

DO RTA DOBREGA UPANJA IN NAZAJ: TRI VPRAŠANJA O AFRIŠKI FILOZOFIJI

Lenart Škof

1. Afrika in primerjalna filozofija

»Govorimo o Evropi, Indiji in Kitajski.« (Masson-Oursel)¹

Masson-Ourselov stavek o geografski določenosti oziroma usmeritvi filozofskih iskanj na primerjalnem polju filozofije časovno sovпада z Schelerjevim antropološkim zasnutkom »poravnave [...] znotraj velikih kulturnih krogov, predvsem Azije in Evrope.«² Obema je skupna temeljna naravnost na širše evrazijsko (in indoevropsko) področje, pomik v mišljenju oziroma nova orientacija v dobesednem pomenu besede. Vendar Max Scheler in Paul Masson-Oursel le sklepata dolgo obdobje, ki ga zaznamujejo začetki na polju primerjav med kulturami, to je v obdobju vse od Kantovega zgodnjega proučevanja človeške zgodovine in ožje ras v okviru njegove fizične, politične in moralne geografije (*sic!*), prek Heglovih *Predavanj o filozofiji zgodovine* do Paula Deussna kot začetnika primerjalno zasnovanega zgodovinopisja v filozofiji.³ Če sežemo še dlje, vse do začetkov iskanja novih trgovskih poti do Indije v novem veku, je ravno obplutje Rta dobrega upanja in prihod Vasca da Game v pristanišče Calicut na Malabarski oziroma »Poprovi obali« Indije l. 1498 (današnji

¹ Paul Masson-Oursel, *Comparative Philosophy*, Routledge, London 2001 [1926¹], str. 37.

² Max Scheler, »Človek v dobi poravnave« (prev. M. Soldo), *Nova revija*, Ljubljana, XX (232–233/2001), str. 178. Schelerjev prispevek je nastal l. 1927.

³ Tudi Deussen v svoji *Splošni zgodovini filozofije* v šestih zvezkih (1894–1917) polje filozofskih primerjav omeji na »semitski« in »indogermanski« prostor (gl. Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Erster Band, Erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads*, Brockhaus, Leipzig 1915, str. 9 ff.). O zgodovini medkulturnega srečavanja med Grčijo in Indijo in začetkih primerjalne filozofije v Evropi in Indiji gl. Lenart Škof, »Primerjave v medkulturnosti: začetki indijske in grške filozofije«, v: *Annales, Ser. hist. sociol.*, 13 (1/2003), str. 103–116.

Kozhikode) tisti dogodek, ki lahko simbolizira omenjeno *orienta(liza)cijo* v filozofiji, saj je »Indija kot *iskana* dežela nasploh bistveni element celotne zgodovine«⁴ in Indija je kot heglovski absolutni Vzhod dežela želja in zakladnica draguljev, dišav in modrosti ter s tem neposredno pritegnjena v svetovnozgodovinsko dogajanje, v katerem igra osrednjo vlogo Evropa kot izhodišče (v smislu premisleka in porekla discipline »Filozofije zgodovine«) in *telos* (v pravem svetovnozgodovinskem smislu) hkrati. Prav obplutje Afrike na tej poti je lahko znamenje odsotnosti njene vloge v tem dogajanju. Razen Egipta, ki mu je po Heglu vendarle pripisana neka zgodovinsko omejena vloga in delež pri svetovnozgodovinskem dogajanju, je Afrika tudi v okviru omenjenih začetkov primerjalne filozofije prve polovice 20. stoletja še vedno *terra incognita*. Vendarle že Masson-Oursel nakazuje nujnost določenih premikov, ko poudarja, da so šteti časi razlikovanju oziroma antitezi med »civiliziranim« in »neciviliziranim« ter metodam in uvidom zgodnjega obdobja antropologije in njenih evlucijskih teorij.⁵ Če se zdaj povrnemo k izhodišču in naslovu, nam ta govori o možnosti pomika ali obrata mišljenja, kajti po Derridaju »lahko spremenimo tudi smer, rt [*der Kap/le cap*]« in s tem kurzbivanja evropske misli⁶ – prav nastanek in s tem vstop afriške filozofije na svetovno filozofsko prizorišče (kot posebnega področja znotraj filozofije v prvih desetletjih druge polovice 20. stoletja s hkratno pritegnitvijo v medkulturne filozofske okvire) je pomenil obrat stran od zgolj evrazijsko-indoevropskega miselnega obzorja (s semitsko/judovsko-krščanskimi in islamskimi elementi) na geografski osi vzhod–zahod. Tako je Afrika, ki je bila za Kanta, Hegla in njune sodobnike zgolj področje enostranskega in poljubnega iskanja filozofske snovi (Kantove razprave o rasi, Hegel in divjaštvo ter surovost itd.⁷) in v

⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1970, str. 178.

⁵ Masson-Oursel, *op. cit.*, str. 34.

⁶ Jacques Derrida, »*Kurs auf das andere Kap – Europas Identität*« (prev. E. Weber), *Liber* (3/1991), str. 11. Derrida tu vzpostavlja za nas izjemno pomenljiv sklop pomenskih in besednih iger: *caput-cap-Capitaine-Capital(e)* in se (v okviru sprememb po padcu železne zavese) sprašuje o prihodnosti in obetih evropskega *kapitala*, prek Valéryja in njegovega duha, »ki je mediteranski« (*ibid.*, str. 12), pa nakazuje tudi pot k drugemu oz. drugačnemu polu (njegova Alžirija). Slovenski jezik ne omogoča celovitega prevoda pomenskih iger; vendar pa je mogoče v luči etimološkega porekla besede »rt« (iz ide. korena **h₃er-* »pognati se naprej, dvigniti se« oz. iz domnevnega prvotnega pomena – *»kar je dvignjeno, dvignjeno mesto«) misliti obrat tudi kot zapustitev privilegiranelega mesta oz. kot spremembo miselnega *horizonta*. (Marko Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1997, str. 547.)

⁷ O »rasi« pri Kantu gl. Emmanuel C. Eze, »*The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology*«, v: isti (ur.), *Postcolonial African Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford 1997, str. 103–140.

prvi polovici 20. stoletja še v celoti domena etnografskega proučevanja antropologov, šele s Senghorjevim gibanjem *négritude* (»črnskost«), Tempelsovo *La Philosophie bantoue* (1949) in prvimi afriškimi filozofi in literati v šestdesetih letih prejšnjega stoletja (W. Emmanuel Abraham, Franz Fanon, John Mbiti idr.)⁸ izpolnila do tedaj prazno mesto na širšem polju filozofskih primerjav in medkulturne filozofije, s tem pa se je na novo zastavilo tudi vprašanje *odgovornosti* preteklega in prihodnjega filozofskega diskurza. Zaradi zgodovinskih in politično-ekonomskih razlogov je namreč prav medkulturni odnos Evropa – Afrika med vsemi omenjenimi obremenjen z največjo hipoteko, ki postavlja evropsko filozofijo pred dva izziva: prvič, kako izstopiti iz homogenosti lastne tradicije in identitete, ki sta v tej luči skozi prizmo radikalne filozofije Drugega ostali domala nedotaknjeni tudi s tako temeljito kritiko, kot je (bila) dekonstrukcija,⁹ ter, drugič, kako se odzvati na dejstvo, da danes afriška filozofija prav zaradi zgodovinskih in epistemoloških razlogov vsebuje aktualnost in vitalnost, ki poziva in preusmerja pozornost kontinentalne/evropske filozofije k oddaljitvi od njenega »humanizma« ter »bistvenih mislecev« njene monokulturne zgodovine h globalno mišljenemu in »pravičnejšemu« humanizmu.¹⁰ Preusmeritev k medkulturnemu sporazumevanju v filozofiji tako vzpostavlja številna polja filozofskega, ki vstopajo v raznovrstne dialoge in poliloge.¹¹ Sodobna primerjalna in medkulturna filozofija ponuja na tej poti možnost vsakokratne dvosmerne komunikacije in posredovanja, ki temeljita na (med)kulturnem razpiranju, ter s tem že hkratno *epoché* vprašanja *Kaj je filozofija?* Ob osnovnih »načelih« medkulturne filozofije – od programskega

⁸ W. Emmanuel Abraham, *The Mind of Africa*, University of Chicago Press, Chicago 1962; Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin, Harmondsworth 1967; John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Doubleday, New York 1970. O predzgodovini tega začetka v starem Egiptu (Ptah-hotep), pri abesinskem filozofu Zar'a Ya'aqobu (1599–1692) ter ganskem filozofu Antonu W. Amu (1703–1765) gl. Barry Hallen, *A Short History of African Philosophy*, Indiana University Press, Indianapolis 2002, 1. poglavje.

⁹ Bernasconi se, denimo, sprašuje, ali ni ob vseh premikih znotraj kontinentalne (evropske) filozofije (denimo pri Heideggru, Lévinasu in Derridaju) vendarle ostal nedotaknjen prav etnocentrični pogled, v smislu ohranitve *tradicije*. (Robert Bernasconi, »African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy«, v: Emmanuel Chukwudi Eze (ur.), *Postcolonial African Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1997, str. 183–196.)

¹⁰ Zanimivo je, da se Heidegger v svojem *Pismu o humanizmu* iz l. 1947 sooča ravno s Sartrovim humanizmom, ki je kljub pritegnitvi in razumevanju Senghorjevega projekta afriške *négritude* v okviru svojega osebnega filozofskega projekta vendarle že l. 1948 v *Črnem Orfeju* (*Orphée Noir*) prvi med velikimi filozofi *Zahoda* jasno izrazil *skrb* in zavzetost za preteklost in bodočnost afriške literature v najširšem pomenu besede. Sartre tako ob *négritude* govori o črnski biti-v-svetu. O pravičnosti in humanizmu gl. 3. poglavje naše razprave.

¹¹ Izraz je Wimmerjev. Gl. Franz Wimmer, »Polylog – interkulturelle Philosophie«, *Polylog*, 24/4/2004. <<http://www.inst.at/ausstellung/enzy/polylog/wimmer.htm>>.

smisla »analoške medkulturne hermenevtike« (Mall) prek »medkulturne komunikacije« (Kimmerle) do načela »neodvisnega upoštevanja« (Wiredu)¹² je tako mogoče reči, da lahko ti medkulturni (in primerjalni) pristopi skupaj s političnoetično vizijo filozofije človeškega napredka ustvarijo prostor, ki bo skozi posredovalno bistvo medkulturnega etosa tako na epistemološkem kakor tudi na etičnem polju filozofsko misel razrešil njenega »planetarnega« bistva.¹³

2. Filozofija in etnofilozofija

»V Afriki so vsi čarovniki.« (G. W. F. Hegel)¹⁴

Torej, kaj je afriška filozofija? Če imamo v mislih razlikovanje med razumom in zahtevami novoveške evropske tradicije po jasnosti ter razločnosti idej na eni ter »čarovništvom« (magijo), ki je v okviru konceptualnih kritik afriških tradicionalnih verstev pomenilo odsotnost racionalnega in s tem zgolj del širšega sistema verovanj (miti, ljudska modrost, folklor, tradicionalne pesmi, pregovori, reki itn.), ki v opisani obliki ne more posegati v območje filozofije kot teoretske discipline, na drugi strani, je že knjiga Placida Tempelsa (*La philosophie bantoue*, 1949) kot dejansko prvi prispevek k »afriški filozofiji« vzpostavila napeto polje, ki podaja več vprašanj kot odgovorov. Ob tem je najprej mogoče reči naslednje: *mýthos* kot izraz zgodnje povezanosti religije in filozofije (ter znanosti; v etimološki zvezi z ide. korenom **meudh*, »misliti na«, pslov. obliko *mýsz* ter slov. »mîsel«; vse omenjeno nakazuje odprtost te misli, tudi za racionalno!) je lahko prostor, v katerem se že dogaja mišljenje.

¹² Cf. Ram Adhar Mall, *Intercultural Philosophy*, Rowman & Littlefield, New York / Oxford 2000, str. 1–11; Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie: Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Campus Verlag, Frankfurt na Majni/New York 1991, str. 22–28; Kwasi Wiredu, »Can Philosophy Be Intercultural? An African Viewpoint«, *Diogenes* 46 (4/1998), str. 147–167; EBSCOHost, 24/4/2004. <<http://search.epnet.com/direct.asp?an=2380887&db=aph>>

¹³ Cf. Ivan Urbančič, *Zaratustrovo izročilo I, Pot k začetku zgodovine evropske biti*, Slovenska matica, Ljubljana 1993. »Na začetku Evrope se zgodi nekaj bistveno drugega, namreč *homo humanus* [...], *homo humanus* ni katerikoli človek [...]. Ni barbar, ni Azijec, ni Afričan itd. in tudi ne zgolj geografski Evropejec, ker vsem tem manjka ravno *humanitas*.« (*Ibid.*, str. 179; poud. L. Š.) Tu pa se ob vsej *gosposkosti* in *izbranosti* te misli vendarle ne da izogniti dejstvu, da gre namreč ravno skozi krizo današnjega planetarnega Evropejca in skozi »*pripravljanje njene pri-hodnosti iz novega začetka*« (tj. iz dionizičnega grštva; *ibid.*, str. 182) za planetarno pot novo mišljene, a bistveno znova le evropske/svetovne *humanitas*.

¹⁴ Herodotov stavek, kakor ga navaja Hegel v *Filozofiji zgodovine*, G. W. F. Hegel, *Um v zgodovini* (prev. B. Debenjak), Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1999, str. 170.

Prav pri izhodiščnem vprašanju o vsebini in nalogi filozofije se zato že v njeni zibelki – stari Grčiji – ob Ferekidu s Siroso (Pherekýdes Sýrios; 6. stol. pr. n. št.), pri jonskih filozofih in Heraklitu, še prej pa pri Heziodu lahko vprašamo, ali tu ne gre za takšno vrsto mišljenja, ki že na tej začetni točki neke zgodovine uhaja natančnim starogrškim pojmovnim opredelitvam »filozofije« in je bliže opredelitvam filozofskega v smislu *ex post facto*. Vprašanje je toliko bolj pomembno, ker so številne primerjave afriške in evropske filozofije temeljile prav na vzporejanju ljudskih in mitoloških elementov omenjenih tradicij in afriški (primerjalni) filozofi so poudarjali nujnost vzporejanja sorodnih vsebin.¹⁵ Pri Ferekidu (in Anaksimandru ter Anaksimenu) pa se soočamo še z drugim pojavom, vznikom knjige namreč: če lahko v okviru rekonstrukcije afriške »etnofilozofije« (ta hibridni izraz je skoval Paulin J. Hountondji) govorimo o ustnem in nenapisanem izročilu, ki uhaja zakonu črke in tradiciji logocentrizma, je bilo prav tako za začetno obdobje grške »filozofije« in njenega prvega pisatelja v prozi Ferekida značilno, da so razlikovali med ustnim in šele pozneje (sprva v obredne namene) zapisanim izročilom (kot *lógos*, »govor« oziroma *syngramma/syngraphé*, »kar je spisano, spis/knjiga«).¹⁶ Ni nepomembno, da velja prav Ferekid za »teologa«, če vemo, da sta Platon in Aristotel omenjeni izraz skovala in uporabljala za vse tisto, kar je ostalo na ravni mita (*Rep.* 379A, *Met.* 1000a), Aristotel pa še zaostri omenjeno razlikovanje z besedami: »... vendar pa o modrijah na način bajk ni vredno resno premišljevati ...«. ¹⁷ Abraham na drugi strani v skupni oziroma primerjalni kontekst postavi različne oblike mitopoetičnega govora o nastanku oziroma stvarjenju sveta (denimo bakubski mit o Mbombu, *Teogonijo*, *Timaja*, *Rigvedo*; dodamo lahko tudi slovenski »bajki« o nastanku sveta),¹⁸ ki vztrajajo na polju oziroma

¹⁵ O primerjavah na ravni mita gl. W. Emmanuel Abraham, »African philosophy: Its proto-history and future history«, v: Guttorm Fløistad (ur.), *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Vol. 5, *African Philosophy*, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, str. 277–296.

¹⁶ Cf. Martin L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford 1971, str. 4 ff. West Ferekida po izčrpnih predstaviti njegove misli zaradi odsotnosti teoretske podlage vendarle ne uvrsti med »filozofe« v poznejšem pomenu besede.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizika* (prev. V. Kalan), Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 65 (1000a 19).

¹⁸ »Ničesar ni bilo, ko Bog, sonce in morje. Sonce je pripekalo. Bog se je ugreel in se potopil, da se v morju skoplje. Ko se spet je vzdignil, mu je ostalo za nohtom zrno peska. Zrno je izpadlo ter ostalo na površini (kajti na začetku je vse tam ostalo, kamor je padlo). To zrno je naša Zemlja, morsko dno njena domovina.« Nav. po Zmago Šmitek, *Kristalna gora*, Forma 7, Ljubljana 1998, str. 11. Gre za šišensko bajko o stvarjenju sveta, zapisano l. 1855, ki jo je v reškem *Nevenu* l. 1858 v hrvaškem jeziku skupaj z mengeško bajko o stvarjenju prvega človeka iz božjega potu objavil J. Trdina. Čeprav je še Grafenauer menil, da gre za najstarejše indoevropsko kozmogonijsko pričevanje nasploh (cf. Ivan Grafenauer,

meji med mitom, ustnim izročilom in filozofijo. Prav primer nesorazmerja med teologom Ferekidom in filozofom Talesom lahko kaže na svojevrstno in primerjalno negativno *avtonomnost* grške (evropske) filozofije, ki, začeni s Talesom, poreklo filozofije umešča v naravnofilozofsko obravnavo stavka o vodi kot prapočelu vseh stvari, z besedami Oruke: »Nekatere izmed grških modrijanov poznamo in jih imamo za filozofe samo zato, ker so izrekli en stavek ali dva ... Tovrstne stavke so potem ponavljali in komentirali v številnih knjigah in dali tem, ki so jih izrekli, prestiž 'filozofov' ... Kateri upravičen dokaz pa imamo zdaj za to, da v tradicionalni Afriki ni bilo tovrstnih stavkov?«¹⁹ Prav v tej smeri in z upoštevanjem mesta te misli v okviru »filozofije« gre njegova rekonstrukcija t. i. »filozofske modrosti« (*philosophic sagacity*).

Med najostrejšimi kritiki afriške etnofilozofije (začeni s Tempelsom in njegovo filozofijo sil pri Bantujcih; predhodniki Lévy–Bruhl, Mauss, Griaule, Evans Pritchard in Lévi Strauss z anti- oziroma obrnjenim etnocentriizmom) in obenem etnologije in kulturne ter socialne antropologije v Afriki, je v ospredju nedvomno predstavnik racionalistične šole v afriški filozofiji, Hountondji. V njegovih kritikah odzvanja uvodni Herodotov *heglovski* stavek z dodatkom, da je zanj sodobna etnofilozofija (kot naslednica etnologije/antropologije) ustvarjena izključno za evropsko filozofsko publiko: sprva kolonizatorje in misijonarje (Tempels), pozneje afriške in neafriške profesionalne filozofe (Oruka in *Sage philosophy* ter različne rekonstrukcije tipa »metafizika pri Jorubah« ipd.). Poglavitni očitke etnologiji oziroma kulturni in socialni antropologiji (Hountondji področij namerno ne ločuje) pa gre v smeri legitimnosti disciplin kot takšnih, saj le-te po njegovem mnenju temeljijo na umetno ustvarjeni razliki med predmetom sociologije in domnevnim posebnim predmetom socialne antropologije (*afriške* oziroma druge »neevropske« družbe).²⁰ Hountondji želi kot Althusserjev učenec in zagovornik filozofije

»Bog – daritelj, praslovansko najvišje bitje v slovenskih kosmoloških bajkah«, *Bogoslovni vestnik* 24 (1944), str. 57–97), je v luči primerjalnih sorodnosti med slovenskima bajkama in starim indoiranskim izročilom verjetnejša domneva, da gre za ohranjeni izraz skupnega indoevropskega religijsko-mitološkega izročila.

¹⁹ Henry Odera Oruka, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Brill, Leiden 1990, str. xvi ff. Oruka hkrati opozarja še na domnevne egipčanske vplive na starogrško misel, tezo, zastopano v 1. delu Bernalove kontroverzne knjige *Black Athena* (Martin Bernal, *The Fabrication of Ancient Greece*, Vol. 1 of *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*, Free Association Books, London 1987).

²⁰ Cf. Paulin J. Hountondji, *Afrikanische Philosophie: Mythos und Realität*, Dietz Verlag, Berlin 1993. Gre za kritiko arbitrarne delitve skupnosti v dva tipa družb, pri kateri so en pol delitve »neevropske« družbe; etnologijo zato Hountondji poimenuje kot psevdoznano. Dodamo lahko še pomenljivo pričevanje poglavarja enega izmed *opazovanih* ljudstev južnopacifiških otokov: »Ko pridejo etnologi, bogovi zapustijo otok« (Kimmerle, *op. cit.*, str. 35). V opisani okvir spada tudi znana anekdota o »medkulturnem turizmu«, ko je 1.

kot *teorije* s tem preprosto doseči, da bi afriški filozofi sami razmejili med tistim, kar je mogoče filozofsko utemeljiti, in tistim, kar te utemeljitve ne more imeti, ter zagovarja najstrožji kriterij filozofičnosti vsakršne, v tem primeru afriške, filozofije (ki mu je tudi prinesel sloves »afriškega okcidentalista«): zdaj gre za tekste Afričanov, z dodatkom, da jih tudi oni sami razglasijo za filozofske.²¹ Na drugi strani vprašanja o začetkih afriške (etno)filozofije pa je ob določenih potrebnih distinkcijah vendarle mogoče zagovarjati širši kriterij ob vprašanju obsega in vsebine »afriške filozofije«. Oruka, ki ločuje med štirimi vrstami (trendi) afriške filozofije (etnofilozofija, teksti filozofske modrosti, nacionalistično-ideološka filozofija ter profesionalna filozofija),²² se v svojem pristopu od Hountondjija razlikuje po tem, da etnofilozofiji namenja določeno pozornost, vendar ne brez zadržkov, saj jo upošteva le skozi prizmo odnosa do (skozi kritično distanco) že racionalizirane filozofske modrosti. Vse tisto, kar ne gre skozi tovrstno sito kritične refleksije, zanj ostaja na ravni »folk philosophy«.

Kljub upravičenim Hountondjijevim zadržkom do omenjenih pristopov k afriški filozofiji – prvega, ki deluje v širšem okviru etnofilozofije in zajema mitopoetični govor, in drugega, ki ga zaznamuje rekonstrukcija tradicionalne filozofske modrosti – je za primerjalno filozofijo v obeh primerih vsebovana pomembna možnost reinterpretacije obsega pojma filozofije in s tem povratno tudi vloge afriške filozofije. Omenili smo že vrsto mitov o nastanku sveta. Ti prinašajo tipološko sorodne vsebine in s svojo notranjo kozmogonijsko logiko ne podpirajo Aristotelovega negativnega (teološkega) vrednotenja:²³ hkrati s tem se mehča tudi (umetno ustvarjena) razlika med predznanstvenim/mitološkim in znanstvenim oziroma filozofskim govorom. Posebno pozornost pa zasluži prav delo Oruke, ki je z zapisom filozofskih pregovorov afriških modrecev analogno rekonstrukciji (pred)sokratske filozofije razprl do tedaj zgolj s strani etnofilozofije zastopano področje. Kriterij t. i. »Sage

1984 skupina Kenijcev *na domačem terenu* obkrožila nemške turiste in se do njih vedla tako, kot se običajno vedejo turisti do njih: z njimi so se želeli fotografirati, spraševali so jih to in ono o njihovih oblačilih, ponujali denar za kak požirek »nemškega« žganja ipd. Nemški turisti so po začetni zbežanosti kmalu poklicali kenijsko policijo.

²¹ Hountondji, *op. cit.*, str. 21.

²² Henry Odera Oruka, »Four trends in current African philosophy«, v: P.H. Coetzee in A.P.J. Roux (ur.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 2003, str. 120–136. (Spis je Oruka prvič predstavil l. 1978, pozneje je dodal še vse pomembnejši hermenevitični trend in v Afriki in po svetu zelo široko zastopano področje umetniško-literarne tradicije.)

²³ O primerjavi Heziodove *Teogonije* in staroindijskih himn iz *Rigvede* v smislu filozofije začetka (kozmogonijske misli) gl. Škof, *op. cit.* Širše o problematiki indoevropskega mitološko-filozofskega izročila v primerjalni luči gl. Mislav Ježić, *Rgvedski himni*, Globus, Zagreb 1987 ter West, *op. cit.*

philosophy« je v filozofskem smislu strožji od etnofilozofije. V nasprotju s številnimi miti, pregovori in izrazi ljudske modrosti je Orukov namen od modrecev dobiti tiste vsebine, ki vsebujejo racionalne in refleksivne elemente: tako razlikuje med »ljudsko modrostjo« (*folk philosophy*), tradicionalno domeno etnologov/antropologov in etnofilozofije, ter »filozofsko modrostjo« (*philosophic sagacity*), ki v nasprotju z ljudsko modrostjo in njenim vračanjem v zavetje avtoritete tradicije, svoje misli tudi (dialogično) razvija.²⁴ S tem zadosti Hountondjijevemu kriteriju kritičnosti, hkrati pa svetovno filozofijo obogati s teksti filozofov, ki bi sicer ostali v področju *nefilozofije*, to je v za filozofijo zaprtem območju kulture nezapisanega. Kljub resnemu skepticizmu Bodunrina, ki je povezan z načini zbiranja informacij (to je z intervjuji in pogovori; vendar bi si lahko podobno vprašanje zastavili ob »spisih« predsokratikov in Sokrata), ter Wiredujevemu prepričanju, da gre za vsebine, ki jih je vendarle potrebno modernizirati, ima Orukovo delo trojni pomen: najprej gre za metodološko-epistemološko vzpostavitev kritičnega odnosa do etnofilozofije in njenih raznovrstnih vsebin; drugič, retroaktivno s svojimi rekonstrukcijami vzpostavlja potrebno samodistanco znotraj afriške filozofije same (prav najostrejše Bodunrinove in Hountondjijeve kritike pričajo o tem!); tretjič, primerjalni filozofiji prav z omenjenimi etapami omogoča preseči etnocentrično, na grških/evropskih standardih temelječe prepričanje o enkratnosti in univerzalnosti lastnega izročila. Posledica tega je tudi ta, da v primerjalnem smislu Orukov načrt onemogoča svojevoljno in tendenciozno primerjanje neprimerljivega in odpira nove možnosti primerjav.²⁵

²⁴ Oruka, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, str. 41. Med primeri filozofske modrosti na tem mestu omenimo *filozofskega modreca* Oruko Rang'inyo (1900–1979), ki je v pogovoru z Oruko med drugim razvil svoj nauk o Bogu kot ideji: »Torej, Bog je povsod. Zato ga je napačno personificirati. On je ideja. Ideja, ki predstavlja dobroto samo.« (*Ibid.*, str. 118.) P. Bodunrin kljub temu vztraja pri tem, da se afriški filozofiji ni potrebno bati poznega začetka, in s tem zmanjšuje pomen in potrebnost Orukinih rekonstrukcijskih naporov (Peter Bodunrin, »The Question of African Philosophy«, v: Oruka, *op. cit.*, str. 163–179).

²⁵ Ustreznice ljudski modrosti (v smislu etnofilozofije) in filozofski modrosti bi bile tako vsebine, ki bi jih filozofsko zainteresirani etnologi (»etnofilozofi«) našli, denimo, v Evropi (in drugod): slovensko ljudsko izročilo ponuja nekatere možnosti tovrstnih primerjav, denimo v luči zbiranja pregovorov/ljudske modrosti. Zaradi zgodovinskih razlogov nam v tem okviru (žal) ostajajo le sledovi življenjske modrosti, zbrane v pregovorih (v skladu z Orukovimi analizami bi jim lahko pripisali elemente ljudske modrosti oz. celo filozofskosti – npr. »Kjer je človek, tam je smrt« ali »Narava ima svoje postave«; gl. Fran Kocbek in Ivan Šašelj, *Slovenski pregovori, reki in prilike*, Družba sv. Mohorja, Celje 1934, str. 97 in 126), ali pa denimo zgodovinska pričevanja o *baliju* v slovenskem ljudskem izročilu, ki je bil »besednik, ki je besedoval in z besedo zdravil, bil pa je tudi čarovnik in prerok« (Ivan Grafenauer, *Narodopisje Slovencev*, II. del, Ljubljana 1952, str. 122); primerjamo ga lahko z afriškimi zdravilci (*onisegun*; o tem gl. Berry Hallen in J. Olubi Sodipo, *Knowledge, Belief*

V smislu ugovorov kritikov etnofilozofije in filozofske modrosti je mogoče reči naslednje: afriška filozofija je bila v fazi izoblikovanja in nastajanja kljub vrsti sočasnih pristopov na širokem področju postkolonialne afriške književnosti in humanističnih študij vendarle spodbujena soočiti se z etnocentrično hegemonijo diskurza evropske filozofije in vztrajati v tej napetosti: tudi Orukovo rekonstrukcijo tradicionalne filozofije, ki naj nadomesti začetni manko v tej zgodovini, je moč razumeti tako. Vendar smo že videli, da so prav tovrstni poskusi široko razprli dejavno območje afriške filozofije, ki je s tem postala eno najaktivnejših področij v današnji filozofiji, ob tem pa si je prav na sledi omenjenih uvidov in iz njih potrebno vnovič zastaviti tudi vprašanje o filozofsko-etičnih premisah bivanja v skupnosti sveta in tako ponovno ovrednotiti krizno sedanjost zahodnega/evropskega *globalnega* hegemonizma. Tako je sklepno poglavje namenjeno nekaterim političnoetičnim možnostim v luči metafore *povratka* na naši poti.²⁶

3. Etnofilozofija in politična etika

»Torej, za kaj smo odgovorni?« (*Th. Pogge*)²⁷

Razprave o etnofilozofiji in filozofski modrosti v primerjalni luči nas lahko pripeljejo do sodobnega več- in medkulturnega (globalnega) konteksta filozofskih in političnoetičnih vprašanj.²⁸ Tovrstna tematika je v okviru afriške filozofije prav tako povezana z vrsto kritičnih pogledov. Med najradikalnejšimi je gotovo pogled Lewisa Gordona, ki trenutno stanje sveta razume kot

and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy, Stanford University Press, Stanford 1997), ki jih Oruka uvršča v etnofilozofsko izročilo. Kimmerle slednjič vzporeja globino nekaterih Heraklitovih izrekov z afriškimi pregovori – npr. »Zemlja je široka in Bog je njen gospodar« in »V ušesu ni nobenih nasprotij« (nav. po Kimmerle, *op. cit.*, str. 115 ff.). Ko jih primerja z »verjetno najgostejšo knjigo (*das dichteste Buch*) filozofske literature« (tj. Heglovo *Znanostjo logike; ibid.*), pa poudarja kvantitativno in ne kvalitativno razliko v procesu »gostitve« misli in filozofskega dela.

²⁶ Za Wireduja je »filozofija konec koncev politična, saj je razumevanje stvarnosti, ki si ga želimo doseči, izboljšava človeškega bivanja.« (Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, nav. po Hallen, *op. cit.*, str. 27, op. 31.)

²⁷ Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge 2002, str. 24.

²⁸ O večkulturnosti in afriški filozofiji gl. Willem L. van der Merwe, »African Philosophy and Multiculturalism«, *South African Journal of Philosophy* 16 (3/1997), str. 73–78. Van der Merwe uporablja pojem večkulturnosti v smislu prisotnosti različnih kulturnih razlik znotraj družbe. Većkulturnost je tako zanj neizogibna posledica (post)modernega procesa globalizacije kot nove homogenizacije sveta življenja, hkrati pa znotraj posameznih družbenih okolij odpira fragmentirana polja specifičnih vrednosti posameznih kultur.

tragično, vztrajajoče v razcepu med »pravično nepravičnostjo« in »nepravično pravičnostjo« (*just injustice in unjust justice*): zanj sta Afrika kot mesto dogajanja v okviru postkolonialno-neokolonialnih razmerij in afriška filozofija (v najširšem smislu t. i. *filozofije afrikane*, ki združuje afriško-ameriške, afriško-karibske in afriške filozofe) z zgodovinsko zavestjo in svojimi (žal prepogosto neuspešnimi) filozofskimi in politično-etičnimi prizadevanji v smeri »pravične pravičnosti« v središču tega tragičnega razcepa.²⁹ Radikalna aktualnost Gordonove misli se kaže tudi v pogledu, da je afriška filozofija »po obsegu širša od zahodne filozofije, ker *usebuje* zahodno v njeni samoizraznosti. V *praksi* bi lahko bila zahodna filozofija podpodročje afriške filozofije.«³⁰ »Zahodna« oziroma grško-evropska *monarhična* izključevalna filozofija je tako zoperstavljenjena afriški filozofiji, ki *vključuje* evropsko (denimo francosko, nemško ...), ameriško idr. filozofije. Če je afriška filozofija zaradi post- in zlasti neokolonialnih razlogov predvsem političnoetična (Gordon govori v svoji knjigi *Afriška eksistenca* o »radikalni eksistencialni črni misli«),³¹ je iz istih razlogov hkrati torej vselej že medkulturna. In v tem je iskati tisti etos, ki ga zdaj iz obzorja afriške filozofije v sodobno filozofsko diskusijo pritegne Kwasi Wiredu, ko se sprašuje, ali je filozofija lahko medkulturna: Wiredu zastopa »načelo dobrohotnosti in spoštovanja« (*principle of charity and respect*), s katerim je mogoče vzpostaviti dialoge v prostorih medkulturnosti, ti dialogi namreč v luči tega načela lahko potekajo na ravni vzajemnega spoštovanja in priznavanja drugih filozofskih tradicij. Skupaj z že omenjenim Wiredujevim »načelom neodvisnega upoštevanja«³² je etika z ravni medčloveških odnosov zdaj kot etos medkul-

²⁹ Cf. Lewis Gordon, »Tragic Dimensions of our Neocolonial 'Postcolonial' World«, v: Eze (ur.), *op. cit.*, str. 241–251.

³⁰ Gordona navajamo po Hallen, *op. cit.*, str. 68.

³¹ Lewis Gordon, *Existential Africana: Understanding African Existential Thought*, Routledge, New York 2000, str. 21.

³² Cf. Wiredu, *op. cit.*, str. 8. Wiredu tu upravičeno opozarja tudi na velike razdalje med različnimi tradicijami in šolami »zahodne« filozofije same (vzemimo, denimo, dunajski krog in Carnapovo kritiko Heideggrovega filozofskega diskurza o niču). Dean Komel (v svojem delu *Uvod v filozofsko in kulturno hermeneviko*, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana 2002) prav tako razume (med)kulturno vprašanje kot vprašanje posredovanja med »lastnim« in »tujim«. Komel ga izpelje iz sveta kot »odprtja lastne kulture« že pri Grkih (Aristotel) in torej najdeva medkulturno zmožnost že v samem ustanovitvenem aktu grške/evropske filozofije (*op. cit.*, str. 80, gl. predvsem str. 77–100). Komel skozi zanikanje centrizma ohranja »sredino sveta, našega nahajanja v svetu, čeprav ni izključno v naši posesti« (*ibid.*, str. 100). Hkrati pa se prav skozi to skupno evropsko kulturo, ki je »odprtost za srečevanja različnih kultur« (*ibid.*), vanjo vključuje tudi socialni in politični element. Lahko torej rečemo, da gre v Komelovem mediativnem pojmovanju medkulturnosti (ki prihaja iz evropske kulture same) kot pojavu medčloveškega posredovanja za temeljni etos, katerega izraza sta upoštevanje in skrb, ki sta tako primerljiva z Wiredujevimi načeli oz. analognimi temeljnimi pogoji medkulturnosti.

turne komunikacije vključena v sam filozofski proces. Od tu pa je le še korak do političnih vidikov tako utemeljenega etosa oziroma do medkulturne vloge sodobne (politične) etike.

Videli smo, da različnim etnofilozofskim prispevkom (če jih razumemo v širšem smislu skupaj s področjem Orukove »filozofske modrosti«) kljub nekaterim upravičenim kritikam ne gre odrekati filozofičnosti.³³ Ob našem sklepnem vprašanju o etiki in širših političnih vidikih afriške filozofije ne gre spregledati nigerijske antropologinje Ifi Amadiume, ki v iskanju afriške moralne filozofije poudarja, da so bile za Afriko (izhaja iz raziskav v okviru svoje ibojske kulture) sprva v ospredju *materinske* vrednote (sočutje, ljubezen, mir), ki sta jih izpodrinili »militarizacija in postopna maskulinizacija afriškega kontinenta v zadnjih dveh tisočletjih [...]«.³⁴ Njene (re)konstrukcije tradicionalne afriške moralnosti lahko razumemo v luči drugih tovrstnih prizadevanj, denimo Gyekyejevih, ki kot zagovornik univerzalnega značaja filozofije (ki torej *lahko* vključuje tudi »etnofilozofijo«) prav tako podpira svojo moralno in politično filozofijo z akanskimi pregovori. Gyekye se kot pristaš »zmernega komunitarizma«³⁵ uvršča v tradicijo zagovornikov pritegnitve tradicionalnih elementov afriške moralnosti v okvir sodobne etike in politične filozofije. Omenjena tradicija političnih voditeljev in teoretikov (Senghor in afriški socializem – Julius K. Nyerere, Kwame Nkrumah; med teoretiki John Mbiti, Ifeanyi Menkiti idr.; v okviru evropske tradicije »afriške filozofije« pa Kimmerle, ki je že l. 1983 izdal delo *Zasnutek filozofije »nas«*)³⁶ je nedvoumno zagovarjala »komunitarni« značaj in potencial afriških »tradicionalnih« in »modernih« družb. Med aksiomi tovrstnega vrednotenja, ki jih Gyekye skozi optiko postkolonialnega (lahko dodamo tudi neokolonialnega) globaliziranega sveta uvršča v radikalno komunitaristično tradicijo (skupaj z Michaelom Sandlom, Alaisdairrom MacIntyrom in Charlesom Taylorjem), je prav gotovo v ospredju Mbitijev antiindividualistični »komunitarni« stavek: »Jaz sem/bivam, ker smo mi; in zato ker smo mi, sem/bivam jaz.«³⁷ Skupaj z razpravami o afriški »ubuntu etiki«³⁸

³³ Temu pritrjuje tudi tako radikalen »dekonstruktivistični« mislec *afrikane*, kot je Lucius Outlaw.

³⁴ Ifi Amadiume, *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*, Zed Books, London & New York 1997, str. 22.

³⁵ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press, New York/Oxford 1997, str. 37 ff. (gl. 2. pogl.: »Person and Community«). Gyekye vse ključne teze svoje razprave podpre z akanskimi pregovori; ob dilemi med radikalnim in zmernim komunitarizmom priključuje v zagovor slednjega naslednji pregovor: »Zase se borimo z *lastnimi* napori.« (*Ibid.*, str. 40–41.)

³⁶ Heinz Kimmerle, *Entwurf einer Philosophie des Wir*, Germinal, Bochum 1983.

³⁷ Nav. po Gyekye, *op. cit.*, str. 52.

³⁸ »Ubuntu« je ngunijevska (podvrsta družine bantujskih jezikov) beseda za človečnost,

se s tem pred nami razpira široko polje politične etike, zdaj že delujoče v temeljnem medkulturnem posredovanju. Na tem aktualnem polju sodobne politične filozofije in politične etike se odloča o pomenu pravic (tu je v ospredju pravičnost) in dolžnosti, ki jih imamo do drugih (v smislu prednostne vloge občutij – sočutje, skrb idr.) in razmerij med njimi. Če je med sodobnimi afriškimi antropologi in interpreti tradicionalnih afriških družb zaznati konsenz o skupnostnem (kot smo videli pri Ifi Amadiame, celo matrilinearnem) temelju afriških kultur (»zmerni komunitarizem«) in s tem odmik od pravičnosti kot temeljne kategorije zahodne politične filozofije (od Kanta do Rawlsa) v smeri etike odgovornosti in dolžnosti, je v okviru sodobne postkolonialne in še bolj neokolonialne svetovne *ureditve*, kar zadeva Afriko, vendarle potrebno upoštevati meje tovrstnega vrednotenja v smislu pravičnosti. Z druge strani si je te meje v okviru evropske tradicije, z izjemo britanskih moralnih filozofov (Mandevilla, Hutchesona, Smitha in Huma) in denimo Schopenhauerja, že skozi svojo zgodovino ostro postavila zahodna filozofska tradicija: občutja so od Aristotela dalje v tej zgodovini v moralni filozofiji v primerjavi z racionalnimi utemeljitvami pravic in dolžnosti (Kant) igrala obrobno vlogo. Richard H. Bell se tako z analizo preseka politične misli Simone Weil in Kwameja Gyekyeja poskuša približati skupnemu potencialu evropske in afriške moralne filozofije 20. stoletja, da bi s tem ustvaril prostor širše moralne občutljivosti za trpljenje in revščino Afričanov nekoč in v sedanjosti.³⁹ Simone Weil prav tako kot komunitaristi postavlja naše dolžnosti pred pravice, to pa pri njej izhaja iz človekove vkoreninjenosti v naravno okolje družine, klana, vse do

ljubezen, odpuščanje, velikodušnost, sočutje, spoštovanje, solidarnost itd. Čeprav je svojo vlogo odigrala predvsem v procesu sprave v Južnoafriški republiki, je njen etični potencial seveda lahko širši: geografsko se območje njenega filozofskega učinkovanja razteza prek celotnega jezikovnega področja podsaharske Afrike. V pojmu »ubuntu« (ki je po svoji obliki glagolnik in trpni deležnik prihodnjega časa) in pomeni nekoga, ki je *kot človek* vselej v nastajanju in razvijanju svoje humanosti, etimološko pa povezan z »umuntu«, tj. izrazom za človeka kot biološko bitje, je obseženo dinamično bistvo človeka v *nastajanju*, ki se napaja iz upoštevanja drugega/drugih in povezanosti z njim(i). Tako je človek v luči »ubuntu etike« oseba šele skozi druge osebe (tudi prednike), izraženo z aforizmom »ubuntu etike«: »umuntu ngumuntu nga bantu« (»Biti človek pomeni potrditi svojo človeškost skozi pripoznanje človeškosti drugih in na tej podlagi vzpostaviti z njimi odnos«; Mogobe B. Ramose, »The Philosophy of *ubuntu* and *ubuntu* as philosophy«, v: P. H. Coetzee in A. P. J. Roux (ur.), *op. cit.*, str. 231; v istem zborniku gl. tudi Ramosejeva članka »The ethics of *ubuntu*« (*ibid.*, str. 324–330) in »Globalisation and *ubuntu*« (*ibid.*, str. 626–644).

³⁹ Gl. Richard H. Bell, *Understanding African Philosophy: A Cross-Cultural Approach to Classical and Contemporary Issues*, Routledge, New York & London 2002, 4. poglavje. Izbor S. Weil kot mejne filozofije znotraj *tradicije* seveda ni naključen, prav tako pomembna je njena zavezanost predsokratski misli (Homer) in »neevropskim« kulturam (Egipt, Indija; znano je, da se je S. Weil ob koncu življenja učila tudi sanskrt). Za odlično analizo ključnih elementov njene politične misli gl. str. 67–70.

širše politične skupnosti. Seveda se je v afriških družbah z nastopom kolonialnih uprav t. i. tradicionalno vaško življenje postopoma preoblikovalo, v času postkolonialnih razmer pa se zaradi vrste kleptokratskih vladavin ni bilo več sposobno prenoviti. Tako je od druge svetovne vojne naprej prav Afrika mesto največjega trpljenja (lakota, vojne, AIDS) in revščine. Tako je aktualno vprašanje procesa oziroma poti v smeri vizije *družbenega upanja*⁴⁰ v Afriki postavljeno pred najtežje preizkušnje. Sodobni pristopi družbene in politične filozofije ter etike so si edini v misli, da je edina alternativa sedanjemu stanju, ki ga zaznamujeta trpljenje in revščina v svetu, *širjenje* krogov naše moralne občutljivosti, kakor to v delu *Metode etike* ob orisu dolžnosti do bližnjih in manj bližnjih oseb opisuje Henry Sidgwick.⁴¹ Tega se ne da doseči z moralno in politično mislijo, ki temelji na zgolj iz teorije družbene pogodbe izpeljanih pravicah posameznika in iz njih izhajajoči družbeni pravičnosti. Tako se na tem polju združujejo pristopi, kot že omenjeni Simone Weil, nadalje afriški zmerni komunitarizem (Gyekye) ter pristopi ameriške neopragmatistične etike (moralni napredek kot »zadeva rastoče občutljivosti, rastoče doveznosti za potrebe vedno večje množice ljudi in stvari«).⁴² Po našem mnenju pa so za odgovor na moto pričujočega poglavja z ozirom na kontekst afriške filozofije vendarle ključne analize Thomasa Poggeja, ki z upoštevanjem omenjenih uvidov vprašanje zopet vračajo v politično in etično učinkovitejše območje institucionalno zavezujoče pravičnosti – pristopi, ki temeljijo zgolj na altruističnih občutjih (tudi Rawls dvomi v politični ideal bratstva med ljudmi), namreč težje nagovorijo oziroma obvezujejo osebe ob vprašanju upoštevanja potreb članov širših skupnosti. Vprašanje pa se v luči temeljnih človekovih pravic glasi: kako da se *nas*⁴³ kot državljani sveta (ki vendarle občutimo težo zločinov in milijonov žrtev holokavsta in različnih totalitarizmov) vendarle ne dotika in vznemirja z Gordonovimi besedami opisani razcep med enako slabima al-

⁴⁰ Tu in v nadaljevanju uporabljamo Rortyjeve neopragmatistični izraz (gl. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, London 1999, str. 248). Tudi Hountondji razume – v navezavi na ameriški pragmatizem – vprašanje »resnice« v okviru afriške filozofije v smislu procesa (cf. Hountondji, *op. cit.*, 77 ff.).

⁴¹ Cf. Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Straus & Giroux, New York 1981 (2. poglavje: »The Biological Basis of Ethics«).

⁴² Richard Rorty, *Izbrani spisi*, prev. J. Bednarik idr., LUD Literatura, Ljubljana 2002, str. 173. Pri tem je za Rortyja manj pomembno, ali ta občutljivost raste iz nekega pojma »dolžnosti«, »racionalnosti« itd., pomembno je, da smo kot posamezniki sposobni prepoznati etično *bližino* tudi v območjih oz. krogih, ki so bili sicer izven meja naše moralne občutljivosti za bolečino in trpljenje (sodobna uporabna etika, denimo, v te kroge vključuje vsa čuteča bitja oz. »nonhuman animals«). Tovrstna občutljivost je slednjič pri Rortyju povezana s solidarnostjo.

⁴³ Th. Pogge razume »nas« kot pripadnike bogatih oz. razvitih držav – po merilih Svetovne banke sodi zdaj mednje tudi Slovenija.

ternativama med nepravilno pravičnostjo in pravično nepravilnostjo in s tem trpljenje in revščina velikega števila posameznikov, ki prebivajo zunaj meja naše moralne občutljivosti: smrt otrok zaradi lakote in ozdravljivih bolezni (34.000 otrok na dan) oziroma umiranje ljudi zaradi različnih vzrokov revščine (250 milijonov samo od leta 1990 do danes, večinoma otrok), trpljenje, ki se povrh vsega od l. 1987 dalje ne zmanjšuje.⁴⁴ Ali je torej tu moč govoriti o neki odgovornosti? Pogge, Gyekye in afriški komunitaristi⁴⁵ so v to prepričani: ker bi lahko pomagali, pa tega ne storimo, smo (so)odgovorni za takšno stanje. Vprašanje nas obenem vrača v območje Derridajeve misli in pomenske igre z »le cap« z začetka razprave: »Kako lahko neka kulturna identiteta na odgovoren način – zase, za drugega in pred drugim – odgovori na dvojno vprašanje kapitala in kapitalov?«⁴⁶ Naša metafora *Rta dobrega upanja* tako ni le metafora epistemološke obrata in medkulturnega etosa v filozofiji, temveč jo je potrebno misliti predvsem kot poziv k vnovični določitvi smeri in koordinat družbenega upanja, ki sežejo dlje od načel udobnega ekonomskega »nacionalizma« oziroma »patriotizma« in »nacionalnega« komunitarizma.

Pogge se slednjič sooči z vprašanjem, za kaj smo kot del svetovne ekonomske ureditve odgovorni, saj imamo pravico in dolžnost, da revidiramo naše moralne kode, če le-ti ne prinašajo za (svetovno) skupnost učinkovitih posledic. Odgovornost tako zaobsega možnost, ki jo imamo *mi* kot člani razvitih držav, da se ne strinjamo s soudeležbo v nepravilnih načinih izkoriščanja naravnih dobrin s strani izkoriščevalskih vlad v revnejših državah, ki njihovim prebivalcem ne prinašajo družbenega napredka. Zanj je območje pravičnosti bistveno povezano z negativnimi dolžnostmi (ne škoditi drugim oziroma ne podpirati krivic in bogateti na račun siromašenja drugih) in ima prednost pred pozitivnimi (pomagati, kolikor se da). Nepravilne ustanove svetovne ekonomske ureditve ustvarjajo in vzdržujejo omenjene razlike, zato si »delimo ... negativno odgovornost za nedopustne krivice, ki jih [te] predvidevajoč proizvajajo.«⁴⁷ Posebej to zadeva institucionalne (posojila, trgovanje, vojaška pomoč, turizem itd.), naravne (izkoriščanje naravnih virov) in zgodovinske razloge (suženjstvo, kolonializem, uničenje tradicionalnih kultur itd.). Vendarle Pogge nagovarja predvsem politične filozofe in vplivne posamezni-

⁴⁴ Za še druge alarmantne podatke gl. Pogge, *op. cit.*

⁴⁵ Gyekye razume to na dolžnosti temelječo odgovornost kot »skrbečo naravnost ali vedenje, za katera nekdo občuti, da bi ju moral privzeti z ozirom na blaginjo druge osebe ali drugih oseb.« (Gyekye, *op. cit.*, str. 66).

⁴⁶ Derrida, *op. cit.*, str. 11.

⁴⁷ Pogge, *op. cit.*, str. 144. Za ponujene konkretne ekonomske rešitve gl. 8. pogl.: »Izkoreninjanje sistemske revščine: Napotki za globalno porazdelitev naravnih bogastev« (str. 196–215).

ke »razvitih« držav. Na strani afriške filozofije imamo »zmerne komunitariste« z Gyekyejem na čelu in privržence afriške »ubuntu etike« in slednja v sebi prav tako vsebuje pozive k prevrednotenju razumevanja človekovih pravic. Pot do *družbenega upanja* je v njej zaobsežena v dveh osnovnih načelih: prvem, ki pravi, da »ponižati in ne spoštovati drugo človeško bitje pomeni ponižati in ne spoštovati sebe le, če sprejmemo, da si mi sami kot subjekti zaslužimo dostojanstvo in spoštovanje«, in drugega, ki je analogno ključnemu Poggejevemu načelu negativne dolžnosti, namreč da se je, ko smo soočeni z izbiro med »bogastvom in ohranitvijo življenja drugega človeka, potrebno odločiti za ohranitev življenja«. ⁴⁸ Le v takšnem prostoru medkulturnega posredovanja in etosa zato lahko upamo na vzrast solidarnosti, ki bo preseгла ozke nacionalne, patriotistične in kulturne okvire in pripravila možnosti za novi *globalni humanizem*.

⁴⁸ Cf. Ramose, »Globalisation and *ubuntu*«, str. 644. Načeli izvirata iz dveh aforizmov iz sepedskega (bantujskega) jezika: »Motho ke motho ka batho« ter »Feta kgomo o tshware motho«. Ramose ju prevaja s pomenskim prevodom. Avtor posebej poudarja prisotnost vsebine obeh aforizmov v »domala vseh prvotnih afriških jezikih ...« (*ibid.*, str. 643). Tako Pogge kot Ramose želita spremeniti naše dojemanje obsega temeljnih človekovih pravic.