Kategória eko-karmy – možný fundament riešenia ekologickej krízy

Róbert Piňák

Piňák, R.: Category of eco-karma as a possible fundament of ecology crisis solution

Eco-karma as a category of eco-philosophy can bring a new thinking to philosophy of the western world, because it joins our being with responsibility. Nowadays we can join by eco-karma theory of self-realization by A. Naess with theory of ecological interactive community, which was elaborated by G. Snyder. On the one hand, Snyder brings imposing metaphor of shamanistic community, in which vehicle of information exchange is love and on the other hand Naess shows that self-realization cannot bring its fruit if its fundament is not religious experience. But we can say that eco-karma as new category of eco-philosophy shows new recognize of responsibility, because it describes relation between individual and collective responsibility. Namely Snyder's shamanistic interactive community representing collective responsibility and religious experience of ego-involvement with being representing individual responsibility as it shows A. Naess. Their synthesis opens new resources of our thinking, which show us that we have divine essence and we may participate in creation of the world.

Otvorenie problému ekofilozofie

Chcel by som nadviazať na možnosť, a v súčasnosti asi aj nevyhnutnosť, vytvorenia novej filozofie ako ju v kontexte ekofilozofie vniesol do povedomia ľudí H. Skolimowski 1 a súčasne poukázať na možnosť revolučnej zmeny vo vedomí ľudského súcna, 2 ktorá by umožnila pre ľudstvo existenciu v ekologickom kontexte.Odvažujem sa tvrdiť, že súčasná paradigma technického vedomia s atribútmi ako efektivita, flexibilita a účelnosť zisku 3 alebo vyrábať, poslúchať a zisk 4 nám otvára dimenziu, kde naše vedomie vystupuje ako znečistené. 5

Táto axióma je viac menej diskutabilná a kontroverzná, pretože na jednej strane odkazuje na nefunkčnosť subjekt-objektovej matrice a na druhej strane vytvára možnosti non-duálnej epistemológie a najmä ontológie. A tu sa dostávame na klzkú plochu, pretože non-duálna ontológia je nepopísateľná vedeckým jazykom. Ale zároveň si uvedomujem, že filozofia nielenže má právo, ale ona aj nevyhnutne musí zaujať stanovisko k súčasnému napredovaniu ľudského súcna. A keďže osobne si myslím, že ontológia je výnimočný priestor slobody, kreativity a ontotvorby, potom nám nezostáva iné, než upozorňovať na možnosti, ktoré z danej situácie vyčnievajú a obsahujú alternatívy ich zvrátenia. Nehovorím o žiadnej obhajobe ontológie, ani o žalobe na technické vedomie, len sa pokúsim cez analytický rozbor myšlienkových teórií dvoch autorov (A. Naessa a G. Snydera) poukázať na možnosť ako ontologicky neanihilovať (anihilácia v danom kontexte je neúčasť na ontotvorbe), a to možno v rámci práce s kategóriou eko-karmy.

Ako píše K. Kraft„ k znovu premysleniu karmy bude pravdepodobne nevyhnutné aby sme si osvojili niektoré nové koncepty a termíny"6. A jedným z týchto konceptov a termínov, ktoré budem ďalej rozvíjať je aj eko-karma. Kategória eko-karmy vyrástla v americkom intelektuálnom prostredí, kde sa snažila reflektovať budhistické konzekvencie atómového veku, najmä na pozadí riešenia problému rádioaktívneho odpadu. O jej zavedenie do vedomia ľudí sa snaží Joanna Macy, ktorá cez danú kategóriu umožnila pochopenie a najmä realizáciu budhistickej dharmy. V priebehu rokov 1991-94 viedla experimentálnu skupinu pod názvom „The Nuclear Guardianship Project", ktorej cieľom bolo zabezpečiť možné uskladnenie rádioaktívneho odpadu na mieste, kde rádioaktívny materiál bol využívaný.

Nóvum eko-karmy, keď to tak môžem nazvať, prináša práve daný projekt riešenia rádioaktívneho

odpadu, pretože nie je ako karma v budhistickom kontexte zameraná na individuálne uniknutie zo sansáry, ale prináša aj horizont zodpovednosti pre budúcnosť celého bytia. Ako píše K. Kraft, „ teória karmy musí tiež vysvetliť vzťah medzi individuálnou a kolektívnou zodpovednosťou“7, pretože nie sme izolované entity ale individuálne komunikatívne bytosti postavené v celosti bytia. To znamená, že podmienkou eko-karmy je holistický pohľad na univerzum, pretože vzťah medzi individuálnou a kolektívnou zodpovednosťou vyjadruje vzťah medzi ľudským súcnom a ostatnými entitami univerza. 8

Ekofilozofia A. Naessa a jej vyústenie do autopsie náboženskej skúsenosti

Môžeme tvrdiť, že vrcholom riešenia eko-krízy u nórskeho logika A. Naessa 9 prináša jeho Ekozofia T, ktorá je podložená kategóriou sebarealizácie. Za najzákladnejšie vyjadrenie Ekozofie T môžeme považovať logický strom noriem a hypotéz, ktorý v knihe Ekológia, pospolitosť a životný štýl sformuloval A. Naess do tejto podoby:„ N1: Sebarealizácia!
H1: Čím vyššiu Sebarealizáciu ktokoľvek dosiahne, tým hlbšie a dokonalejšie sa stotožní s ostatnými.
H2: Čím vyššiu Sebarealizáciu ktokoľvek dosiahne, tým viac bude ich ďalšie prehlbovanie závisieť na Sebarealizácií ostatných.
H3: Absolútna Sebarealizácia kohokoľvek závisí na Sebarealizácií všetkých ostatných.
N2: Sebarealizáciu pre všetky živé bytosti!“10

Aby sme umožnili nahliadnutie do daných noriem a hypotéz, bude nevyhnutné vysvetliť a zadefinovať niektoré kategórie, a to najmä sebarealizáciu a stotožnenie, pretože nás odporúčajú do sféry psychológie a religionistiky. Nie sme na omyle, pretože pre ich vysvetlenie a ich deskripciu A. Naess využíva pozadie týchto disciplín. No najskôr ako preberieme definície daných pojmov, si musíme uvedomiť, že koexistujú v jednote, čiže vymedzujú najširšie možné chápanie ich konotácií. Preto nie je možné uskutočniť diferenciáciu medzi kategóriami stotožnenie a sebarealizácia, naopak takáto diferenciácia ani neexistuje, keďže obe kategórie predstavujú jedinečné atribúty vedomia ľudského súcna. Stotožnenie a sebarealizácia v rámci hlbinnej ekológie umožňujú z psychologického hľadiska plnosť rozvoja ľudského jedinca, ktorý sa zrieka antropocentrického pohľadu na svet, ale aj možnosť vstupu do dimenzie biocentrickej rovnosti a zároveň otvárajú dvere do dimenzie ontocentrizmu, kde konanie môže vykazovať znaky ontotvorby.
A. Naess charakterizuje stotožnenie ako „ proces, kde prvým krokom je uvedomenie si svojej vlastnej maličkosti a nepokoja vlastného ja. Človek sa vidí v niečom inom ako v zrkadle, ibaže nevidí svoje empirické ja, ale oveľa viac iné ja, ktoré by rád mal.“ 11
Z psychologického hľadiska ide na jednej strane o prekročenie ideálneho ja a na druhej strane o umožnenie rastu osobnosti priamo v potieraní hraníc medzi ego a okolím. Tak sa môžeme dostať k pojmového vymedzeniu hlbinné, úplné a ekologické ja, ktoré nielenže v autopsii indivídua umožňujú empirický vhľad do bytia iného, ale pretože podmienkou rastu osobnosti je v danom prípade aj stotožnenie, môžeme hovoriť o empatickom vhľade, ktorý umožňuje individualite kvalitatívny skok v reflexii seba samého ako bytnosti a na druhej strane transgresiu v rámci bytia.

Aj keď som načrtol stotožnenie ako možnosť empatického vhľadu, A. Naess nepracuje s danou kategóriou (iba s empatiou), ale ako sám píše „ na zložitých loveckých rituáloch mnohých kultúr je vidieť, ako hlboko sa ľudia cítia byť spojení so zvieratami a ako je absolútne prirodzený pocit, že keď ublížim niekomu inému, ublížim aj sám sebe“12, čo poukazuje na empatický vhľad.

Dopracovať sa k ekologickému ja u Naessa znamená realizáciu biocentrickej rovnosti priamo v bytí, t. j. že danú rovnosť postavíme ako fundament koexistencie ľudského súcna s univerzom. B. Devall a G. Sessions charakterizujú biocentrickú rovnosť týmto spôsobom:
„ Biocentrická rovnosť znamená, že všetky entity v biosfére majú rovnaké právo žiť, rozvíjať sa a dosiahnuť vlastné jedinečné formy sebarealizácie v rámci rozsiahlejšej Sebarealizácie. Základné tušenie spočíva v tom, že všetky organizmy a súcna majú rovnakú vnútornú hodnotu ako súčasti

väčšieho previazaného celku.“13
Z definície vidíme, že Naess smeruje do axiologického priestoru, v ktorom imanentne neexistuje privilegovanosť jedného súcna pred druhým a súčasne existuje ich vzájomná previazanosť, napr. ako entít v rámci potravinového reťazca. Ďalším atribútom je previazanosť biocentrickej rovnosti s kategóriou sebarealizácie, ktorú môžeme typologicky vymedziť ako nekonečné bezhraničné pole v rámci ontologického vzťahu ja-ty:

„ Sebarealizácia znamená realizáciu potenciálnych možností života. Medzi organizmami, ktoré sa od seba líšia tromi rôznymi vlastnosťami, je menej rozmanitosti ako medzi takými, ktoré sa odlišujú podľa sto znakov. Preto sebarealizáciu, ktorú prežívame, keď sa stotožňujeme s vesmírom, nás obohacuje o všetky spôsoby, akými sa realizujú jednotlivci, spoločenstvá, biologické druhy či iné formy života. Teda zdanlivý dualizmus medzi jednotlivcami a celkom zaniká v tom, čomu hovorím Ja a čo Číňania nazývajú Tao. Mnohí zástancovia hlbokej ekológie spoznali pocit (väčšinou v blízkom kontakte s prírodou, i keď nielen vtedy), že sú spojení s niečím väčším ako je ich ego, ich meno, ich rodina, ich zvláštnosti neopakovateľného jednotlivca.“14

Je evidentné, že takéto vymedzenie sebarealizácie odkazuje priamo do religióznej dimenzie, a domnievam sa, že tým prichádzame k najradikálnejšiemu odkazu hlbinnej ekológie, do sféry autopsie náboženskej skúsenosti. Pre niekoho môže byť problematické predstaviť si a realizovať náboženskú skúsenosť v rámci subjekt-objektovej matrice, pretože táto matrica predstavuje horizont odcudzenia ontologického vzťahu ja-ty, kde naopak medzi sebou participujú stotožnenie a sebarealizácia na podklade empatie. Naess dokonca vymedzuje odcudzenie ako opak stotožnenia v konotácii ekológie a priamo vsúva odcudzenie do ľahostajnosti. Nuž a adekvátne realizovateľná cesta z tejto situácie (v danom kontexte anihilácie ontotvorby) je podľa Naessa sebarealizáciou v možnosti stotožnenia s univerzom, pričom na jednej strane nás táto možnosť vsúva do dimenzie ontocentrizmu 15 (možnosť ontotvorby) a na druhej strane neguje antropo-ego-centristické vymedzenie ľudského súcna, ktoré je podložené kresťansko-židovskou religiozitou a subjekt-objektou matricou v rámci epistémy.
Daná možnosť, žiaľ (keďže presahuje subjekt-objektovú matricu, dokonca vyžaduje jej negáciu), je sústredená do dimenzie enigmatického, ktorú môže nájsť iba vo virtuálnych popisoch mystikov a šamanov. V tejto situácii musíme zaujať jasné stanovisko, pretože v prvom rade chceme adekvátne pochopiť horizont sebarealizácie v kontexte hlbinnej ekológie a zároveň nájsť jej možný popis, ktorý by bol zrozumiteľný pre ľudstvo.

Ako starú a dobre zmapovanú cestu môžeme prijať metaforické vyjadrenie jazyka, ktoré pomocou symbolov a odkazov na kultúrnu inakosť vytvárajú priestor, kde sa môžeme pohybovať a súčasne aj precítiť autopsiu ako zážitok, čo je fundamentom duchovných vied, aspoň od čias Diltheya. 16
K druhej možnosti nás privádza akceptovanie enigmaticko-mystického poľa na dimenziu vhodnú pre možnosť skúmania, pričom v nej samozrejme platia iné formy skúmania a zákonitostí ako v rámci objektívnej reality. 17 V modelovom popísaní sebarealizácie v rámci ontocentrizmu sa pokúsim tieto dve cesty skĺbiť.

Sebarealizácia môže vystupovať ako metaforický obraz realizácie indivídua v kontexte ekologickej gramotnosti, na jednej strane nám nevyhnutne pripomína našu smrteľnosť a na druhej strane možnosti jej prekročenia. Sebarealizácia sa takto vsúva do horizontu budúcnosti, ktorú dokáže indivíduum modelovať v axiologickom priestore ekologickej gramotnosti. Keď si totiž uvedomíme, že sebarealizáciu môžeme vymedziť aj bezhraničným pocitom, t. j. že prichádza v prvom rade k zrušeniu senzorických bariér a k následnej transgresii, 18 potom tento pocit vytvára kvalitatívny skok vo vedomí indivídua, pretože hranice telesnej jednoty nedosahujú adekvátnu relevanciu a súčasne individuálne vedomie v možnosti stotožnenia s univerzom dosahuje nosnosť božského. Problémom zostáva, že indivíduum v súčasnosti nedokáže ich absolútnu realizáciu v danom priestore bez anihilácie telesnosti, a preto je nevyhnutné, aby možnosti sebarealizácie, ktoré imanetne zachytáva

oceánsky pocit, boli realizovateľné priamo v ľudskom súcne, v ktorom dokážeme adekvátne popísať a najmä reflexívne zachytiť ich konzekvencie, ktoré sú potrebné pre horizont budúcnosti ekologickej gramotnosti.
Môžeme zhrnúť, že Naessova kategória sebarealizácie vystupuje ako projekt, ktorý cez axiologické medzistupne stotožnenia a biocentrickej rovnosti umožňuje človeku pochopiť autopsiu vízie ekologickej gramotnosti 19 a zároveň jej postupné zakomponovanie do horizontu ľudského súcna.

Gary Snyder a jeho ekofilozofia v mytologizujúcom kontexte
D. L. Barnhill v eseji Great Earth Sangha: Gary Snyder's View of Nature as Community vystihol užnázvom dve fundamentálne východiská jeho myslenia, sanghu a komunitu. Sangha je budhistický termín pre religióznu komunitu, jeden z tzv. troch drahokamov Budhovho učenia. Aby sme lepšie pochopili Snyderove tvrdenie, že „ sangha je ekosféra planéty",20 obrátime sa k definícii sanghy v budhistickom kontexte: „ Budhistická obec, ktorá sa skladá z mníchov, mníšok a takisto z novicov a v širšom kontexte aj z laických stúpencov."21
Je zrejmé, že Snyderovo vymedzenie sanghy ako ekosféry planéty presahuje tradičné chápanie danej kategórie a vyjadruje presahovanie ekológie a budhizmu do novej syntézy, v ktorej obec, spoločenstvo a komunita vyjadrujú na jednej strane účasť biotického i abiotického sveta na participácii sakrálna a na druhej strane nemožnosť úniku z takto vymedzeného bytovania. Bytovanie pre ľubovoľnú entitu v univerze je charakterizované bytím v obci, v komunite, čo vzhľadom na ekofilozofiu nie je nová myšlienka, pretože ju prezentoval aj Aldo Leopold, ale teória, že nikto nemôže z tejto perspektívy utiecť, prináša radikálnu zmenu pohľadu na svet, pretože potom už ľudské súcno nie je separované od prírody, napr. na podklade inteligencie, ale ako píše D. L. Barnhill, „ príroda je základným existenciálnym kontextom nášho života".22
Pre Snydera je podkladom pre komunitu tak fyzikálno-objektívne dianie v prírode (veľké cykly vody, vetrov, rozmnožovania rastlín a potravinový reťazec), ako aj prítomnosť sakrálna v tomto dianí, čo vytvára jedinečnosť koexistencie všetkých entít v univerze, ktorú našiel v Indrovej sieti. Pohľad na svet ako na sieť takisto nie je nový, dokonca môžeme hovoriť, že v súčasnosti korešponduje s kvantovým pohľadom na vesmír, najmä v možnostiach bootstrapovej hypotézy. F. Capra píše, že „ v novom svetonázore sa vesmír považuje za dynamickú sieť vzájomne spätých udalostí. Žiadna z vlastností ktorejkoľvek časti tejto siete nie je základná, všetky vyplývajú z vlastností ostatných častí a štruktúru celej siete určuje celková pevnosť ich vzájomných vzťahov",23 lenže nóvum do hypotézy vnáša Snyder, vsúva do tejto siete ekologické hľadisko na sakrálnom pozadí. Pre pochopenie prečo prišlo k tak radikálnemu skoku (posun z profánnej dimenzie do sakrálna) sa znova musíme obrátiť k definícii Indrovej siete ako veľkolepej vízie sveta, ktorú Snyder prebral z čínskej školy mahájánového budhizmu Chua-jen, ktorá Nágárdžunovu koncepciu šúnjaty pretransformovala do mystického obrazu vzájomnej závislostí entít v univerze. 24 F. H. Cook píše:

„Sieť boha Indru je nekonečná vo všetkých dimenziách, drahokamy sú nekonečné, čo sa týka ich počtu. Drahokamy visia, jagajú sa ako hviezdy prvej veľkosti, zázrak len na to pozrieť. Ak by sme ľubovoľne vybrali jeden z týchto drahokamov na bližšie preskúmanie, objavili by sme, že jeho vyleštený povrch zrkadlí všetky ostatné drahokamy v sieti, nekonečné v počte. A nielenže každý z drahokamov zrkadlí ďalší iný, ale tiež zrkadlí všetky ostatné drahokamy a to tak, že existuje nekonečný proces zrkadlenia ich výskytu. Táto sieť symbolizuje vesmír, v ktorom sú nekonečné pulzujúce vnútorné vzťahy medzi všetkými entitami vesmíru. Môžeme hovoriť, že tieto vzájomné vzťahy vyjadrujú paralelnú vzájomnú identitu a vzájomnú vnútornú kauzalitu."25

Indrova sieť predstavuje nehierarchický obraz usporiadania vesmíru, ktorý je " seba-tvoriaci, seba-udržiavací a seba-definujúci organizmus"26, čo prináša nový rozmer sakrálna, najmä pre európske chápanie sakrálna, ktoré je naviazané na kategóriu Boha. E. Bondy dokonca hovorí o kategórii „materialistickej mystiky", pričom tvrdí, že „ stanovisko materialistickej mystiky nie je obyčajná prírodná či estetická mystika taoizmu alebo romantizmu, je to stanovisko, ktoré je podložené

vedeckým pohľadom na svet, ktorého princípy sme hlboko vstrebali za niekoľko posledných storočí, ktorých sa nemienime vzdať, a ktorý nepresahuje do iracionálna teizmu“27. V tomto zornom poli je evidentné, prečo Snyder chápe fyzikálno–objektívne dianie na pozadí sakrálna. Dokonca už rozumieť aj jeho tvrdeniu, že kolobeh vzájomného požierania predstavuje „ posvätný potravinový reťazec vzájomnej účasti
vedomia“,28 ktorý je podložený láskou, pretože jeho rétorická otázka znie: „Ak požierame jeden druhého, nie je to gigantický akt lásky, ktorý žijeme medzi sebou?“ 29 Takéto pochopenie lásky vychádza zo striktne budhistického pohľadu na svet, najmä z chápania Budha-podstaty, ako ju prezentoval Dógen. V jeho kontexte každá entita má Budha-podstatu, len si ju jednoducho neuvedomuje. Podobne je príroda postavená na ekologických vzťahoch, napr. potravinový reťazec, ktorý je prejavom lásky (láska v budhizme vystupuje ako jeden z univerzálnych zákonov vesmíru, ktorý ho udržuje v celku bytia), no súčasne si entity potravinového reťazca nemusia uvedomovať funkciu lásky. Snyder skutočne ekologizuje budhizmus a využíva metaforu Indrovej siete k možnému popisu bytia v univerze, ktorý obohacuje o rozmer sakrálna, pričom prejavom sakrálna je akt lásky, ktorý v profánnej rovine vyjadruje možnosť prežitia. V knihe Prax divočiny úrovne profánneho a sakrálneho vyjadruje slovami:

„ Každý, kto kedy žil, bral životy iným zvieratám, trhal rastliny a ovocie a jedol ich. Prvotní ľudia mali vlastné spôsoby ako chápať príkaz neubližovania. Vedeli, že brať život vyžaduje vďačnosť a starostlivosť. Nie je smrť, ktorá by nepriniesla niekomu potravu, nie je život, ktorý nie je smrťou niekoho. … Archaické náboženstvo znamená zabiť boha alebo bohyňu a zjesť ich. Trblietavý potravinový reťazec, potravinová sieť, je hrozným a krásnym stavom biosféry.“30

Konfúziu sakrálneho a profánneho dokresľujú bytia, v ktorých vzájomná previazanosť všetkých entít univerza tvorí fundament života samotného, pričom neexistuje hranica medzi bytím a nebytím, ale iba účasti na vedomí celku, ktorý presahuje individuálne (požiera ho), ale s láskou umožňuje jeho existenciu.
Dovolím si tvrdiť, že túto konfúziu môžeme prirovnať k Heideggerovej diferenciácii medzi autentickou a neautentickou existenciou, kde autentická existencia je založená na starostlivosti, ktorej fundamentom je časovosť, a kde minulosť a budúcnosť sú spojené v účasti z budúcnosti. 31 Čiže Snyderova ekologicko-sakrálna vsuvka medzi fyzikálno-objektívne dianie univerza umožňuje človeku pochopiť svoju autentickú existenciu a navyše ho zbavuje fóbie zo smrti. Snyder však na tejto rovine nekončí, keďže v prvom rade autenticky chápe budhizmus ako prax a následne nemôže nechať zomrieť individualizmus v objektivizme sveta. Snaží sa o iný diskurz, ktorý by umožnil individualite seba-prejavenie, ale v kontexte budhizmu, t. j. k nonduálnemu nazeraniu na ja a svet, čo je aj metafyzickým vyústením Naessovej sebarealizácie. Riešenie nachádza v Praxi divočiny.
Hneď v úvode do praxeologickej roviny si musíme uvedomiť, že kategória divokosti je opäť postavená do budhistického kontextu, divokosť je ontologickou kategóriou, ktorá na jednej strane vyjadruje slobodu diania (pominuteľnosť udalostí) a na druhej strane predstavuje transgresiu ja k svetu. Teda, ako sám píše, „divokosť neznamená iba zachovanie sveta, je to svet sám“.32 Snyder tak divokosť vsunul do bytia ako fundament bytovania, pretože „ je všade a v najrôznejších podobách: v nevykoreniteľných populáciách hríbov, machov, plesní, kvasiniek a všetkého, čo nás obklopuje a čo v nás žije“.33 Nezostáva pritom iba na tejto pozícii, pretože v jeho koncepcii je divokosť imanentnou charakteristikou vedomia: „ Vedomé, dopredu plánujúce ego zaberá iba veľmi malé teritórium, iba malý priestor niekde pri bráne a sleduje iba niečo z toho, čo bránou vchádza a opäť vychádza (pričom sa občas pokúsi rozšíriť svoje územie), zvyšok sa stará sám o seba. Môžeme povedať, že telo je v mysli. Obidve sú divoké.“34
Snyder charakterizuje divokosť ako spontánnosť, do ktorej patrí aj jazyk. V eseji Language Goes Two Ways uvádza, že „ jazyk nám odhaľuje malé okno do nezávisle existujúceho sveta, ale taktiež profily vlastnej cesty (štruktúr a slovníkov) ako vidíme svet“35. Jazyk je u Snydera totalita, ktorá na jednej

strane obklopuje naše vedomie a na druhej strane „ presahuje naše racionálne intelektuálne schopnosti“.36
Snyder na riešenie eko-krízy využíva „metaforu“ komunity na sakrálnom pozadí, pričom ontologickým substrátom pre univerzum je divokosť, ktorá ale musí vyriešiť rovinu individuálneho, pretože inak by jeho vízia nebola akceptovateľná pre ľudské súcno západného sveta. Možnosť ako uplatniť individualitu v kontexte ekologizujúcej budhistickej komunity našiel v obraze „mytologickej šamanistickej komunity“, ktorú prebral z mytologického sveta prírodných národov Ameriky. D. L. Barnhill popisuje takúto komunitu ako spoločnosť, „ v ktorej rastliny, zvieratá a ľudia sú chápané ako časti interaktívnej sociálnej komunity“37. Snyder opäť vsúva do pozornosti kategórie neprivilegovanosti žiadneho súcna v univerze, pričom entity v univerze sú v interaktívnej podmienenosti. Keďže je daná komunita postavená v mýtickom priestore (stále existuje pozadie sakrálna), komunita sa rozširuje o abiotický priestor, pretože „ mýtus vyjadruje všetko, čo je psychologicky a duševne reálne, čo je esenciou v našou vzťahu so svetom“.38
Ešte stále však nemáme vyriešenú možnosť realizácie individuálneho (prax divočiny v rovine ľudského súcna), a preto Snyder ekologizuje postavu šamana, ktorá zohráva kľúčovú úlohu v transpozícií sakrálneho na profánne a naopak. Ekologizujúci moment šamanizmu prebral od Davida Abrahama, ktorý v eseji The Ecology of Magic tvrdí, že šaman „hrá sprostredkujúcu úlohu medzi ľudskou komunitou a väčším ekologickým poľom a jeho základné rituály, vytrženie, extáza a cesty uisťujú, že vzťah medzi ľudskou spoločnosťou a väčšou spoločnosťou bytia je v rovnováhe a inverzný“.39

Domnievam sa, že šaman pre Snydera zabezpečuje komunikáciu medzi entitami univerza a tvorí axiologický most v možnosti transgresie ľudského sveta. Jednou z vlastností šamana je, že sa dokáže meniť na zviera, čím vzťahuje do ľudského sveta symbiotické vzťahy medzi všetkými entitami univerza a využíva ich na nenásilné modulovanie celku bytia. Jeho rituály predznamenávajú, že v ľudskom svete prichádza k pochopeniu diverzity (obsahujú prienik úrovní bytia biotického i abiotického sveta) a súčasne dokresľujú ekologické vzťahy medzi danými entitami, t. j. nielenže umožňujú uvedomenie si vlastnej účasti v celku bytia (nonduálna ontológia), ale vytvárajú aj možnosť zvrátenia patologických procesov, 40 čím vytvárajú ekologickú ekvivalenciu medzi všetkými entitami univerza.
Krivdili by sme Snyderovej teórii, keby jej vyústením bolo jednoduché tvrdenie, že všetci sa musíme stať šamanmi. Snyder je poctivý mysliteľ a preto si uvedomuje, že takéto tvrdenie je absolútnym zjednodušením jeho mysliteľského úsilia.
Avšak vráťme sa k Snyderovmu riešeniu eko-krízy. Šaman je relevantná postava mytologického priestoru, ktorá je súčasťou interaktívnej sociálnej komunity, ktorá je metaforou ekologického univerza. Ako som už uviedol, šaman symbolizuje hodnotovú priestupnosť v celku bytia, zabezpečuje komunikáciu (výmenu informácií) medzi rôznymi úrovňami bytia, ktorá je fundamentom ekologickej gramotnosti, čo u Snydera vyúsťuje do politického radikalizmu. V básnickej zbierke Turtle Island píše, že „ rastliny a zvieratá sú časťou našej politickej komunity a je potrebné aby ich hlasy počuli členovia vlády tak ako knihy poézie“.41 Akceptácia hlasov mytologického prostredia (príbehy, básne, lovecké rituály, rozprávky, etc.) vedú Snydera k tvorbe bioregionálnej komunity, ktorej jediným cieľom je, aby sa „ ľudia a miesto stali jedným“.42
Cez ekologizáciu univerza na pozadí sakrálna takto dochádza k realizácii divokosti v rámci individuality (akceptácia polyfónie univerza), ktorej konzekvenciou je nevyhnutnosť vytvorenia alternatívnej komunity, ktorej cieľom nie je zvrhnúť súčasné politické zriadenie ale „ položiť základy pre post-civilizačnú spoločnosť“.43

Záver
Kategória eko-karmy je jednou z alternatív ako priniesť pre súčasného človeka možnosť zmeny vedomia, pretože bez nej síce dokážeme riešiť eko-krízu v akademickej rovine, no často bez viditeľných výsledkov. Ekofilozofia by mala vystupovať ako praxeologická rovina, keďže nás bytostne

charakterizuje naša tvorba, prax, ktorej výsledkom je v súčasnosti aj naše bytovanie v ekologickej kríze. Zmena praxe vyžaduje zmenu vedomia. Sme vedomé bytosti, ktoré sa v pozícii ontocentrizmu stávajú skutočnosťou božského, ktoré vyjadruje starostlivé a úctivé konanie, ale aj uvažovanie o zvyšku sveta.
Nazdávam sa, že kategória eko-karmy môže byť tzv. axis mundi,44 pomocou ktorej ľudské súcno dokáže zmeniť a „vyčistiť“ svoje vedomie. Obidvaja autori, A. Naess i G. Snyder, ponúkli možnosti na realizáciu tejto zmeny. (Naess preferuje autopsiu náboženskej skúsenosti a Snyder šamanské bytie v mytologizujúcom kontexte bytia.) Oba prístupy sa dá považovať za relevantné pre možnosť kvalitatívnej zmeny vedomia súčasného človeka a to priamo v možnostiach kategórie eko-karmy, ktorej prínosom pre súčasnosť môže byť rozšírenie horizontu zodpovednosti, a to osobitne v etickom kontexte.

Literatúra

BARNHILL, D. L.: Great Earth Sangha: Gary Snyder’s View of Nature as Community. In: TUCKER, M. E. – WILLIAMS, D. R. (eds.): Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds. Cambridge: Harvard University – Center for the Study of World Religions Publications, 1997, s. 187-219.
BONDY, E.: Čínska filosofie. Praha: Vokno, 1992.
CAPRA, F.: TAO fyziky. Bratislava: Gardenia, 1992.
DEVAL, B. – SESSIONS, G.: Hlboká ekológia. Tulčík: ABIES, 1997.
KRAFT, K.: Nuclear Ecology and Engaged Buddhism. In: TUCKER, M. E. – WILLIAMS, D. R. (eds.):Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds. Cambridge: Harvard University – Center for the Study of World Religions Publications, 1997, s. 269-291.
Lexikon východní moudrosti. Olomouc: Votobia, 1996.
LOY, D.: Lack and Transcendence. The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism and Buddhism. New York: Humanity Books, 2000.
NAESS, A.: Ekologie, pospolitost a životní styl. Tulčík: ABIES, 1993.
SNYDER, G.: A Place in Space. Ethics, Aesthetics and Watersheds. Washington: Counterpoint, 1995.
SNYDER, G.: Praxe divočiny. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999.
SNYDER, G.: TurtleIsland. New York: New Directions, 1974.
THÉRA, N. M.: Buddha a jeho učení. Olomouc: Votobia, 1998.

Poznámky

1 H. Skolimowski v knihe Dancing Shiva in the Ecological Age charakterizuje ekofilozofiu ako „novú pojmovú štruktúru, ktorá nám umožní preložiť a zrozumiteľne podať Shivov tanec vo filozofických a racionálnych termínoch“. In Skolimowski, H. (1991) Dancing Shiva in the Ecological Age. Clarion Books: Delhi, 14. A v knihe Účastná mysl charakterizuje ekofilozofiu ako „novú holistickú filozofiu, ktorá by mala duchovnosť integrovať a nevylučovať ju; ktorá by bola schopná vyriešiť ďalekosiahle kozmologické problémy, ktoré sa týkajú pôvodu vesmíru, ale aj existenciálne problémy týkajúce sa osudu ľudstva – a to všetko v tom istom rámci“. Pozri Skolimowski, H., Účastná mysl (2001). Mladá fronta: Praha, 323.
2 Pod revolučnou zmenou ľudského vedomia rozumiem ľudskú účasť na dianí univerza, jeho participáciu na tvorbe hodnôt, ktoré obohacujú univerzum.
3 Tieto kategórie tvoria atribúty technického vedomia, ktoré Skolimowski charakterizuje ako „atomistické, kvantitatívne, sekulárne, objektívne, mechanistické a odcudzené“ a dáva ich do protikladu k ekologickému vedomiu, ktoré charakterizuje ako „holistické, kvalitatívne, duchovné, úctivé, evolučné a participujúce“. In Skolimowski, H. Dancing Shiva in the Ecological Age, 51-52.
4 Tieto kategórie použil M. Foucault, keď popisoval zrod práv a slobôd človeka ako ich temnú stránku v rámci diskurzu moci. Pozri Foucault, M. (2000). Dozerať a trestať. Zrod väzenia, Kalligram: Bratislava.
5 Teóriu o znečistení vedomia prezentuje Padamasiri de Silva v eseji Buddhistická enviromentální

etika, kde píše, že „netrpíme iba znečistením životného prostredia ale aj zákerným znečistením mysle, ktoré už postihlo veľa ľudí v podobe drogovej závislosti a alkoholizmu“. Pozri Padamasiri de Silva: Buddhistická enviromentální etika, In DHARMA GAIA – Eseje o buddhismu a ekologii (zostavil Allan Hunt Badiner). (1994). Cad Press: Bratislava, 24.
6 Kraft, K. (1997). Nuclear Ecology and Engaged Buddhism. In Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds (edited by Tucker, M. E. and Williams, D. R). Harvard University – Center for the Study of World Religions Publications: Cambridge, 277.
7 Tamtiež: 276.
8 Domnievam sa, že priestor prieniku ontologického a fenomenálneho poľa by mal naznačovať akceptáciu spontaneity všetkých jej súčastí, pretože bez slobody nemôžeme hovoriť o žiadnej zodpovednosti.
9 A. Naess je zakladateľ hlbinnej ekológie, ktorej podstatou je „klásť o ľudskom živote, spoločnosti a prírode otázky prenikavejšie a skúmavejšie, ako je bežné v západnej sokratovskej filozofickej tradícii“.
10 Naess, A. (1993). Ekologie, pospolitost a životní styl. ABIES: Tulčík, 283.
11 Tamtiež: 248.
12 Tamtiež: 251.
13 Deval, B. Sessions, G. (1997). Hlboká ekológia. ABIES: Tulčík, 87.
14 Tamtiež: 96.
15 Kategória ontocentrizmu je prebraná z nesubstančného modelu bytia ako ju vo svojej filozofickej koncepcii prezentuje Egon Bondy. Ontocentrizmus charakterizuje ako „silový stred – Archimedov bod, t. j. že nevidíme v jednej (ľubovoľne v ktorej) rovine či v pohybovej fáze skutočnosti (či už sme to my alebo biologično alebo vesmír!) ale v Bohu (ako šifra a metafora, doplnil RP) a že svoje usilovanie a svoje vedomie zameriavame k nemu ako usilovanie konkrétne objektívne a vedomie objektívne platné, pričom sme si vedomí neiluzívnosti, reálnosti axiologických výsledkov našich postojov a nášho úsilia“. In Bondy, E. (1994). Filosofické eseje sv. 3. DharmaGaia: Praha, 41.
16 Jozef Cibulka v eseji Proces transformace transcendentálního sebezdůvodnění u Heideggera a Derridypíše, že „Dilthey nebol filozofom bytia, ale išlo mu o fakticitu života v zmysle novovekej dištinkcie k zmyslu – chcel dospieť k pochopeniu života z vnútra samotného života“. Pozri Cibulka, J., Proces transformace transcendentálního sebezdůvodnění u Heideggera a Derridy. In Cibulka, J. Smysl a fakticita (Polarita a prolínání transcendentální a hermeneutické filosofie). (1996). VEDA: Bratislava, s. 202.
17 Na danú možnosť upozornil Richard Kula v článku Ontologická relativita ve vědě, kde píše, že „Mystická časť skutočnosti, ktorá zahrňuje subjektívne zážitky jednotlivých mystikov, patrí do skutočnosti, a preto je možné vymedziť a skúmať všeobecné zákonitosti, ktoré v nej platia, aj keď tento výskum je diametrálne odlišný od procesu poznávania fyzikálnej časti skutočnosti“. Pozri Kula, R. (1997). Ontologická relativita ve vědě. In PHILOSOPHICA III. Vydavatelství Univerzity Palackého: Olomouc, 74.
18 Pojem transgresie uviedol do filozofie M. Foucault v reakcii na filozofiu F. Nietzscheho (smrť Boha) a markíza de Sada súčasne s filozofiou G. Batailleho (hranice sexuality). V eseji Předmluva k transgresi píše, že „prekračovanie prekračuje a stále znovu prekračuje líniu, ktorá sa za ním vždy zatvára ako vlna zabudnutia, ktorá sa valí ďalej až k novému horizontu neprekročiteľného. Avšak táto hra je viac ako obyčajný pohyb týchto momentov, táto hra ich všetkých stavia do neistoty, do padajúcich istôt, v ktorých sa myslenie ocitá v slepej uličke, akonáhle by ich chcelo uchopiť“. Pozri Foucault, M. (1996). Předmluva k transgresi. In Foucault, M. Myšlení vnějšku, Herrmann & synové: Praha, 13.
19 Pod ekologickou gramotnosťou rozumiem akceptáciu a porozumenie životu, v ktorom nehráme iba parazitujúcu úlohu. Domnievam sa, že vzhľadom na etiku, ktorá by mala tvoriť „jadro“ ekologickej gramotnosti to nádherne vyjadril A. Leopold. V knihe Obrázky z chatrče, kde píše, že „základný kameň, ktorý sa musí pohnúť aby sa proces vývoja etiky začal, je jednoducho tento: prestať chápať rozumné užívanie zeme ako čisto ekonomický problém“. Pozri Leopold, A. (1995) Obrázky

z chatrče a rozmanité poznámky. ABIES: Tulčík, 245.
20 Barnhill, D. L. (1997). Great Earth Sangha: Gary Snyder's View of Nature as Community. In Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds (edited by Tucker, M. E. and Williams, D. R). Harvard University – Center for the Study of World Religions Publications: Cambridge, 187.
21 Lexikon východní moudrosti. (1996). Votobia: Olomouc, 378.
22 Barnhill, D. L. (1997). Great Earth Sangha, 188.
23 Capra, F. (1992). TAO fyziky. Gardenia. Bratislava, 220.
24 „Škola Chua-jen je iba myšlienkovým vyvrcholením šúnjavádovej filozofie vôbec" ako píše Egon Bondy. In [2], 199.
25 Cook, H. F., Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra. University Park: The Pensylvania State University Press, 2. In Loy, D. (2000). Lack and Transcendence. The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism and Buddhism. Humanity Books. NY., 90.
26 Loy, D. (2000). Lack and Transcendence, 90.
27 Bondy, E. (1992). Čínska filosofie. Vokno. Praha, 197.
28 Snyder, G. (1995). A Place in Space. Ethics, Aesthetics and Watersheds. Counterpoint: Washington, D. C., 95-96.
29 Snyder, G. Grace. CoEvolution Quarterly 43 (fall 1984) : 1. In Barnhill, D. L. (1997). Great Earth Sangha, 191.
30 Snyder, G. (1999). Praxe divočiny. Maťa a DharnaGaia. Praha, 195.
31 Pozri Heidegger, M. (1996). Bytí a čas. Oikoymenh: Praha.
32 Tamtiež: 14.
33 Tamtiež: 23.
34 Tamtiež: 25.
35 Snyder, G. (1995). A Place in Space. Ethics, Aesthetics and Watersheds, 174.
36 Snyder, G. (1999). Praxe divočiny, 25.
37 Barnhill, D. L. (1997). Great Earth Sangha, 194.
38 Tamtiež: 198.
39 Abraham, D. The Ecology of Magic. In Finding Home: Writing on Nature and Culture from Orion Magazine, ed. Peter Sauer (Boston: Beacon Press. 1992), 178-179. In Barnhill, D. L. (1997). Great Earth Sangha, 200.
40 M. Eliade v knihe Šamanismus a techniky extáze píše, že „vždy ide o uzdravenie, ovládnutie niečoho, o rovnováhu, ktorá bola dosiahnutá tým, že dotyčný jedinec sa oddáva šamanizmu" (Eliade, M. (1997). Šamanismus a techniky extáze, ARGO: Praha, 41), čo z nášho hľadiska znamená, že človek, ktorý si uvedomuje patologické smerovanie civilizačného trendu postindustriálnej spoločnosti môže „vybočiť" z daného trendu tým, že si ju uvedomí!
41 Snyder, G. (1974). Turtle Island. New Directions: NY, 106.
42 Snyder, G. (1995). A Place in Space. Ethics, Aesthetics and Watersheds, 95.
43 Barnhill, D. L. (1997). Great Earth Sangha, 210.
44 Axis mundi znamená os sveta, prienik fenomenálneho (jednotlivec) a ontologického (univerzum) poľa, čo vyjadruje ontotvorbu ako projekt výstavby ontologickej reality – stret biosféry a noosféry v kreativite uskutočňovania ako možná mapa účasti človeka na tvorbe univerza. V kontexte Skolimowského knihyDancing Shiva in the Ecological Age to vyjadruje účasť na tanci univerza, kde „uskutočňovanie je hérakleitovské panta rei; tančiaci Šiva nekonečnej zmeny" (Skolimowski, H. Účastná mysl, 318).

Mgr. Róbert Piňák
doktorand na Katedre filozofie a dejín filozofie FiF UK v Bratislave