

ŽIVLJENJE DRUGEGA: PRAGMATIZEM V MEDKULTURNEM KLJUČU

1. Naproti novemu območju emancipatorične politike: za obrambo demokracije

89

V svoji nedavno objavljeni knjigi *Prebujeno sebstvo* Roberto Mangabeira Unger bralcu predstavlja nov *credo* njegovega radikaliziranega pragmatizma kot programa družbene rekonstrukcije:

Radikaliziran pragmatizem je operativna ideologija krajšanja razdalje med kontekst-ohranjujočimi in kontekst-spreminjajočimi dejavnostmi. Zato je program permanentne revolucije – vendar zasnovan tako, da je beseda ‘revolucija’ oropana vse romantične onstranskosti in v spravi z življenjem, kakršno je.¹

Za pragmatista Ungerja je ‘krajšanje razdalje’ znak praktičnega napredka, ki je potreben v času ekonomskih in družbenih nestabilnosti, in je zato povezano z neenakostmi, mišljenimi znotraj najširše družbene realnosti. Je pa hkrati tudi znak ‘permanentne revolucije’, ki se odvija sredi naših življenj; revolucije, oropane zgodovinsko-ontoloških (romantičnih?) nujnosti. V tem smislu je zanimivo brati zaključno poglavje knjige *Ameriško izogibanje filozofiji* Cornela Westa – za Westa je namreč Ungerjeva filozofija »najnatančnejša razmejitev levega roman-

1 Roberto Mangabeira Unger, *The Self Awakened* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), str. 57.

ticizma tretjega vala, ki nam je znana«. ² Kljub Ungerjevim pomislekom glede Deweyjeve 'naturalistične' verzije pragmatizma (to kritiko Deweyja bom podal v nadaljevanju), se strinjam z Westom, da v Ungerjevih mislih prevladuje romantični duh, vendar pa se ne morem strinjati s kritiko, ki jo podaja West glede Ungerjevega projekta, ko razmišlja o domnevnem umanjkanju skrbi in pozornosti za »pereče kulturne in politične težave v vsakdanjem življenju ljudi«. ³ Prepričan sem, da je Ungerjev predlog, tako z etičnega kot z religioznega vidika, tesno povezan z omenjenimi temami, kot to skušam pokazati v nadaljevanju. Z Westom se prav tako strinjam, da Ungerjev pomemben projekt družbene rekonstrukcije in posledično družbeno-politične prakse črpa iz njegovih korenin v tretjem svetu in akademskega statusa (profesor prava na Harvardu), vendar pa mislim, da *vez* med prvim in tretjim svetom zasluži več pozornosti v luči medkulturne analize njenih latentnih zmožnosti.

Jamesov in Deweyjev pragmatizem je rekonstrukcijska filozofija in družbena misel, ki posveča pozornost tako etično-religioznim kot tudi (v Deweyjevem primeru) medkulturnim izzivom. Pri Deweyju prvi aspekt sestavlja njegov pojem Velike Skupnosti, ki najdeva svojo najznamenitejšo eksplikacijo v knjigah *Javnost in njeni problemi* ter *Skupna vera*, medtem ko drugi aspekt predstavlja njegova pomembna vez s kitajsko kulturo in civilizacijo, ki je obdelana v številnih publikacijah. ⁴ Etiko (in religijo) pri Deweyju, kadar ju omenjam, ne razumem iz tradicionalne perspektive, temveč prej iz ozadja Deweyjeve moralne filozofije, ki jo razvije v svojem pomembnem delu iz leta 1922, *Človeška narava in vedenje*. Tukaj sta moralna teorija in moralna filozofija zamenjani z zaporedjem relacij med posamezniki in skupinami (dokaj podobnimi evoluciji jezika in jezikovni komunikaciji), ali – s parafrazo A. Baier – »sekulariziran ekvivalent vere in Boga ... je vera v človeško skupnost in njene razvojne procedure – v obete večstranskih kognitivnih ambicij in moralnih upanj«. ⁵ V *Javnosti in njenih problemih* je demokracija ideja skupnostnega življenja kot takega, ki jo sestavljajo kulturno po-

2 Cornel West, *American Evasion of Philosophy* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1989) str. 218. West indentificira tri vale levega romanticizma v svojih ameriških in evropskih kontekstih: Jefferson in Rousseau – Emerson in Marx – Dewey in Gramsci. Za Westa stoji Unger na presečišču obeh tokov.

3 Ibid., str. 222. West se nanaša na raso, spol itd.

4 John Dewey, *Skupna vera* (prev. A. Pinter in L. Škof), Mengeš: Ciceron 2008 (*A Common Faith*, New Haven and London: Yale University Press, 1934); J. Dewey, *Javnost in njeni problemi* (prev. A. Pinter), Ljubljana: FDV 1999 (*The Public and Its Problems*; v: *The Later Works of John Dewey*, vol. 2, ur. Jo Ann Boydston, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1975). Za Deweyja in Kitajsko glej J. Grange, *John Dewey, Confucius and Global Philosophy* (Albany, N.Y.: SUNY Press 2004); T. Sor-Hoon, *Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction* (Albany N.Y.: SUNY Press 2004); J. Ching-Sze Wang, *John Dewey in China: To Teach and to Learn* (Albany N.Y.: SUNY Press 2007); David L. Hall in Roger T. Ames, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius and the Hope for Democracy in China* (Chicago and Lasalle, Ill: Open Court, 1999).

5 Citirano po Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (London and New York: Penguin, 1999) str. 78.

gojena čustva in navade, na katerih temeljijo odnosi določene skupine *in* njenih posameznikov na poti k Veliki Skupnosti. Na tem etično-medkulturnem ozadju, ki je že prisotno pri Deweyju (in Ungerju), iščem nove alternative že obstoječim emancipatoričnim politikam. Za Deweyja in Ungerja je edino resnično ime tega procesa 'demokracija'. Če se spomnimo Ungerjeve fraze o 'permanentni revoluciji', potem je potrebno definirati območje odnosov, ki bodo kredibilne alternative obstoječemu sistemu.

Tako želim najprej posvetiti pozornost Žižku in Badiouju ter njunemu 'anti-' ali proti-demokratičnemu' pritrjevanju komunizmu, ki je po njunem mnenju edina opcija radikalnega političnega mišljenja ali radikalne prakse v današnjem svetu. Kritika tega primera bo pomagala osvetliti nujno po bistveno drugačnem – tj. *etično-medkulturnem pragmatističnem* pristopu, ki ga zagovarjam v drugem in tretjem delu sestavka, sledeč Ungerjevi pragmatistični imaginaciji.

Zatr dil sem, povzemajoč Ungerja, da bi vsak revolucionarni poskus moral biti oropan svojega zgodovinsko-ontološkega bremena. Zdi se, da Žižkov pristop v njegovih nedavnih knjigah *V obrambo izgubljenih razlogov* ter *Pogled paralakse* sledi tej 'razbremenitvi' na ekstremni način: Žižek zagovarja odprtje emancipatoričnega prostora natanko iz Bartlebyjevega »Raje bi, da ne« načina »pasivne agresije kot primerne radikalne politične geste«. ⁶ To potezo dojemam kot Žižkovo 'budistično' *srednjo pot*, paralaktično vrzel, tenzijo, nesovpadanje, eksistencialni umik kot najradikalnejšo intervencijo, pravi dialektični materializem ⁷ med dvema alternativama, iz katerih črpa njegov revolucionarni značaj: alternativama, ki ju dojemam kot anahronistični poizkus naslavljanja današnjih perečih problemov neenakosti. Žižek se od historičnega materializma odmika natanko iz perspektive vrzeli »med človeštvom in njegovim lastnim ekscesom«. ⁸ Toda sam ne mislim, da bojna črta poteka med taboroma idealistov »prihodnje demokracije« (Levinas in drugi, vključujoč pragmatiste, kot sem sam) na eni strani in različnih (post)revolucionarnih subjektov (razredni boj) na drugi. Opraviti imamo z veliko širšim spektrom alternativ, obstoječih v današnjem svetu. Dejal bi, da Žižek najdeva svojo dialektično pozicijo kot razsvetljen/popravljen budistični način nedvojnosti (že omenjene *srednje poti*) nenavezanosti (ne-angažmaja) od iluzorne Realnosti (Realnega). ⁹ Z besedami politične ekonomije, ultimativne paralaksne vrzeli za Žižka, to pomeni, da bi se morali vzdržati tako »vsakdanjega material-

6 Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006), str. 342. Prim. tudi njegovo *In Defense of Lost Causes* (London: Verso, 2008) in Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy* (London: Verso, 2008). Gl. slov. prevod A. Badiou, *Ime česa je Sarkozy?* (prev. M. Bobnar), Ljubljana: Sophia 2008.

7 Cf. *The Parallax View*, str. 6f.

8 Ibid., str. 5.

9 Glej ibid., str. 384.

nega družbenega življenja«, kot tudi »spekulativnega plesa Kapitala ... za katerega se zdi, da je nepovezan z običajno realnostjo.«¹⁰ Vsak bi se lahko danes strinjal s tem dvojnimi odmikom od tako imenovanega 'neoliberalnega' programa. Toda zakaj še zmerom mislim, da je ta konstelacija napačna, četudi delim Žižkove ugotovitve in pozdravljam njegovo nenavezanost na zgodovinske nujnosti, kot je bilo omenjeno poprej? Odgovorim lahko z nanašanjem na Badiouja – njegova prisotnost in vpliv na Žižkove nedavne knjige sta namreč precejšnja.

Na trenutke se je težko odločiti, kateri od dveh mislecev je bolj radikalen: ali Žižek s svojimi idiosinkratičnimi (odobravajočimi) analizami revolucionarnega terorja, ali pa Badiou s svojo absolutno kritiko demokracije kot političnega sistema in ideje. Toda oba sta soglasna v eni pomembni stvari, ki jima – kot to vidim sam – preprečuje, da bi se znebila težkega ontološkega bremena zgodovinsko-ontoloških nujnosti. Naj to točko ilustriram z Žižkovim priljubljenim primerom sovjetskega komunizma pod Stalinom:

... je v nasprotju z nacizmom in ameriškim kapitalizmom, navkljub katastrofi, ki jo nosi s seboj, edino sovjetski komunizem *vseboval* resnično notranjo veličino ... Tu moramo slediti Badiouju, ki pravi, da je bil navkljub grozotam, ki so bile storjene v njegovem imenu (ali rajši v imenu posebne oblike teh grozot), stalinistični komunizem inherentno povezan z resnico-dogodkom (tj. oktobrske revolucije), medtem ko je bil fašizem psevdo-dogodek, laž v preobleki avtentičnosti. Badiou se tu navezuje na razliko med *désastre* (stalinistično »ontologizacijo« dogodka resnice v pozitivno strukturo biti) in *désêtre* (fašistično imitacijo/uprizoritvijo psevdo-dogodka imenovanega »fašistična revolucija«): *mieux vaut un désastre qu'un désêtre* ... Stalinizem se ni ločil od poslednje vezi, ki ga je povezovala s civilizacijo. Najnižji zapornik iz Gulaga je bil še vedno udeležen v svetovnem umu: imel je dostop do resnice zgodovine.¹¹

Mislim, da je badioujevsko-žižkijanska ontologizacija zgodovinske nujnosti stalinizma ključna ovira pri razumevanju politike, ki bi jo rad ponudil kot primer emancipatoričnega potenciala. Badiou trdi, da je »komunizem prava hipoteza«¹² in da se vsak, ki zavrže to hipotezo, nemudoma zapiše tržni ekonomiji. V sozvočju s prejšnjimi poizkusi Badiou razmišlja o »nastopu nove modalitete eksistence

¹⁰ Ibid., str. 383.

¹¹ Ibid., str. 285f. in 291. Za to 'privilegirano' zgodovinsko-ontološko izkušnjo Gulaga, kot dokaz Žižkove teze, leži nenavadna zgodba (ki celo Žižku zveni noro in neokusno!) o zapornikih, ki so Stalinu pošiljali voščilne telegrame za rojstni dan: »Medtem, ko si ne moremo niti zamisliti, da bi Judje iz Auschwitza pošiljali voščilne telegrame Hitlerju za njegov rojstni dan.« (str. 291). Za bivše državljane in žrtve komunističnega nasilja nekdanjih komunističnih držav je ta opazka res neokusna: jemljem jo kot pričevanje Žižkove negotovosti glede etike kot *prima philosophia*, natančneje kot resen prelom znotraj njegove politične konstelacije. Ne zmore se navezati na to, kar bom kasneje označil kot skupnost mrtvih (našo so-tu-bit s pokojnimi drugimi).

¹² Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, str. 97. Prim slov. prevod.

hipoteze«. ¹³ Vse to me vodi nazaj k Ungerju – toda še preden bom zagovarjal njegov pogled na demokratični eksperimentalizem nasproti komunistični hipotezi v drugem delu sestavka, si bom dovolil še eno krajšo digresijo.

Po Žižku (in Badiouju) moramo začeti znova – tj. moramo »sestopiti do začetne točke in ubrati drugo pot«. ¹⁴ V tej misli po mojem prepričanju odmeva nietzschejansko-heideggerjanska dediščina (Žižek razume Nietzscheja kot uglašnega z njegovim parakličnim pogledom, Heideggerjevo razdelavo *polemos-a* pa interpretira kot ne povsem koherentno). Nietzschejanska ideja večnega vračanja s tem odmeva tako pri Badiouju kot tudi pri Žižku. Toda, če naj začnemo znova, potem je to začenjanje moč razumeti le kot večno vračanje etičnega v smislu edino možnega *večnega* vračanja naše skupne preteklosti – razumljene kot intimne etične vezi s preteklimi skupnostmi (pokojnimi in odsotnimi drugimi), edini poti, ki nas lahko vodi naprej k novemu prihodnjemu – eshatološkemu – smislu skupnosti. Ta naloga je etična in njeno pravo ime je demokracija. Trdil bom, da je tudi – četudi paradokсно – edini način, kako si danes sploh lahko predstavljamo politično skupnost. Osvetlil jo bom s pragmatističnega gledišča z refleksijo Jean-Luc Nancyjevega pojma Biti, singularnosti in skupnosti.

2. Demokratični eksperimentalizem in etika: skupnost ali neskončnost človeškega duha

93

Unger trdi, da je oseba, katere nauk je v najtesnejši zvezi z idejami njegove knjige (*Prebujenje sebstva*), prav Nikolaj Kuzanski. Za pragmatista je to zares zelo redka trditev. Primerjali bi jo lahko z Levinasovo znamenito 'prezenco' *Talmuda v Totaliteti in neskončnem*. A če ostanemo v pragmatizmu: Dewey je, na primer, napisal *Skupno vero* prav zato, da bi dopolnil svojo družbeno misel z nekaterimi perečimi religioznimi problemi: Bog je za Deweyja rastoča tradicija in nov pomen Boga se razkriva skozi človekovo domišljjsko sposobnost. Dewey zato domišljijo obravnava kot prihod še-ne-doseženih stvari v obzorje naše eksistence. Za Deweyja je ideja Boga enotnost vseh idealnih namer, ki določajo naša dejanja. Toda nikjer v njegovih spisih ni prisotna eksplicitna zahteva po 'neskončnosti' v nas. Dewey je zato enkrat rojena duša. ¹⁵ Rorty je v enem svojih zadnjih esejev prav tako trdil, da je v njegovem pragmatizmu prisoten skrivni smisel svetega, »povezanega

¹³ Ibid., str. 115. Cf. tudi S. Žižek, »How to Begin from the Beginning«, *New Left Review* 57 (maj–junij 2009), str. 43–55 in njegovo razdelavo Negrovega in Hardtovega pojma ‚commons‘.

¹⁴ S. Žižek, »How to Begin from the Beginning«, str. 51.

¹⁵ Glej R. Westbrook, »An Uncommon Faith«, v S. Rosenbaum, ur., *Pragmatism and Religion* (Urbana in Chicago: University of Illinois Press, 2003), str. 192. To je seveda parafraza razlike, ki jo naredi James (po F. W. Newman) v IV. predavanju of *Raznolikosti religioznega izkustva* [*The Varieties of Religious Experience*] – »enkrat rojeni« so tisti, ki nimajo »nikakršnih metafizičnih tendenc« (W. James, *The Varieties of Religio-*

z upanjem, da bodo nekoč, v nekem prihodnjem tisočletju, naši daljni potomci živeli v globalni civilizaciji, v kateri bo ljubezen bolj ali manj edini zakon.«¹⁶ Analogno je Rorty tukaj blizu Deweyjevemu religioznemu nazoru. Po drugi strani so Ungerjevi glavni cilji »radikalizacija demokracije in pobožanstvenje osebe« in znotraj te konstelacije deluje njegov radikaliziran pragmatizem na način, ki je neznan pragmatistom pred njim. Prvi del konstelacije je povezan s poglobljanjem demokracije. Kasneje bom to idejo interpretiral v etično-medkulturnem smislu. Vendar pa tudi drugi del – o pobožanstvenju osebe – zasluži našo pozornost. Kaj nam Unger želi s tem povedati? Najprej moramo razumeti, da Unger ostro kritizira Jamesa in Deweyja zaradi njune naturalistične pristranskosti, ki vodi le v omejene posege v svet. Deweyjev transformativni potencial njegove komunitarne demokracije ni dovolj radikalen. Za Ungerja oba misleca ostajata blizu tega, kar tako ali tako že imamo. Toda upanje mora presegati izkustvo. Ungerjeva kritika Deweyjevega naturalizma tukaj ne poteka skladno z Rortyjevo, ki je pri Deweyju, prav nasprotno, našla sledi metafizike: po Rortyju je pri Deweyju še zmerom »stališče, iz katerega lahko na izkustvo gledamo v smislu nekakšnih ‚generičnih lastnosti‘ ...«¹⁷ To seveda hkrati pomeni, da je komunitarna demokracija, ki jo razširja Dewey, vodena s tega stališča, in Rortyjeva rešitev je edina dosledna – govor o ‚izkustvu‘ moramo nadomestiti s pogovorom. Za Rortyja demokracija sestavlja niz postopnih redeskripcij praks, navad ipd. – v skladu z različnimi besednjaki njegovih liberalnih ironij in njihovih perspektiv osebnih in javnih redeskripcij. V sebi lahko nosimo, po Rortyju, oboje – tako Nietzscheja kot tudi Milla. Unger, ki je, po Westu, predstavnik levega romanticizma iz tretjega sveta, kritizira svoje pragmatistične predhodnike (in druge kot predstavnike tako imenovane ‚večne filozofije‘) in govori o pobožanstvenju osebe – tj. o »ideji neskončnosti človeškega duha«. ¹⁸ Tukaj bi rad spomnil na Jean-Luc Nancyja, za katerega je skupnost prav tako moč najti v bližini svetega. ¹⁹ Če se vrnemo k Ungerju: mislim, da je ključ do njegove misli skrit v nasprotju (*coincidentia oppositorum?*) med obeti naše skupne prihodnosti (tj. neskončnosti v nas, ki je v njenem praktičnem pomenu blizu Deweyjevi skupni veri in Rortyjevi eshatološki projekciji svetega) na eni strani ter obeti naše končnosti/smrtности na drugi. ²⁰ Če obstaja demokracija, potem se ta napaja natanko iz te dvojne *geste* – nakazuje na to konč-

us Experience: A Study in Human Nature, v: W. James, *Writings 1902–1910*, New York: The Modern Library, 1994, str. 93).

¹⁶ Santiago Zabala, ur., *The Future of Religion / R. Rorty and G. Vattimo* (New York: Columbia University Press, 2005), str. 29–41.

¹⁷ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, str. 72–89 (»Dewey’s Metaphysics«).

¹⁸ Unger, *The Self Awakened*, str. 26.

¹⁹ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community* (ur. P. Connor; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), str. 31

²⁰ Unger, *The Self Awakened*, str. 26.

no/neskončno ‚temporalnost‘ naše skupne prihodnosti in, hkrati, na večno vračanje skupnosti mrtvih (kot načina naše so-tu-bitosti z drugimi). Vse, kar sega onkraj tega, je za Ungerja iluzija napačne nujnosti. Naloga pragmatizma tako leži v:

[s]pravi teh dveh projektov ... [in] okreptvi posameznika – to pomeni njegovemu povišanju k bogupodobni moči in svobodi – in poglobitvi demokracije – kar pomeni k ustvarjanju oblik družbenega življenja, ki prepoznavajo in negujejo bogupodobne moči običajnega človeštva, pa čeprav zvezanega z razpadajočimi telesi in družbenimi vezmi.²¹

Samo na tej osnovi si je mogoče zamisliti transformativno izgraditev/razgraditev/pregraditev družbe. ‚Revolucionarni‘ projekt potem združi tako družbeno rekonstrukcijo kot našo transformacijo sebstva, duhovno prebujenje sebstva.²² V svoji metodi je gradualističen, toda njegovi rezultati so revolucionarni.

Do zdaj sem poskušal predstaviti osnove Ungerjeve pragmatistične konstelacije in njegovega transformativnega projekta v filozofiji in politiki. V nadaljevanju se obračam k etičnemu delu sestavka, ki napotuje na sintagmo iz naslova (‚življenje drugega‘). Z Ungerjem si lahko zastavimo vprašanje, ali v primeru, da imamo možnost videti *preko meja* (družbenega razreda, kaste, neenakosti izključenih), ta možnost izhaja iz rezervoarja naše domišljije. Kaj pomeni ‚videti preko meja‘? Kakšne posledice bo ta duhovno-transformativna vizija imela za politiko?

95

Začeti moramo pri sebi: »Intersubjektivnost je notranja subjektivnosti.«²³ Toda kako lahko hkrati ostanemo znotraj sebe (singularnost) in hkrati stopimo onkraj sebe, oblikujoč ali zamišljajoč si skupnost? Unger opredeli odprtost za novo izkustvo in odprtost za drugo osebo z besedo »pobožanstvenje«.²⁴ Kot pragmatistični historicist je Unger mnenja, da nas Bog na skrivnosten način potrebuje (našo skupno prihodnost) – kot tudi mi potrebujemo njega (naša končnost). Toda številne pretekle zgodovinske pripovedi, kot denimo marksizem (ki je za Ungerja »navdihnil in zavedel transformacijsko politiko«),²⁵ so prav tako bile del odrešenjskih projektov (tj. znotraj različnih pripovedi glede odrešenja). Toda znova: če naj ohranimo etično jedro tega procesa, kaj je potem logika tega pobožanstvenja, ki ima edino možnost preobraziti naše spoštovanje v sočutje, poštenost v milost, prizanašanje v požrtvovalnost? »Sebstvo išče težave s tem, ko išče, potrju-

21 Ibid., str. 27f.

22 Za Ungerja je duh »ime za uporne in transcendentne zmoglosti delujočega subjekta [ang. *Agent*]« (ibid., str. 38).

23 Ibid., str. 78.

24 Ibid., str. 229.

25 Ibid., str. 215.

je in izraža svojo lastno neskončnost,« pravi Unger.²⁶ Mislim, da lahko najdemo ključ do tega etičnega prebujenja sebstva, ki je hkrati tudi razpiranje skupnosti v nas, natanko v *Neoperativni skupnosti* Jean-Luc Nancyja.

Kljub določenim dvomom glede vsakršnega posplošenega ali apriornega pomena 'demokracije' ('demokratske gotovosti'), lahko še zmerom uvrstimo Nancyja med tiste, ki verujejo v demokracijo. Zanj je popolno zavračanje demokracije »nevarno« (kot ji je enako nevarno tudi nekritično pritrčiti).²⁷ V njegovem kratkem, vendar zelo zgoščenem tekstu se Nancy sprašuje, kaj dejansko pomeni biti 'demokrat'. Eden od možnih pomenov je zanj to, da je demokracija »upor, porojen iz revščine in iz tega, kar se smatra neznosno za duha in telo, upor, porojen iz lakote in strahu.«²⁸ Definicija potem pelje v termin 'politični sistem negativitete', razumljen kot neskončno odpiranje nemožnosti, imenovano 'demokracija.' S to konstelacijo Nancy poveže skupnost: tako se lahko rekonstituira 'pozitivni sistem',²⁹ ki prevzame poprej postavljeno negativiteto. Demokracija je »vprašanje preloma [rupture], pomen, ki še ni bil artikuliran; politika tako bližine kot razdalje med močjo in pomenom.«³⁰ Je tako znotraj kot tudi zunaj nas. Če to prevedemo v jezik etike: da bi smisel demokracije dojeli etično (ethos, družbena vez), moramo pristopiti k »novi vrsti odnosa, ki ga ima človek do samega sebe, takega, ki ne bi vseboval 'smotra v samem sebi' (če je to res osnova 'demokracije'), temveč takega, ki bi vključeval odmikanje v stran z namenom, da bi stopili onkraj.«³¹ To razumem kot začetek, kot omenjeno zgoraj (pri Ungerju), razmerja med singularnostjo (človek) in skupnostjo (drugim, neskončnostjo). Je poteza, ki je nujna za vsak pojem pravičnosti ali filozofsko-politično domišljijo pobožanstvenega človeštva.³² Za Ungerja je bila intersubjektivnost notranja subjek-

96

26 Ibid.

27 Jean-Luc Nancy, »On the Meanings of Democracy«, *Theoria* 111 (december 2006), str. 1.

28 Ibid.

29 Cf. *ibid.*, str. 3.

30 Ibid., str. 5. »Prelom (*déchirure*) skritega v vprašanju se dogodi v vprašanju samim, ki razbije totaliteto bivajočih stvari – mišljeno v okviru absoluta, kar pomeni nekaj različnega od vsake druge ‚stvari‘ – in *Bit* (ki ni ‚stvar‘), skozi katero ali v imenu katere te stvari, v njihovi totaliteti, so.« (Nancy, *The Inoperative Community*, str. 6.) Prelom se tukaj navezuje na Batailla in njegovo branje Heglove *Fenomenologije duha*.

31 Ibid.

32 »Vrline pobožanstvenja – odprtost za novo izkustvo in odprtost za drugo osebo – so viri, ki jih uporabimo, in cilji, h katerim se gibljemo, v toku drugega prebujenja sebstva. Skozi njih ne postanemo sicer Bog, vendar pa bolj bogupodobni, in delamo dobro na podlagi neskončnosti v nas ... udejstvovanje vrlin pobožanstvenja spremeni pomen in vsebino vrlin povezave. Spoštovanje preobrazi v sočutje ali čut za drugega (neomadeževano s strani samoobrambne dvoumne visokoleteče dobrohotnosti), prizanašanje v požrtvovalnost, poštenost v milost. Preobrazi pa tudi izkustvo – osrednje očiščevalnim vrlinam – izgube sebstva samo zato, da bi ga dobili znova. Vzpon sebstva, skozi preprostost, zavzetost in pozornost, zdaj doživi odločno preusmeritev. Namesto nevmešavanja z namenom, da ne bi zašli v neprijetnosti, sebstvo išče težave, da najde, potrdi in izrazi svojo lastno neskončnost.« (Unger, *The Self Awakened*, str. 229.)

tivnosti (singularnosti) in prebujenje sebstva je bilo opredeljeno kot proces prestopanja samih sebe – tj. bilo je opredeljeno kot zahteva po neskončnem v nas. Za Nancyja, ki sledi Bataillu in Heideggru – v tem dvojnem gibanju, dvojni gesti, – je singularnost opredeljena kot določeno gibanje, namreč »ekstaza (družba) se zgodi singularnemu bitju« (razumljenemu kot telo, obraz, glas, smrt).³³ Kaj ima vse to opraviti z našim vprašanjem rehabilitacije ideje komunizma, kot jo zagovarjata Badiou in Žižek? Začeti z začetka pomeni, da mora biti narejen radikalen korak, da bi subjekta pripeljali do prve etične geste – tiste do pokojnega drugega. Pred *pokojnimi drugim* se namreč posamezna Tu-bit zave skupnosti (Bataille). V tej telesni ekstazi izkusi razpoko znotraj same sebe, razpoko odnosa med singularnostjo (končnostjo, telesom) in skupnostjo (drugim, neskončnim). Skozi nemožnost shoda [communion] živečih razume pomen tako imenovanega večnega vračanja skupnosti mrtvih/pokojnih/odsotnih (kot modusa so-tu-bit z drugimi), kot je bilo omenjeno poprej.³⁴ In to bo, kot bomo videli kasneje, mesto poglobljanja demokracije. Zato se strinjam s Christopherjem Fynskom, da je iz Heideggrovega *Biti in časa* možno izpeljati, da »se Tu-bit zave svoje smrtnosti [končnosti] natanko preko odnosa drugega do njegove smrti.«³⁵ Toda vrnimo se k vprašanju skupnosti in demokracije: Nancyjevo razdelavo Batailla vidim kot ključno pričevanje za dvoje stvari: najprej je pričevanje proti možnosti absolutne imanence subjekta (druga stran kovanca je nemožnost »čiste skupne totalitete«), drugič pa je vez, ki je služila kot navdih Marxu, vendar pa ostala »neznana Leninu, Stalinu in Trockemu« (ali Mau itd.). Zato moramo »dopustiti, da komunizem ne more biti več neprekosljivo obzorje našega časa.«³⁶ Kako potem razumemo obzorje skupnosti? Moj predlog mišljenja skupnosti sledi Nancyjevi pomembni trditvi, ki je ne najdem pri Badiouju ali Žižku, za katero pa menim, da je močno prisotna pri Ungerju (in je obljuba demokracije kot radikalne, najvišje *enakosti* ljudi):

Milijoni smrti so seveda upravičeni z uporom tistih, ki umrejo: upravičeni so kot odgovor na neznosno, kot vstaja proti družbeni, politični, tehnični, vojaški in religiozni represiji. Toda te smrti niso *preklicane*: nobena dialektika, nobeno odrešenje ne pelje teh smrti k nobeni drugi imanenci kot k ... imanenci smrti.³⁷

33 Nancy, *The Inoperative Community*, str. 6.

34 Cf. D. L. Hall in R. T. Ames, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucious and the Hope for Democracy in China*. Hall in Ames zagovarjata, sposojajoč si naslov pri opazki G. K. Chestertona, možno pragmatistično (deweyjevsko) razumevanje konfucijanske demokracije. Za Batailla glej *The Inoperative Community*: »če vidi umiranje drugega so-bitja, lahko živo bitje subsistira le *zunaj* sebe,« (str. 15).

35 *Ibid.*, str. 16.

36 *Ibid.*, str. 6, 7 in 8.

37 *Ibid.*, str. 13.

Komunizem je menil, da demokracija danes potemtakem pomeni prevzeti nase izdane obljube 'skupnosti' s tem, da naredimo človeka kot njen cilj z zanikanjem njegove suverenosti. »Skupnost je razodeta v smrti drugih; zato je zmerom razodeta drugim.«³⁸ Skupnost je zato 'umerjena' (Nancy) glede na smrt njenih 'članov' (telo, organizem, življenje, *dih*). Življenje? Končnost? – da, toda za Nancyja je, znova, nedelujočo [inoperative] skupnost moč najti v bližini 'svetega'.³⁹ Sveto je tu razumljeno kot zahteva po neskončnem v nas, kot transcendenca singularnosti in transcendenca *za* singularnost. Tukaj se Nancy in Unger naposled srečata: *nedelujoča skupnost*, zdaj razumljena v radikalno pragmatističnem smislu, je dar nam, nedokončana 'transcendenca' z nenehno potrebo po prenovi. Če naj izberemo ime za to skupnost – 'demokracija' (Unger, Nancy in naj dodam še Irigarayjevo, o kateri pišem v nadaljevanju), potem je to ime, ki se razteza čez vse njene ustaljene pomene. Demokracija pomeni prednost »življenja pred vsem ostalim«. ⁴⁰

98

To kratko refleksijo zaključujem z Ungerjevim pojmom poglobljanja demokracije in družbe, potezo, ki nam bo pomagala narediti korak bližje k medkulturnemu smislu demokracije, kot je razumljena iz Ungerjeve razdelave. Dejstvo, da sta primarna Ungerjeva cilja »radikalizacija demokracije in pobožanstvenje osebe«, sem že izpostavil. Vrline pobožanstvenja sestavlja pragmatično etična »odprtost za novo izkustvo in odprtost do druge osebe«. ⁴¹ Kot drugi del te konstelacije sem skušal identificirati njeno etično jedro v predhodni analizi; k prvemu delu bi rad dodal razmislek o nekaterih posledicah predlaganega 'poglobljanja' demokracije. Naj si v ta namen osvežimo spomin, da je za Ungerja naloga pragmatizma v

[s]pravi teh dveh projektov ... [in] okreptvi posameznika – to pomeni njegovem povišanju k bogupodobni moči in svobodi – in poglobitvi demokracije – kar pomeni k ustvarjanju oblik družbenega življenja, ki prepoznavajo in negujejo bogupodobne moči običajnega človeštva, pa čeprav zvezanega z razpadajočimi telesi in družbenimi vezmi. ⁴²

Po Ungerju za večino delavcev trenutna situacija enostavno pomeni, da so brezupno priklenjeni k vsakdanji rutinski realnosti »instrumentalnega odnosa do njihovega dela«. ⁴³ To pomeni, da v družbah ne obstaja dovolj iniciative za naslavlja-

38 Ibid., str. 15.

39 Za Nancyja je »[s]kupnost sveta«. V nasprotju s tem je koncentracijsko taborišče (ali gulag) v »bistvu volja do uničenja skupnosti« (cf. *ibid.*, str. 35).

40 Unger, *The Self Awakened*, str. 237. To je zadnji stavek knjige.

41 Ibid., str. 239.

42 Ibid., str. 27f.

43 Ibid., str. 202.

nje etično-političnega jedra našega skupnega izkustva kot skupnosti. Ustvarjanje oblik družbenega življenja, ki bodo negovale *bogupodobne moči človeštva*, je zato povezano s problemom družbene vezi: v svoji trenutni obliki je »stanjšana do točke zloma«. ⁴⁴ To pomeni, da je celo znotraj trenutnih ‚socialnih‘ (liberalnih) demokracij skoraj edina obstoječa neka solidarnostna vez med različnimi sektorji v različnih družbenih transferjih. Je to vse, kar nam lahko naše demokracije danes ponudijo? Konkretni program in manifest za družbeno-politično spremembo, ki jo potrebuje svet demokracij, sta že predstavljena v Ungerjevi *Uresnični demokraciji*. ⁴⁵ Če je navdihnjen s strani njegove ideje demokratičnega eksperimentalizma, je to uresničljiv načrt za politike in ekonomiste. Toda znova: kaj pomeni ‚poglabljanje‘ demokracije – v etičnem smislu?

Po Rortyju je veliko večino (neo)pragmatistov precej zmotila prisotnost tako imenovanih ‚vertikalnih‘ metafor družbenega življenja v filozofiji – metafor kot so ‚globoko‘, ‚duhovno‘, ‚pobožanstveno‘ itd. ⁴⁶ Zamenjale so jih horizontalne – namreč take, s katerimi preprosto ‚razširimo‘ naša sočutja na čedalje večje skupine ljudi. V svojem esejju »Etika brez načel« Rorty trdi, da je moralni napredek stvar »rastoče občutljivosti, rastoče dovtetnosti za potrebe vedno večje množice ljudi in stvari«. V okviru njegovega nazora je moč najti tudi, da je »ideja nečesa nečloveškega, ki priteguje ljudi, nadomeščena z idejo pridobivanja bolj in bolj človeških bitij v našo skupnost«. Končno je za Rortyja moralni napredek »stvar vse širše in širše simpatije«. ⁴⁷ Jasno je, da te ideje delujejo znotraj perspektive zahodnega razsvetljenskega liberalizma, kar je Rorty rad vedno tako neposredno in odkrito priznal. Toda če naj govorimo o skupnosti, kot jo lahko najdemo v bližini svetega, *zmerom že* razodeto drugim, kot zahtevo po neskončnem v nas – potem potrebujemo premik v našem mišljenju. Prav tako ni dovolj razpravljati o skupnosti niti s kakih dobro znanih politično-komunitarnih stališč niti s stališča slavne Rortyjeve liberalne ironije. Kot sem skušal pojasniti v prvem delu eseja, velja enako tudi za radikalne projekte, kot sta Badioujevo ali Žižkovo teoretično delo z idejo rehabilitiranega komunizma. Ne mislim, da je Unger dejansko povezan s katerim koli od teh treh aspektov. Kot bom poskušal pojasniti v tretjem delu svojega eseja, si lahko etično konstelacijo, ki jo potrebujemo za prepozna-

44 Ibid., str. 204.

45 R. M. Unger, *Democracy Realized: The Progressive Alternative* (London: Verso, 2001).

46 Cf. Rorty, *Izbrani spisi* (ur. L. Škof; prev. A. Jeltnikar et al.), Ljubljana: LUD Literatura 2002, str. 178.: »Kot sem prej že pripomnil, bi radi (tj. pragmatisti, op. L. Š.) nadomestili tradicionalne metafore globine in višine z metaforami širine in razsežnosti.«

47 Ibid., str. 173 in 174. Tukaj ne bom razpravljal o možnih implikacijah Rortyjevega pojma ‚naše skupnosti‘ in o njegovi ideji postati »bolj odkrito etnocentrični in manj izpovedano univerzalistični« (glej R. Rorty, *Philosophy As Cultural Politics* (Philosophical Papers, zvezek 4; Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 55).

nje ‚globljšega‘, pobožanstvenega pogleda na človeštvo in demokracijo (oboje razumljeno kot Deweyjeva ideja skupnostnega življenja), lahko zamislimo prav iz medkulturne perspektive. V skladu s to perspektivo se poglobljanje demokracije loči od kakršne koli uporabe, povezane z zgoraj omenjenimi tradicionalnimi metaforami globine. Nasprotno, razkrije se kot prava *duhovna* naloga človeštva – tj. naloga, predlagana znotraj zamišljenega obzorja, ko bo demokracija, z univerzalnim glasom, pomenila prednost »življenja pred vsem«. ⁴⁸

3. *Prebujeno bistvo znotraj etično-medkulturnega ključa: naproti etičnemu kriteriju »življenja pred vsem«*

Začel bom z eno od misli, ki po mojem mnenju povežejo Ungerjev projekt s sodobno problematiko medkulturne (politične) filozofije in etike in s katerimi univerzalni glas njegovega sporočila postane aplikabilen, celo bistven, za medkulturno mišljenje. Ko govori o možni reorientaciji, »o popuščanju primeža kakršne koli zakoreninjene sheme družbene razdelitve nad tem, kar pričakujemo in zahtevamo drug od drugega,«⁴⁹ Unger pravi:

Preboj, ki prinaša sporočilo univerzalne veljave za človeštvo, kot je sporočilo, prinešeno s strani te svetovnozgodovinske reorientacije politične in moralne misli, ne more biti v privilegirani posesti nobene civilizacije ali kakega časa.⁵⁰

100

Unger govori o številnih raznolikih regionalnih ali kulturnih aspektih svojega načrta za demokratični eksperimentalizem že v *Uresničeni demokraciji* ter v delu *Kaj naj ponudi levica?*⁵¹ V zadnji knjigi denimo eksplicitno trdi, da sta se Indija in Kitajska že uspeli priključiti globalni ekonomiji pod svojimi lastnimi pogoji. Z Ungerjevo kritično oceno in njegovo razmejitvijo trenutnega stanja demokracije ali ekonomskega ustroja obeh porajajočih se supersil se moram skoraj v celoti strinjati. Seveda nam sploh ni potrebno omeniti latinskoameriške (natančneje brazilske) situacije, povezane z Ungerjevimi številnimi praktičnimi intervencijami. V *Uresničeni demokraciji* je ta tendenca še bolj vidna: Kitajska, Rusija, Indija, Brazilija in Indonezija (ki, zanimivo, predstavljajo tudi štiri največje religije) so označene kot tiste države, ki uživajo »posebno priložnost kot konteksti za razvoj

48 Unger, *The Self Awakened*, str. 237. Cf. etimološki smisel ‚duha,‘ povezan z indoevropskim korenem *(s)peis- (»pihati«), ki je primarno bila *energija* ali *sapa*, prisotna v vseh živih bitjih. Več o tem v sklepu eseja.

49 Ibid., str. 254.

50 Ibid. cf. tudi str. 244: »Bolj so nam znani izrazi glavnih alternativnih pozicij v kategorijah naše zahodne filozofske tradicije: od starih Grkov smo se najprej naučili besed, s katerimi jih poimenujemo. Kakorkoli, imajo svoje bližnje dvojnike v indijski in kitajski filozofiji, kot tudi pri islamskih filozofih, ki so misel starih Grkov razvili na način, drugačen od tistega, ki se je ustalil v srednjeveški in moderni Evropi.«

51 R. M. Unger, *What Should the Left Propose?* (London: Verso, 2005).

progresivne alternative«. V Indiji in na Kitajskem je ta obet dodatno podkrepljen z »zgodovinsko podporo velike, starodavne in posebne civilizacije, ki vsebuje duhovne ideale, zmožne preživeti tako tuje zavzetje, kot tudi domače nemire«. ⁵²

Toda še pred razvitjem diskusije o nekaterih etičnih posledicah zgoraj omenjene konstelacije, naj najprej pojasnim, kaj razumem pod medkulturno perspektivo, ali, še bolje, v čem vidim vlogo medkulturne filozofije znotraj politične filozofije in etike. Znotraj sodobne politologije obstaja poddisciplina, imenovana ‚primerjalna politološka znanost‘. Čeprav med medkulturno (politično) filozofijo ter etiko in primerjalno politološko znanostjo obstajajo številne pomembne metodološke in tematične podobnosti, pa med njima srečamo tudi številne razlike. Slednja v glavnem analizira zahodno politično zgodovino (liberalizem, zahodno demokracijo) in išče svoje ne-zahodne sorodnike ali napredovanja, medtem ko se medkulturna filozofija ukvarja z metodološkimi (hermenevtičnimi), zgodovinskimi (zgodovina medkulturnih stikov) in etičnimi problematikami (kot denimo ‚univerzalni etos‘ itd.), med številnimi drugimi filozofskimi vidiki. ⁵³ Toda vprašljivo je, če lahko oba pristopa med seboj strogo ločimo. Knjige kot Daniel Bellova *Onkraj liberalne demokracije: politično mišljenje za vzhodnoazijski okvir* (med ostalimi), denimo, z enako težo predstavljajo obe zvrsti sodobnega političnega mišljenja: metodološko-medkulturno zvrst in vidik politološke znanosti. Toda tukaj bi rad predlagal, da v bolj radikalnem in kritičnem smislu naloga sodobne medkulturne filozofije leži v tem, kar Unger označi kot »prepoznanje naše skupne človeškosti« in »temeljne doktrine demokratične civilizacije«. ⁵⁴

To je prava filozofska naloga, ki jo moramo doseči in njena vloga je tako etična kot politična – v tem smislu, da predlagan premik v filozofski perspektivi *mora*

⁵² Unger, *Democracy Realized*, str. 84 in 85.

⁵³ Glej denimo izbrano bibliografijo o ne-zahodnih demokracijah v O. Hidalgovem članku o demokratičnih antinomijah v *Svoboda in demokracija*, ur. H. Motoh in L. Škof (*Poligrafi* 13, 2008, št. 50–52), str. 23 op.: Ahmed Moussali, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights* (Gainesville: University of Florida Press, 2001); Fred Dallmayr, *Achieving Our World: Toward a Global and Plural Democracy* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2001); Richard L. Sklar, *African Politics in Postimperial Times* (Trenton/NJ: African World Press, 2002); Larbi Sadiki, *The Search for Arab Democracy. Discourses and Counter-Discourses* (London: Hurst, 2004); Sor-Hoon Tan, *Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction* (Albany: State University of New York Press, 2004); *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates and Philosophical Perspectives*, ur. Muqtedar Khan (Lanham: Lexington Books, 2006); Daniel Bell, *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context* (Princeton: Princeton University Press, 2006); Benjamin Reilly, *Democracy and Diversity: Political Engineering in the Asia-Pacific* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Moataz A. Fattah, *Democratic Values in the Muslim World* (Boulder: Rienner, 2006); Martin Kuengiend: *Quelle démocratie pour l'Afrique* (Paris: Harmattan, 2007); Jean-Baptiste Kabisa Bular Pawen: *Singularité des traditions et universalisme de la démocratie* (Paris: Harmattan, 2007); *How East Asians View Democracy*, ur. Yun-Han Chu et al. (New York: Columbia University Press, 2008).

⁵⁴ Unger, *The Self Awakened*, str. 250.

pripoznati raznolike civilizacijske in kulturne vidike (zgodovinske, družbene, etične, politične ...), *ki so tiho, ali* kako drugače, spremljali vzpon sodobne zahodne filozofije in znanosti. Drugje sem prikazal, kako pomemben je ta premik za filozofije naše dobe: v enem svojih zadnjih tekstov o 'medkulturni' problematiki (ki je v njegovem mišljenju zares redkost) je bil Richard Rorty zelo skeptičen glede medkulturne/primerjalne filozofije in njene vloge pri pospeševanju mednarodnega sodelovanja. Rorty je bil prepričan, da lahko pojem kulturne razlike kmalu postane »zastarel«. ⁵⁵ Če se vrnemo k medkulturni filozofiji: mislim, da je kritično stališče Enriqueja Dussla priča ključni vlogi, ki jo mora medkulturna filozofija odigrati v svetu. ⁵⁶ Za argentinsko-mehiškega filozofa osvoboditve je namreč »strategija za trans-moderno osvobodilno rast« v radikalnem projektu kritične misli, ki misli meje/mejna območja (zgodovinska, domišljajska, diskurzivna ...) in je v tem nasprotna temu, kar je Rorty razumel pod zastarelostjo oziroma obsoletnostjo medkulturne filozofije in predlaganega programa spreminjanja kulturnih razlik v zastarelo problematiko. Unger je po mojem mnenju dovteten za ta projekt, čeprav se eksplicitno ne naslavlja na problematiko, ki jo izpostavlja Dussel. Vendarle pa med Dusslom in Ungerjem obstaja razlika: za Dussla kot mejnega intelektualca par excellence, kritični dialog kot kreativna sila, potrebna za rast naše *civilizacije*, prihaja iz zunanosti modernosti (je povezana z nujnostjo pripoznanja mnogih univerzalnosti – kot so latinsko-ameriška, bantujska, budistična, daoistična, konfucijanska, evropska, islamska ...) in znotraj te pluriverzalnosti je šele možen *kritični medkulturni dialog*. ⁵⁷ To potem postane pomembna lastnost sodobne medkulturne filozofije (ni potrebno posebej poudariti, da s seboj prinese številne etično-politične posledice). Podobno tudi za Ungerja kot mejnega intelektualca (znotraj njegove navezave med tretjim in prvim svetom) kreativno silo filozofije ne sestavlja posebna medkulturna naloga, temveč ta prej izhaja iz modernosti same kot kritična ocena tako imenovane 'večne filozofije' (Platon, Kant, Hegel, klasični pragmatizem), potemtakem kot radikalni pragmatistični

⁵⁵ Članek ima naslov »Filozofija in hibridizacija kultur« [»Philosophy and the Hybridization of Cultures«] in je izšel v *Educations and Their Purposes: A Conversation among Cultures*, ur. Roger T. Ames in Peter D. Hershock (Honolulu: University of Hawai'i Press and East-West Philosophers Conference, 2008), str. 41–53. Za citat glej str. 41. Za precej kritično razdelavo tega članka glej Lenart Škof, »Thinking Between Cultures: Pragmatism, Rorty and Intercultural Philosophy«, *Ideas y valores* (Número especial Richard Rorty), zv. LVII, št. 138 (december 2008), str. 41–71. Za sorodne pragmatistične in medkulturne analize glej tudi moj članek o Jamesu, Deweyju in medkulturni filozofiji »Pragmatism and Social Ethics: An Intercultural and Phenomenological Approach«, v: *Contemporary Pragmatism*, zv. 5, št. 1 (junij 2008), str. 121–146.

⁵⁶ Za Dusslove izjave glej »Transmodernity and Interculturality«, v: *Solidarity and Interculturality*, ur. L. Škof (Ljubljana: Nova revija, 2006), str. 5–40.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 34. Za Dussla je to konstelacija transmodernosti z različnimi 'mejnimi' kulturnimi okrožji, ki obsegajo sredico modernosti (islamska kultura, Kitajska, Indija, Amerindija, druge kulture; glej str. 26). Za Dussla ta nesimetrični (zaradi zgodovinskih in kolonialnih razlogov) medkulturni dialog obstaja med perifernim svetom in metropolitanskim jedrom.

odgovor, ki s seboj prinaša svojo lastno pluriverzalno/pragmatistično zmožnost, ki lahko doprinese k perečim družbeno-političnim izzivom. V tem smislu se Ungerjevo misel lahko aplicira na medkulturno problematiko. Naj se zdaj obrnem k svojemu medkulturnemu predlogu, povezanem z etično problematiko (kot je bilo nakazano v drugem delu sestavka), in ‚neskončnosti človeškega duha‘. Seveda sta povezana z vsem, kar sem že predstavil v okviru mojega razumevanja Ungerjevega radikalnega pragmatizma. Pragmatistično nalogo mišljenja neenakosti sem definiral kot odnos med singularnostjo (končnostjo) in skupnostjo (drugim, neskončnim). Po Nancyju se skupnost zgodi singularnemu bitju, razumljenemu kot *telo, glas, smrt*.⁵⁸ Ker se nameravam osredotočiti na latinsko-ameriški in indijski primer, naj najprej predstavim Dusslovo razumevanje demokracije v navezavi na to problematiko. V svoji razdelavi filozofije/etike osvoboditve in majevske demokracije Dussel citira enega od poročil EZLN iz leta 1994:

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.«⁵⁹

103

Telo, glas, smrt – »... in zdravje, ki je zapolnilo njihova mesta je izhajalo iz naše smrti«. ⁶⁰ Odlomki kot tale ne potrebujejo nadaljnje pojasnitve. Etično sporočilo v njih je tako znamenje vseh treh tako imenovanih ‚kriterijev etične veljavnosti‘ pri Dusslu – tj. *spoštovanje dostojanstva etičnega subjekta; izpolnjevanje zahtev za reprodukcijo življenja; in skupnostne solidarnosti*. V tem konkretnem primeru se uporabljeni kriteriji izkažejo kot primer »zelo starodavne, temeljne in brezkompromisne« etične sheme. Je glas ‚majevske demokracije‘, »stvaritve tisočletij kulturnega izkustva, ki je za svetovno zgodovino tako temeljna, kot so egipčanska, mezopotamska, inkovska in Nahu,«⁶¹ in ne toliko navdihnjena z Aristotelom, Rousseaujem in Bobbiom (kot piše Dussel), kot z indigenim in antičnim kulturnim izkustvom in vednostjo Majev. To lahko definiramo kot medkulturno in

58 Cf. Nancy, *The Inoperative Community*, str. 6.

59 *Beyond philosophy: ethics, history, Marxism, and liberation theology/Enrique Dussel*, ur. E. Mendieta, (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003). Glej str. 172 (poglavje »The 1994 Maya Rebellion in Chiapas«).

60 Ibid.

61 Ibid., str. 173.

etično intervencijo v srce moderne. Poleg tega, da je neomarksist, je Dussel seveda tudi levinasovski mislec. Odnos, ki smo ga našli pri Nancyju kot obljubo demokracije, namreč odnos med singularnostjo in skupnostjo (drugim), je prav tako levinasovska tema. Toda Dusslova filozofija nam ponuja še več: zato njegovo filozofijo smatram kot radikalno pričanje za medkulturni smisel, ki ga potrebuje vsaka bodoča emancipatorična politika osvoboditve (in vsak revolucionarni projekt), vključujoč pragmatistično.

Dusslovi etični argumenti in njegovi pojmi majevske demokracije so po mojem mnenju med najpomembnejšimi intervencijami v politični prostor (post) moderne. Oboji predstavljajo možnost konstelacije – tj. potrebo po ‚radikalizaciji demokracije‘ (poglobitvi demokracije) in ‚pobožanstvenju osebe‘ (neskončnemu v človeškem ‚duhu‘), ki ju predlaga Unger. Slednje najdem zastopano tudi v mojem drugem, indijskem, primeru. Drugje sem že skušal predstaviti nekaj osnovnih potez etike diha, utemeljene na *prani*, hkrati obložene tudi s številnimi medkulturnimi pomeni.⁶² Sedaj bi rad zaključil svoj predlog s predstavitevjo indijskega primera in pojasnil, v čem vidim možnost za *pobožanstvenje osebe* v tem kontekstu.

104

Videli smo že, da je za oba, tako Ungerja kot Nancyja (in seveda tudi Deweyja) skupnost moč najti v bližini svetega. Po Dusslu se drugi zmerom pojavi onkraj, zmerom ‚kliče‘ in zahteva pravico (Levinas): to je »metafizična realnost onkraj ontološke *biti* sistema«. Ona (‘vdova, sirota, tujka’ – kot pravi prerok) je *zunanjost [eksteriornost], notranja transcendenca*, »mesto Božje epifanije«. ⁶³ S tem tudi za Dussla etična družba raste v bližini svetega. Toda kako se naj sebstvo prebudi na duhovni način? Nalogo pobožanstvenja razumem kot epifanijo v nas za odprtost za drugo osebo, transformacijo znotraj mojega telesa, telesno senzibilnost, ki odpira etični prostor med nami. Preden nadaljujem s svojo razdelavo etičnega razumevanja pobožanstvenja kot epifanije drugega v meni, naj se na kratko dotaknem še vprašanja, ki se posredno navezuje na indijsko etiko in sorodno politično filozofijo. Indijska demokracija je problematika, ki je tu seveda ne moremo osvetliti v celoti. V poročilu Mandalske komisije iz leta 1980 lahko najdemo pomembne, čeprav za nekatere zelo sporne, direktive za afirmativno akcijo glede tako imenovanih indijskih OBC (tj. ‘other backward castes’ ali vseh drugih razvrščenih zapostavljenih kast) – in termin, uporabljen v ta namen, je natanko ‘poglabljanje demokracije’. Za naslavljanje resnih družbenih neenakosti v Indiji je komisija namenoma uporabila ta termin in s tem nakazala, da si je potreb-

62 Cf. Škof, »Pragmatism and Social Ethics: An Intercultural and Phenomenological Approach«.

63 *Beyond philosophy: ethics, history, Marxism, and liberation theology / Enrique Dussel*, str. 139.

no demokracijo zamisliti in izumiti na novo ter jo rehabilitirati.⁶⁴ Toda rad bi nas spomnil na pragmatistično vez z idejo demokracije v Indiji, ki izhaja iz vloge B. R. Ambedkarja, očeta indijske ustave in vodje najbolj prikrajšanega razreda v Indiji, nedotakljivih ali dalitov. Vemo, da je Ambedkar študiral pri Deweyju na kolumbijski univerzi. In njegovo politično filozofijo lahko zares poimenujemo kot »pragmatistično«. Kot je dejal sam: če obstaja kakšen eminentno pomemben vpliv na njegovo pisanje, potem je to Deweyjev vpliv.⁶⁵ Ambedkarja, ki je, sledeč Deweyju, v svojem znanem govoru ob sprejetju indijske ustave dejal,⁶⁶ da enakost ni stvar političnega dejstva ali načela, temveč da leži v na skupnosti utemeljenem procesu izgradnje človeške kulture, je navdihnila Deweyjeva *Demokracija in vzgoja*. Za Ambedkarja je pomanjkljivost parlamentarne demokracije v dejstvu, da je »neprenehoma prispevala k ekonomskim nepravilnostim ubogega, ponižanega in razdedinjenega razreda«. ⁶⁷ Potemtakem lahko našo pragmatistično vez razširimo tudi na Indijo in Ambedkarjevo demokratično vizijo vključimo v pristno eksperimentalistično tradicijo v filozofiji. Za Ambedkarja demokracija temelji na sporočenem izkustvu in – sledeč/ponavljajoč Deweyjeve besede – naposled piše: »Demokracija ni zgolj oblika vladavine. Je primarno način skupnostnega življenja, skupnega sporočenega izkustva.«⁶⁸ Ostaja vprašanje: kakšne so *etične* korenine te poglobljene vizije demokracije; in kako naj stopimo na etično pot, ki jo med drugim predlagajo Dewey, Unger, Nancy in Ambedkar? Moj zaključni predlog bo poskušal združiti njihove vizije v eno vizijo. Orisal bom medkulturni starodavni indijski pojem *prane* (življenjskega diha), uporabljajoč njegovo etično moč za transformacijo našega smisla skupnosti/demokracije, in, z usmerjanjem naših etičnih senzibilnosti k transformaciji znotraj mojega telesa, telesne senzibilnosti, ki odpira etični prostor med nami.

V *Vedab* lahko sledimo začetku indijske etike, ki počiva na življenjskem dihu, ki, s tem ko prebiva v našem telesu in s povezavo z njegovim kozmičnim dvojnikom,

64 Cf. na primer Bidyut Chakrabarty, *Indian Politics and Society Since Independence: Events, Processes and Ideology* (London in New York: Routledge, 2008), str. 64ff.

65 O navezavi Dewey-Ambedkar sem pisal drugje: glej moj »Pragmatism and deepened democracy: Ambedkar between Dewey and Unger« (v tisku; tipkopis je pri avtorju).

66 Ambedkar pravi: »26. januarja 1950 bomo vstopili v novo življenje nasprotij. V politiki bomo imeli enakost, v družbenem in ekonomskem življenju pa neenakost. V politiki bomo priznavali načelo enega glasu na enega človeka in enega glasu za eno vrednoto. V našem družbenem in ekonomskem življenju bomo, zaradi naše družbene in ekonomske strukture, zanikali načelo enega človeka, ene vrednote ... Kako dolgo bomo še nadaljevali z zanikanjem enakosti v našem družbenem in ekonomskem življenju?« (Glej B. R. Ambedkar, »Speech on the adoption of the Constitution«, cit. po: N. G. Jayal, ur., *Democracy in India*, New Delhi: Oxford University Press 2001, str. 24.)

67 *The Essential Writings of B.R. Ambedkar*, ur. V. Rodrigues (New Delhi: Oxford University Press, 2002), str. 62.

68 *Ibid.*, str. 276.

razkriva etični prostor neskončnosti v nas. V zgodnjih *vedskih* spisih (*Riksambhita*) je dih povezan s kozmičnim vetrom (*vayu*) in določen kot življenje. V *Riksambhiti* 10.16.3 najdemo nauk, da se dih po smrti povrne k kozmičnemu ekvivalentu, kozmičnemu vetru. Kasneje, v *Upaniṣadah*, je najvišja življenjska sila (pred govorom, vidom, sluhom in duhom), poistovetena z *atmanom*.⁶⁹ Na številnih mestih je *prana* že poistovetena z *brahmanom*.⁷⁰ Dih je tako kot starejša oblika *atmana* to, kar antični Indijci razumejo kot prvi vitalni znak življenja, kot bistvo človeških bitij (s poznano mikro-makrokozmično analogijo *atman – brahman*). Pot k demokraciji mora po mojem mnenju spremljati ta antični nauk in njegove etične senzibilnosti.

V prejšnjih poglavjih sem pokazal, kako se lahko neguje demokracijo, s tem da sem izpostavil naš smisel skupnosti, ki temelji na trenutku, ko individualno Bitje prvič spozna drugega: pred *mrtvim/umrlim/odsotnim drugim* (osebo z življenjskim dihom ali *prano*) izkusi prelom – kot telesno ekstazo –, ki nakazuje nemožnost združenja z njim. Na ozadju tega ekstatičnega načina bivanja je tako prebujeno k smislu skupnosti kot je razodeto in umerjeno po smrtih njenih članov. Ungerjev poslednji stavek iz *Prebujenega sebstva* – ‚življenje pred vsem‘ – lahko situiramo natanko v zgornje obzorje, ki ga pojasnjuje Nancy in ki ga je moč najti tudi v antičnih indijskih tekstih. Z dihanjem prihajamo skupaj, sporazumevajoč se z vzajemnim spoštovanjem naših življenj: življenje skupnosti izhaja iz diha in se razdaja preko njega. Zato verjamem, da edini ključ do transcendence, kot smo jo razkrili v našem prvem smislu skupnosti, temelji na našem prebujenju za dih znotraj nas. V fenomenološkem smislu *prisotnost* drugega (telesa, glasu, smrti) zaslutimo skozi dih, ali pa zaslutimo njegovo srhljivo tiho odsotnost. Luce Irigaray je nedavno razpravljala o problematiki diha v njeni knjigi *Med Vzhodom in Zahodom* ter v eseju »Doba diha« in drugje.⁷¹ Zanimivo je, da se je njeno misel ravno tako označilo (Rosi Braidotti) kot »neko vrsto etičnega pragmatizma«. ⁷²

106

69 O primerjalnih aspektih diha glej moj članek »Il ruolo ed il significato degli elementi acqua, aria e terra nell'antica filosofia indiana e greca: uno studio comparative«, *Magazzino di filosofia* 5:13 (2004), str. 123–137.

70 Cf. na primer odlično primerjalno študijo Martina L. Westa, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

71 Luce Irigaray, *Between East and West* (Delhi: New Age Books, 2005); »The Age of the Breath«, v: L. Irigaray, *Key Writings* (London: Continuum, 2004), poglavje 14. Glej tudi njeno nedavno *Sharing the World* (London: Continuum, 2008) in pomembno *Democracy Begins Between Two* (London: The Athlone Press, 2000).

72 »... pravilni predmet etičnega raziskovanja ni subjektova moralna intencionalnost ali racionalna zavest, kot vse prej učinek resnice in moči, ki ga bodo njegova dejanja imela na druge v svetu. To je vrsta etičnega pragmatizma, ki je uglasen z utelešenim materializmom vizije ne-enotnega subjekta.« (R. Braidotti, *Transpositions*, Malden, MA: Polity, 2006, str. 14.)

Irigarayjeva se osredotoča na kasnejši razvoj indijske filozofije in religije (*Yoga*), toda njene ideje počivajo tudi na pripovedi *Geneze* (Bog, ki ustvari človeštvo tako, da vdihne svojo sapo v materijo, in tako naprej). Njena razdelava problematike diha je morda, poleg navezave na opisane medkulturne (z)možnosti diha, najpomembnejša zaloga, iz katere se lahko napaja vsakršna bodoča etika diha, povezana z demokracijo. V »Dobi diha« na zelo izviren način očrta božansko sporočilo, izhajajoče iz ženske – za Irigarayjevo je ženska božanska od rojstva:

Božansko, primerno za ženske, žensko božansko, je najprej povezano z dihom. Da bi negovala božansko v sebi, mora ženska, po mojem mnenju, prisluhniiti svojemu lastnemu dihanju, svojemu lastnemu dihu, celo bolj kot ljubezni ... 'Postajati božanska' se doseže skozi nepretrgan prehod od narave k milosti, prehod, ki ga mora vsaka spoznati zase, sama ... Ženska sapa se zdi hkrati bolj povezana z življenjem veselja in bolj nižja. Zdi se, da združuje najsubtilnejšo realnost kozmosa z najglobljo resničnostjo duše. Za to, kar navdihne žensko, se zdi, da ostaja združeno z vesoljnim dihom, povezano z vetrom, kozmičnim dihanjem ... Na ta način lahko ženska pričaka drugega v svojem domovanju ...⁷³

Zakaj je žensko božansko utemeljeno v dihu? Kakšen, nenazadnje, je odnos med njo in demokracijo – ki ga je potrebno doseči kot »neskončnost v nas« ali kot »dviganje k bogupodobnim močem,« kot je predlagal Unger? Odgovor – in to so tule moje zadnje besede – leži v njenem odnosu z še-ne-rojenim otrokom, njeni skrbi za življenje, skrbi, ki jo uresničuje z njenim dihanjem: ženska deli svoj življenjski dih, s tem da oskrbuje zarodek s kisikom, ali, svoj *duhovni dih* deli z Bogom in človeštvom (to je za Irigarayjevo smisel Marijinega devišтва.)⁷⁴ Demokracija izraža iz te neskončne konstelacije diha znotraj nas in drugih. To je zares *ekonomija*, kot bi rekla Irigarayjeva, ki je premalo znana naši zahodni demokratični kulturi. Če zaključimo z Irigarayjinimi besedami, ki odmevajo v Ungerju, ali obratno:

107

»Tako se moramo spraviti z dvema ciljema: z našo željo, da se neskončno razširjamo, medtem ko ostajamo v svojem lastnem svetu, in s tem, da hočemo neskončno v odnosu z drugim.⁷⁵

73 Irigaray, »The Age of the Breath«, str. 165, 166 in 167.

74 Cf. Irigaray, *Between East and West*, str. 79f.

75 Irigaray, *Sharing the World*, str. 91.