

izvirni znanstveni članek
prejeto: 2007-07-08

UDK 1Dewey:130.2

K POJMU MEDKULTURNOSTI PRI DEWEYJU

Lenart ŠKOF

Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče Koper in Fakulteta za humanistične študije Koper,
SI-6000 Koper, Garibaldijeva 1
e-mail: lenart.skof@zrs.upr.si

IZVLEČEK

V prvem delu članka je pozornost namenjena filozofiji ameriškega filozofa Johna Deweyja ter njenemu razmerju do medkulturne misli. Posebej je obravnavana ideja demokracije v njegovi družbeni filozofiji ter Deweyjevo osebno srečanje s kitajsko politično mislijo. V drugem poglavju pa se z navezavo Deweyjeve filozofije na tradicije svetovnega juga – to je afriško, latinskoameriško in indijsko filozofsko in politično misel – sprašujemo o aktualnih družbenih vprašanjih sodobne pragmatistične politične etike.

Ključne besede: ameriški pragmatizem, John Dewey, medkulturna filozofija, konfucijanstvo, svoboda, demokracija, latinskoameriška filozofija, Enrique Dussel, afriška družbena filozofija, indijska družbena filozofija, družbena etika

IL CONCETTO DI INTERCULTURALITÀ IN DEWEY

SINTESI

La prima parte dell'articolo dedica particolare attenzione al pensiero del filosofo americano John Dewey e alla sua dimensione nei confronti del pensiero interculturale. Viene trattata a parte l'idea della democrazia nella sua filosofia sociale e l'incontro personale di Dewey con il pensiero politico cinese. Il secondo capitolo si allaccia alla filosofia di Dewey sulle tradizioni dell'emisfero australe – quindi sul pensiero politico e filosofico africano, latinoamericano e indiano – per trattare le questioni sociali attuali della moderna etica politica e pragmatica.

Parole chiave: pragmatismo americano, John Dewey, filosofia interculturale, confucianesimo, libertà, democrazia, filosofia latinoamericana, Enrique Dussel, filosofia sociale africana, filosofia sociale indiana, etica sociale

I

Pred več kot pol stoletja je Dewey skupaj s S. Radhakrishnanom in G. Santayano napisal prvo stran prvega izvoda nove filozofske revije *Philosophy East and West*. Naslov tematskega bloka in njihovega skupnega ukvarjanja je bil O filozofski sintezi, in prav Dewey je s svojim pragmatističnim pojmovanjem vseh nadaljnjih pojmov medkulturnosti v času, ki svet še ni v celoti pripoznaval pomembnosti medkulturnega mišljenja, omogočil vstop revije na globalno filozofsko prizorišče:

"Mislim, da je najpomembnejša funkcija, ki jo vaša revija lahko opravi pri uresničevanju poslednjega cilja 'temeljite sinteze Vzhoda in Zahoda', to, da pomaga razkrojiti pojem, da obstaja kaj takega kot 'Zahod' in 'Vzhod', ki ju je potrebno sintetizirati. (...) Nekateri elementi zahodnih in vzhodnih kultur so tako tesno povezani, da problem njihove 'sintetizacije' sploh ne obstaja, če jih vzamemo v izolaciji. Toda stvar je v tem, da noben teh elementov – na Vzhodu ali Zahodu – ni izoliran. Vsi so v zgodovinsko-kulturnem procesu prepleteni na veliko različnih načinov. Osnovna zahteva za vsak plodni medkulturni odnos – v katerem filozofija predstavlja zgolj en sestavni del – je razumevanje in upoštevanje kompleksnosti, razlik ter razvejenih povezav tako znotraj določenih dežel kot med njimi, na Vzhodu in Zahodu, vzetih bodisi narazen ali skupaj" (Dewey, 1991, 35).¹

V zakulisju povojnih političnih razmer in pod pritiskom političnih blokov svojega časa je Dewey v skladu s svojo idejo demokracije jasno nakazal družbenoetični pomen nastajajoče medkulturne filozofije pri konstituiranju boljše svetovne skupnosti. Trdil pa bi celo, da ne gre za prenapihnjeno interpretacijo njegovih izvornih besed in namer, če rečemo, da Deweyjev kratki prispevek naznanja nekaj veliko pomembnejšega za sodobno medkulturno mišljenje. Vse od začetkov afriške in latinskoameriške filozofije je stara distinkcija med Vzhodom in Zahodom kot temeljna medkulturna dihotomija postala zastarela, pred kratkim pa jo je nadomestila političnoekonomsko in filozofsko aktualna os

Sever-Jug ali celo Jug-Jug. Prav Dewey je s svojimi predavanji na Kitajskem že v zgodnjih dvajsetih letih prejšnjega stoletja razgrnil nov filozofski prostor, ki ga je kasneje naselila medkulturna filozofija. Po drugi strani in vzporedno z Jamesovim radikalnim empirizmom ima tudi Deweyjev pojem izkustva pomembne posledice za primerjalno in medkulturno filozofijo. Moj argument za Deweyja in medkulturnost bo zato napredoval vzdolž argumenta o vlogi deweyjevske skupnostne ideje demokracije v medkulturnih kontekstih na poti k nekaterim novim oblikam bodoče družbene etike.

Če uporabimo metaforo (izposojeno od W. Jamesa, ki jo je vzel pri italijanskem pragmatistu G. Papiniju), je pragmatistična metoda (kot jo je v izvornem pomenu predlagal C. S. Pierce) kakor hodnik v hotelu. Ta predlog bi, z drugimi besedami, s pragmatično metodo relativiziral kulturne razlike natanko zato, ker imajo različni filozofi (kot seveda tudi teologi in mnogi drugi) skupen ta isti hodnik – vsi se bodo morali sprehoditi skozenj, če bodo želeli v ali iz svojih 'sob' (James, 2002, 40).² Pomembno se je zavedati, da James v tej točki ni "anticipiral ali privilegiral nobenega določenega rezultata. Metoda je bila ponujena zgolj kot metoda – vozovnica za vožnjo, kamorkoli je metoda pač peljala" (Shusterman, 2004, 66; gl. James, 2002, 39ff). Če povemo na pragmatistični način: "[P]omen pojma je razlika, ki jo bo ustvaril znotraj našega bodočega izkustva in za naše bodoče izkustvo" (Shusterman, 2004, 68).³ Toda s perspektive našega vprašanja zahteva našo pozornost Deweyjev pojem izkustva kot del njegovega *rekonstrukcijskega* dela v filozofiji (prim. Dewey, 1988a).

Deweyjeva izkustvena oblika evlucijskega naturalizma s svojimi učinki na življenja posameznikov kot članov demokratične skupnosti je zasnovana kot gibanje k novim skupnostim upanja. Njegova skupnostno orientirana rekonstrukcija izkustva odpira nov horizont za našo *biti-v-svetu*. Je z zgodovinskostjo in odgovornostjo obtežen predlog. Toda v spomin si moramo priklicati Jamesa, če želimo v popolnosti razumeti Deweyjev prispevek. Njegova zastavitev radikalnega empirizma⁴ je

1 Revija je prvič izšla leta 1951. Med drugimi velikimi zahodnimi filozofi tega časa je bil medkulturnega mišljenja takšne vrste verjetno zmožen le Sartre (v njegovem uvodu v *Orphée Noir* leta 1948).

2 Glej R. Shusterman (2004, 63–79). Pierce je v svojem spisu Kako narediti naše ideje jasne iz leta 1878 zapisal: "Preudarite, katere učinke, katerih praktično relevantnost si je mogoče zamisliti, pripisujemo objektu našega pojma. Tedaj je naš pojem teh učinkov celota našega pojma objekta" (Pierce, 2004, 96).

3 Glej James (2002), drugo poglavje (Kaj pomeni pragmatizem).

4 Mislimo na Jamesovo tezo iz njegovih *Esejev o radikalnem empirizmu*, da je vse izkustvo proces v času (v Whiteheadovem in Bergsonovem smislu). James, kritičen do vseh nad-eksperimentalnih teženj, dekonstruira zavest in pod vplivom Locka in Berkeleyja zapiše: "Mislim, da je zavest, ko je enkrat izparela do tega stanja čiste prosojnosti, na točki popolnega izginotja" (str. 3). Njegov pojem čistega izkustva kot edine primarne materije sveta ter njegov pojem spoznavanja (tj. 'toka misli') kot relacije med zaznavami tako odpirata filozofiji radikalno novo perspektivo. Jamesova misel je v 'hermenevtičnem' smislu dejansko analogna (seveda s pomembno razliko) mnogo poznejšim medkulturnim pojmom, ki jih denimo najdemo pri R. A. Mallu (2000): na začetku procesa spoznavanja ni nobenega zlitja horizontov, niti ni nikakršne analogije na začetni stopnji časovnega izkustvenega procesa, saj so "[m]oje zaznave in vaše zaznave ene 'z' drugimi na različne zunanje načine, toda moje prehajajo v moje, vaše pa v vaše na način, kot vaše in moje nikdar ne prehajajo ene v druge" (James, 1976, 25). S pojmom intersubjektivnosti, ki odpre svet izkustev z vstopom v druge kontekste, so torej naši skupni svetovi niz presekov, kjer se srečujejo različni mentalni konteksti. Intersubjektivnost je tako oznaka tega procesa znotraj 'mozaične filozofije' čistega izkustva (James, 1976, 42).

prvi korak v procesu rekonstrukcije naše *biti-v-svetu* po zatonu metafizike kot onto-teologije in v tem predhodna Husserlu in fenomenologiji (gl. tudi Bourgeois (1996).⁵ Jamesov pojem intersubjektivnosti, ki je vsebovan v tem, pa izvorno ni bil zasnovan za uporabo v 'sodobnih' filozofsko-političnih kontekstih. Zato je neprimerno, če Jamesa obtožujemo 'individualističnega' razmišljanja (kar se je pogosto počelo pri ocenjevanju njegovega pragmatizma) in kažemo na pomanjkanje solidarnostnih elementov v njegovi filozofiji: novo, solidarnostno obliko razmišljanja je Deweyjeva specifična situacija v spreminjajočem se svetu prvih desetletjih dvajsetega stoletja preprosto zahtevala (prim. Dickstein, 1998, 83–127). Za Deweyja je običajno živeto izkustvo v celoti človeški način življenja tako reakcija na kot interakcija z okolico. Saj "vednost ni izpeljana iz kakega neutelešenega 'razuma', temveč iz utelešene 'inteligence'" (Boisvert, 1998, 10). Prav ta *somatski*, utelešen antikartezijanski in antikantovski modus *biti-v-svetu(-z-drugimi)*, ki ga je predlagal Dewey, sledi Jamesovemu pojmu radikalnega empirizma in ga hkrati tudi razširja. Kot tak predstavlja nov modus naše skupinske biti, tudi zato, ker so naše sočutje, praktična odgovornost in skrb zmerom namenjene *določenim* bitjem, ne pa neutelešenim posameznikom; tudi, ko so tem posameznikom dodeljene univerzalne človekove pravice. Nagibam se k trditvi, da to zaznamuje pragmatistično gibanje v celoti (vključujoč, denimo, Rortyjevo neopragmatizem). Saj analiza izkustva kot modusa medsebojnega prežemanja naših življenj z okoljem, v katerem živimo, in obratno izhaja iz elementarnih bioloških fenomenov, kot so dihanje, hranjenje in podobno, ki, če jih vzamemo v 'celoti' in če nanje gledamo kot na 'konstitutivne' za naše vsakdanje življenje, očitno nakazujejo določene metafizične posledice. Vendar pa se je potrebno, če se želimo izogniti upravičeni kritiki Deweyjevih tovrstnih 'metafizičnih' tendenc (prim. Rortyjevo delo *Posledice pragmatizma; Consequences of Pragmatism*),⁶ izogniti integralni analizi izkustva pri Deweyju (ki je, po Santayani, tako ali tako *contadictio in termini*; zraven tega Santayana misli, da "vsaka faza idealnega sveta izhaja iz naravnega" (Dewey, 1988a, 54). Prav Deweyjevo povezovalno razlago izkustva bi morali razširiti in brati medkulturno. Metafizično obteženemu pojmu izkustva se lahko namreč izognemo ravno z Deweyjevo družbeno filozofijo in njenim medkulturnim potencialom, kar pomeni, da se lahko znebimo metafizične pristranskosti, ki je lahko vanj položena. S tem se lahko v medkulturnem smislu pragmat(ist)ično lotimo težavnih problemov sodobnega družbenega in političnega mišljenja iz – za naš namen – perspektive latinskoameriške,

afriške in azijske družbene filozofije (revščina, pravičnost/zvestoba/solidarnost, ideja demokracije, svobode in podobno). Tako lahko isto merilo, ki ga najdemo v Peircovem, Jamesovem in Deweyjevem pragmatizmu, uporabimo tudi za medkulturno družbenoetično aplikacijo pragmatizma: to je *razlika*, ki bo nastala v sedanjem in prihodnjem izkustvu revnih in teh, ki jim gre najslabše. Gledano politično in etično, so to, na kar upamo, nove oblike solidarnostnega skupnega življenja, to je življenja, bogatega s kooperativnim in skupnostno izpovedanim izkustvom.

Leta 1919 je Dewey imel na Japonski imperialni univerzi v Tokiu niz predavanj, ki so bila ponovno napisana in leta 1920 izdana kot *Rekonstrukcija v filozofiji (Reconstruction in Philosophy)* (gl. Clopton, Ou, 1973, 3).⁷ Potem ko je prejel povabilo za obisk na Kitajskem, je v maju 1919 prispel v Šanghaj in tam ostal do julija 1921. Leta 1920 mu je Narodna univerza v Pekingju podelila častni doktorat, imenovali pa so ga 'drugi Konfucij'. V nizu zgodovinskih srečevanj med zahodnimi filozofi in nezahodnim okoljem – ali z njihovimi kulturnimi Drugimi – je to verjetno eden najvplivnejših primerov za obe strani in je kot tak že na sebi izvorna medkulturna izkušnja. D. L. Hall in R. Ames nam v svoji knjigi o pragmatizmu in demokraciji (*The Democracy for the Dead*) (Hall, Ames, 1999; gl. tudi Grange, 2004) predstavita bogat potencial Deweyjeve filozofije v medkulturnih kontekstih, še posebej v konfucijanstvu. V svojem pragmatističnem pristopu h Kitajski in njeni bogati civilizacijski in kulturni tradiciji sledita romantičnemu pristopu – seveda v dobrem pragmatističnem smislu odprtosti za alternative. Za Halla in Amesa je Kitajska s svojo specifično obliko politične organizacije, v nasprotju z zahodno individualistično demokratično tradicijo, ki temelji na pravicah (to je tradicija družbene pogodbe), bolj 'komunitarna' oziroma skupnostna družba, ki v večji meri od evropske ali ameriške družbe temelji na obredih in je zaradi tega primerljiva z drugimi nezahodnimi alternativnimi modeli družbene organizacije. Z Deweyjem kot "glavnim ameriškim zagovornikom komunitarne demokracije" (Grange, 2004, 15) je v tem srečanju gotovo prisoten bogat medkulturni potencial. Za naš namen pa se odpirajo še druge možnosti aplikacije Deweyjeve družbene in politične misli na druge medkulturne kontekste. Na poti do novega upanja za izboljšanje demokratičnih družb, posebej tistih, ki so še zmerom podvržene različnim oblikam revščine in nesvobode (pri čemer jemljem svobodo v Deweyjevem, to je pozitivnem smislu), vzemimo prvi in uvodni primer iz Hallove in Amesove knjige o Deweyju in demokraciji na Kitajskem.

5 Za sorodno bibliografijo o pragmatizmu in fenomenologiji glej opombe na straneh 381–397.

6 Glej R. Rortyjevo esej "Dewey's Metaphysics" (Rorty, 1982).

7 Deweyjeva predavanja so bila prevedena iz kitajščine. Dewey jih je nameraval ponovno pregledati, razširiti in objaviti, toda "ta namen ni bil izvršen" (1973, 2). O procesu prevajanja njegovih predavanj nazaj v angleščino, glej "Uvod".

Za Deweyja sta svoboda in demokracija, v njunem pragmatističnem pomenu, umeščeni v kontekst določene kulture: "Problem svobode in demokratičnih institucij je povezan z vprašanjem, kakšne vrste kultura obstaja". Ideja demokracije "ni v nasprotju z drugimi načeli združevanja življenja. Je prav ideja o življenju skupnosti" (Dewey, 1999, 112). V prvem poglavju njegove *Svobode in kulture (Freedom and Culture)* se srečamo s konstitucijo skupinske 'človeške narave', to je primarne človeške socialnosti, ki predhodi vsakršni apriorni (v smislu izoliranega posameznika v nekem zamišljenem naravnem stanju) ter 'individualistični' razlagi 'človeškega stanja', četudi je ta izražena skozi altruistične vrline (simpatijo in podobno). Za Deweyja si rehabilitacijo, kot osnovna oblika socialnosti, zasluži prav bratstvo (*fraternité*, kasneje je v okviru evropske tradicije pripoznano kot *solidarité*). Kultura je definirana kot kompleksni zbir navad in prav Dewey nas v pristnem medkulturnem smislu opozarja pred vsemi univerzalnimi posledicami Lockovskih (in sorodnih) liberalnih političnih teorij: "Ideja, da sta duh in zavest intrinzično individualna, se v pretežnem delu človeške zgodovine nikomur ni niti porodila" (Dewey, 1988b, 72). Če se demokracija spoji s humanizmom, potem mora njeno rekonstrukcijo spremljati neka oblika humanistične kulture: ne more biti odvisna zgolj od političnih institucij, ampak se mora izražati tudi v *odnosih* med človeškimi bitji, pragmatistično "izmerjenih glede na posledice, povzročene v njihovih življenjih" (Dewey, 1988b, 151). Deweyjevska 'Velika Skupnost' ('Great Community') je ta, ki mora biti s tem dosežena. To je skupnost, katere ideal je od denimo kolektivističnih zahtev po urejanju družbe oddaljen enako kot od vseh drugih idej prisilno vzpostavljene 'svobode', s tem pa je tudi skupnost, ki temelji na ideji popolnoma neomejene zasebne in javne svobode. Tako skupinska družbena etika torej ne implicira podreditve naših navad in življenj kaki obliki institucionalizirane 'skupinske' svobode. Kot je rekel Dewey v svojem velikem delu o politični misli, *Javnost in njeni problemi*, je že sama demokracija ideja življenja v skupnosti; ni racionalnost skupka racionalnih postopkov, ampak sestoji iz (kulturno pogojenih) občutij in navad, ki podpirajo odnose določene skupine in njenih posameznikov na njihovi poti k Veliki Skupnosti. Toda katera je tista skupnost, ki bi se skladala z Deweyjevo stvarjo, kot je opredeljena znotraj njegovega 'humanističnega' pogleda na demokracijo? Kako naj bratstvo ali solidarnost dosežemo? Hall in Ames zagovarjata medkulturni dialog med pragmatizmom in konfucijanstvom. Številne 'delovne povezave', kot je predlagal še en predlagatelj Deweyjeve medkulturne aplikacije, J. Grange, med Deweyjem in Konfucijem zares obstajajo. Deweyjeva ideja

'rasti' je v povezavi z *daom* kot izkustveno potjo, ki se je je potrebno držati; *de* lahko razumemo kot privlačno dobro in ga primerjamo z Deweyjevo idejo poboljšanja; končno pa je tudi osrednji konfucijanski pojem *ren* analogen Deweyjevemu ustvarjanju samega sebe v družbeno odgovorno človeško bitje. Za to gibanje, ki je prisotno tako znotraj pragmatizma kot tudi v konfucijanstvu, pa so značilne še nekatere druge skupne poteze: oba, tako Dewey kot Konfucij, privzemata, da je oseba zmerom "oseba-v-kontekstu. Pojem 'individuov' ima za ameriški pragmatizem tako majhen pomen, kot ga ima tudi za kitajsko kulturo. (...) Širši smotri skupnosti vzniknejo iz osebnih in skupinskih ciljev" (pri čemer skupnost ni mišljena kot kolektivnost) in podobno (Hall, Ames, 1999, 184 isl.). Avtorja, ki zagovarjata implementacijo demokracije na Kitajskem, tako upata na nov model pragmatistične demokratične skupnosti, ki naj bi vzniknila iz svojega srečanja s konfucijansko kulturo:

"Zato je najino upanje v tem, da bo kombinacija kitajskih in zahodnih vrednot in prepričanj, ki vznikata iz bodočih pogovorov, sestavljena iz elementov kitajskega konfucijanstva in zahodnega pragmatizma" (Hall, Ames, 1999, 186).

Vprašanje demokracije na Kitajskem je seveda soočeno tudi s številnimi drugimi vprašanji, denimo s potekajočo razpravo o človekovih pravicah na Kitajskem (in vprašanjem Tibeta), ki pa jih tukaj ne moremo obravnavati v vsej širini. Iz perspektive klasične zahodne liberalne interpretacije, s tezo o brezpogojnih in univerzalnih človekovih pravicah, si njeno implementacijo znotraj katerekoli demokratične kulture le stežka predstavljamo. Toda Hall in Ames sta skeptična tudi glede uporabe in učinkovitosti človekovih pravic znotraj kulturnih okolij Kitajske, ki temeljijo na obredih. Glede na komunitarni kontekst kitajske kulture se zdi, da je bolj uporaben pojem povezanosti, ki skupinsko 'sodelovanje' in 'odgovornost' postavlja nad 'svobodo' in 'avtonomijo'. Toda ali je ta pragmatistično-konfucijanski spoj živa opcija nove (pragmatistične) družbene filozofije in kot tak priložnost za alternativni razvoj deweyjevske ideje demokracije? Vsekakor bi trdil, da je Deweyjeva ideja demokracije nadvse uporabna celo v nekaterih najtežjih družbenih vprašanjih sedanjega sveta, vključujoč Kitajsko; a celo več – uporabna je tudi za območja z veliko družbeno neenakostjo in revščino. Mislimo na Južno Ameriko, Afriko in Indijo, kajti tukaj se dogaja, da "trpljenje revnih" postaja preveliko (Hutchens, 2005, 166). Tako se zdaj zdi primerno poskusiti načrtati tri alternativne predloge pragmatistično-medkulturnega dialoga na deweyjevsko temo 'svobode in demokracije'.



Sl. 1/ Fig. 1: John Dewey.

II

V tem, kar sledi, bom zato s pomočjo treh tematsko povezanih primerov poskušal izrisati možen pragmatistični model prihodnje medkulturne družbene etike. Vrnimo se torej k našemu vprašanju – kako naj dosežemo bratstvo in solidarnost, ko v medkulturnem smislu razmišljamo o deweyjevski ideji Velike Skupnosti? Naš prvi primer se bo nanašal na 'demokracijo Majev', ki je podana v filozofiji osvoboditve argentinsko-mehiškega filozofa E. Dussla. Njegova interpretacija skupinske solidarnosti kot "merila etične veljavnosti" (gl. Mendieta, 2003)⁸ lahko razširi naše razumevanje tega, kakšno

vrsto etičnega mišljenja potrebujemo za to, da stopimo na pot k deweyjevski Veliki Skupnosti in njenemu družbenemu upanju. Za Dussla proces etičnega pripoznanja zatiranega Drugega kot osebe *predhodi vsakršnemu diskurzu*. Na tem mestu uporabi sledeč 'fenomenološki' argument, ki kaže na zanikanje najosnovnejših telesnih potreb človeških bitij:

"[To je r]azlog, ki predhodi začetku, ki predhodi sedanjosti, kajti moja odgovornost do Drugega se zastavi še pred vsakršno odločitvijo, pred vsakršno namero (pred vsakršnim argumentom ali diskurzom)" (Mendieta, 2003, 172).⁹

8 Glej str. 173 (poglavje The 1994 Maya Rebellion in Chiapas). Dussel se nanaša na uradna poročila, ki jih je EZLN (Zapatistična vojska za narodno osvoboditev) objavila leta 1994 v svojem boju za pravičnost v Chiapasu. Dusslovo 'merilo etične veljavnosti' razširjamo v naš pojem pragmatistično-medkulturnega 'etičnega merila'. O EZLN gl. tudi Terčelj (2007).

9 Odlomek je Levinasov (iz njegove *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*).

"Naši sinovi in hčere so brez šol, zdravil, oblačil in hrane; ni strehe, ki bi nudila zavetje naši revščini. (...) Naši otroci morajo za grizljaj, požirek vode in zdravila delati od zgodnje mladosti naprej. (...) Strahotni položaj revščine, ki ga trpi naše ljudstvo, ima samo en vzrok: pomanjkanje svobode in demokracije. Verjamemo, da kakršnokoli izboljšanje ekonomskih in družbenih okoliščin za revne v naši državi zahteva resnično avtentično spoštovanje svobode in demokratične volje tega ljudstva. (...) Naši glasovi bodo ponesli glasove dobrih moških in žensk, ki hodijo po teh svetovih bolečine in jeze; in otrok in starejših, ki umirajo od osamljenosti in zanemarjenosti; in ponižanih žensk; in majhnega človeka" (Mendieta, 2003, 177).

Ekstremna oblika širše solidarnosti z drugimi kot modusa naše skupinske etične *biti-v-svetu* se nadalje manifestira v sloganu EZLN: *todo por todos, nada pro nosotros* ("za vsakogar vse, za nas nič") (Schaffer, 2004, 207 isl.). Solidarnost z drugimi (tistimi, v podobnem stanju revščine in trpljenja), ki temelji na političnoetičnem pripoznanju osnovnih telesnih potreb, je zato znak novega družbeno-etičnega mišljenja v globaliziranem svetu.

S tem ko smo citirali Dusslov (Levinasovski) argument skupaj s komunikeji EZLN, vstopamo v območje deweyjevske ideje svobode in demokracije. Zahteva po svobodi in demokraciji, kot je zastavljena pri Majih iz Chiapasa, je vprašanje, na katero se mora odgovoriti znotraj pragmatističnega načina *biti-v-svetu-z-drugimi*, načina, ki je občutljiv za naše najprvotnejše skupinsko izkustvo – sporazumevanje in svobodo. Če beremo Deweyja v medkulturnem in družbenoetičnem smislu, nas doseganje svobode ne pelje samo v smer, kjer je abstraktnemu individuumu zagotovljeno nevmešavanje drugih (negativna svoboda), temveč tudi v smer, kjer je posameznik, rečeno levinasovsko, zmerom v službi zatiranih, zanemarnjenih, potrlih – posameznih otrok, žensk in moških, obdanih z revščino – kjer je oseba svobodna v antropološko-etičnem smislu, tako, da nadzira svoje življenje in zmore to prepoznati tudi kot *znamenje etičnega življenja* pri drugi osebi. Dewey je v svojem najbolj 'socialističnem' delu iz tridesetih (*Liberalism and Social Action*) opredelil svobodo kot pojem, ki v družbi, kjer trpljenje ne obstaja več, ni potreben.

Naš drugi primer prihaja iz sodobne afriške filozofije. V 'Uvodu' v knjigo o ideji svobode in njenih lokalnih in globalnih oblikah, R. H. Taylor pravi:

"Besede za svobodo, ali kar bi nekateri v sodobnem diskurzu videli kot nesvobodo, lahko najdemo v vsakem jeziku in kulturi. Ljudje so bili s tem, kar ni svoboda, seznanjeni zato, ker je večina afriških in azijskih družb, podobno kot večina zgodnjih modernih evropskih

družb, gojila ideje družbenega statusa in hierarhije, ki so za posameznika opredeljevale meje njegove svobode. Ljudje so bili označeni za svobodne ali zasužnjene, svobodne ali podložne, pripadajoče določeni kasti ali razredu, znotraj razdelane hierarhije družbenih in političnih odnosov" (Taylor, 2002, 4).

Za kratek oris nekaterih afriških idej svobode in družbenosti se bom poslužil standardnih virov primerjalnih zgodovinskih in političnih študij (Afrika je mišljena kot politični in geografski pojem) in pokazal na prevladujočo skupnostno naravnost afriških filozofskih odzivov na zahodne kolonialne/postkolonialne realnosti, kasneje pa bom uporabil še tradicionalno akansko (etno)filozofijo, kot jo v svojih delih predstavlja K. Gyekye. Seveda so se različni *indigeni* odzivi z vprašanjem nesvobode obarvali ob nastopu dobe atlantskega trgovanja s sužnji, ki ji je sledilo kolonialno podjarmljenje celotnega kontinenta ter – v obdobju po neodvisnosti – v boju proti domačim avtoritarnim režimom (danes proti globalizirajočemu kapitalizmu v Afriki), v teh kontekstih pa so se tudi radikalno izrazili. Po C. Youngu so tako glavni razlogi nesvobode Afriki zunanji. Opozoriti pa vendarle moramo, da je, po drugi strani, v sodobni Afriki na različne načine kontekstualizirana in internalizirana tudi zahodna ideja svobode – to pomeni, da je bila "združena z indigeno dediščino" (Taylor, 2002, 12). Toda v debatah, ali lahko ideje, povezane s pojmom svobode (in demokracije), zasledimo v predkolonialni Afriki, K. Gyekye uporabi svoje, na komunitarizmu temelječe argumente, ki jih lahko tesno navežemo na medkulturno aplikacijo Deweyjeve družbene in politične misli na Afriko in ki lahko celo upravičijo predlagane primerjalne pristope znotraj okvira Deweyjevega pragmatizma. Natanko to misel lahko uporabimo v naši razpravi o sodobnih problemih revščine in neenakosti v 'globalizirani' Afriki in – širše – znotraj družbene in politične filozofije *Afrikane*.¹⁰ Za Gyekyeja so bile afriške predkolonialne politične oblike konsenzualne in so v toliko spominjale na zahodne demokratične postopke.¹¹ Gyekye stopi na pot zagovarjanja zmernega komunitarizma, zavzemajoč se za avtonomijo posameznika, ki je v tem procesu zagotovljena, s kritiziranjem posledic radikalne (celo ekstremne) komunitaristične interpretacije Mbitijevega stavka: "Sem, ker smo; in ker smo, tudi sem", saj ta implicira stališče, ki je za dobro delujočo definicijo sebevsta znotraj sistema preveč reducirano in preozko. Drugo etično merilo družbenega življenja, ki temelji tako na individualnih kot tudi na družbenih aspektih življenja v skupnosti (ki je v tem primeru globalna), lahko najdemo v sodobni afriški 'ubuntu etiki'. Pot k družbenemu upanju v ubuntu etiki sestoji iz dveh osnovnih načel: prvo pravi, da je

10 Ta pojem združuje in povezuje afriško, afroameriško in (afro)karibsko filozofijo.

11 Glej Gyekyejevo poglavje *Democratic Elements in the Traditional Akan Political Practice* v Gyekye (1997, 124–133).

"blatenje in nespoštovanje drugega človeškega bitja v prvi vrsti blatenje in nespoštovanje samega sebe le vtoliko, če sprejmemo, da sem tudi sam subjekt, vreden dostojanstva in spoštovanja", drugo pa zatrjuje, da moramo, kadar smo soočeni z izbiro "med bogastvom in ohranitvijo življenja drugega človeškega bitja, *izbrati ohranitev človeškega življenja*" (Gyekye, 1997, 52).¹² Če se vrnemo k Gyekyeju: afriški zmerni komunitarizem lahko kot znak naravne družbenosti človeških bitij priskrbi vez s pragmatističnim modusom *biti-v-svetu-z-drugimi*, modusom, ki, vzet medkulturno, izpostavlja prednost skupinske izkušnje pred individualizmom, a si hkrati v tem procesu vendarle prizadeva ohraniti še nek smisel aktivne in celostno zaznavajoče osebnosti. Za Gyekyeja "prav zmerni komunitarizem v zadnji instanci ustrezno odslkava tako trditve individualnosti kot skupinski, ki morajo biti moralno in funkcionalno prepoznane" (Gyekye, 1997, 61). V tem smislu nam 'komunitarna' razlaga lahko pomaga pri snovanju alternativnih poti ukvarjanja s sodobnimi političnoetičnimi problemi sveta, kot so 'človekove pravice', 'pravičnost', revščina in razne oblike družbene neenakosti. S tega stališča demokracija in svoboda zahtevata tako skupinskost kot tudi individualnost. V tradicionalni akanski 'demokraciji' (demokracijo tu razumemo v širšem smislu kot "oblast ljudstva, od ljudstva in za ljudstvo"; Gyekye, 1997, 124), ki jo predstavi Gyekye in ki temelji na 'politični pogodbi' (to je pogodbi, ki ima ljudi za družbene po naravi, v nasprotju z družbeno pogodbo razsvetljenjskega političnega mišljenja), lahko najdemo institucije, v njih pa pomembne demokratične elemente, kot jih razumemo v zahodni tradiciji. Ti so utelešeni v nizu pozitivnih postopkov sprejemanja političnih odločitev, ki so, po Gyekyeju:

"rojeni iz prizadevanja za družbeni ideal ali cilj solidarnosti – ki je sam navdihnjena z verjetjem v enakost interesov vseh članov skupnosti – in iz pripoznanja političnih in moralnih vrednot enakosti, vzajemnosti in spoštovanja stališč drugih" (Gyekye, 1997, 130).

Ti 'konsenzualni' demokratični postopki so ne glede na družbeni položaj jasno v skladu z deweyjevskima idejama svobode in demokracije, ki obe stremita k večji družbeni enakosti kot obliki solidarnosti (*fraternité*) znotraj vsake družbe. S tem 'pragmatističnim' sporočilom akanske demokracije in sodobne 'ubuntu etike' pa smo naposled prišli do našega zadnjega primera.

Zaključimo torej s tretjim in zadnjim primerom, ki odpira možnosti medkulturne rabe in aplikacije Deweyjeve pragmatistične filozofije v Indiji. V sodobni Indiji smo soočeni s specifičnim pojmom tako individualnosti kot tudi skupinski. Indijski narodni kongres, ki je bil ustanovljen že zgodnjega 1885. leta kot temeljna institucija indijske narodne volje za bodoče politično samoodločanje nasproti britanski nadoblasti, ni predlagal koncepta enakih pravic za vse državljane ali koncepta svobode kot osnovne pravice med široko zasnovanimi političnimi pravicami posameznika. V indijski politiki tistega časa je posebno politično obliko svobode opredelila "narodova kolektivna pravica do samoodločanja" (Khilnani, 1999, 26).¹³ Za I. Berlina bi bil tak pojem 'narodne' svobode seveda zelo razviden primer krivice. Toda v Indiji nasproti zahodnima pojmom negativne in pozitivne svobode stoji pojem dvojne svobode za posameznika *in* skupnost (katere del je posameznik, drugo pa je kasta ali nacionalna identiteta).¹⁴ Ta je vendarle še zmerom zmožnost prenosa sektaškega iskanja 'svobode' znotraj ločenih religij *in* skupinskih identitet v "prizadevanje za egalitarne obveze" (Sen, 2005, 38), in to je zdrav pojem svobode za posameznika in javnost, kot se ga razume znotraj demokratične vizije in ideje deweyjevske Velike Skupnosti. Indijo, soočeno s starim, kulturno in metafizično (ter, seveda, religiozno) podkrepljenim vprašanjem kaste neenakosti in hierarhije (*jati-varna* sistem indijske družbe), je k zahodnemu tipu ustavne demokracije peljalo prizadevanje ustanovnih očetov indijske ustave. Toda v svojem govoru ob priložnosti sprejetja ustave leta 1949 je B. R. Ambedkar, ki je bil njen glavni arhitekt, dejal:

"26. januarja 1950 vstopamo v življenje protislovij. V politiki bomo imeli enakost, v družbenem in ekonomskem življenju pa neenakost. V politiki bomo priznavali načelo en človek, en glas in en glas, ena vrednost. V našem družbenem in ekonomskem življenju bomo zaradi naše družbeno-ekonomske strukture zanikali načelo ene vrednosti na enega človeka (...) Kako dolgo bomo še zanikovali enakosti v našem družbenem in ekonomskem življenju?" (Jayal, 2001, 24).¹⁵

To bi lahko bile tudi Deweyjeve besede, ki so naslavljale njegove sodobnike v družbeni in ekonomski politiki Združenih držav v tridesetih letih ali celo razredno neenakost in pomanjkanje družbenih in političnih priložnosti nepriviligiranih v današnji Ameriki. Izražajo

12 Gyekye kritizira Menkitijevo interpretacijo. Za sodobno 'ubuntu etiko' glej M. B. Ramosejeve eseje v Coetzee, Roux, 2003.

13 Vredno je omeniti, da je bil tradicionalno pojem 'individualnosti' v Indiji pridržan za askete (*sannyasin, sadhu*), ki so živeli na obrobju družbe. Za demokratičnega duha in njegovo družbeno življenje je to gotovo primer težavne svobode, ki je hkrati ideja in ideal onstranskega tipa svobode.

14 Prim. Berlin (2006), poglavji 2 in 3: "The Idea of Freedom" ter "Two Concepts of Freedom: Romantic and Liberal," glej str. 155; glej tudi Taylor (2002, 97). Po A. Appadoraiju, je Indija poznala ekvivalent teorije 'družbene pogodbe' – v kanoničnih budističnih *Digha Nikayi* ter v *Jatakah* najdemo pripoved o izvoru družbe, ko so ljudje, po zlati dobi harmonije in po tem, ko so nastopili slabi običaji in grehi, izbrali najboljšega od ljudi in z njim sklenili dogovor. Poznan je bil kot *Maha Sammata* (Appadorai, 2002, 3–4).

15 Odlomek je iz Ambedkarjevega govora ob sprejetju indijske ustave (Speech on the adoption of the Constitution).

pristno zaskrbljenost za prihodnost demokratičnega življenja in družbene enakosti v Indiji. Razlog njegovega opozorila je bila visoka stopnja družbene neenakosti, ki je – navkljub rezervacijski politiki in pozitivni diskriminaciji, ki je bila v ustavi za nedotakljive indijske kaste ali tako imenovane 'razvrščene kaste' (in 'razvrščena plemena')¹⁶ izvorno zagotovljena – ostala dobro ohranjena oblika kastne hierarhije tudi še v današnji indijski družbi (skupaj z razrednimi neenakostmi in neenakostjo spolov). Različne protidemokratične prakse in elementarna zanikanja svobode – če slednjo razumemo v širšem in pozitivnem deweyjskem smislu – še zmerom ovirajo demokratične svoboščine, izpostavljene v indijski ustavi (temeljne pravice, svoboda govora, enakost pred zakonom in drugo). Po A. Senu so "te vrzeli med največjimi neprimernostmi v rabi demokracije v današnji Indiji" (Sen, 2005, 36).¹⁷

Indija je že pred svojo prvo ustavo poznala reformatorje in družbenokritične mislece, kot sta bila R. M. Roy in R. Tagore, katerih ideje svobode in družbene enakosti so navdihnile politične teoretike in družbena gibanja v Indiji. Tagore je ideal onstranske odrešitve ('mukti') transformiral v posvetni pojem družbene svobode, Roy pa je prvi nasprotoval tradicionalnemu pojmu družbene neenakosti. Sodobna družbena gibanja v Indiji pa je navdihnil Jotirao Phule, revolucionar iz devetnajstega stoletja, ki ga sprejemajo kot predhodnika sodobnih dalitskih skupin in preostalih protikastnih gibanj. Phule je svojo knjigo o suženjstvu (*Ghulamgiri*) posvetil celo A. Lincolnu, indijske oblike suženjstva pa primerjal z evropskimi in amerškimi. S tem ko je prispeval svoje lastno razumevanje tradicionalnih indijskih brahmanskih teorij o vrojeni družbeni in etični neenakosti med nedotakljivimi in šudrami na eni strani ter drugimi *dvija*

kastami na drugi (šudre in ati-šudre so ostali zunaj teh religiozних *in* družbenih *rites de passage*), je predlagal novo *etično merilo*, ki je temeljilo na obrnjeni 'Arijski teoriji'.¹⁸ Phule je s tem (idealno) prepoznal, da je bila predpostavljena predarijska družba, ki je temeljila na enakosti vseh srednjih in nižjih kast, uničena s posegom ideologije brahmanske kaste, s katero bi morali po njegovem lastnem razumevanju te 'revolucionarne' politike izbrati proti-brahmansko "resnično religijo skupnosti".¹⁹ Ta racionalno zasnovana religija, ki temelji na etičnem merilu enakosti, spominja na Deweyjev idiosinkratični pojem vere in je načelo, ki se mora praktično in pragmatično-demokratično izvršiti.²⁰ Tudi Phulejeve in Ambedkarjeve ideje in njihov vpliv na sodobna demokratična gibanja (kot so dalitska gibanja, ki temeljijo na skupnosti, to je na kasti)²¹ so tako v koraku z Dusslovimi Maji in afriškimi oblikami demokracije, s tem pa v nasprotju z različnimi institucionalnimi oblikami izkoriščanja in diskriminacije tistih, ki živijo v morečih družbenih stanjih neenakosti in revščine.

Če sklenem svoj oris nekaterih možnih uporab Deweyjeve filozofije v medkulturnih kontekstih, menim, da bodo zahteve po svobodi in demokraciji kot izrazu družbenoetičnih oblik skupinskega življenja pri soočanju s praktičnimi problemi revščine, neenakosti in vsakršne oblike krivičnosti, lahko nanovo opisane na medkulturni in pragmatistični način. Tukaj lahko po mojem mnenju zasledimo tudi korenine naše prihodnje družbene etike kot praktične skupinskosti ter posledično svobode – vzete v utopičnem deweyjskem pragmatističnem smislu – kot pojma, ki v bodoči demokratični in solidarni družbi, kjer trpljenje ne obstaja več, postane odvečen.

16 Gre za 'scheduled castes' in 'scheduled tribes'.

17 Za ekstermini in 'brutalni' vidik neenakosti spolov v Indiji glej Senova članka (Sen, 1992; 2003: *Missing Women in Missing Women Revisited*).

18 Za 'etično merilo' glej E. Dussla in demokracijo Majev; za 'etično merilo' kot ohranitev življenja glej sodobno Ramosejevo verzijo 'ubuntu etike' v afriški filozofiji, oboje v tem poglavju.

19 Za Phulejevo revolucionarno teorijo glej G. Omvedt, *The Anti-caste Movement and the Discourse of Power* (v: Jayal, 2001, 481–508). Za citat iz Phulejevega Sarvajani Satya Dharma načela glej Omvedt, 2004, 6.

20 Prim. Deweyjevo *Skupno vero*: "Vera v nenehno razkrivanje resnice, ki ga omogoča sodelovanju naklonjeno prizadevanje ljudi, je bolj religiozna, kot je katerakoli vera v dokončno oziroma že dokončano razodetje." (Dewey, 2004, 107).

21 Za zgodovino dalitskega in drugih protikastnih gibanj glej Omvedt, 2004, in dodano bibliografijo.

TOWARDS DEWEY'S NOTION OF INTERCULTURAL PHILOSOPHY

Lenart ŠKOF

University of Primorska, Science and Research Centre Koper and Faculty of Humanities Koper, SI-6000 Koper, Garibaldijeva 1
e-mail: lenart.skof@zrs.upr.si

SUMMARY

The first part of the article deals with Dewey's pragmatism and its relation to intercultural philosophy. Already Dewey's early thought took into consideration the importance of intercultural philosophy, and the article points out some elements in his thought that reveal the hidden potential of Dewey's philosophy for contemporary intercultural philosophy. It also discusses several characteristics of pragmatism with regard to intercultural thought, and lays special emphasis on Dewey's stay in China, which gave rise to a new epoch of intercultural contacts between the American and Chinese philosophical and political tradition. Furthermore, it highlights Dewey's social philosophy that gave this American philosopher of classical pragmatism the platform to develop his notion of democracy. The second part of the article suggests a possible way of applying Dewey's social philosophy to modern political theories as developed by Latin American, African and Indian philosophers. The questions posed by the article relate to the currently very topical intercultural North-South divide and related issues of poverty and social inequality. They place special emphasis on the notions of freedom as developed by the West and the South, thereby proposing a possible alternative understanding of the Western notion of liberal democracy.

Key words: American pragmatism, John Dewey, intercultural philosophy, Confucianism, Maya democracy, Enrique Dussel, freedom, democracy, African philosophy, Indian philosophy

LITERATURA

Appadorai, A. (2002): Political Thoughts in India (400 b.C.–1980). Delhi, Khama Publishers.

Berlin, I. (2006): Political Ideas in the Romantic Age (ed. H. Hardy). Princeton in Oxford, Princeton University Press.

Birt R. E. (ed.) (2002): The Quest for Community and Identity. Lanham, Rowman & Littlefield.

Boisvert, R. D. (1998): John Dewey: rethinking our time. New York, State University of New York Press.

Bourgeois, P. L. (1996): From Common Roots to a Broader Vision: A Pragmatic Thrust of European Phenomenology. American Catholic Philosophical Quarterly, 70, 3. Washington, 381–397.

Clopton, R. W., Ou, T.-C. (eds.) (1973): John Dewey, Lectures in China, 1919–1920. Honolulu, The University Press of Hawaii.

Coetzee, P. H., Roux A.- P. J. (eds.) (2003): The African Philosophy Reader. London, Routledge.

Dewey, J. (1987): Art as Experience. V: The Later Works of John Dewey, zvezek 10 (ed. Jo Ann Boydston). Carbondale, Southern Illinois University Press.

Dewey, J. (1988a): Experience and Nature. V: The Later Works of John Dewey, zvezek 1 (ed. Jo Ann Boydston). Carbondale, Southern Illinois University Press.

Dewey, J. (1988b): Freedom and Culture. V: The Later Works of John Dewey, zvezek 13 (ed. Jo Ann Boydston). Carbondale, Southern Illinois University Press.

Dewey, J. (1991): On Philosophical Synthesis. V: The Later Works of John Dewey, zvezek 17 (ed. Jo Ann Boydston). Carbondale, Southern Illinois University Press.

Dewey, J. (1999): Javnost in njeni problemi (prev. A. Pinter). Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.

Dewey, J. (2004): Religija in religiozno (prev. A. Pinter). Poligrafi, 9, 35/36. Ljubljana, 91–108.

Dickstein, M. (ed.) (1998): The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture. Durham – London, Duke University Press.

Grange, J. (2004): John Dewey, Confucius and Global Philosophy. New York, State University of New York Press.

Gyekye, K. (1997): Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience. New York – Oxford, Oxford University Press.

Hall, D. L., Ames, R. T. (1999): The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China. Chicago – LaSalle (Ill.), Open Court Publishing.

Hutchens, B. C. (2005): Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy. Montreal – Kingston, McGill-Queen's University Press.

- James, W. (1976):** *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- James, W. (2002):** *Pragmatizem* (prev. M. Šerčer). Ljubljana, Krtina.
- Jayal, N. G. (ed.) (2001):** *Democracy in India*. New Delhi, Oxford University Press.
- Khilnani, S. (1999):** *The Idea of India*. New York, Farrar–Straus and Giroux.
- Mall, R. A. (2000):** *Intercultural Philosophy*. Oxford, Rowman & Littlefield Publishers.
- Mendieta, E. (ed.) (2003):** *Beyond philosophy: ethics, history, Marxism, and liberation theology / Enrique Dussel*. Lanham, Rowman & Littlefield.
- Omvedt, G. (2004):** *Jotirao Phule and the Ideology of the Social Revolution in India*. New Delhi, Critical Quest.
- Rorty, R. (1982):** *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972–1980*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Sen, A. (1992):** *Missing Women*. *British Medical Journal*, 304, 7. marec 1992. London, 586–587.
- Sen, A. (2003):** *Missing Women Revisited*. *British Medical Journal*, 327, 6. december 2003. London, 1297–1298.
- Sen, A. (2005):** *The Argumentative Indian*. New York, Farrar–Straus and Giroux.
- Shusterman, R. (2000):** *Performing Life: Aesthetic Alternatives for the Ends of Art*. Ithaca, Cornell University Press.
- Shusterman R. (ed.) (2004):** *The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy*. Malden, MA, Blackwell Publishing.
- Taylor, R. H. (2002):** *The Idea of Freedom in Asia and Africa*. Stanford, Stanford University Press.
- Terčelj, M. (2007):** *Med subverzivnostjo in karizmo: realnost in legenda nekaterih latinskoameriških gverilcev (s posebnim poudarkom na poveljnikih indijanske Zapatistične vojske za narodno osvoboditev – EZLN v Chiapasu)*. *Acta Histriae*, 15, 2007, 2. Koper, 1–26.