

## Gandhijeva filozofija kot izkustvena živeta resnica

Nina Petek

*Oddelek za filozofijo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Slovenija*

### Izvleček

Prispevek se osredotoča na obravnavo nekaterih segmentov filozofske poti Mahatme Gandhija. Na začetku osvetli vprašanje o tem, kaj sintagma Gandhijeva filozofija sploh označuje; Mahatma namreč ni bil filozof v klasičnem pomenu besede, je pa v svojem iskateljstvu in prizadevanju za notranjo in zunanjo izpolnitev na poti usvajanja Resnice osnoval unikaten filozofski nazor kot mnogovrsten preplet številnih idej in naukov, ki jih je črpal iz bogate filozofsko-religijske tradicije Indije, pri čemer pa se je nemalokrat posluževal tudi dialoga z zahodno filozofsko mislijo. Zato je Gandhijevo misel nemogoče enoznačno zamejiti na sistem vselej koherentnih in konsistentnih naukov, kar pa ni šibkost njegovega filozofiranja, ampak izsledek nazora, ki je med drugim temeljil tudi na džainističnih doktrinah *anekantavada* (nauk o mnogovrstnem značaju sveta) in *śadvada* (nauk o relativni naravi stališč), po katerih entitete v svetu in stališča niso utemeljeni v ontično in epistemsko privilegiranim smislu. Iz slednjega izhajajo njegov poskus razumeti vse mnogovrstne vidike realnosti ter nazori o Resnici in nenasilju. A skozi nekonsistentnost v njegovi misli, kot je poudaril tudi Mahatma sam, teče ubrana skladnost – prav tako kot se skozi neskončno mnogovrstnost sveta pretaka unija –, kar njegovi filozofiji daje posebno vitalnost in notranjo dinamiko. V nadaljevanju prispevka je prikazano Gandhijevo razumevanje Resnice, Boga in nenasilja, ki izhaja iz svojevrstnega spoja idej, ki so predstavljale navdih in povod tako za njegovo notranjo kot tudi zunanjo, družbeno preobrazbo, hkrati pa tudi umestitev teh idej na nepredvidljivi teren vselejšnjega preizkusa v praksi, kjer Gandhijeva filozofija privzame svoj najbolj avtentičen izraz. Način vedenja in delovanja v svetu, ki ju je podprl z naukom o *karmajogi* iz *Bhagavadgite*, je prvenstveno izkušnja, onstran robov diskurzivnega, ki je Mahatmo povedla na pot intimne, notranje revolucije, drugotno pa aplikacija tega izkustva na zunanost, tj. kompleksno družbeno dejanskost.

Čeravno Gandhijeva filozofija ni statična, ampak evolutivna, dinamična, kreativna, izkustvena, eksperimentalna in živeta, ima značaj univerzalnosti, nadčasnosti in vselejšnje aktualnosti tudi onkraj meja same Indije.

**Ključne besede:** Gandhijeva filozofija, Resnica, izkušnja, notranja-zunanja revolucija

### Uvod: Gandhi, filozof »brez listnice«

Sintagmi Gandhijeva filozofija bi oporekali številni, saj ni bil akademsko izobražen filozof in ni ustvaril koherentnega filozofskega sistema, ampak je gradil dinamično, večplastno misel, trdno ukoreninjeno v praksi, etiketiranje sebe kot filozofa pa je često izpodbijal tudi Mahatma sam:

Vsa moja filozofija, če jo lahko poimenujem s tem visokoletečim izrazom, je vsebovana v tem, kar sem povedal. Vendar ji ne boste rekli »gandhizem«; v njej ni nobenega »-izma«. Ne potrebuje nobene zapletene literature ali propagande. Mojemu pogledu so kljubovali z navajanjem svetih spisov, vendar sem se močneje kot kdajkoli oklenil stališča, da resnice za nič ne smemo žrtvovati. Tisti, ki verjamejo v preproste resnice, ki sem jih opredelil, jih lahko širijo le tako, da jih živijo. [...] To lahko pokaže zgolj moje življenje.<sup>1</sup>

Svoje življenje je opredelil kot »eksperiment z resnico«, kar bi lahko zatrdili tudi za njegovo filozofsko pot, tlakovano denimo z elementi hinduizma, budizma, džainizma, pri čemer pa se ni ugnedil le na otočju mnogovrstnih izrazov svoje lastne kulture, ampak je iz njenih nedrij motril vse druge tradicije, hkrati pa se je njegova misel napajala tudi iz idej številnih zahodnih mislecev. Vsakokratna preiskava raznolikih naukov v spremi-njajočih se okoliščinah določa temeljni značaj njegove filozofije kot neprestanega odkrivanja, kar pa je zahtevalo osvoboditev od vseh dogem, ideologij in avtoritet. »Ocean Resnice« je namreč karakteriziran z nenehnim postajanjem, je onkraj strategij razuma, saj zajema totaliteto bivajočega in njeno neskončno mnogovrstnost, ki je ni mogoče ujeti v nobeno rigidno propozicijo. Gandhi je tako izpostavljajl manko izpiljenih in dovršenih argumentativnih pristopov, ker duhovnih izkušenj, ki so uokvirjale njegovo družbeno-politično delovanje, ni moč ujeti v nobeno formo in zamejiti z nobenim naukom. Zunaj teoretičnih filozofskih spekulacij je življenje, ki se v konstantnem spreminjanju izmika dokončnim zaključkom, zavoljo tega pa Mahatma nobenega nauka ni razglasil za absolutno veljavnega, ampak je menil, da nihče ne more prispeti do absolutne gotovosti.

Svoje dinamično, prožno filozofiranje, karakterizirano s spremembno, postajanjem in odprtostjo za spoznavanje nepoznanega, ki ga je v teku svojega življenja nadgrajeval z novimi izkustvi, pridobljenimi iz prakse, je začel snovati z notrajno »revolucijo«, tj. duhovnimi prizadevanji, preiskavo sebe, brez česar, kot je zatrjeval sam, ni vredno živeti. Pri odkrivanju Resnice, procesu nenehnega samopreiskovanja in neprestanega samoočiščevanja, se je Mahatma neposredno soočil tudi z vsemi svojimi napakami in strahovi, pri čemer pa je bil z vsakim spodletelim poskusom bližje svojemu cilju, tistemu, kar je tako neutrudno iskal – Resnici. Pri tem pa velja poudariti, da cilja ni razumel kot končne točke, ampak kot pot samo, skovano iz raznolikih metod, prek katerih se cilju sicer približujemo, a ga nikoli zares ne moremo doseči. Cilj, tj. Resnica, je namreč onkraj nas, a sam napor približevanja je po Gandhiju tisto, kar je uresničevanja cilja samega – oziroma je cilj sam po sebi.

Prek drugačnega pojmovanja univerzalnih filozofskih konceptov, ki jih je v njihovi večplastnosti nemogoče povsem doumeti v teoriji, ampak zgolj prek implementacije v prakso, je pretresal trdno zakoličene družbene strukture in politične ideologije, s tem pa med drugim velja za prvega nezahodnega misleca moderne dobe, ki je svojo politično

1 *Mahatma, Vol. IV, Meeting of the Gandhi Seva Sangh*, 29. februar–6. marec, 1936; v: Gandhi, *All Men Are Brothers*, 120, 121.

teorijo osnoval na življenjski izkušnji. Pri tem je neprestano postavljajl vprašanja sebi, družbi, politiki, le-ta pa še danes odmevajo ne le na parketu lastne dežele, ampak kompleksnem prizorišču celotnega sveta. Zavoljo vselejšnje aktualnosti svojih uvidov, ki izhajajo iz njegovega dinamičnega, praktičnega procesa filozofiranja, uporniškega mišljenja, ki se izmika sleherni gotovosti in konformizmu, pa Gandhi še danes ostaja nezamenljivi zgled dobrega in človečnosti.

## Dinamični značaj Gandhijeve filozofije

*Čemu potreba po knjigah?*  
Mahatma Gandhi<sup>2</sup>

Četudi *Zbrana dela Mahatme Gandhija* (*Collected Works of Mahatma Gandhi*), ki sestojijo iz na tisoče strani razprav, tudi o številnih filozofskih tematikah, denimo metafiziki in etiki, napeljujejo na idejo o njegovem plodnem ustvarjanju raznolikih besedil, pa na prvi pogled sila provokativna misel Mahatme, zapisana na začetku pričujočega razdelka, med drugim zlasti z ozirom na izjemno bogato in mnogovrstno filozofsko-religijsko ter nasploh literarno dediščino Indije, ki sega že v vedsko obdobje 1500 pr. n. št., odlikava naravo njegove resnične življenjske, filozofske in družbenopolitične drže. Gandhi se je namreč proglašil za praktičnega misleca, ki mu je primanjkovalo časa, da bi napisal kakšno obsežnejše in koherentno filozofsko delo, o čemer denimo zgovorno priča v indijskih in širših akademskih filozofskih krogih cenjeno delo *Sodobna indijska filozofija* (*Contemporary Indian Philosophy*; ur. Radhakrishnan in Muirhead, 1936), za katerega je zbir uglednih indijskih mislecev spisal prispevek na zajetnih dvajsetih do tridesetih straneh, medtem ko je Mahatma prispeval – manj kot eno stran. Resnični Gandhi je v prvi vrsti torej dinamični praktični mislec, ki je ideje iz raznolikih filozofskih tokov, tako iz svoje lastne kot tudi zahodne tradicije, sicer preinterpretiral v skladu s svojimi nazori in jih v obliki krajših esejev ovekovečil na papirju, a jih je, kar je tudi srž njegove drže, uspešno iztrgal iz primeža knjižnih platnic ter jih umestil na nepredvidljivi teren burnih okoliščin svojega življenja in širše družbene dejanskosti. Tako Gandhijevo pot spletata dve dimenziji filozofije, tekstualna in izkustvena, pri čemer pa je bila slednja bistvena za njegov osebni in širši družbeni napredek. Gandhijeva filozofija je bila namreč v prvi vrsti njegova intimna bitka, ki pa zanj ni pomenila spopadanja s težavnim filozofskim besedilom v udobnem naslanjaču, ampak jo je prek svojih osebnih, notranjih prizadevanj preobražal v konkretno bitko v območju družbenopolitičnega dogajanja. Če filozofiji umanjka dimenzija navora praktičnega preizkusa, ni resnična filozofija, ampak, čemur so pritrjevali tudi številni drugi indijski misleci, milo rečeno, hinavščina.

2 CWMG:62:225.

Pri tem velja poudariti, da Gandhi ni zanimal velikanske vrednosti in relevantnosti del, ki so nastajala v različnih duhovnih in kulturnih okoljih, ampak je ostro kritiziral zgolj teoretično razpravljanje o filozofskih idejah, brez preverbe, kako se le-te manifestirajo v nepredvidljivih okoliščinah vsakodnevnega življenja človeka in širše družbene dejanskosti. V Gandhijevi uvodni misli pravzaprav tiči posredni poziv k aplikaciji kompleksnih filozofskih naukov v prakso, česar se je dobršen del svojega življenja posluževal tudi sam, slednje pa daje njegovi misli posebno notranjo dinamiko in vselejšnjo aktualnost; številni segmenti njegovih idej namreč še danes predstavljajo nepogrešljivi navdih in zgled pri reševanju perečih problemov človeštva, vpetih v niz peripetij sodobnega sveta.

Tisto, kar bistveno zaznamuje Gandhijev sistem mišljenja in delovanja, pa je ideja o nenehnem postajanju kot temeljnem značaju realnosti, slednje pa se ne izteče v gotovost in se ne dovrši v otrpli in dokočni propozicionalni resnici, ampak se onstran nedotakljivosti in zakoreninjenosti posameznih konceptov brez prestanka in postanka preobraža, preizprašuje uveljavljena idejna obzorja in pogleduje za novimi rešitvami. S svojim pristopom je tako zamajal stare zakoličene strukture in spodmaknil leste, ki vodi do nedotakljivega Enega ali Boga, in to Vrhovno preizpraševal v redu imanence in nenehnega postajanja. Gandhijev sistem namreč ni metafizičen, ampak hipofizičen, v določenih segmentih soroden Bergsonovemu *élan vitalu*,<sup>3</sup> je sistem, ki ga zaznamuje hitrost<sup>4</sup> kot elementarna lastnost nebrzdane spremembe, ki sleherno trdno postavljeno vednost umešča v nenehno gibanje ter preči, ruši in na novo postavlja njene raznolike segmente. Resnična vednost se namreč oblikuje šele na ravni imanence, uokvirjene s horizontom dogodkov vsake partikularne družbenozgodovinske situacije. Ideje o hitrosti, spremembi in misli, ki svojo resnično podobo dobiva šele v redu nenehnega postajanja, so postale aktualne tudi v sodobni zahodni filozofiji, denimo Deleuzovi in Guattarijevi filozofiji imanence. Imanenca kot ravnina, kjer ideje na novo postajajo vedno znova in pri vsakomur drugače, kraj, ki je presečišče dogodkov in stališč v vsaki posamični situaciji, šele omogoči konkretno uporabo misli in človeka postavlja pred izziv, da se znade v svojem mišljenju ter svojo lastno vednost preizkuša na terenu neogibnega, konstantnega spreminjanja. V svetu postajanja, kot je mnogokrat izkusil tudi Gandhi, pa nobena rešitev ni dokončna – ko je bil v številnih trenutkih prepričan, da je dosegel do rešitve, pa se je pred njim nenadoma razprl nov, nepoznani, poprej še neopaženi horizont, »nova krivulja ravnine, ki [...] na novo sproži celoto in zastavi nove probleme, nov vlak problemov, ki operirajo z zaporednimi sunki in izzivajo pojme, ki morajo šele priti oziroma jih je treba šele ustvariti.«<sup>5</sup> Tovrsten Gandhijev uvid pa je najusodnejše botroval k neizmerni prožnosti njegovega sistema, slednje pa je tudi razlog, da se

3 Mohan, Dwivedi, *Gandhi and Philosophy*, 3.

4 *Ibid.*

5 Deleuze, Guattari, *Kaj je filozofija?*, 86. Tudi Deleuze in Guattari sta na osnovi pojmovanja imanence utemeljevala svojo idejo političnega aktivizma, ki mora biti osnovan na postajanju, upoštevanju multiplicitet onkraj trdno zakoličenih konceptov in vnaprej postavljene vednosti.

ni dosti obremenjeval s teorijo in izpiljeno argumentacijo, še manj pa z aporijami v lastnem mišljenju in nekonsistentnostjo idej, kar so mu številni, predvsem akademsko izobraženi filozofi, mnogokrat očitali. Preslikava filozofskih idej v nepredvidljivi svet postajanja sicer vselej zahteva vsaj delno »žrtvovanje« zakonitosti koherentnega filozofskega diskurza, leta pa, kot je s svojim vitalnim, dinamičnim filozofiranjem dokazal Gandhi, predstavlja vrhovni izziv sleherne filozofije. Nekonsistentnost idej pravzaprav ni posledica mankov v njegovem pristopu, ampak so ambivalence v teoriji neobhodni in pravzaprav edini možni izsledek aplikacije kompleksnih konceptov na še veliko bolj kompleksno dejanskost, kar je temeljni značaj procesa praktičnega filozofiranja. Gandhi je svoje prizadevanje, namreč umestitev univerzalnih konceptov v plasti spreminjajočega se sveta in dinamični kontekst živečega hinduizma, prežetega z brezmejno raznovrstnostjo, razumel kot nikoli dokončen proces, kot neprestano približevanje resnici, nenehno ustvarjanje boljše prihodnosti in s tem nove zgodovine, pri čemer pa je skušal premostiti ponavljanje stare: »Nikoli nisem bil slepo zaverovan v doslednost. Častim Resnico in moram povedati, kaj mislim in čutim o danem vprašanju, ne glede na vse, kar sem o njem morda že povedal. [...] Ker je moj pogled čedalje jasnejši, morajo z vsakodnevno prakso postati jasnejša tudi moja stališča.«<sup>6</sup> Glede svoje metode nenehnega približevanja, ki je pravzaprav metoda onkraj sleherne dokončno izdelane, nepredušne metode, je često poudarjal, da sam ni avtor kakšnega novega koncepta, ampak je večne resnice le poskušal aplicirati na vsakdanje življenje, v tem smislu pa Gandhijeva vednost nima pravega avtorstva, saj jo je kot tako zaradi samega načina raziskovanja nemogoče opredeliti. Njegova vednost je znanje, ki je v nenehnem gibanju, se ves čas odpira in upira ter spodmika tla samemu sebi. Na svoji poti se je namreč nenehno učil in svoja pretekla stališča prepoznaval za zmotna: »Moj cilj ni biti usklajen z mojimi prejšnjimi izjavami o danem vprašanju, temveč biti usklajen z resnico, kot se mi lahko pokaže v slehernem trenutku. Posledica tega pa je, da iz resnice v resnico rastem.«<sup>7</sup>

## Raznoliki obrazi Resnice

Pri razumevanju Resnice je Gandhi izhajal iz ideje o Vrhovnem Enem, *Brahmanu*, ki tvori večinski delež razprav vedskih filozofskih spisov *upanišad* in predstavlja središčno polje zanimanja hindujske šole *advajta vedanta*. Pod vplivom omenjenih miselnih sistemov je Resnico izenačil s konceptom Enega oziroma Boga, pri čemer je v svojih delih podal dve znameniti formulaciji, namreč »Resnica je Bog« in »Bog je Resnica«.<sup>8</sup> Glede zadnje trditve je izpostavil, da Resnica ni atribut Boga, ampak moramo glagol

6 *Harijan*, 28. 9. 1934; v: Gandhi, *All Men are Brothers*, 398.

7 *Mabatma*, V, 25. september 1939; v: Gandhi, *All Men Are Brothers*, 399.

8 *Mabatma*, III, *Speech*, 1931; v: Gandhi, *All Men Are Brothers*, 174.

je razumeti kot absolutno identiteto, namreč: »Samo Bog je, ničesar drugega ni. Sanskrtska beseda za resnico je pravzaprav beseda, ki dobesedno pomeni *to, kar biva, sat.*«<sup>9</sup> Identiteto, vzpostavljeno na ravni teoretičnega diskurza, pa je v svojem slogu oplemenitil s konkretnim vidikom, namreč »če želite najti Resnico kot Boga, je edino neizogibno sredstvo ljubezen, to je nenasilje«. <sup>10</sup> Resnico oziroma Boga, ki se manifestirata kot ljubezen in nenasilje, je torej razumel kot vsezajemajočo silo, ki hkrati prežema vse ustvarjeno. Na ravni jezikovnega izraza se je večinoma posluževal neosebni poimenovanj Vrhovnega, kar kaže na vpliv *advajta vedante*, a kljub naklonjenosti tej šoli se je v posameznih segmentih korenito oddaljil od njenega monističnega idealizma. Gandhi namreč Enega, združevalne Unije ni pojmoval kot nečesa v sebi dovršenega, brez sledu partikularnosti, ampak kot skupek multiplicitet, ki se v Enem ne razblini, ampak ga bistveno konstituira. Reduciranje bivajoče mnogovrstnosti na samozadostno Eno in hkrati opredelitev te mnogoterosti kot iluzije, *maje*, kar je ena od temeljnih idej sistema *advajta vedante*, po Gandhiju izničuje srž Resnice in s tem bivanje samo. Resnica ni otrpla, statična dejanskost, ampak dinamična celota številnih partikularnosti, s to idejo pa je Mahatma monistično polje *advajta vedante* preobrazil v kraj izrekanja vseh možnih in vselej spreminjajočih se segmentov življenja. Številni so opozarjali na Gandhijeve nekonsistentnosti, češ da na eni strani zagovarja pluralizem, na drugi pa idejo o brezobličnem Enem. Te nekonsistentnosti, ki izhajajo iz Gandhijeve »rehabilitacije« razlike, pa so zgolj navidezne; premostil jih je namreč z idejo o ubrani usklajenosti, Uniji, neznanski sili, ki je svetu imanentna, se pretaka skozi njegovo neskončno raznovrstnost in ga hkrati zaobjema v vsej njegovi totalnosti. Tako spoj Enega in Mnoštva za Gandhija predstavlja vrhovno koherentnost in konsistentnost.

V orisanem pojmovanju Boga, Resnice, Enega, Unije pa je Gandhi med drugim izhajal iz dveh džainističnih nauk, *anekantavada* in *sjedvada*. *Anekantavada* (»ne-nostranskost«, »mnogovrstnost«) temelji na ontološki predpostavki, da je celotna realnost zaznamovana z mnogovrstnim značajem in nenehno spremembo, pri čemer pa jo prežema tudi moment enotnosti in stalnosti. Ontologija razlike v enosti in spremembe v stalnosti pa je bistveno povezana tudi z epistemskim vidikom nauka *sjedvada* (iz skrt. *syāt*, tj. »mogoče«, »lahko je«, »v določenem oziru«), srž katerega korenini v ideji, da lahko o dinamični, mnogovrstni realnosti privzemamo raznolika stališča, ki so enakovredna, zavoljo česar nobeno ne more postati absolutno oziroma obče veljavno. S tem so džainisti in Gandhi premostili navidezne nekonsistentnosti med različnimi perspektivami in se tako približali povezujočemu temelju te raznolikosti, uniji mnogovrstnega in trajnosti v spremembi – Resnici. Cilj filozofske preiskave realnosti tako ni formulacija kategoričnih propozicij, saj nobeno stališče ne more povsem adekvatno

9 *Ibid.*, 175.

10 *Ibid.*

opisati kompleksnega značaja realnosti. Idejo, da o realnosti oblikujemo številne nasprotujoče si trditve, saj nanjo gledamo z različnih perspektiv, pa slikovito upoveduje parabola o slonu in slepcih iz palijskega korpusa najzgodnejših budističnih besedil *Tipitaka*;<sup>11</sup> namreč ko se je vsak od slepcev dotaknil katerega od telesnih delov slona, je na osnovi slednjega oblikoval svoje stališče o nepoznanem objektu pred sabo. Tako tudi ljudje, ki poznajo le en vidik določenega segmenta realnosti, o njem oblikujejo stališče, pri katerem vztrajajo kot edinem pravilnem, ostajajo kot slepci, brez posluha za večplasten značaj bivajočega. Zavaljo takšne narave sveta je vsaka trditev relativna, veljavna zgolj v določenem kontekstu in partikularnih življenjskih in zgodovinskih okoliščinah, hkrati pa predstavlja pomemben drobec v večplastnem mozaiku Resnice. Resnica kot torišče raznolikosti in s tem navideznih nekonsistentnosti pa je kot taka neekskluzivna kreativna sila, ki zajame vse vidike realnosti in v svoji neizčrpnosti ne more biti nikoli povsem dokončno dojeta niti izčrpno opisana. Gandhi se je v ideji, da niti tisoč imen Boga ne more izčrpati njegove narave in oblik, saj ima nešteto imen in nešteto oblik,<sup>12</sup> često posluževal retoričnega zatekanja v posebne načine izrekanja neizrekljivega. Pri tem se je med drugim opiral tudi na metodo, sorodno upanišadski dvojni negaciji *neti neti* (»niti to niti ono«), ki odslkava idejo, da nikoli ne moremo povsem adekvatno opisati Poslednje Realnosti, niti, tako Gandhi, spreminajoče se pojavnosti, ki to Poslednje bistveno konstituita. Moč, ki jo imenuje bodisi Bog bodisi Resnica, je onkraj sleherne dokončne definicije, izreka se skozi številne partikularnosti, na najrazličnejše načine, a se nikoli ne more do konca izreči.

Tako se je Gandhi opredelil za iskalca Resnice, ki jo neutrudno išče in od časa do časa dobi vpogled v katerega od njenih vidikov, a je v celoti ne more uvideti. S to držo je presegel iluzorno prepričanje o možnosti dosege totalnega spoznanja; vrhovni spoznavni dosežek je, nasprotno, v zavedanju, da obstaja mnogo drugih, še nepoznanih perspektiv, kar pa je ključno za razumevanje narave absolutne Resnice, ki transcendirata konkretno, hkrati ko ga družiti v sebi.<sup>13</sup> Pri tem je poudarjal, da lahko le razumevanje relativnih, zgodovinskih in kulturno pogojenih resnic pojasnjuje univerzalne, absolutne ideale, kot so Resnica, Bog, Religija, sicer le-ti ostanejo mrtve dogme.

Vpoglede v drobce absolutne Resnice je tkal prek niza uvidov v relativne resnice, ki so zaznamovale čas, v katerem je živel in ustvarjal, in sicer prek svoje aktivne udeležnosti v različnih plasteh družbenega; le na tak način namreč absolutni ideali postanejo del dinamične dialektike segmentov posvetnega, na obličju katerega dobivajo svojo resnično podobo. Z razmerjem med absolutnim in relativnim je Gandhi podprl tudi svoje razumevanje religije; poudarjal je, da obstaja ena vrhovna Religija, izenačena z Resnico in

11 *Tittha sutta, Udāna 6.4, Khuddakanikāya.*

12 Richards, *The Philosophy of Gandhi*, 4.

13 *Ibid.*, 17.

Bogom, ki sestoji iz partikularnih izrazov posameznih religij, in tudi v kontekstu religije, v katero je bili rojen, je prepoznal, da večna hindujska *dharma* (skrt. *sanātanadharma*) dobiva svoje obraze prek raznolikih manifestacij v območju relativnega, spreminjajočega se sveta. Religija, Resnica in Bog so zanj veljali kot neomajne in nespremenljive večnosti, hkrati ko vselej postajajo. Tako je Gandhi ločeval tudi med Bogom zgodovine in živečim Bogom sedanjosti; nekoč je dejal misijonarjem: »Ne oznanjajte Boga zgodovine, temveč ga pokazžite takšnega, kot živi danes, v vas.«<sup>14</sup>

Heterogenost izrazov, ki zaznamuje že en sam religijski sistem, pa seveda obstaja tudi med različnimi religijami, pri čemer je Gandhi poudarjal idejo, da so vse posamične religije konstrukt človeštva, ki pa kot take v svojem sržu posedujejo eno Resnico, kar pomeni, da so si v temelju enake med sabo. Ta enotna osnova, ki druží diverzitetu religijskih izrazov in harmonizira različnosti, pa kot taka ostaja nespremenljiva in neizrekljiva. Religije je razumel kot različne poti, ki vodijo do enega in istega cilja, vsaka posamična religija pa je zgolj en vidik, konkretna podoba ene univerzalne Religije. V skladu s tem je zavračal idejo, da je hinduizem politeističen; namreč ko hindujci pravijo, da obstaja mnogo bogov, je slednje samo skupek dimenzij enega, univerzalnega, enotnega počela, ki druží ne le hindujske religijske izraze, ampak tudi vidike vseh drugih religij.

Četudi Gandhi za Vrhovno Poslednje ni uporabljal imen konkretnih bogov, ampak se je, kot rečeno, posluževal neosebni terminov, pa je ostro zavračal predvsem s strani *advajta vedante* uveljavljena stališča, da ideje o osebnem bogu pritičejo zgolj intelektualno podhranjenim množicam, ki niso sposobne višjih duhovnih uvidov. Pri tem se je, pod vplivom filozofsko-religijske pesnitve *Bhagavadgita*, drobca obsesnega epa *Mahabharata*, ki je zanj veljala za knjigo vseh knjig, njegovo mati in večno sopotnico, oddaljil od *advajta vedante* in kontemplacije oddaljenega, neosebnega absoluta ter izpostavljal ključnost ideje o neposredni prisotnosti Vrhovnega v svetu in *bhakti*, tj. ljubečo, pristno naklonjenost med Bogom in človekom. Pri tem je zanikal superiornost enega ali drugega vidika in poudarjal enakovrednost tako kontemplacije brezobličnega kot tudi čaščenja osebnega Boga. Zavoljo ideje o obstoju brezobličnega Boga ni zanikal Boga, ki se uteleša v raznih oblikah in človeku nudi bližino; kar se mu je zdelo pri čaščenju Boga v svetu v konkretni, otipljivi podobi še zlasti pomembno, pa je premostitev ideje o Vrhovnem kot intelektualnem konceptu. Boga je Gandhi namreč razumel kot inherentno silo v srcih vseh, najtesnejšega prijatelja, ki z enako mero ljubi vse: »Zame je Bog Resnica in Ljubezen; Bog je etika in morala; Bog je neustrašnost. Bog je vir Svetlobe in Življenja, vendar je nad in onkraj vsega tega. Bog je zavest. Je celo ateistov ateizem. [...] Presega govor in razum. [...] Za tiste, ki potrebujejo Njegovo osebno navzočnost, je osebni Bog. Utelesen je v tistih, ki potrebujejo Njegov dotik. Je najčistejše bistvo. Za tiste, ki verujejo,

14 *Young India*, 11. avgust 1927; v: Gandhi, *All Men Are Brothers*, 151.



preprosto *je*. On je vse za vse ljudi. V nas je, a vendar nad nami in onkraj nas.«<sup>15</sup> Prek vpliva *Bhagavadgite* in vizije Boga, Resnice, Religije kot vseprežemajoče totalitete, svetu imanentne in hkrati transcendentne, je poudarjal enakopravnost vseh dimenzij razumevanja Vrhovnega, v čemer je prepoznal tudi možnost napredovanja Indije in sveta v smeri večje humanosti.

Hkrati pa je to, da nekdo misli drugače, bodisi v religijskem ali katerem koli drugem kontekstu, bistveno za ohranjanje konstruktivnega mišljenja in refleksije,<sup>16</sup> ali kot je zapisal Foucault: »So trenutki v življenju, ko je, da bi lahko še naprej gledali ali razmišljali, treba vedeti, ali lahko mislimo drugače, kot mislimo, ali lahko zaznavamo drugače, kot vidimo.«<sup>17</sup> Ključnost obstoja raznoterih perspektiv in sprejetje različnosti sta centralna elementa Gandhijeve ideje o dialogu kot plodni obliki konceptualne in izkustvene izmenjave. Za enega od pomembnejših predpogojev snovanja konstruktivnega dialoga med raznolikostmi pa je Gandhi opredelil premoščanje ega – v filozofiji *joge* definiranega kot sidrišča vseh človekovih tegob –, eliminacijo njegovih sebičnih stremeljenj, kar je tudi bistvena osnova za spokojno notranje življenje in težnjo po prizadevanju za blaginjo sveta prek delovanja, osnovanega na nenasilju. Idejo o nenasilju kot vrhovnem etičnem in religijskem idealu, ki se začne »na temeljni ravni ob krčenju 'jaza' v naših mislih«,<sup>18</sup> je podprl tudi z naukom *śadvada*, ki ga je vodil do uvida v nujnost razumevanja stališč drugih, nasprotnim njegovim lastnim. Iz tega je gradil svojo naklonjenost do vsega, tudi njemu drugačnega, in tako gandhijevska ljubezen ni le ljubezen do soseda, ampak tudi do sovražnika. Ideal vsezajemajoče in neizključujoče ljubezni pa je osnova za kakršnokoli spremembo in postopno uresničevanje *sarvodaje*, blaginje celotnega sveta in služenja vsemu, kar pa je tudi najzgovornejši izraz razumevanja narave Resnice. Gandhi je kot »integralni pluralist«,<sup>19</sup> kot se je nekajkrat opredelil tudi sam, izhajal iz ideje o odsotnosti absolutne gotovosti glede tega, kaj je Resnica, prek ideje o raznolikih vidikih resnice pa je utemeljeval tudi svojo filozofijo nenasilja, *ahimse*, s katero je hkrati postavil most med lastnim duhovnim razvojem in prizadevanjem za obče dobro. Svoje razumevanje nenasilja je preobrazil v moralno prakso, afirmativno in svetu naklonjeno politično držo, pri čemer je izpostavljal, da če sleherni posameznik, politika in religije sledijo načelu spoštovanja in nenasilja, se s tem bližajo absolutnemu idealu same Resnice. Kot smo osvetlili že v uvodu tega razdelka, sta ljubezen in nenasilje manifestacija Resnice v svetu *par excellence*.

15 Young India, 5. marec 1925; v: Gandhi, *All Men Are Brothers*, 145, 146.

16 Puri, *The Tagore-Gandhi Debate on Matters of Truth and Untruth*, 1.

17 Foucault, *Zgodovina seksualnosti 2, Uporaba ugodij*, 8.

18 Puri, *The Tagore-Gandhi Debate on Matters of Truth and Untruth*, 4.

19 Jahanbegloo, *The Global Gandhi*, 38.

## Strategije delovanja v svetu

Svoj nenehen, nikoli dokončen način približevanja Resnici skozi prakso je Mahatma podprl z naukom o *karmajogi* iz *Bhagavadgite*, ki poziva k odmiku od upanišadske askeze in oznanja idejo o nujnosti aktivnega delovanja v območju posvetnega, kar je predpogoj za doseg vrhovnega duhovnega ideala, *mokše*, tj. končne osvoboditve iz krogotoka ponovnih rojstev in smrti, *sansare*, hkrati pa je, kar je bilo za Gandhija bistvenega pomena, temelj ohranjanja blaginje celotnega sveta, *lokasangrahe*. Aktivno delovanje v posvetnem, kot uči pesnitev, pa mora izhajati iz predhodne osebne preobrazbe, ki vodi do izničenja stremljenjega in s tem k drži nesebičnega ravnanja, t. i. *niškamakarmi*, brez kakršnihkoli partikularnih interesov. Človek s takšnim odnosom postaja preprost, iz preprostosti vznikne dušni mir,<sup>20</sup> ki omogoča jasneje videti pravi značaj Resnice.

Gandhi je *karmajogo* torej razumel kot način delovanja v svetu, ki je posvečeno iskanju Resnice in omogoča vpogled vanjo, hkrati pa tudi kot način, kako se približati idealu nenasilnega bivanja. A glede na to, da je *Bhagavadgita*, grajena kot dialog med bogom Kršno in vojščakom Ardžuno, vpeta v širši kontekst vojnega dogajanja v *Mahabharati*, so skozi zgodovino raziskovanja obeh del vznikale številne razprave, ali sploh zagovarjata možnost nenasilnega delovanja. Najtrdovratnejši vprašaj vznikne predvsem na obličju nauka o *varnadharmi*, dolžnostih družbenih razredov, ki človeku niso dodeljene od zunaj, bodisi s strani družine bodisi družbenih institucij, ampak so v pesnitvi in epu opredeljene kot lastnosti njegove materialne eksistence, s katerimi je rojen in jih mora zavoljo tega brezpogojno upoštevati, v nasprotnem primeru se namreč zgodi nerazumen in brezploden upor proti svoji lastni identiteti. Na osnovi slednjega tudi bog Kršna zapoveduje vojščaku Ardžuni, da je bojevanje njegova dolžnost, ki ji mora brezpogojno slediti, ta dolžnost pa neogibno vključuje nasilje, pri čemer se, predvsem v kontekstu Gandhijeve interpretacije, pod vprašaj postavlja smiselnost njegove pozicije vztrajanja pri ideji o možnostih delovanja brez slehernega nenasilja. Pri tem velja poudariti, da se je številnih dilem, ki vznikajo iz tega kompleksnega vprašanja, a ne zgolj v primeru družbenega razreda vojščakov, ampak v kontekstu kateregakoli delovanja v svetu, zavedal tudi Mahatma sam: »Popolno nenasilje ni mogoče, dokler fizično bivamo, saj si želimo zasedeti vsaj nekaj prostora. Popolno nenasilje, dokler prebivamo v telesu, je le teorija, tako kot Evklidova točka ali premica, vendar si moramo sleherni trenutek življenja prizadevati zanj.«<sup>21</sup> Zanikal je torej možnost popolne odsotnosti nenasilja, pri čemer je izhajal iz džainistične ideje, da človek že denimo s primarnimi fiziološkimi procesi povzroča konec bitnosti – seveda nehote, a po zakonitostih svoje narave –, ko denimo z dihanjem vase vsrkava množico mikroskopsko majhnih bitnosti, hkrati pa je izpostavljaj možnost

20 Petek, *Bhagavadgita. Onstran vezi, tostran svobode*, 207.

21 Harijan, 21. julij 1940; v: Gandhi, *All Men Are Brothers*, 223, 224.

zavestnega negovanja nenasilja, ki ga je moč doseči prek predanega truda in postopnega duhovnega napredovanja. Verjel je, da je človekov večni duh, *atman*, neznanska moč, ki vodi do uresničevanja nenasilja, in vztrajal pri ideji, da je človekovo temeljno poslanstvo, da oznanja *ahimso* v svetu, pri čemer je dodal, da to poslanstvo izhaja iz same človekove narave, ki ji je nenasilje inherentno: »Nenasilje je zakon naše vrste«. <sup>22</sup> Slednje seveda ne pomeni, da je ideal tovrstnega delovanja z lahkoto uresničljiv, <sup>23</sup> ampak zahteva izjemno disciplino, predano psihofizično urjenje in odpovedovanje svojim egocentričnim stremljenjem, t. i. *anasaktijogo*.

Sicer pa so na Gandhijevo razumevanje *Bhagavadgite* vplivale teozofske interpretacije dela, ki so poudarjale njegov alegorični značaj, in tako je v skladu z razumevanjem teozofov, v krogu katerih se je Mahatma v letih 1888/1889 sploh prvič seznanil s pesnitvijo, <sup>24</sup> poudarjal, da vojne ne velja razumeti kot konkretnega bojevanja, ampak kot nekakšno duhovno alegorijo. <sup>25</sup> Polje Kuru, na katerem se soočita sprti družini Kurujci in Pandujci, je simbol za nenehen notranji boj med dobrim in slabim v človeku, za premaganje želja prek kultivacije nenavezanosti, ki ne more biti uresničeno prek intelektualnega dosežka, ampak zgolj prek »burkanja«, »pretresa« srca, <sup>26</sup> kar vodi v brezinteresno delovanje, ki eliminira egocentrično postopanje v svetu, usmerjeno zgolj k uresničevanju lastnih ciljev. Slednje je Gandhi razumel kot elementarno osnovo človečnosti in služenja drugim, v tem kontekstu pa je tudi *karmajogo* opredelil kot način delovanja v svetu, ki vodi do *ahimse* in hkrati do približevanja Resnici.

Tako bi lahko tudi znamenito zgodbo o penjenju mlečnega oceana iz *Bhagavatapurane*, ki upoveduje boj med bogovi in demoni, hkrati pa simbolizira spopad med dobrim in zlim ter naravo ustvarjenega sveta, v katerem se neprestano bijeta pravično in nepravično, red in kaos, <sup>27</sup> po Gandhijevem razumevanju opredelili kot alegorijo notranje bitke v človeku, konstantno »penjenje«, »pretresanje« oziroma »burkanje srca«, hkrati pa tudi podobo konkretnih spopadov v svetu, ki pa so lahko premoščeni z nenasilnim delovanjem prek poprejšnje zmage dobrega v človeku samem. Osebna, človekova preobrazba, notranja »revolucija« je tudi Gandhijev temeljni argument za možnost nenasilne preobrazbe, zunanje »revolucije« sveta v smeri najvišjega možnega dobrega. V luči slednjega je Mahatma, kljub številnim ugovorom, da so vojne velikokrat pač neobhodno potrebne, saj da eliminirajo zlo v svetu, vztrajal pri ideji, da je nasilni boj vselej napačen

22 »Introduction«; v: Gandhi: *All Men Are Brothers*, 12.

23 Richards, *The Philosophy of Gandhi*, 35.

24 »Introduction«; v: *Bhagavad Gita According to Gandhi*, xv. Mahatma je *Bhagavadgito* prvič prebral v prevodu Sira Edwina Arnolda z naslovom *The Song Celestial* iz leta 1885, ki je tudi prvi prevod pesnitve v angleščino.

25 Petek, *Bhagavadgita. Onstran vezi, tostran svobode*, 67.

26 »Introduction«; v: *Bhagavad Gita According to Gandhi*, xix.

27 Petek, »Iz purán«; v: *Razgledi po staroindijski književnosti*, 418.

in v nobenem primeru ni upravičen. Pri tem bi lahko njegovo pozicijo primerjali z neuklonljivim stališčem Judhisthire, vojščaka iz rodbine Pandujcev, ki bi po dolžnostih svojega razreda in s tem zakonitostih svoje lastne materialne eksistence moral sodelovati v boju, a je tako rekoč do zadnjega diha vztrajal pri ideji, da so doložnosti vojščakov, tj. *kšatrijadharma*, ki vključujejo nasilno delovanje, neodpušljivi greh. Judhisthira je brezpogojno stavil na vselejšnjo možnost nenasilnega delovanja v svetu in nikoli ni dopustil, da bi njegova identiteta *kšatrije* prevladala nad *ahimsa*.<sup>28</sup> Sorodno Judhisthiri je tudi Gandhi korenito preinterpretiral uveljavljeno pojmovanje *kšatrijadharne*, pri čemer pa ni zanikal dolžnosti družbenih razredov, v omenjenem primeru dolžnosti vojščakov, ampak je vztrajal pri ideji, da morajo *kšatrije* imeti pred očmi še drugo, alternativno pot nenasilja, ki jo imajo vselej možnost izbrati.<sup>29</sup> Tako je Gandhi eksistencialno stisko in dilemo vojščaka Ardžune, s katero se začne *Bhagavadgita*, namreč ali slediti svoji dolžnosti vojščaka in sodelovati v pobojih ali jo opustiti, preobrazil v napor izbire med nasiljem ali nenasiljem.

Vztrajanje pri veri v moč nenasilja je Gandhi torej razumel tudi kot približevanje Resnici, hkrati s tem pa tudi kot izbiro, ki vodi do individualne in kolektivne svobode.<sup>30</sup> Menil je, da k odločitvi za nasilno delovanje v največji meri botrujeta človekov strah in moralna šibkost, ki vodita v še večjo izgubo svobode, v slednjem pa je prepoznaval tudi glavni razlog podrejanja Indijcev kolonizatorju. Šibkost volje, ki je nemoč posluževanja nenasilja, je sorodna Aristotelovi *akrasiji* (gr. *ákrasia*), pomanjkanju samoobvladovanja, ki človeka odvrča od tega, da opravi tisto, za kar sicer dobro ve, da bi moral storiti. To nemoč pa je po Gandhiju mogoče premostiti prek postopne kulture nenavezanosti in osebne preobrazbe.<sup>31</sup>

Za podrobnejšo osvetlitev orisanega Gandhijevega pristopa pa je ključno razlikovanje med aktivno in pasivno močjo. Aktivna sila se nanaša na fizično moč in je po Mahatmi tista, ki človeka oddaljuje od njegove prave narave in hkrati od drugih entitet v svetu, pasivna moč pa z vrlino zaobjame vse in s tem tudi zblizuje.<sup>32</sup> Pasivna moč nenasilja je namreč moč ljubezni, *satjagrahe*; pasivni odpor je metoda moči duha, ki je »neskončno močnejši od moči telesa. Če se bodo ljudje zavoljo poprave krivic zatekli k moči duha, se bodo izognili večini sedanjega trpljenja.«<sup>33</sup> Nenasilje je tako opredelil kot najsilnejšo moč v svetu; »znanost« pasivne moči, hipofizika<sup>34</sup> ima moč kohezije, ob izčrpanosti slednje in prevladi aktivne sile pa se dogodijo vsi civilizacijski kolapsi.

28 Petek, *Bhagavadgita. Onstran vezi, tostran svobode*, 99.

29 Richards, *The Philosophy of Gandhi*, 40.

30 Puri, *The Tagore-Gandhi Debate on Matters of Truth and Untruth*, 144.

31 *Ibid.*

32 Mohan, Dwivedi, *Gandhi and Philosophy*, 99, 100.

33 *Speeches and Writings of Mahatma Gandhi*, 1933; v: Gandhi, *All Men Are Brothers*, 240.

34 *Ibid.*, 109.

Na Gandhijevo prizadevanje k uresničevanju nenasilja v svetu na vseh ravneh je vplival tudi budistični in džainistični ideal nenasilja, izhajajoč iz vsezajemajoče ljubezni do vsega živečega, ki vključuje tudi najmanjše, neznatne bitnosti, poleg indijskih filozofsko-religijskih tokov pa so na njegovo razumevanje *ahimsa* vplivali denimo tudi Thoreau, Tolstoj, Ruskin in Emerson. Svoje pojmovanje razmerja med resnico in nenasiljem je poglobil zlasti ob Tolstojevem romanu *The Kingdom of God is Within You*, ki ga je prebiral ravno v obdobju, ko je bil povsem izgubljen v dvomih in prežet s skepsjo glede smiselnosti svojih prizadevanj. Tolstoj ga je naposled »ozdravil«<sup>35</sup> skepticizma in mu povrnil vero v moč nenasilja, zavoljo tega pa je za Gandhija predstavljal eno od temeljnih inspiracij; opredelil ga je za vélikega apostola nenasilja, ki le-tega ni le oznanjal, ampak ga je tudi živel.<sup>36</sup> Od Tolstoja je prevzel tudi idejo o dvojni naravi nenasilja; poleg »negativne«<sup>37</sup> opredelitve nenasilja v smislu izogibanja škodljivim dejanjem je pomembna tudi »pozitivna«<sup>37</sup> dimenzija, ki se kaže v krepitevi ljubezni in sočutja.

Prizadevanje živeti nenasilno, v mislih, besedah in dejanjih, je za Gandhija torej pomenilo približevanje Resnici in njeno uresničevanje, uvid vanjo, medtem ko, obratno, nasilje vodi daleč od nje, hkrati pa je približevanje Resnici razumel kot uresničevanje nenasilja: »*Ahimsa* je moj Bog in Resnica je moj Bog. Ko iščem *ahimsa*, Resnica reče: 'Poišči jo prek mene.' Ko iščem Resnico, *ahimsa* pravi: 'Poišči jo prek mene'.«<sup>37</sup> Resnica in nenasilje se torej medsebojno pogojujeta, uresničevanje enega vzajemno podpira poglobljeno uresničevanje drugega; nenasilno delovanje vodi do uvida v Resnico, obenem pa uvideti večplastni značaj Resnice vodi do še bolj neomajnega prakticiranja nenasilja. Na osnovi slednjega bi lahko sklenili, da sta Resnica in nenasilje dve plati enega in istega kovanca. Nenasilje, uresničeno v praksi, je za Gandhija Resnica sama.

## Gandhijeva uporniška in nekonformistična filozofija kot umetnost bivanja

V filozofiji Mahatme Gandhija se torej prepletajo nauki hindujske, budistične, džainistične tradicije in segmenti zahodne filozofske misli, ideje o Enem in Mnoštvu, stalnosti in spremembi, univerzalnem in partikularnem, transcendenci in imanenci, duhovnem in materialnem, neosebni absolutu in ljubečem bogu bližine, filozofski kontemplaciji in aktivnem delovanju v svetu. Na osnovi heterogenega prepleta najrazličnejših idejnih obzorij je skoval unikatno vizijo o svojem poslanstvu in svetu, pri čemer pa je izhajal predvsem iz ideje, da mora biti filozofija v prvi vrsti način življenja. Gandhijevo držo bi lahko osvetlili tudi s premisleki Pierra Hadota, namreč da je resnična filozofija umetnost bivanja, metoda

35 *Mahatma, II, Message on Tolstoy Centenary*, 1928; v: Gandhi, *All Men Are Brothers*, 410.

36 *Speeches and Writings of Mahatma Gandhi*, 1933; v: Gandhi, *All Men Are Brothers*, 240.

37 *Young India*, 4. junij 1925; v: Gandhi, *My God*, 18.

duhovnega napredka, ki zahteva radikalno preobrazbo poprejšnjega načina življenja; je vaja v doseganju modrosti, podprta z neprestanim trudom, ki pa ne pomeni le tega, da nekaj vem, ampak da *sem* – na drugačen način. Zgled filozofije, ki ni zgolj teoretska in conceptualizirajoča dejavnost, ampak odgovarja tudi na vprašanje »Kako živeti?«,<sup>38</sup> za Hadota sicer predstavlja Sokrat, ki pa je bil tudi eden od Gandhijevih herojev – tako v življenju kot tudi v smrti. Mahatma je začel sokratsko držo v sebi prepoznavati v času bivanja v Južni Afriki, najintenzivneje leta 1908, ko je prestajal zaporno kazen. Takrat je prebiral Platonovo *Apologijo* v angleščini, nakar je napisal tudi svojo *Apologijo* v gudžaratščini z naslovom *Ek satyavirni katha* (*Story of a True Soldier* ali *Story of a Soldier of Truth*), v kateri je zapisal, da se moramo naučiti živeti in umreti kot Sokrat. Označil ga je kot vélikega *satjagrahi-ja*, ki neomajno kljubuje sovraštvu in zlobi ter je pripravljen kadarkoli, v vseh okoličinah, žrtvovati sebe, brezpogojno zagovarjati svojo filozofijo in pri tem ostati neomajen, tudi pred samo smrtjo. V enem od zapisov v *Young India* ga je opredelil kot nekoga, ki stremlji k resnici,<sup>39</sup> poleg Jezusa Kristusa in biblijskega preroka Danijela pa je zanj predstavljal »najčistejšo obliko pasivnega odpora oziroma moč duha«,<sup>40</sup> nekoga, ki je še kako dobro vedel, da je vsaka fizična sila povsem neprimerljiva z njeno silnostjo.

Gandhi in Sokrat se odlikujeta po svoji nekonformistični drži, podkovani z željo načeti slonokoščene stolpe rigidnih nedotakljivih prepričanj in iztrgati se konvencionalnemu; uporniška modrost in metoda spraševanja »odpadnikov«, »samotnih jezdecev« in »marginalnost« njunih miroljubnih disidentskih umov so bile sposobne prevrednotiti oholost idealov časa, v katerem sta živela.<sup>41</sup> Sokrat je brez dvoma dobil svojega veličastnega indijskega naslednika oziroma lahko brez pomislekov zatrdim, da ko mu je Mahatma sledil v svojih prizadevanjih, je svojega grškega vzornika hkrati tudi presegel. Gandhi je namreč dokazal moč filozofije, ki samo sebe preizkusi v praksi; filozofije, izhajajoče iz uvida, da je svet, v svojem sržu zaznamovan z nenehno spremembo, na široko odprta poljana možnosti za vsako novo spremembo – sprembo odznotraj navzen.

## Literatura

Deleuze, G., F. Guattari. *Kaj je filozofija?* Ljubljana: Založba Beletrina, 2000.

Foucault, M. *Zgodovina seksualnosti 2. Uporaba ugodij*. Ljubljana: Založba Škuc, 1998.

Gandhi, M. K. *Young India*, 5. marec 1925. V: *All Men Are Brothers. Autobiographical Reflections*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.

38 Hadot, *Kaj je antična filozofija?*, 286, 287.

39 *Young India*, 13. november 1925; v: Gandhi, *All Men Are Brothers*, 184, 185.

40 *Speeches and Writings of Mahatma Gandhi*, 1933; v: Gandhi, *All Men Are Brothers*, 240.

41 Jahanbegloo, *The Global Gandhi*, 129.

- Gandhi, M. K. *Young India*, 4. junij 1925. V: *My God*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 2011.
- Gandhi, M. K. *Young India*, 13. november 1925. V: *All Men Are Brothers. Autobiographical Reflections*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Gandhi, M. K. *Young India*, 11. avgust 1927. V: *All Men Are Brothers. Autobiographical Reflections*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Gandhi, M. K. *Mahatma, II, Message on Tolstoy Centenary*, 1928. V: *All Men Are Brothers. Autobiographical Reflections*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Gandhi, M. K. *Mahatma, III, Speech*, 1931. V: *All Men Are Brothers. Autobiographical Reflections*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Gandhi, M. K. *Speeches and Writings of Mahatma Gandhi*, 1933. V: *All Men Are Brothers. Autobiographical Reflections*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Gandhi, M. K. *Harijan*, 28. september 1934. V: *All Men Are Brothers. Autobiographical Reflections*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Gandhi, M. K. *Meeting of the Gandhi Seva Sangh*, 29. februar–6. marec 1936. V: *All Men Are Brothers. Autobiographical Reflections*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Gandhi, M. K. *Mahatma, V*, 25. september 1939. V: *All Men Are Brothers. Autobiographical Reflections*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Gandhi, M. K. *Introduction*. V: *Bhagavad Gita According to Gandhi*, ur. John Strohmeier. Berkeley: North Atlantic Books, 2004.
- Gandhi, M. K. *The Collected Works of Mahatma Gandhi (CWMG)*, Vol. 62. New Delhi: Publication Division.
- Hadot, P. *Kaj je antična filozofija?* Ljubljana: Založba Krtina, 2009.
- Jahanbegloo, R. *The Global Gandhi. Essays in Comparative Political Philosophy*. London, New York: Routledge, 2018.
- Mohan, S., D. Dwivedi. *Gandhi and Philosophy. On Theological Anti-Politics*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2019.
- Petek, N. *Bhagavadgita. Onstran vezi, tostran svobode*. Maribor: Založba Pivec, 2021.
- Petek, N. *Iz purán*. V: *Razgledi po staroindijski književnosti*, ur. Pacheiner Klander V., Repanšek L. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2021.
- Puri, B. *The Tagore-Gandhi Debate on Matters of Truth and Untruth*. New Delhi: Springer, 2015.
- Radhakrishnan, S. »Introduction«, 15. avgust 1958. V: Gandhi, Mohandas K. *All Men Are Brothers. Autobiographical Reflections*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Richards, G. *The Philosophy of Gandhi. A Study of His Basic Ideas*. Taylor & Francis e-Library, 2005.
- Tittha sutta, Khuddakanikāya*. Pridobljeno s spletne strani <http://www.palicanon.org/index.php/sutta-pitaka/khuddaka-nikaya/100-udana/916-ud-6-4-tittha-sutta-sectarians-1>

**dr. Nina Petek**

Dr. Nina Petek je docentka na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer poučuje predmete s področja azijskih filozofsko-religijskih tradicij, s posebnim poudarkom na filozofskih tradicijah in religijah Indije. Doktorirala je na istem oddelku leta 2016 z disertacijo, naslovljeno *Odnos med dharmo in mokšo v Bhagavadgīti*. Raziskovalno se ukvarja z ontologijo in epistemologijo v filozofskih šolah Indije in budizmu. Je vodja raziskave »Budizem v himalajskih puščavah: tradicija jogijev v Ladakhu«, ki se posveča budistični puščavniški tradiciji in izvorom meditacijskih praks v predelu indijske Himalaje na območju dveh zveznih teritorijev Ladakh in Džamu-Kašmir. Prevaja iz sanskrta v slovenščino, poleg tega pa je avtorica dveh znanstvenih monografij: *Bhagavadgita. Onstran vezi, tostran svobode* (Založba Pivec, 2021) in *Na pragu prebujenja. Svetovi sanj v budizmu* (Založba Beletrina, 2022). Je direktorica Inštituta za študije meništva in kontemplativne znanosti.