

# EKOLOŠKI VIDIKI DAOIZMA: KAOTIČNOST NARAVE IN ETIKA NEVMEŠAVANJA

HELENA MOTOH

## 1. *Hundun* – osveščanje Neosveščenega

Kaotičnost – izmikanje artikulaciji in udomačitvi – predstavlja bistveno komponento daoističnega koncepta narave kot spontanega toka premene. Kaos, *hundun*, v kitajski filozofiji predstavlja »stanje neločenosti pred začetki sveta«<sup>1</sup>. V mitu o velikanu Pan Guju se iz kaosa, prvotne nediferenciranosti različijo primarni *qi* in nato polarna nasprotja, iz kaosa nastane kozmos. Nastanek sveta se dogaja od znotraj, »kozmos nastane iz maternice kaosa, oba sta iz iste esence«<sup>2</sup>. Tematizacijo *hunduna* lahko najdemo v sedmem poglavju *Zhuangzija*:

»Shu je bil gospodar Južnega morja, Hu pa gospodar Severnega morja. Gospodar srednjega območja je bil Hun Dun. Shu in Hu sta se često srečevala v Deželi Neosveščenega in ta ju je vselej prijazno sprejel. Pa sta Shu in Hu razmišljala, kako bi se oddolžila Neosveščenemu. Dejala sta: »Ljudje imajo sedem odprtih: za gledanje, za poslušanje, za uživanje hrane in dihanje, le on nima nobene. Poskusila mu jih bova navrtati.« Vsak dan sta mu navrtala eno odprtino in sedmi dan je bil Neosveščeni mrtev.«<sup>3</sup>

V navedenem odlomku odzvanja tipično Zhuangzijev zagovor nevednosti in nerazločenosti kot načinov za doseganje enosti z Daom. Neosveščeni, *Hundun*, predstavlja ideal daoističnega modreca, prostega razlikovanj in balasta vedenja. Praznino njegovega duha dobronamerna (tu je slutiti daoistično ironijo glede moralnih pretenzij) obiskovalca prekineta. S tem povzročita, da se Neosveščeni ovede, da mu svet postane objekt zaznav, vedenje pa zapolni nerazločeno praznino – ter tako sprožita njegovo smrt.

<sup>1</sup> Maja Milčinski, *Človek v kaosu – stara Kitajska*, v: Poligrafi, letnik 2 (1997), št. 7–8, str. 41.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Maja Milčinski, *Klasiki daoizma, SM, Ljubljana 1992*, str. 233.

Če *Hundun* poskusimo razumeti bolj dobesedno, v smislu kozmološkega stanja nerazločenosti in kaotičnosti, lahko odlomek interpretiramo kot neke vrste ekološko svarilo. Narava kot *Hundun* je kaotični sistem, ki vztraja v samoorganizirani stabilnosti. *Hundunovo* ozemlje je umeščeno na sredino med ozemljema drugih dveh vladarjev in tam, kot pravi Zhuangzi, ju *Hundun* prijazno sprejema. Kaos torej nastopa kot skrivnostni gostitelj nasprotij. Osveščanje Neosveščenega z vrtnjem odprtih lahko vidimo kot poskus približati nedoumljivost njegove enotnosti običajnemu dožemanju, ki potrebuje razlike in opredelitve. Usoda Neosveščenega, Kaosa je nato taka kot usoda narave, ko se jo loti znanstveni skalpel: smrt. Živost, organska celovitost narave se parcialnemu vidiku izmakne, in kar lahko znanost nato opiše, je le še truplo – mehanističen skupek sestavnih delov. Prav aperiodičnost in nedeterminiranost, kot poudarja teorija kaosa<sup>4</sup>, verjetno omogočata živost in samoorganiziranost, ki sta značilni za naravne sisteme in ju je, kot bi verjetno zaman poskušala vladarja Shu in Hu z mašenjem izvrtanih lukenj, nemogoče rekonstruirati.

## 2. Kozmična glasba – koncept kaotične narave

Glasba pri Zhuangziju pogosto nastopa kot prispodoba za proces Velike transformacije, *da hua*. Značilno mesto, kjer Zhuangzi uporabi motiv kozmične glasbe, je 14. knjiga<sup>5</sup>, kjer Huang Di v divjini izvaja glasbo, Bei Meng Cheng pa ga presunjen in zmeden posluša. Huang Di za svojo glasbo pravi, da ustreza človeškemu (izvajanju), poskuša pa izraziti tok Neba in Zemlje. Soočenje s kozmično glasbo se odvija po stopnjah. Prvi stavek kozmične glasbe predstavi silovitost nasprotij in z gromom in bliskom preplaši speče žuželke – pa tudi Bei Meng Chenga. Drugi stavek poslušalca sooči z neznosno neprestanostjo toka premene:

»Dojeti si jo hotel, pa je nisi mogel razumeti. Oziral si se po njej, pa nisi mogel ničesar videti. Sledil si ji, pa je nisi mogel doseči.«

Poslušalec na tem mestu zastopa človeka, soočenega z Veliko spremeno in učinek, ki ga ima ta izredna nezapopadljivost nanj, je, da obstane v popolni praznini duha. In praznina, kot pravi Zhuangzi v 4. knjigi, je prostor Daa.<sup>6</sup> Praznino poslušalca kozmične glasbe napolni tretji stavek – glasba svobode in

<sup>4</sup> Cf. David Ruelle, *Chance and Chaos*, Princeton University Press, Princeton 1991 in James Gleick, *Kaos, Rojstvo nove znanosti*, DZS, Ljubljana 1991.

<sup>5</sup> Vsi sledeči citati tega odlomka iz: Maja Milčinski, *Klasiki daoizma*, op. cit., str. 284–6

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, str. 199.

spontanosti *ziran*. Huang Di uporabi primere brbotajočih izvirov in brstečih rastlin, očitno gre torej za ustvarjalni princip narave kot *ziran*. Svet spontano porajajočega se in izginjajočega pa spet porodi dvome:

»Nekdo bi utegnil videti v tem smrt, drugi življenje, nekdo resničnost, drugi slepilo.«

Nenehne premene seveda ni moč zajeti v takšne kategorije. Skozi prve tri stavke kozmične pesmi lahko torej sledimo napetosti med nezmožnostjo poslušalca, da bi doumel, sledil in uvidel, ter ponavljajočo se frazo o večni in vseobsegajoči melodiji, ki pa je brez vodilnega motiva. Narava je torej večten in samoorganiziran tok premene, ki je urejen in harmoničen, pri tem pa ne sledi nobeni obvladujoči zakonitosti, prav to pa Bei Meng Chengu povzroča izredne težave. S četrtem stavkom Huang Di nato razkrije način ustvarjalnega principa v naravi, srž glasbe, ki jo izvaja:

»Na koncu sem ustvaril zmedo. Po njej si se čutil kot obnorel. Prek obnorelosti stopaš v Dao. Tako pa lahko sprejmeš Dao v svoj hram in postaneš eno z njim.«

Zmeda, kaotičnost je prava narava spontano porajajočega se sveta. Soočenje s to kaotičnostjo povzroči, da se duh izprazni, saj je prisiljen opustiti vse poskuse razločevanja in zapopadanja. Praznino, ki v tej norosti podobni opustitvi razuma nastane, pa napolni Dao.

### 3. Narava kot stabilni kaotični sistem

Nedoumljivost Daa in s tem narave kot principa nastajanja in spreminjanja predstavlja temelj daoističnega razumevanja narave. Narava daoistov se najočitneje postavlja v opozicijo kultivirani naravi in kulturi nasploh, v kultivaciji vidijo proces, ki naravi vsiljuje utilitarna merila ter svet s tem oddaljuje od Daa. Zhuangzi v ta namen pogosto podaja primere udomačevanja živali, »to, da se konjem obrzdajo glave, volom pa prebode nos«. <sup>7</sup> Narava sama po sebi – divja, kolikor deluje brez človeškega vmešavanja – deluje na način *ziran*, tj. ne drži se vnaprejšnjih in trajnih zakonitosti, ampak se nenehno spontano poraja in šele postaja lastna zakonitost. <sup>8</sup> Od človeško urejenega sveta jo zato loči predvsem to, da deluje radikalno avtonomno, ne zaradi kakršnegakoli zunanjega razloga ali namena. Pripisovati naravi smoter – pa naj bo to božje zrca-

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 307.

<sup>8</sup> Ponuja se seveda primerjava s Spinozovo trditvijo, da je za Boga (ali naravo) stvarnost enaka popolnosti.

lo, človeško bitje kot domnevni najpopolnejši finalni poganjek evolucijskega procesa ali pa čimvečja pestrost vrst – zavaja, kolikor je za daoiste narava samonikel proces in zato bistveno neteleološka. Prav tako je nesmiselno naravi pripisovati etične zakonitosti. Narava ne more biti dobra ali slaba in njena dejanja niso ne maščevanje ne nagrada. V divjosti narave izzvenita tako človeška dobrota kot zlo. Poskus, da bi naravi vsilili človeške etične kategorije, pomeni oddaljevanje od nerazlikovane resnice Daa.

Implikacije takšnega razumevanja so precej podobne tistim, ki jih sproža teorija kaosa in razumevanje narave kot organizma nasploh. Spontani tok nenehne transformacije je način manifestiranja Daa. Velika premena *da hua* predstavlja kontinuum, v katerem nobena entiteta ne vztraja v času, ampak se vse nenehno spreminjajo in se medsebojno definirajo. Bistveno je, da ta tok spremembe, ker deluje spontano, na način *ziran*, opisuje življenje narave kot organizma. Deli organske celote narave izolirani ne morejo obstajati, in zato jih je, spremenjene v vsakem hipu, nemogoče povrniti v prejšnje stanje. Vsaka sprememba v naravi je zato nepovratna, ireverzibilna in nobeno stanje se ne more popolnoma ponoviti. To, kot opozarja Tu Wei-Ming<sup>9</sup>, priča o zgrešenosti običajne interpretacije, ki daoističnemu svetovnemu nazoru pripisuje ciklično strukturo za razliko od koncepta napredujoče linearnosti. Za cikličnost je namreč bistvena možnost ponovitve, ki pa je na spontanosti in premeni temelječa razlaga dinamike sveta ne more priznavati. Daoističen svetovni nazor nujno priznava neomejeno množstvo prihodnjih možnosti, kajti »velika premena je neskončna«<sup>10</sup>. Tu Wei-Ming zato za takšen možnostno odprt sistem kot alternativo običajni izbiri med protipoloma *cikličnega* in *linearnega svetovnega nazora* predlaga naziv *transformacijski svetovni nazor*. Vprašanja, ki jih sproži temeljna neponovljivost transformacijskega sistema, pa so podobna tistim, s katerimi se srečuje teorija kaosa. Neponovljivost namreč zamaje osnove principa kavzalnosti, kolikor ta temelji na ponovljivosti vzroka. Daoistična narava se kot čudni atraktor<sup>11</sup> nikoli v neskončni množici premen ne vrne v prejšnje stanje. In kolikor se vzrok ne more povsem ponoviti, zgolj podobnost pa – kot v teoriji kaosa – ni zagotovilo za primerljivost učinka, je dinamika narave nenapovedljiva. Seveda ne gre za popolno nenapovedljivost, narava ni povsem kaotična vsota sprememb. Stabilnost toka premene se – nenapovedljivosti in kaotičnosti navkljub – ohranja. Tako pri teoretikih kaosa kot pri daoistih so

<sup>9</sup> Tu Wei-Ming, *The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature*, v: *Nature in Asian Traditions of Thought* (ur. J. Baird Callicot, Roger T. Ames), State University of New York Press, Albany 1989, str.71.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Tj. idealna forma (v teoriji kaosa), proti kateri teži gibanje stabilnih kaotičnih sistemov. Je aperiodičen in indeterminističen, a ob tem ohranja stabilnost.

pogoste primere iz narave, ki naj bi odslikavale to dvojnost stabilnosti in kaotičnosti. V proznem delu *Prvič na rdečih pečinah* pesnika Su Shija iz dinastije Song tako lahko preberemo:

»Kaj pa voda in mesec? Voda teče, a je nikoli ne zmanjka, luna raste in pojema, pa je ni ne več ne manj. Če gledaš s stališča spremembe, vesoljs-tvo premine v hipu. Če pa gledaš s stališča nespremenljivega, so vsa bitja z nami vred večna.«<sup>12</sup>

Kaotičnost zato pomeni predvsem, da narave ni mogoče reducirati na racionalne principe ali zakone, da ji v maniri vladarjev Shuja in Huja ni mogoče zvrtni lukenj, ne da bi nam skozi odtekle prav njena bistvena lastnost: spontana in neujemljiva živost.

#### 4. Vzajemna povezanost in enakost bitij

Vsa bitja in stvari, ki jih obsega tok spremembe hua, so podvržena nenehni transformaciji: »Ni ga giba, da se z njim nekaj ne bi spremenilo. Ni ga časa, da bi česa ne predrugail.«<sup>13</sup> Premena hua ni le proces razvoja in spremembe vsakega posamičnega bivajočega. Pogumnost Zhuangzijeve ideje je v tem, da se bitja in stvari v procesu premene pravzaprav nenehno spreminjajo druga v druge in se medsebojno določajo. Posamične stvari obstajajo le »z vidika ločitve«, »z vidika skupnosti«, kot pravi Zhuangzi v peti knjigi, pa »so vsa bitja eno«.<sup>14</sup> Bitja v skupnost tong povezuje prav ta soudeležba v toku premene. Zato ne moremo govoriti o trajnih entitetah, ki bi – neodvisne – ohranjale istost s seboj od rojstva do smrti, od nastanka do uničenja. Partikularnosti Zhuangzijeve narave predstavljajo dele v celoti organizma. Za razliko od neodvisnih enot naravoslovnih znanosti – bodisi atomov, molekul, individuov ali celo vrst – so osnovni elementi organizma neločljivi od organske celote. Posamičnosti, stvari in stanja v procesu hua pa poleg vzajemne premene določa tudi skupen izvor. Kot povzema Tu Wei-Ming, predstavljajo partikularnosti – tako »najmanj inteligentno bitje kot na primer kamen«<sup>15</sup> kot Nebo namreč le različne konfiguracije qija<sup>16</sup>. V tem kontekstu je zanimiv tudi nasvet slikarja Tao Chi-ja:

<sup>12</sup> Cf. Zhongguo wenzue, Gudai sanwenjuan (ur. Zhong Shuyin, Wen Jinning), Zhongguo wenzue chubanshe, Beijing 1998, str. 198–203, prevod H. M.

<sup>13</sup> Maja Milčinski, *Klasiki daoizma, op. cit.*, str. 306.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 209.

<sup>15</sup> Tu Wei-Ming, *The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature, op. cit.*, str. 69.

<sup>16</sup> Tu Wei-Ming izrecno opozarja, da je qi onkraj distinkcije med materijo in duhom, torej ne 'snov' ne 'duh' ne 'energija' ne morejo zadovoljivo prevesti tega izraza (*ibid.*)

»Gore tečejo kot reke. Pravilen način gledanja gora je, da jih vidiš kot valove oceana, zamrznjene v času.«<sup>17</sup>

Tu Wei-Ming nadaljuje s trditvijo, da celo duhovnosti ne moremo imeti za zgolj človeško ali nebesno kvaliteto, ampak lahko govorimo o stopnjah duhovnosti v celotni verigi bivanja, »ki temeljijo na različnih sestavih qija.«<sup>18</sup> Ne sposobnost mišljenja ne skladnost ali stopnja samoorganizacije ne morejo vzpostaviti radikalne zareze med različnimi tipi bivajočega. Entitete, kot so »ljudje«, »živali«, »kamnine« se raztapljajo v kontinuumu stanj brez radikalnih prelomov, le z razlikami v stopnji. Tak pogled seveda ogrozi tudi za naravoslovje bistveno in samoumevno zarezo med organskim in anorganskim, živim in neživim. Tako žive kot nežive stvari poganja ritem premene. Zhuangzi v slikoviti pripombi o pohabljenem mojstru pravi, da je ta na izgubo noge gledal »kot bi preprosto pustil za seboj grudo zemlje.«<sup>19</sup> Brisanje meje med neživim in živim je med drugim posledica spremenjenega razumevanja smrti in rojstva v daoizmu, saj sta prav rojstvo in smrt poleg samoorganizacije ključna za razlikovanje živega od neživega. Smrt je za Zhuangzija le ena od oblik premene.<sup>20</sup> Majhna sprememba, na primer rast, se od radikalne transformacije, kot je smrt, loči le po stopnji. Zhuangzi tako ob ženini smrti pravi:

»Še ena sprememba in rodila se je. No, potem je prišlo še do te spremembe in sedaj je mrtva. Ta dogajanja so, kot bi sledil štirim letnim časom – pomladi, poletju, jeseni in zimi.«<sup>21</sup>

Znana Zhuangzijeva primera o metulju<sup>22</sup> pa opozarja še na drug aspekt nenehnega medsebojnega spreminjanja in določanja bitij. Če namreč nobe-

<sup>17</sup> *Ibid*, str. 74.

<sup>18</sup> *Ibid*, str. 75.

<sup>19</sup> Maja Milčinski, *Klasiki daoizma*, op. cit., str. 209.

<sup>20</sup> V kasnejši daoistični poeziji beseda *hua*, premena, pogosto pomeni smrt: npr. »*Nimam moči, da bi se izognil premeni*« (Cf. Tan Shilin, *The Complete Works of Tao Yuanming*, Joint Publishing (H.K.), Hong Kong 1992, str. 198, prevod: H. M.)

<sup>21</sup> Maja Milčinski, *Klasiki daoizma*, op. cit., str. 314–5.

<sup>22</sup> Metulj je tudi sicer simbol transformacije in zanimivo je, da z biološkimi podrobnostmi svoje dejanske transformacije iz ličinke v bubo in nato v metulja do neke mere govori v prid Zhuangzijevega nazoru. V fazi celične mase (prim.: Andrej Detela, *Duševni procesi v živih organizmih - izziv za sodobno fiziko*, v: Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, let. XXIII (1995), št. 176, str.127) se vse celice zabubljene gosenice začnejo raztapljati in oblikujejo povsem brezoblično protoplazmo, iz katere se nato povsem na novo oblikujejo celice metulja. Niti ena celica ličinke torej ne preživi do faze metulja. Očitna je torej podobnost tega procesa re-formacije in smrti, ličinka v določenem smislu *umre* in metulj se ob ponovni formaciji protoplazme v celično strukturo *rodi*. (Prim. tudi Malebranchevo razlago preobrazbe insektov kot upodobitve smrti in vstajenja božjega Sinu v: Miran Božovič, *Humovi dialogi o naravni religiji, ali o Bogu izkustvenega teizma*, v: David Hume, *Dialogi o naravni religiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2000, str.147.)

no bitje ni privilegirano tako, da bi bilo izvzeto iz tega procesa, in bi torej kot entiteta vztrajalo v času, potem so bitja nujno v temelju enakovredna. V tem duhu izzveni ogorčen odgovor starega grčastega hrasta tesarju Shiju, ko ga ta obtoži neuporabnosti:

» ... oba sva bitji. Kako more priti eno bitje do tega, da hoče drugega zviška ocenjevati? Ti, umrljivi, nekoristni človek, kaj le veš o nekoristnih drevesih!«<sup>23</sup>

Hrastova obtožba je kritika antropocentrizma. Vendar pa se od sodobnih kritik antropocentrizma v marsičem razlikuje. Da bi lahko razjasnili, kaj v Zhuangzijevi misli lahko implicira enakost bitij in stvari, in če je tej enakosti sploh mogoče reči tudi enakopravnost, si moramo najprej ogledati, kaj je pod pravicami bitij razumljeno v sodobnih tokovih ekološke misli. V ta namen najbolj tipični smeri sta zagotovo anglosaksonski utilitarizem (vse do Regana in Singerja) in gibanje globoke ekologije. Tako utilitaristi kot globoki ekologi seveda zavračajo antropocentrizem. Vendar pa so argumentacije različne. Kriterij utilitaristov je zmanjšanje trpljenja in čimvečja vsota ugodja, ki ju sproži določeno dejanje. Zmožnost živali, da trpijo in čutijo ugodje, nas zato zavezuje prav tako kot potencialna občutja soljudi. Seveda ostaja vprašanje, ali gre pri tem premiku zornega kota res za opustitev – ali le za razrahljanje – antropocentrizma. Živali dobijo pravice, ker lahko trpijo in so na tem nivoju lahko izenačene z ljudmi. Demokratizacija, v katero pri tem trdno verjamejo utilitaristi, tj. povečevanje obsega bitij s pravicami, naj bi s tem po ženskah, črncih in homoseksualcih dosegla še živali. Antispecizem, po katerem so vse živali (in med njimi človek) enake<sup>24</sup>, je razumljen kot naslednik antirasizma in antiseksizma. Sumljivost te tolerance je v njenem skitem elitizmu: »tudi črnci so ljudje«, na primer predvideva vnaprejšnji obstoj privilegirane entitete *ljudi*, k katerim so nato *pripuščeni* tudi ljudje temnejše polti. Enako je seveda s pripuščanjem živali k obsegu moralno upoštevanih bitij. Kamnom in drevesom, ne-živalskim entitetam se možnost trpljenja – s tem pa tudi pravice – seveda še vedno odreka.

Že iz programskega gesla začetnika globoke ekologije Alda Leopolda, »*misliti kot gora*«<sup>25</sup>, je razvidno, da je obseg entitet s pravicami v tem gibanju precej širši ter obsega občutljiva in neobčutljiva bitja, predmete, sisteme (družina, prostor, dežela, biosfera), nas same in Boga<sup>26</sup>. Temeljni vrednoti globokih ekologov sta, kot povzemata Naess in Sessions<sup>27</sup>, »*blaginja in razvoj človeške*

<sup>23</sup> Maja Milčinski, *Klasiki daoizma*, op. cit., str. 205.

<sup>24</sup> Luc Ferry, *Novi ekološki red, Drevo, žival in človek*, Krtina, Ljubljana 1998, str. 54.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 81.

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 84.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 88.

*ga in nečloveškega življenja na zemlji*«, kot nujna predpogoja tega pa tudi »*bogastvo in raznolikost oblik življenja*«. Vendar se, kot kažejo kritike globoke ekologije, tudi vrednotenje biosfere izkaže za svojevrsten antropocentrizem. Ferry označuje zanko, v katero se ujame globoka ekologija, kot »*eno najbolj absurdnih oblik antropomorfizma*«<sup>28</sup>. Za kakšen antropomorfizem gre? Vsakšno vrednotenje je vselej nujno antropocentrično, vsiljevanje vrednotenja naravi, kot da bi ji na primer večje število in bolj enakomerna razporeditev vrst predstavljala vrednoto, je s tem projekcija v dveh smereh. Prvič, globoki ekologi se s tem čutijo sposobne določiti »pravo«, »normalno« in »zaželeno« stanje biosfere, na naravo torej projicirajo statičnost in determinizem naravoslovnega znanstvenega modela. Še očitnejša projekcija pa je seveda pripisovanje čemerkoli, procesu, entiteti, stanju v naravi kakršno koli etično vrednost.

Zato – in s tem se vračamo k Zhuangziju – je seveda bolje govoriti o enakosti kot o enakovrednosti bitij, prav tako pa ne moremo zagovarjati **vrednosti** narave kot celote, saj so procesi v naravi, kot ničkolikokrat poudari Zhuangzi, onkraj tovrstnih distinkcij. Človeka z živalmi veže ista vez kot s kamenjem in rekami – namreč dejstvo, da je tudi on le del narave – le kot njen del ima torej funkcijo in smisel, povsem ločen od celote pa bi oboje izgubil. Enakost tako ni enakopravnost v smislu pripustitve, ampak radikalna enakost med deli celote, ki so vsi enako nenadomestljivi, hkrati pa ne morejo bivati neodvisno od organizma, kateremu pripadajo. Radikalno stališče, do kakršnega na ta način pridemo, je onkraj sprejemljivosti celo za globoke ekologe, ki po Ferryjevih besedah, »*radi zakrijejo vse, kar je v naravi grdega. Obdržijo le harmonijo, mir in lepoto*«.<sup>29</sup> Tako tudi virusov, epidemij in naravnih katastrof ne moremo izključiti iz celote narave, kolikor je ta onkraj etike. Ampak o tem kasneje.

### 5. Proti nekritičnostim ekologije

Globoka ekologija se očitkov antropocentrizma torej ne more otresti. Nek temeljni antropocentrizem pa bi lahko morda očitali tudi daoistični misli o naravi in celo vsakršnemu mišljenju narave nasploh. Težava človekovega mišljenja narave je v tem, da nanjo lahko gleda le skozi omejitve svoje perspektive in skozi specifično človeške kategorije. Je potemtakem sploh smiselno govoriti o ne-antropocentrični ekološki misli? Niso principi, ki jih vidimo v naravi, zgolj projekcija nas samih in ali ta rekonstruirana narava ne pove več o človeku kot pa o naravi kot taki? V ta namen si oglejmo dva primera kritik: prva je naslovljena na globoke ekologe, druga pa na Zhuangzija samega.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 142.

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 144.



Zagovornik površinske ekologije Philip Elder s svojo kritiko globokih ekologov odgovarja na njihov zagovor pravic dreves v dolini Mineral King. Pravi, da si

»vedno domišljajo, da so si koristi predmetov (gora, jezer in drugih naravnih stvari) in napredek v nasprotju. Toda, kaj oni vedo o tem? Konec koncev, zakaj dolina Mineral King ne bi hotela sprejeti smučišča, ko pa milijone let ni počela ničesar? ... Ali niso globoki ekologi pravzaprav tudi sami 'antropocentristi', ko si domišljajo, da vedo, kaj je najboljše za naravno okolje?«<sup>30</sup>

Kritika globoke ekologije je v tem primeru gotovo na mestu. Druga kritika, ki zadene Zhuangzija, se osredotoča prav tako na izjavo misleca, ki s pozicije človeka interpretira stanje drugih bitij. Očitek je Hui Zijev:

»Zhuang Zi je šel nekoč na sprehod ob rečnem bregu. Dejal je: »Kako veselo poskakujejo postrvi iz vode! Tako se ribe radostijo!«

Hui Zi je dejal: »Vi niste riba in kako hočete poznati, kaj so ribje radosti?«<sup>31</sup>

Huizijeva kritika zadeva prav antropocentrizem Zhuangzijeve pripombe. S stališča skeptika – kar Huizi gotovo je – nikakor ni mogoče razumeti ribjega doživljanja. Zhuangzi pravzaprav projecira lastne občutke na opaženo dogajanje. Nagelov znani članek *Kako je biti netopir* omenja prav to vprašanje. Četudi si lahko predstavljam, kako je viseti z glavo navzdol, leteti po temi in zaznavati svet s pomočjo odbijajočih se zvočnih signalov, pravi Nagel<sup>32</sup>, to pove le, »kako bi bilo *meni*, če bi se vedel kot netopir.« Če bi hoteli zavriniti kritiko, bi morali biti sposobni vedeti, »kako je *netopirju* biti netopir«.

Zhuangzi pa v odgovoru poseže še dlje v skepso:

»Vi niste jaz in kako morete potem vedeti, da jaz ribjih radosti ne poznam.«

Z odgovorom le še stopnjuje Huizijev ugovor: ne le ribja občutja, celo misli drugega človeškega bitja so onkraj možnosti spoznanja. Huiziju to, da je človek kot Zhuangzi, ne omogoča vpogleda v njegovo doživljanje. To stališče skrajne skepse pa Zhuangzi zavzame le, da bi pokazal, v čem je ključna težava Huzijevega načina razmišljanja:

»Vrniva se na izhodišče, prosim! Rekli ste: 'Kako morete poznati, kaj je ribam v radost?' Pri tem ste prav dobro vedel, da jih jaz poznam, pa ste

<sup>30</sup> *Ibid.*, str. 142.

<sup>31</sup> Vsi sledeči citati tega odlomka iz: Maja Milčinski, *Klasiki daoizma*, op. cit., str. 312.

<sup>32</sup> Thomas Nagel, *Kako je biti netopir*, v: *Oko duha* (ur. Douglas R. Hofstadter in Daniel C. Dennett), MK, Ljubljana 1990, str. 402.

me le vprašali. Radost rib poznam iz svoje radosti, ki jo imam pri potovanju ob reki.«

Zhuangzijeve porogljiv odgovor v slogu, ki spominja na zenovske koane, želi v prvi vrsti preseči Huizijeve način razmišljanja. Če opazujemo naravo s stališča partikularnosti, omejitev posamičnosti ne moremo preseči. Spoznanje je s tem omejeno na sebstvo. Če pa omejitve presežemo – pozabimo – se približamo enotnosti Daa. Princip, ki to omogoča, je De. De hkrati sproža partikularizacijo Daa v mnoštvo in posameznosti nato vrača v enotnost. Do svojega Deja pridemo z opustitvijo sebstva<sup>33</sup>. S tem De posameznosti doseže spoznavno vez z Deji ostalih bivajočih posamičnosti. To je stanje, ki ga Zhuangzi omenja v zadnjem stavku svojega odgovora Huiziju. V okvirih daoističnega koncepta je torej do neke mere mogoče preseganje lastne posameznosti, v ekološkem smislu doumevanje tega, kaj bi resnično rada dolina Mineral King.

Na podoben način v tretjem poglavju Zhuangzija mesar razloži svojo večino razrezovanja vola. V stanju po preseženju posamičnosti nato z nožem brez debeline ne zarezuje več v goveje truplo, ampak v kontinuum Daa. Onkraj posamičnosti, po opustitvi sebstva, postane njegov De koekstenziven z Deji drugih stvari.<sup>34</sup> Mesarjevo zarezovanje lahko razumemo kot idealno ekološko aktivnost, njegov nož<sup>35</sup> ne poškoduje in ne nasprotuje prepletenosti narave, saj se brez omejitev giblje v kontinuumu Daa.

## 6. *Wuwei*: temeljni ekološki koncept

Dao deluje na način *wuwei*, kot na primer lahko preberemo v *Daodejing*, »ne ukrene ničesar in vendar nič ne ostane neopravljenega«. <sup>36</sup> Seveda to ne pomeni, da Dao sploh ne deluje, kar bi impliciralo, da stoji za vsem še nek princip, bodisi usode ali pa slepega naključja, ki ga Dao ne spreminja in vanj ne posega. To bi bilo namreč v očitnem nasprotju z osnovnimi postavkami daoizma, po katerih je Dao najglobalnejša sila dinamike kozmosa. Dao seveda deluje, vendar toku sprememb ni zunanji. Vsota sprememb ga vselej znova šele vzpostavlja. *Wuwei* torej ni nedejavnost in pasivnost Daa, ampak ga lahko razumemo predvsem kot nevmešavanje v tok sprememb. Kot pravi Po-keung Ip, Dao

<sup>33</sup> Roger T. Ames, *Putting the Te Back into Taoism*, v: *Nature in Asian Traditions of Thought* (ur. J. Baird Callicot, Roger T. Ames), State University of New York Press, Albany 1989, str. 130.

<sup>34</sup> *Ibid.*, str. 192-194.

<sup>35</sup> Nož brez debeline je način gibanja po opustitvi sebstva, ko ni več ničesar, kar bi zaustavljalo neomejeno prodiranje v tkivo narave.

<sup>36</sup> Maja Milčinski, *Klasiki daoizma*, *op. cit.*, str. 106.

vzdržuje in izpolnjuje, torej deluje-v-sebi-samem. Nevmešavanje pomeni, da Dao ne deluje na nečem zunaj sebe, ampak je mogoče med celoto toka sprememb in Dao postavi radikalni enačaj: Dao je celotnost toka premene *hua* in nič onkraj tega procesa. Zato tudi deluje v posamičnostih, kot zapiše Klaus Meyer-Abisch: »Narava se v nas nadaljuje tako, da postane jezik in umetnost, v drugih bitjih pa tako, da le-ta tako rekoč živijo njeno življenje (to je življenje narave). Naše življenje in življenje sveta okrog nas sta njeno življenje.«<sup>37</sup> Zato lahko trdimo, da Dao ni volja, ki bi upravljala s svetom na način gibalca. Številna mesta v *Daodejing*u in *Zhuangzi*ju pojasnjujejo Daov *wuwei* kot nenasilno, permissivno, »mehko«, sprejemajoče delovanje. Nenasilnost Daa pomeni, da se stvari v okviru njegovega delovanja pravzaprav spreminjajo avtonomno, samoniklo, na način *zihua*. Dao »pušča vsem stvarim delovati, po svoje pa s tem vse opravi, ne da bi kakorkoli ukrepal.«<sup>38</sup>

Dao torej ni volja, ki bi vplivala od zunaj in tako spreminjala tok bivajočih stvari. Prav tako ga – in ta interpretacija se pojavlja pogosto – ne moremo razumeti v smislu trajnih in nespremenljivih naravnih zakonov. Kot tak bi bil Dao od sprememb neodvisen in jih kot zakon narave predhajal. Narava deluje po principu spontanosti *ziran*, ki v temelju razveljavlja stabilne in nespremenljive razlage dogajanja. Vsako posploševanje množstva premen v zakon je že oddaljevanje od Daa. Ker pa Dao toku sprememb, ki je svet, ni zunanji, pač pa ga ta tok vselej znova šele določa, ne more biti zgolj drugo ime za naravne zakone.

*Wuwei* pa ni le način delovanja Daa. Kolikor je namreč človek del narave, predstavlja tudi princip, po katerem naj bi se uravnavalo človeško delovanje. Soočen s nenehnim spreminjanjem, nestalnostjo in negotovostjo, ob tem pa prisiljen delovati<sup>39</sup>, je človek postavljen pred dilemo:

»Kaj naj storiš in kaj opustiš? Preprosto: pusti teči spreminjanju!«<sup>40</sup>

Dejanja, ki poskušajo zaježiti, usmerjati ali spreminjati tok premene *hua*, so v nasprotju z Daom in zato povzročajo disharmonijo in zmedo. V *Zhuangzi*ju pogosto srečamo dialoge med učencem in mojstrom, kjer prvi sprašuje, kako lahko izboljša ali uredi svet in odnose v njem, mojster pa ga zavrača, češ da je prav ta vzgib tisti, ki je takšna neljuba stanja povzročil. Tako Knez obla-kov v enajsti knjigi vpraša mojstra Prameglo:

»Moč neba ni v sozvočju, moč Zemlje je zavrta. Sile ozračja so sprte,

<sup>37</sup> Luc Ferry, *Novi ekološki red, Drevo, žival in človek, op. cit.*, str. 93, (podčrt. H. M.).

<sup>38</sup> Maja Milčinski, *Klasiki daoizma, op. cit.*, str. 106.

<sup>39</sup> Človeški *wuwei* seveda ne pomeni dobesedne nedejavnosti. Možnost in nujnost delovanja šele osmišljata doseganje *wuwei*.

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 306.

letni časi so v neredu. Rad bi spravil najčistejše sile ozračja v soglasje, da bi priskrbel hrano vsem bitjem. Kaj bi bilo tu storiti?«<sup>41</sup>

Hong Meng, Pramegla, v skladu s svojim načelom nedelovanja<sup>42</sup> Kneza oblakov sprva zavrača, nato pa mu le pokaže vir vseh (ekoloških) težav, ki jih hoče odpraviti:

»Da je razredba narave zmedena, da so občutja bitij nezadovoljena, da se nedoumljivi sklep Neba ne izpolni, da se črede pozemskih živali razdružujejo in da vsi ptiči opolnoči pojejo, da se nesreča zgrinja nad kačo in črva, oh, vse to prihaja od tistih, ki hočejo vladati!«<sup>43</sup>

Človek namreč ne more – četudi si domišlja – poseči v prepletено tkivo narave in ga urediti v skladu s svojimi nujno omejenimi nazori. Takšni »delujoči« *youwei* poskusi so vnaprej obsojeni na neuspeh. Stabilna kaotičnost narave onemogoča, da bi vanjo lahko uspešno posegali, saj so posledice, ki jih dejanja sprožijo, povsem nepredvidljive. Organizem narave se namreč ne ravnja po vnaprejšnjih zakonih, ki bi jih lahko spoznali in nato upoštevali v delovanju. Nasvet, ki ga nadebudnemu Knezu oblakov nato da Hong Meng, se tiče bolj kneza samega kot pa narave, ki jo želi izboljšati in urediti. Prek popolne opustitve sebstva in vrnitve k nezavednemu (*mo ran wu hun*) se sam in z njim vsa bitja – v stanju nerazločenosti ni več prepada med sebstvom in stvarmi – vrnejo h korenini. Če pa bi hotel nerazdrobljeno enost<sup>44</sup> – kaotično organiziranost bitij spoznati, bi se od nje že oddaljil, kajti spoznanje vselej že terjja distanco, dvojnost med spoznavajočim in spoznanim.

Koncept *wuwei* bi tako lahko zamejili na dva načina. *Per negationem* ga je mogoče prevesti kot »nevmešavanje«, medtem ko ga pozitivno lahko označimo kot »dopustitev« v skladu z znano uverturo v enajsto poglavje *Zhuangzija*:

»Vem, da je treba svetu pustiti živeti in mu dopustiti. Ne vem pa nič takega, da bi bilo treba svet urejati. Pustiti mu živeti pomeni, skrbeti za to, da svet ne bi sprevrgel svoje narave. Dopustiti mu, pa pomeni skrbeti za to, da se svet ne bi oddaljil od svojega pravega življenja. Če svet svoje narave ne sprevrže in se ne oddalji od svoje prave kreposti, je s tem urejenost že dosežena.«<sup>45</sup>

V tem odlomku lahko vidimo, kako sta krepost De in narava *xing* nepo-

<sup>41</sup> *Ibid.*, str. 255.

<sup>42</sup> Hong Meng namreč pravi: »*Ko potujem križem rok, vidim, da vse teče po svojih trdnih poteh.*« (*Ibid.*)

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> »*Nerazdrobljena enost*« (*hunhun dundun*) je pravzaprav kaotičnost – kot kaže beseda kaos (*hundun*), ki jo Zhuangzi v tem izrazu uporabi.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 249.

sredno povezana s konceptom *wuwei*. Narava (*xing*) in krepost namreč določata pot sveta, kakršno kot celota zarisuje v samotransformaciji *zihua*. Doseči samopozabljenje, nato pa slediti Deju in *xing*, predstavlja pozitivni vidik nevmešavanja *wuwei*. Zanimivo je, da Feng Youlan na posameznih mestih uporabljaja za De prevod »instinkt« in s tem odpira novo možnost za razumevanje kompleksnega procesa prehajanja od Enega (Daa kot *wu*) k množstvu principov (De) in preko Deja nazaj k Enemu. Bitjem – seveda tudi ljudem – je dan vzgib, ki jih vodi nazaj k enosti Daa, vendar ga ni mogoče dojeti z orodji razuma, ampak je treba do njega priti z opustitvijo razumskih razlikovanj in analiz. Zanimiv primer spopada med racionalnim in intuitivnim načinom gledanja na ekosistem je pripoved o ribičih v ZDA, kot jo podaja M. Estelle Smith<sup>46</sup>. Državne komisije so namreč pričele uvajati znanstvene sheme ribarjenja, ki naj bi zagotovile stabilnost ribje populacije v prihodnosti. Ribji zarod se seveda ni hotel obnašati v skladu s pričakovanji in zato so kvote zmanjševali, povečevali, prilagajali sheme, vse pa povsem brez uspeha. Ob tem sta si stala nasproti linearni znanstveni model in model stabilnega kaotičnega sistema. Izkazalo se je, da dinamika ribje populacije ni linearna, ampak kaotična, z divjimi fluktuacijami, ki niso nujno slučajne, so pa vse preveč kompleksne, da bi v okviru človeškega okvira mogli dojeti njihove vzorce.<sup>47</sup> Očitek nekega ribiča vladnim komisijam, ki ga navaja Smithova, zveni skoraj kot kakšna Zhuangzi-jeva misel:

»Včasih ima narava – tako kot riba – svoje načrte. In v resnici ne vemo dovolj o tem, kako vse skupaj sodi skupaj. K vragu! Ne vemo dovolj o tem, kako ena vrsta preživi, kaj šele, kako se ta vrsta vklaplja v celotno sliko.«

»In ves čas nekaj amatersko poskušajo popraviti, sami pa to imenujejo natančno uglaševanje.«<sup>48</sup>

Kaotični sistemi zaradi svoje temeljne nepredvidljivosti zahtevajo delovanje na način *wuwei*, kakršenkoli poskus, da bi njihovo nepredvidljivost predvideli, uredili ali omejili, ni le neuspešen, ampak ima lahko tudi posledice, ki so daleč od izvornih načrtov.

Kakšno pa naj bo delovanje v skladu z zahtevo *wuwei*? Mary Evelyn Tucker<sup>49</sup> ločuje med dvema možnima pristopoma. Ekstremni daoistični pristop

<sup>46</sup> M. Estelle Smith, *Kaos, konsenz in zdrava pamet*, v: Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, let. XXIII (1995), št. 176, str. 225–234.

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 227

<sup>48</sup> *Ibid.*, str. 231, 232

<sup>49</sup> Mary Evelyn Tucker, *Ecological Themes in Taoism and Confucianism*, v: *Worldviews and Ecology*, Bucknell University Press, London and Toronto 1993, str. 155.

zagovarja popolno nevmešavanje v naravne procese, dobesedno »nedelovanje«. Zmerni daoistični pristop pa si prej kot za popolno nedelovanje prizadeva za interakcijo z naravo na obzirnejši in manj izkoriščevalski način.

### 7. Ekstremni *wuwei*: ohranitev divjine za vsako ceno

Divjina v ekološki misli nastopa kot vzorčni primer narave, kakršna je sama po sebi, samonikle in neoskrunjene s človeško aktivnostjo. Je, kot pravi Woods, »najčistejši ne-človeški naravni svet«. <sup>50</sup> Proces zaščite divjih območij, ki se je v ZDA začel v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja, kaže določene značilnosti tiste ekološke maksime, ki jo Tuckerjeva imenuje ekstremni daoistični pristop. Prezervacionisti <sup>51</sup> si prizadevajo te zadnje otoke necivilizirane narave obmejiti in jih obvarovati pred naseljevanjem, tehnologijo in kultivacijo. Kritike <sup>52</sup> šibkih točk koncepta prezervacionistične misli zato zadevajo predvsem sam koncept divjine in smiselnost njenega ohranjanja ter so hkrati tudi utemeljeni ugovori ekstremni *wuwei* poziciji..

»Kaj pravzaprav ohranjamo, ko ohranjamo divjino?« <sup>53</sup> sprašuje t. i. ekološki argument. Gre morda za posamezne ogrožene vrste, biotske združbe ali ekosisteme? Živalske vrste gredo skozi proces izoblikovanja, propada in izginotja; ekosistemi se s časom spreminjajo. Prezervacionisti pa to dinamiko povsem spregledajo in namesto tega arbitrarno vzamejo za normo trenutno stanje ter ga na vse kriplje poskušajo ohraniti. Problem tega koncepta je, kot ugotavljajo kritiki, da jemlje za model holistično harmonično enotnost narave, da torej predvideva, da je narava stabilen ravnovesni sistem in da le človek vanjo vnaša motnje v obliki nepovratnih sprememb, kot je na primer izginjanje vrst. Zagovorniki ohranjanja divjine torej spregledajo dinamičnost nenehno se spreminjajoče in kaotične divjine, kot pravi Callicot, je takšno ohranjanje divjine »paradokсно, ker deluje v nasprotju s samo divjino, z namenom, da bi jo ohranilo nespremenjeno«. <sup>54</sup>

Najpomembnejša kritična ost, uperjena proti prezervacionistom pa je nedvomno t. i. »konceptualni argument«, ki v veliki meri velja tudi za ekstremno *wuwei* nedelovanje. V čem je bistvo poskusa zavarovati divjino – prosti tok narave – pred človekom? Odkod bistvena razlika med človeškim delovanjem

<sup>50</sup> Mark Woods, *Wilderness*, v: *A Companion to Environmental Philosophy* (ur. Dale Jamieson), Blackwell Publishers, Oxford (UK), Malden MA, (USA) 2000, str. 350.

<sup>51</sup> Cf. Max Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, Yale University Press, New Haven and London 1991, str. 289 isl.

<sup>52</sup> Cf. Woods, Mark, *Wilderness*, op. cit., str. 357.

<sup>53</sup> *Ibid.*, str. 353.

<sup>54</sup> *Ibid.*

in delovanjem drugih akterjev v ekosistemu, zarez, ki je tako nepremostljiva, da sproži zahtevo, naj človek v rezervatih divje narave »*pusti le stopinje*«<sup>55</sup> Ideja, da nekaj takega kot neoskrunjena narava lahko obstaja, človeku odreka bistveno vez z naravo in se vrača k preddarvinističnemu konceptu divjine<sup>56</sup>, s katero ljudje nimajo nič ali le malo skupnega. »*Koncept divjine temelji na metafizično nevzdržnem dualizmu med kulturo in naravo*,«<sup>57</sup> ugotavlja Woods.

Takšna radikalna ločitev človeka in narave pomeni seveda poziv k dobesednemu nedelovanju, saj so antropogene aktivnosti v celoti razumljene kot skrunjenje naravnega toka sprememb. S tem hkrati preprečimo vsakršno možnost vezi med ljudmi in naravo, saj kjer so ljudje, ni resnične narave, tja, kjer je »prava« narava zaščitena, pa ljudje kot dejavniki nimajo vstopa. Tudi ekstremni *wuwei* princip je pogosto v nevarnosti, da pristane na takšen dualizem med naravo in kulturo, naravnim in človeškim in s tem zanika tisto, iz česar pravzaprav izhaja: zavest o povezanosti narave in človeka kot njenega integralnega dela.

Kako je torej treba misliti koncept *wuwei*, da bi lahko predstavljal princip ekološke misli in dejavnosti?

### 8. Problemi in perspektive principa nevmešavanja

Srž ekološkega principa *wuwei* je v pozivu ljudem, naj ne rušijo, kršijo in spreminjajo – naj se torej ne poskušajo vmešavati v tok sprememb v naravi, ki se odvija sam od sebe. Kadar imamo v mislih 'klasične' primere onesnaževanja, iztrebljanja vrst ali prenaseljenosti, o agresivnosti teh dejanj seveda ni dvoma. Vendar pa, ali ni ohranjanje ogroženih vrst in habitatov, saniranje od industrije opustelih območij in – nenazadnje – ograjevanje in zaščita rezervatov divje narave, prav tako poseganje v samoniklost naravnega toka in s tem seveda neupravičeno vmešavanje? Kaj pa običajne človeške aktivnosti, prehrana, naselitev in podobno? Ali je vsako človeško učinkovanje že tudi vmešavanje, se sprašuje M. A. Michael<sup>58</sup>, in kot odgovor poda dva možna kriterija, ki naj bi ločevala vplivanje od vmešavanja.

Po Katsu (1.) vmešavanje pomeni vsako človeško aktivnost, ki je za razliko od naravnih procesov intencionalna, saj ta nujno pušča za seboj ne-naravne ostaline, razmerja in stanja. Idealno stanje nevmešavanja bi torej lahko

<sup>55</sup> Mark A. Michael, *How to Interfere With Nature*, v: *Environmental Ethics* 23 (2001), John Muir Institute for Environmental Studies and University of New Mexico, str. 135.

<sup>56</sup> Mark Woods, *Wilderness*, *op. cit.*, str. 354.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Cf. Mark A. Michael, *How to Interfere With Nature*, *op. cit.*

dosegli le tako, da z naravo ne bi imeli nikakršnega opravka, s strogim ločevanjem med sfero naravnega in kulturnega, z vzpostavitvijo radikalnega dualizma med oskrunjenim in nedotaknjenim. Vendar je očiten antropomorfističen nesmisel v tem duhu trditi, da naravo lahko ohranimo le tako, da jo pustimo pri miru. V okviru daoizma zato koncepta *wuwei* ne moremo razumeti na ta dobesedni in ekstremni način, saj je človek v daoističnem modelu vesoljstva del celote narave, enako kot vsa druga bitja udeleženi v toku premene, ki naravo neposredno konstituira. In če v nobenem smislu ni ne izvzet ne privilegiran v toku premene *hua*, ni nič bolj kot druga bitja zavezan k nedejavnosti in mora prav tako kot ona delovati. Če si dovolimo radikalno izpeljavo te misli, *wuwei* zavezuje človeka – ne morda v enaki meri, zagotovo pa na enak način – tako kot druga bitja in stvari. Kaj je potem kriterij, ki ločuje *wuwei* od *youwei* dejanj, nevmešavanje od vmešavanja?

Drugo merilo (2), ki ga predstavi M. A. Michael, je Callicotov kriterij normalnosti<sup>59</sup>: za vmešavanje velja dejanje, ki krši ali ogroža običajen, normalen tok sprememb v naravi. Konceptualni problem takšnega nazora je v predpostavki, po kateri naj bi narava poznala nek umirjen, normalen in običajen tok sprememb. Teorija kaosa v svojem modelu narave sicer ugotavlja določeno stabilnost (v smislu čudnih, tj. ireverzibilnih in indeterminističnih atraktorjev), vendar pa je stabilnost zgolj globalna, lokalno jo sestavljajo tudi povsem nepredvidljiva in kaotična gibanja. Te motnje imajo konstitutivno vlogo za obstoj narave<sup>60</sup> in nesmiselno bi si bilo postaviti za smoter čimbolj učinkovito odstranitev teh – prevladujočih – sivih peg lokalne neurejenosti. Narava ne pozna urejenega toka sprememb in tudi dinamiko daoističnega toka premene je napak razlagati na tak način. Dao nedopustno oklestimo, če ga zreduciramo zgolj na »naravni zakon«. Tok premene *hua* je namreč izrazito nedeterminističen, zato so tudi posledice dejanj, četudi bi jih želeli namenoma uskladiti z domnevno »normalnim« tokom v naravi, nepredvidljive. Ne moremo na primer zagotovo reči, katero dejanje ima lahko globalne ekološke posledice, katero pa bo učinkovalo le kratek hip, nato pa se bodo njegovi učinki razblinili v premeni. Le nekaterim, naključno določenim pekinškim metuljem se posreči z utripanjem kril izzvati neurja v New Yorku. Zaradi vzajemne povezanosti vsega bivajočega v toku *hua* pa prav tako ni nobenega dejanja, ki ne bi imelo nikakršnih učinkov. Nujno torej delujemo in kot del narave s svojim življenjem nanjo tudi vplivamo. Se torej vmešavanje razlikuje od običajnega vplivanja le v stopnji?

Če privzamemo, pravi nekje Ames<sup>61</sup>, da je vse, kar je, na nek način v Dau

<sup>59</sup> *Ibid.*, str. 149.

<sup>60</sup> Ena od najočitnejših kvalitete lokalnih kaotičnosti je na primer njihova informacijska bogatost.

<sup>61</sup> Roger T. Ames, *Putting the Te Back into Taoism*, op. cit., str. 136.



in je Dao tisto naravno, kako lahko sploh obstaja kaj, kar ni naravno? To vprašanje – lahko bi mu rekli »daodiceja« – se nanaša na sile v naravi, za katere se zdi, da delujejo proti domnevni harmoniji celote: naravne nesreče, bolezni in nenazadnje človeško dominacijo nad večino planeta. V naravi kot stabilnem kaotičnem sistemu imajo v splošnem pretresi, občasni in nepredvidljivi ekscesi sil nepogrešljivo funkcijo in docela neutemeljeno bi jih bilo s projekcijo človeških vrednot na naravo označiti za slabe ali nezaželene. Nedvomno pa ne moremo s tem opravičiti v vseh pogledih nezmernega človeškega izkoriščanja narave, drugih bitij in stvari. Vrnimo se za trenutek k pripovedi Smithove o ameriških ribičih<sup>62</sup>. Način, na katerega so ribiči stoletja dolgo pridobivali hrano iz morja, se od sodobnih racionaliziranih ribiških tehnik ne razlikuje le po manjši količini in manj centralizirani organizaciji. Njihov pristop k morju temelji na pozornem opazovanju in vzajemni povezanosti med njimi in morskim ekosistemom. S tem védenjem, ki je daleč od distanciranega linearnega modela znanosti, lahko delujejo na način, ki je »konsistenten z delovanjem samega sistema«. <sup>63</sup>

Ljudje smo v skladu z daoističnim nazorom le del nenehno delujočega procesa premene in smo v njem povezani z vsemi ostalimi bitji in stvarmi. Načelo, ki vzdržuje samoorganiziranost tega sistema in ohranja stabilno kaotičnost pred razpusitvijo v popolno neurejenost, lahko imenujemo Dao. Vendar dejanska kompleksnost Daa neskončno presega človeške dojemalne zmožnosti, njegova udejanjena partikularnost pa nam je dana kot De, princip individuacije in hkrati načelo, po katerem imamo možnost vpogleda v enotnost množstva. Deja ne dojemamo na ravni razuma, ampak nam je dostopen šele v samopozabitvi, v opustitvi omejitev lastne posamičnosti. Onkraj partikularnosti naš De postane sorazsežen z Deji drugih posamičnosti in dejanja, ki izvirajo iz tega vpogleda, ustrezajo našemu dejanskemu mestu v toku spremembe. Vmešavanje – delovanje brez tega vpogleda – ni napačno, ker bi s svojim delovanjem motilo kakšen vnaprej določeni tok narave, saj ta tok z vsakim posameznim aktom šele nastaja. Agresivnost človeškega delovanja izvira iz poskusa prilastiti si logiko tega toka brez vpogleda v naše mesto v medsebojni povezanosti bivajočega. Le preko opustitve sebstva lahko namreč vzpostavimo dejanski spoznavni stik z enotnostjo bitij in stvari, to pa – v skladu s krepostjo De – omogoča delovanje brez vmešavanja.

Prav pretenzija, da bi z razumom in preko razlikovanja in analize prišli do napotkov za delovanje in nadzorovanje sveta nas oddaljuje od toka premene. Vmešavanje torej ni lastnost dejanj samih – saj ta nujno sprožajo učinke v

<sup>62</sup> Cf. M. Estelle Smith, *Kaos, konsenz in zdrava pamet, op. cit.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, str. 228.

sobivajočem svetu – in niti ne človeške intencionalnosti nasploh. Vmešavanje kot posebna vrsta namenskega delovanja človeka v naravi izvira iz namere celotnemu toku premene vsiliti razumsko logiko, si ga podjarmiti in z njim upravljati.

*Wuwei* kot ekološki princip delovanja tako ne pomeni niti popolne opustitve vplivanja na naravo in izolacije divjine v zavarovana območja niti tega, da bi kot del narave pravzaprav ne mogli storiti ničesar nenaravnega, ker bi bilo vsako naše dejanje že nekako umeščeno v celoto. *Wuwei* je treba predvsem razumeti kot poziv k ovedenju človekovega položaja, njegove neposredne in nenehne povezanosti z vsem bivajočim, pred vsem tem pa seveda brezmejne kompleksnosti narave, ki se vztrajno izmika okvirom urejujočega duha:

»Vse to je silna življenjska moč Neba in Zemlje. Kdo si jo more prilastiti?«<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Maja Milčinski, *Klasiki daoizma, op. cit.*, str. 351.