Стога је корисно да истражимо контекст Вилхелмове употребе израза „нужност непотребно” како бисмо размотрили зашто је Хајдегер у овом случају усвојио његов (а не Буберов) превод.

У „Вечерњем разговору” из 1945. године, Хајдегер не упућује на Вилхелмов превод израза *вујуні ци јуні* 無用之用 из последњег одељка четвртог поглавља (*Женђијен ши* 人間世 што Вилхелм преводи као „Inder Menschenwelt” / „У човековом свету”) *Унуїтраишињих йоїлавља*: „山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。”<sup>177</sup> Он у Вилхелмовом преводу гласи:

Der Baum auf dem Berge beraubt sich selbst; das Öl in der Lampe verzehrt sich selbst. Der Zimtbaum ist eßbar, drum wird er gefällt; der Lackbaum ist nützlich, drum wird er zerspellt. Jedermann weiß, wie nützlich es ist, nützlich zu sein, und niemand weiß, wie nützlich es ist, nutzlos zu sein.<sup>178</sup>

Хајдегер у том контексту не упућује ни на последњи део првог поглавља, који наводи и исцрпно разматра у предавању *Überlieferte Sprache und Technische Sprache* („Традиционални језик и технолошки језик”) из 1962. године, расправи која такође доводи корисност и бескорисност у везу с питањима о језику и стварима у ери технологије.<sup>179</sup>

Уместо тога, „Вечерњи разговор” упућује на један други одломак из Вилхелмовог *Цуані Ција*. „Die Notwendigkeit des Unnötigen” Вилхелмов је наслов дијалога између Цуанг Ција и Хуи Ција у двадесет шестом поглављу (*Ваиву* 外物, „Aussendunge” или „Спољне ствари”) *Помешаних йоїлавља*:

惠子謂莊子曰：「子言無用。」莊子曰：「知無用而始可與言用矣。夫地非不廣且大也，人之所用容足耳。然則廁足而墊之，致黃泉，人尚有用乎？」惠子曰：「無用。」莊子曰：「然則無用之為用也亦明矣。」<sup>180</sup>

Hui Dsi sprach zu Dschuang Dsi: 'Ihr redet von Unnötigem.' Dschuang Dsi sprach: 'Erst muß einer das Unnötige erkennen, ehe man mit ihm vom Nötigen reden kann. Die Erde ist ja weit und groß, und doch braucht der Mensch, um zu stehen, nur soviel Platz, daß er seinen Fuß darauf setzen kann. Wenn aber unmittelbar neben dem Fuß ein Riß entstünde bis hinab zu der Unterwelt, wäre ihm dann der Platz, worauf er steht, noch zu etwas nütze?' Hui Dsi sprach: 'Er wäre ihm nichts mehr nütze.' Dschuang Dsi sprach: 'Daraus ergibt sich klar die Notwendigkeit des Unnötigen.'<sup>181</sup>

<sup>177</sup> Цуанг Ци, 1995, четврто поглавље.

<sup>178</sup> Wilhelm, 1912, 36.

<sup>179</sup> Martin Heidegger, *Überlieferte Sprache und Technische Sprache* (St. Gallen: Erker, 1989).

<sup>180</sup> Цуанг Ци, 1995.

<sup>181</sup> Wilhelm, 1969, 281.

Вилхелм се одлучује за израз „die Notwendigkeit des Unnötigen”, што је превод једног од могућих значења (нужно и непотребно), и не употребљава уобичајеније термине корисност и бескорисност. Тај дијалог Хајдегер у Вилхелмовом преводу доноси у „Вечерњем разговору” без навођења имена двојице филозофа. Ево тог одломка:

Један рече: „Ви беседите о ономе непотребном.”

Други говораше: „Најпре неко мора сазнати то непотребно, пре него што се са њим буде могло беседити о ономе потребном. Земља доиста јесте широка и велика, а ипак је човеку, да би стајао, потребно само толико места да на њега може ставити своју ногу. Међутим, ако би непосредно поред његове ноге настао расцеп према доле све до доњег света, да ли би му тада то место на којем стоји могло још нечему користити?”

Један говораше: „Оно му више ничему не би користило.”

Други говораше: „Одатле се јасно одаје нужност онога непотребног.”<sup>182</sup>

Вилхелмово превођење речи *јуні* са нужност не делује као срећно решење. Чак и уколико га прихватимо, зато што указује на једно могуће значење те идеје у оквирима Вилхелмове херменеутичке позиције, морамо се запитати: каква је то специфична разлика између првог израза из четвртог поглавља (*вујуні ци јуні 無用之用*) и другог израза из двадесет шестог поглавља (*вујуні ци веи јуні 無用之為用*) и њихових контекста навела Вилхелма на то да први преведе као корисност бескорисности, а други као нужност непотребног? Зашто је Вилхелм овде направио разлику кад већина немачих и енглеских превода то не чини? Иако се оба израза уобичајено тумаче као корисност бескорисног, Вилхелм и Хајдегер уочавају разлику између њих и користе оба. Та околност нас доводи до питања зашто је Хајдегер други од ова два израза узео за лајтмотив „Вечерњег разговора”.

## V. Чекање, пуштање и непотребан бескористан народ

У овом тексту, непотребно је отворено противстављено инструменталном и техничком карактеру разума и модерне рационалности, као и западњачком бивству мишљења које себи не дозвољава да чека или да пусти. Поново, кад се отвори питање којим ће се Хајдегер бавити и у „Писму о хуманизму” у којем размишља о „делању” и о томе да ли је оно одговарајућа мера човека, та идеја разума, и човека као разумне животиње, показује се као неодговарајућа за бивство човека као бића које чека и које може бити пажљиво и пријемчиво према ономе у шта спада.<sup>183</sup>

<sup>182</sup> Хајдегер, 2018, 42–43.

<sup>183</sup> Хајдегер, 2018, 29.

Чекајући, ми (а треба да размислимо ко смо то „ми“) јесмо допуштајући приступ или пуштање-да-уђе [*Einlaß*] за оно што долази: „Ми јесмо такви као да бисмо, допуштајући долажењу да приступи, тек долазили к себи самима као онима који и сами јесу само тиме што напуштају себе, а то тако што наспрам долажења то долажење и чекају [*entgegenwarten*]”.<sup>184</sup> Играјући се немачком речју за присутност, *Gegenwart*, Хајдегер ту реч тумачи преко њене две компоненте, па је „присутност” објашњена као „наспрам-чекање” (*gegen-warten*).<sup>185</sup> Показује се да је истинска присутност чисто „чекање” (*warten*) ка (*gegen*, што може значити „према” или „наспрам”) ономе што долази. То чекање чека утолико што је неспутано ишчекивањима и очекивањима, рецимо онога што се сматра нужним и корисним.

Шта је чекање? Оно је у суштини представљено као пуштање (*lassen*). У чекању, ми смо „пустили себе, наиме, тамо у шта спадамо”; наиме, „пуштајући ствари да почивају у свом миру”, што се одвија у празнини која се не може испунити.<sup>186</sup> То пуштање ствари да буду то што јесу у својој опуштености (*Gelassenheit*) одвија се кроз празнину и означава анархичну слободу: „Слобода почива у моћи-пустити, а не у уређивању и господарењу.”<sup>187</sup> Могло би се тврдити да су извори инспирације за пуштање у том смислу Мајстор Екхарт и Фридрих Вилхелм Јозеф Шелинг (*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*) и да нема никакве потребе за посезањем за даоизмом. Међутим, треба се сетити Вилхелмовог изједначавања Џуанг Ција са највишом слободом и *Gelassenheit-a* као функционисања усред хаотичности живота. Штавише, сам Хајдегер у овом разговору кроз читав текст користи даоистичке идеје и метафоре и позива се на њих. Те Хајдегерове непосредне и посредне референце наводе нас да се запитамо у којој је мери он присвојио даоистичке појмове из Буберових и Вилхелмових издања као што су *wu wei* 無為 (који је повезан са пуштањем и чекањем), *цижан* 自然 (као неинструментализована природност која се догађа за себе и по себи) и слобода и опуштеност ствари (*сијаојоу* 逍遙遊). Да ли то оправдава хипотезу о „даоистичком обрту” код Хајдегера (интригантну идеју коју је изложио Сија Кеђун) или пак скромнију тврдњу о трансформативним траговима и подстицајима Лао-Џуанг даоизма (коју сам ја изнео у недавно објављеној књизи из 2017. године и у овом раду)?<sup>188</sup>

Упечатљиво је и интригантно то што су саговорници у „Вечерњем разговору” одбацили идеју нација и национализма, укључујући и оно што Хајдегер сматра интернационалним обликом национализма. У контексту

---

<sup>184</sup> Исто.

<sup>185</sup> Исто.

<sup>186</sup> Исто, 31–32.

<sup>187</sup> Хајдегер, 2018, 33.

<sup>188</sup> Xia, 2017.

одбацивања национализма, на завршним странама дијалога говори се о томе како немачки народ, „бескористан” и „непотребан”, мора да научи нужност непотребног и постане народ чистог чекања и пуштања ствари управо да би могао да пусти самог себе. Хајдегера употреба речи *Gelassenheit* бременита је њеним лингвистичким наслеђем Екхарта и Шелинга.<sup>189</sup> Па ипак, коришћење пуштајуће опуштености овде се промишља у вези с *Џуанџијем* и његовим поимањем негујуће и исцељујуће ослобођености. „Неговање живота” (*јанџијенџи* 養生) појам је из *Џуанџија* који се може тумачити у контексту неговања и исцељивања живота од невоља.<sup>190</sup> Пуштање ослобађа и ствари и људе, и оно је то исцељујуће (*das Heilsame*). У овом делу разговора, исцељивање је одговор на невољу: оно је пут којим треба да крене народ који су завеле „лажне вође” и њихови „нужни” циљеви и који је сада суочен са властитом бескорисношћу и непотребношћу.

Сходно томе, Хајдегер има разлога да говори о нужности непотребног. Најпре, за Хајдегера се корисно да поистоветити с нужним према инструменталистичкој парадигми која та два појма изједначаје, а коју непотребно доводи у питање обећањем једног другачијег начина становања и модалитета бивствовања. Друго, немачки изрази попут *das Notwendige* и *die Notwendigkeit* не означавају нужно само оно што мора бити случај или на шта обавезује логичка импликација. Нужно је у Хајдегеровим размишљањима пре оно што је хитно и неопходно (*nötig*) да би се одговорило на невољу у ситуацији нужде и потребе (*Not*). Управо оно непотребно одговара на такву ситуацију нужде, у којој „учимо знати невољу у којој посуда још мора истрајавати оно што је непотребно”.<sup>191</sup> Било би дискутабилно пројектовати Хајдегерово објашњење нужности на Вилхелмов превод, премда се чини да и тај превод претпоставља да „нужност” (односно кинеска реч *јунџи* и немачка *Notwendigkeit*) има шире поље значења од логичке неминовности.

Завршетак „Вечерњег разговора” потврђује његово џуанџијевско одређење експлицитним навођењем двадесет шестог поглавља *Џуанџија*, у коме Хуи Ци и Џуанг Ци расправљају о значењима нужног и непотребног (корисног и бескорисног), разговора чији су одједи присутни у целом дијалогу између старог и младог Немца у совјетском логору за ратне заробљенике. У овом разговору је очигледно да Хајдегер није прихватио даоизам као оправдање или покриће за националсоцијализам, већ да би се – управо супротно – суочио с његовом разорном злобом која је за собом оставила пустош и рушевине.

---

<sup>189</sup> О развоју појма *Gelassenheit* код Хајдегера видети: Bret W. Davis, *Heidegger and the will: On the way to Gelassenheit* (Evanston: Northwestern University Press, 2007).

<sup>190</sup> О значају „неговања живота” код Џуанг Ција видети: Nelson, 2014, 723–739, и четврто поглавље у: Nelson, 2017.

<sup>191</sup> Хајдегер, 2018, 40.

## VI. Бескорисност и сам смисао ствари

Хајдегерово постојано интересовање за Џуанг Ција илуструје још једно предавање о питањима која чине окосницу његове позније мисли. Хајдегер се вратио *Џуанџи Цију* и проблематици корисности и бескорисности у предавању о „Традиционалном језику и технолошком језику“ (*Überlieferte Sprache und technische Sprache*) одржаном 18. јула 1962. године. У том разматрању учења, граница језика и одговарајућих речи за ствари, Хајдегер доноси дугачак цитат из Вилхелмовог превода „Бескорисног дрвета“ (*Der unnütze Baum*), разговора између Џуанг Ција и Хуи Ција којим се завршава прво поглавље *Џуанџи Ција*. Хајдегер је Вилхелмов превод овог одељка навео у целисти:

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」

Hui Dsi redete zu Dschuang Dsi und sprach: „Ich habe einen großen Baum. Die Leute nennen ihn Götterbaum. Der hat einen Stamm so knorrig und verwachsen, daß man ihn nicht nach der Richtschnur zersagen kann. Seine Zweige sind so krumm und gewunden, das man sie nicht nach Zirkel und Winkelmaß verarbeiten kann. Da steht er am Weg, aber kein Zimmermann sieht ihn an. So sind Eure Worte, o Herr, groß und unbrauchbar, und alle wenden sich einmütig von ihnen ab.“ Dschuang Dsi sprach: „Habt Ihr noch nie einen Marder gesehen, der geduckten Leibes lauert und wartet, ob etwas vorüber kommt? Hin und her springt er über die Balken und scheut sich nicht vor hohem Sprunge, bis er einmal in eine Falle gerät oder in einer Schlinge zugrunde geht. Nun gibt es aber auch den Grunzochsen. Der ist groß wie eine Gewitterwolke; mächtig steht er da. Aber Mäuse fangen kann er freilich nicht. Nun habt Ihr so einen großen Baum und bedauert, daß er zu nichts nütze ist. Warum pflanzt Ihr ihn nicht auf eine öde Heide oder auf ein weites leeres Feld? Da könntet Ihr untätig in seiner Nähe umherstreifen und in Muße unter seinen Zweigen schlafen. Nicht Beil noch Axt bereitet ihm ein vorzeitiges Ende, und niemand kann ihm schaden. Daß etwas keinen Nutzen hat: was braucht man sich darüber zu bekümmern!“<sup>192</sup>

Због чега је Хајдегер усредредио своју пажњу на овај одломак? Имајући у виду критике на рачун његове филозофије, сасвим је могуће да се поистоветио са Хуи Цијевом оптужбом да Џуанг Ци користи велике,

---

<sup>192</sup> Wilhelm, 1969, 34; Heidegger, 1989, 8.



фантастичне и бескорисне речи и са његовим одговором који указује на оно што прелази границе корисног. Позивајући се на *Џуані Ција*, посредованог Вилхелмовим преводом, Хајдегер даје дијагнозу модерне технолошке епохе и разматра могућности поновног буђења смисла за разговор и сусрет са стварима кроз својеврсну медитативну рефлексију или мишљење (*Besinnung*) која подразумева буђење смисла за бескорисно („den Sinn wecken für das Nutzlose”).<sup>193</sup> Хајдегер тај смисао бескорисног описује као оно најнужније и најпотребније (*das Nötigste*) за сусрет са смислом ствари (*der Sinn der Dinge*) и као оно што чини сам смисао корисности и корисног (*das Nützliche*).<sup>194</sup>

У Хајдегеровом тумачењу, дијалози о бескорисности између Хуи Ција и Џуанг Ција откривају опасности инверзије која корисно узима за меру корисности, као што је случај у режиму модерне технологије. У таквом наметању мере корисног не уочава се пресудна моћ бескорисног, које није створено и од кога се ништа не може створити јер је оно „смисао ствари” које се откривају.<sup>195</sup> Хајдегер употребљава ту Џуанг Цијем инспирисану идеју бескорисног смисла ствари, доводећи у везу бескорисност (*вујуні*) са самобитношћу (*џижан*, што се неадекватно преводи као „природа”), као противтежу инструменталистичком тумачењу ствари и педагогији усмереној искључиво ка технолошком редуковању језика на информацију, овладавању стварима и рачунању њихове корисности и императиву остваривања практичних резултата. Учење, међутим, није наметање мере онима који уче и предметима њиховог проучавања. Оно је старање о неизреченој мери у самим стварима.

Хајдегер о учењу размишља у кључу *ву веија* као о неприсилном „пуштању-да-се-учи” (*lernenlassen*). То пуштање-да-се-учи одвија се преко „традиционалног језика” који се исувише често одбацује као пуки природни преднаучни језик. Традиционални језик је, међутим, језик свакодневног живота и сусрета и становања с другим људима и стварима. Изгубити тај контакт и однос са стварима значи изгубити оно суштински људско. „Суштински људско” за Хајдегера не означава антропоцентрично и хуманистичко издвајање човека из света, које је критиковао у даоистички обојеном „Писму о хуманизму”,<sup>196</sup> већ становање са стварима и међу њима.

Језик који није технички редукован – а који илуструју песнички говор и мишљење својствени Лао Цију и Џуанг Цију – догађа се као изречен

---

<sup>193</sup> Heidegger, 1989, 6.

<sup>194</sup> Исто, 7.

<sup>195</sup> Исто.

<sup>196</sup> Видети напомену 28. *Џуані Ци* указује на проблематичност савременог супротстављања људског и нељудског, видети Nelson, 2014, 723–739.

и неизречен говор. Говор је показивање и пуштање-да-се-појави онога што је присутно и одсутно, стварности у најширем смислу („das Sagen als das Zeigen und Erscheinenlassen des Anwesenden und Abwesenden, der Wirklichkeit im weitesten Sinne“).<sup>197</sup> Такав говор не скрива ствари и свет, као што то чини технички језик у својој тежњи за господарењем над природом и за овладавањем стварима као „корисним“. Он остаје отворен за оно што је неисказано и неисказиво: за „близину неизреченог и неизрецивог“ („die Nähe des Ungesprochenen und des Unaussprechlichen bringt“).<sup>198</sup> Тај исказ је парафраза Хајдегеровог коментара о *сјуен* код Лао Ција у књизи *На њушу к језику*: „у речи 'пут', *дао*, крије се тајна над тајнама мисаонога казивања, ако само допустимо да се та имена врате оном што су оставила неизреченим, ако смо само кадри да им то допустимо“.<sup>199</sup>

Хајдегерово неприватање прагматичних, техничких и технократских облика редуктивних и осиромашујућих начина говора и мишљења у овом кратком огледу ослања се, као што смо видели, на Џуанг Ција, а изузетно је релевантно и за ситуацију у којој се данас налазимо.

## VII. Закључак: историјско одређење Хајдегеровог даоизма

*Џуані Ци* има интересантну улогу у Хајдегеровом мишљењу у огледу „Традиционални језик и технолошки језик“ – премда недовољно велику да би се из ње екстраполирао даоистички обрт у Хајдегеровој познијој мисли – јер уводи тематiku бекорисности и смисла ствари која излази изван опсега Хајдегерових западњачких извора попут Екхарта, Шелинга и Фридриха Хелдерлина (Friedrich Hölderlin).<sup>200</sup> Идеја о инхерентном „самобитном“ (*цижан*) смислу ствари које се показују из себе феноменолошка је и џуангцијевска. Уз то, за савремене филозофе компаративне и интеркултуралне провенијенције постоје делимичне сродности између тенденција присутних у ова два дискурса, а Хајдегер има значајну улогу како у савременој западњачкој тако и у савременој источноазијској филозофској рецепцији даоистичких дискурса.

Већ смо видели да Хајдегера у овом предавању занима учење које разрешава лингвистичке и концептуалне фиксације и омогућава сусрет са самим стварима у њиховој бескорисности и њиховом сопственом значају. Џуанг Ци и Хајдегер нису само критичари реификације језика, већ и конструкције и доживљаја света. И Џуанг Ци и Хајдегер указују на начине

<sup>197</sup> Heidegger, 1989, 25.

<sup>198</sup> Исто, 28.

<sup>199</sup> Хајдегер, 2007, 196.

<sup>200</sup> Наглашеније инсистирање на тези да је код Хајдегера дошло до даоистичког обрта видети у: Xia, 2017.

ослобађања од лингвистичке реификације преко низа стратегија, као што су „непромишљене речи” (*цијен* 卮言) код Џуанг Ција и песнички говор код Хајдегера.<sup>201</sup> Хајдегер је, дакле, био у стању да у овом древном тексту открије учења која су у сагласју с његовим властитим размишљањем које је настојало да рашчини модерни технолошки концептуални оквир у циљу слободног становања међу стварима и усред збивања света.

Хајдегеров сусрет са овим кинеским текстом и његово присвајање, преко Буберовог и Вилхелмовог издања, догодили су се у историјском контексту растућег интересовања за *Џуані Ција* и друге источноазијске изворе. Херман Хесе (Hermann Hesse) хвалио је и Буберов и Вилхелмов превод *Џуані Ција*. О Вилхелмовом издању је 1912. године написао: „Џуанг Ци је највећи и најнадаренији песник међу кинеским мислиоцима” и „Од свих књига кинеских мислилаца које знам, *Џуані Ци* је најпривлачнији и најмилозвучнији.”<sup>202</sup>

Треба напоменути да такво поштовање према *Џуані Цију* није одлика целе Хајдегерове генерације. Карл Јасперс (Karl Jaspers) се, у свом послератном проучавању „великих филозофа” које је обухватало личности из Јужне и Источне Азије попут Конфуција, Буде, Лао Ција и Нагарђуне, не усредсређује на значај Џуанг Цијевог шаљивог преиспитивања фиксација и његових лингвистичких стратегија за ослобађање човекове природе који дају радикалан пример егзистенцијалне отворености комуникације коју Јасперс настоји да искаже на следећи начин (несумњиво због Џуанг Цијевог очигледног непоштовања према Конфуцију): „Код Лао Ција је атмосфера мирољубива, код Џуанг Ција полемичка, пуна охолости и прериве поруге.”<sup>203</sup>

Од Хајдегерових савременика, Мартин Бубер и Георг Миш (Georg Misch) имају најсвеобухватнији и најпродуктивнији однос са *Џуані Цијем*, што сам описао у својој књизи из 2017. године. Бубер је, као што смо претходно изложили, ово дело превео и коментарисао. Такође се опсежно бавио *Књигом о даоу и геу*.<sup>204</sup> Миш, који је био више од ученика, зета и уредника сабраних дела Вилхелма Дилтаја (Wilhelm Dilthey), занемарен

---

<sup>201</sup> О стратегијама дереификације код Џуанг Ција, које уз то доводе у питање и претпоставке скептицизма, видети Eric S. Nelson, „Questioning Dao: Skepticism, Mysticism, and Ethics in the Zhuangzi.” *International Journal of the Asian Philosophical Association* 1.1, 2008: 5–19.

<sup>202</sup> Hermann Hesse, *Die Welt im Buch: Leseerfahrungen*, 2. том (Frankfurt: Suhrkamp, 1988), 158.

<sup>203</sup> Карл Јасперс, *Анаксимандер, Хераклиј, Парменид, Плотин, Анселмо, Лаоце, Нагарђуна*, прев. Олга Кострешевић (Београд: Вук Караџић, 1988), 187.

<sup>204</sup> Видети Eric S. Nelson, „Martin Buber’s Phenomenological Interpretation of the *Daodejing*” у: David Chai, *Daoist Encounters with Phenomenology* (London: Bloomsbury, 2020).

је и недовољно цењен интеркултурални филозоф с почетка XX века. У свом делу *Пуџи у филозофију* (*Der Weg in die Philosophie*) из 1926. године, показао је како *Џуанџи Ци*, у „Јесењим бујицама” (*Ђијушуи 秋水*), између осталих поглавља, не само да указује на раскид и уништење личне ограничене и чврсто утврђене перспективе и на „продор” (*durchbruch*) – из свакодневног предрефлексивног става – који одликује филозофију и многострукост њених извора у различитим културним миљеима, већ их и радикално спроводи.<sup>205</sup> Из таквих дела можемо стећи представу о богатој и сложеној рецепцији *Џуанџи Ција* у интеркултуралним дискурсима на немачком говорном подручју почетком XX века, на које се Хајдегерава размишљања инспирисана даоизмом ослањају.<sup>206</sup>

У закључку можемо рећи да Хајдегеров „даоизам”, или даоизмом прожет заокрет до кога је дошло средином четрдесетих година XX века, представља одговор на кризу националсоцијализма и немачки пораз, као и на технократски режим нужности корисног. Тај даоистички заокрет ка бескорисном и непотребном отворио је Хајдегеру нове могућности и удахнуо нови живот у његову мисао у послератном периоду.

### Изјава захвалности

Захвалан сам учесницима панела о Џуанг Цију и Хајдегеру на Светском филозофском конгресу у Беиџингу (који је организовао Фабијан Хојбел /Fabian Heubel/) и учесницима радионице о Џуанг Цију и Хајдегеру на Универзитету Нанџанг у Сингапуру (коју је организовао Саи Ханг Квок /Sai Hang Kwok/) 2018. године. Коментари и критике изнети на тим догађајима дали су допринос овом раду.

### Библиографија

- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1959).  
Buber, Martin. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-tse* (Leipzig: Inselverlag, 1910).  
Buber, Martin. *Schriften zur Philosophie* (Munich: Verlag Lambert Schneider, 1962).  
Burik, Steven. *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism* (Albany: State University of New York Press, 2010).

---

<sup>205</sup> Видети Nelson, 2017, 142.

<sup>206</sup> Немачка филозофска рецепција даоизма наставила се несмањеним интензитетом и после Бубера и Хајдегера; нпр. у размишљањима Ернста Блоха (Ernst Bloch) у делу *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1959), идеји „евродаоизма” Петера Слотердајка (Peter Sloterdijk) или реконцептуализацији даоизма и мистицизма код Ернста Тугендхата (Ernst Tugendhat). Видети Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989); и Mario Wenning, „Mysticism and Peace of Mind: Reflections on Tugendhat and Daoism.” *Frontiers of Philosophy in China* 12.4 (2017): 554–571.

- Burik, Steven. „Thinking on the Edge: Heidegger, Derrida, and the Daoist Gateway (Men 門).” *Philosophy East and West* 60.4 (2010): 499–516.
- Chai, David. „Daoism and *wu*.” *Philosophy Compass* 9.10 (2014): 663–671.
- Chai, David. „Nothingness and the Clearing: Heidegger, Daoism and the Quest for Primal Clarity.” *The Review of Metaphysics* 67.3 (2014): 583–601.
- Chai, David. *Zhuangzi and the Becoming of Nothingness* (Albany: State University of New York Press, 2019).
- Davis, Bret W. „Heidegger and Asian Philosophy” у: Francois Raffoul и Eric S. Nelson, ур., *Bloombsury Companion to Heidegger* (London: Bloomsbury Press, 2013), 459–471.
- Davis, Bret W. „Heidegger and Daoism: A Dialogue on the Useless Way of Unnecessary Being,” у: David Chai, *Daoist Encounters with Phenomenology* (London: Bloomsbury, 2020), 161–196.
- Davis, Bret W. *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit* (Evanston: Northwestern University Press, 2007).
- Хајдегер, Мартин. *Вечерњи разговор у лојору за рајине заробљенике у Русији између млађе и старије човека*, прев. Милош Тодоровић (Чачак: Градац К, 2018).
- Хајдегер, Мартин. „Из једног разговора о језику између Јапанца и питаоца,” у: *На љују к језику*, прев. Божидар Зец (Београд: Федон, 2007)
- Хајдегер, Мартин. *Мишљење и њевање*, избор и прев. Божидар Зец (Београд: Нолит, 1982).
- Хајдегер, Мартин. *На љују к језику* (Београд: Федон, 2007).
- Хајдегер, Мартин. „Писмо о хуманизму,” у: *Пујини знакови*, прев. Божидар Зец (Београд: Плато, 2003).
- Хајдегер, Мартин. „Шта је метафизика?” у: *Пујини знакови* (Београд: Плато, 2003).
- Heidegger, Martin. *Feldweg-Gespräche* [GA 77] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), у енглеском преводу: Martin Heidegger, *Country Path Conversations*, прев. Bret W. Davis (Bloomington: Indiana University Press, 2010).
- Heidegger, Martin. *Überlieferte Sprache und Technische Sprache* (St. Gallen: Erker, 1989).
- Heidegger, Martin. *Zu Hölderlin* [GA 75] (Frankfurt am Main: Klostermann, 2000).
- Heidegger, Martin. *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst* [GA 74] (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010).
- Hesse, Hermann. *Die Welt im Buch: Leseerfahrungen*, 2. том (Frankfurt: Suhrkamp, 1988).
- Hsiao, Paul Shih-yi. „Laotse und die Technik,” *Die Katholischen Missionen*, 75, 1956: 72–74.
- Hsiao, Paul Shih-yi. „Wir trafen uns am Holzmarktplatz,” in G. Neske, *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen: Neske, 1977), 119–127.
- Јасперс, Карл. *Анаксимандер, Хераклиј, Парменид, Платон, Анселмо, Лаоце, Најарђуна*, прев. Олга Кострешевић (Београд: Вук Караџић, 1988)
- Jung, Carl G. „Richard Wilhelm: In Memoriam” у: *The Spirit in Man, Art, and Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1966), 53–62.
- Лао Ци 老子, *Лаоци дао деђини цу љујаоши 老子道德經注校釋* [Коментари Лао Цијевог Пута и врлине], коментари Ванг Би 王弼, ур. Лоу Јулије 樓宇烈 (Београд: Џунгхуа шуђу, 2016).

- May, Reinhard. *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work* (London: Routledge, 1996).
- Nelson, Eric S. *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought*, (London: Bloomsbury Publishing, 2017).
- Nelson, Eric S. „Heidegger and Carnap: Disagreeing about Nothing?” у: Francois Raffoul и Eric S. Nelson, ур., *Bloomsbury Companion to Heidegger* (London: Bloomsbury Press, 2013), 151–156.
- Nelson, Eric S. „Heidegger's Black Notebooks: National Socialism, Antisemitism, and the History of Being.” *Heidegger-Jahrbuch* 11 (2017): 77–88.
- Nelson, Eric S. „The Human and the Inhuman: Ethics and Religion in the Zhuangzi.” *Journal of Chinese Philosophy*, v. 41, (S1), December 2014: 723–739.
- Nelson, Eric S. „Martin Buber's Phenomenological Interpretation of the *Daodejing*,” у: David Chai, *Daoist Encounters with Phenomenology* (London: Bloomsbury, 2020), 105–120.
- Nelson, Eric S. „Responding to Heaven and Earth: Daoism, Heidegger, and Ecology.” *Environmental Philosophy* 1.2 (2004): 65–74.
- Nelson, Eric S. „Responding with Dao: Early Daoist Ethics and the Environment.” *Philosophy East and West* 59.3 (2009): 294–316.
- Nelson, Eric S. „Questioning Dao: Skepticism, Mysticism, and Ethics in the Zhuangzi.” *International Journal of the Asian Philosophical Association* 1.1 (2008): 5–19.
- Petzet, Heinrich Wiegand. *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929–1976*, прев. Parvis Emad и Kenneth Maly (Chicago: University of Chicago Press, 1993).
- Сија Кеђун 夏可君, *Jiūe denidai ju wujun de minzu: Цуані Ци ју Хајдејер де ди'ер-ци цуансијані 一個等待與無用的民族：莊子與海德格爾的第二次轉向* [Бескорисна нација која чека: Цуаніци и Хајдејеров друји обрт] (Бејџинг: Бејџинг дасјуе чубанше, 2017).
- Sloterdijk, Peter. *Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989).
- Wenning, Mario. „Mysticism and Peace of Mind: Reflections on Tugendhat and Daoism.” *Frontiers of Philosophy in China* 12.4 (2017): 554–571.
- Wilhelm, Richard, прев. *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Nan Hua Dschen Ging. Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert* (Munich: Diederichs, 1969).
- Wilhelm, Richard, прев. *Das Geheimnis der Goldenen Blüte: Mit Einem Europäischen Kommentar von Carl G. Jung* (Zürich: Rascher, 1957).
- Wilhelm, Richard, trans. *Lao-tse: Tao te King: Das Buch des alten Meisters vom Sinn und Leben* (Jena: E. Diederichs, 1911).
- Wilhelm, Richard, trans. *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund* (Jena: E. Diederichs, 1921).
- Wirth, Jason M. „Martin Buber's Dao,” у: David Chai, *Daoist Encounters with Phenomenology* (London: Bloomsbury, 2020), 121–134.
- Цуанг Ци, Цуані Ци њиши 莊子集釋 [Сабрани коментари о Цуанг Цију], ур. Гуи Ђинг-фан 郭慶藩 и Ванг Сијенђијен 王先謙 (Шангај: Шангај гуђи чубанше, 1995).

С енглеског превела:  
Артеа Панајотовић