

Gandhijevska satjagraha kot dejanje

Janez Krek

Oddelek za temeljni pedagoški študij, Pedagoška fakulteta Univerze v Ljubljani, Slovenija

Izvleček

Satjagraha je Gandhijev neologizem, sestavljen iz besede *satja*, resnica, in *agraha*, trdnost, privrženost, vztrajanje. *Satjagraha* dobesedno pomeni »vztrajanje pri resnici« ali »trdnost v resnici«. Ta Resnica vzpostavlja politično zahtevo, ki pa jo je treba uveljaviti z nenasiljem. Če bi *gandhijevsko nenasilje* (*ahimsa*) kot koncept razumeli zgolj kot univerzalno načelo, katerega vsebina je odpoved vsem oblikam nasilja, bi ga postavili na raven ideje, na kateri ni še nič gandhijevskega. Gandhijevsko nenasilje ni »pasivni odpor«, ni pasivnost, ki bi bila posledica *nemoči* uporabiti nasilje. Niti ni nekakšno iracionalno verovanje v univerzalno odpoved nasilju. Ni niti preprosto vedra naklonjenost do vsega živega in ljubeča skrb.

Prvi korak h gandhijevskemu pojmu nenasilja je njegov uvid, da pri človeških bitjih in v človeški družbi grožnja ali dejanska uporaba »gole sile« oziroma fizičnega uničenja v konsekvenci meri na vzpostavitev moči, ki pa ni več fizična sila, marveč nekaj, kar vztraja: sila subjektivnega *verovanja* v moč. Moč v Simbolnem, ki je *pred* golo silo, in moč, v katero se tudi fizično uničenje *izteče* vsaj za preživele, temelji na jeziku kot *govorici*, ki je *družbena vez* (Lacan). Moč gandhijevskega nenasilja v zadnji instanci izhaja iz vzpostavljenih družbenih vezi in tudi meri na spremembo v Simbolnem. Ta moč ne temelji na naivno humanističnem verovanju, da je nasprotnika mogoče prepričati glede lastne Resnice že z argumenti. Kot Gandhi zapiše pred pričetkom ene od *satjagrah*: »Stvar ni v prepričevanju z argumenti. Sama se razreši v stvar merjenja sil.« Da bi se *diskurzivni subjekt* lahko vzpostavil v moč, to zahteva tveganje dejanja, dejanja, katerega os je »merjenje sil«. Zahteva prehod k dejanju (Dolar) – subjekt postane objekt, vendar znotraj Simbolnega, ne v obliki psihotične izključitve (*Verwerfung*) – in zato je potrebna *satjagraha*: »nenasilni« družbeni oziroma politični boj, spopad, s katerim so Gandhi in njegovi sodelavci v več kampanjah v letih od 1917 do 1922 in pozneje v Indijo uvedli dotlej neznani koncept množičnega državljanskega odpora. V *satjagrahi* nenasilje postane subjekt: *prazno mesto* subjekta vselej znova zaseda natanko gesta ločitve od nasilja. Kot da bi se posameznik vselej znova odločil, da je nenasilje sredstvo uveljavitve Resnice, to je določenega političnega cilja, za katerega si prizadeva – Gandhijev razlog je bila seveda vedno razvidna družbena krivica.

Odločitev za nenasilje je torej predvsem dejanje: je forma dejanja, v katerem se subjekt nareži za objekt ne-dialektično postavljene vsebine Resnice, brez nasilja kot opore – moč subjekta *ahimsa*, ki v procesu *satjagrade* sledi svoji resnici, je v »sledih« družbenih krivic, v razlogih za dejanje, torej v Simbolnem, o katerih pa lahko razsodi le nasprotnik, ki je na mestu Drugega. *Nenasilje kot subjekt v satjagrahi* izključi *subjektivno nasilje*, ne izključi pa, še več, prav izhaja iz *objektivnega nasilja* govornice (ideologije) in *družbenega nasilja*, ki ga producira »gladko delovanje« družbenih mehanizmov (Žižek), in politično odločanje postavi v diskurz.

Ključne besede: nenasilje, dejanje, subjekt, Drugi, Simbolno

Satjagraha je Gandhijev neologizem, sestavljen iz besede *satja*, resnica, in *agraha*, trdnost, privrženost, vztrajanje. *Satjagraha* dobesedno pomeni »vztrajanje pri resnici« ali »trdnost v resnici«. Ta Resnica vzpostavlja politično zahtevo, ki pa jo je treba uveljaviti z nenasiljem. Če bi gandhijevsko nenasilje (*ahimsa*) kot koncept razumeli zgolj kot univerzalno načelo, katerega vsebina je odpoved vsem oblikam nasilja, bi ga postavili na raven ideje, na kateri ni še nič gandhijevskega. Gandhijevsko nenasilje ni »pasivni odpor«, ni pasivnost, ki bi bila posledica nemoči uporabiti nasilje. Niti ni nekakšno iracionalno verovanje v univerzalno odpoved nasilju. Ni niti preprosto vedra naklonjenost do vsega živega in ljubeča skrb.

Prvi korak h gandhijevskemu pojmu nenasilja je njegov uvid, da pri človeških bitjih in v človeški družbi grožnja ali dejanska uporaba »gole sile« oziroma fizičnega uničenja v konsekvenci meri na vzpostavitev moči, ki pa ni več fizična sila, marveč nekaj, kar vztraja: sila subjektivnega verovanja v moč. Moč v Simbolnem, ki je pred golo silo, in moč, v katero se tudi fizično uničenje izteče vsaj za preživele, temelji na jeziku kot govorici, ki je družbena vez (Lacan). Moč gandhijevskega nenasilja v zadnji instanci izhaja iz vzpostavljenih družbenih vezi in tudi meri na spremembo v Simbolnem. Zahteva specifični prehod k dejanju: subjekt postane objekt, vendar znotraj Simbolnega, ne v obliki psiho-tične izključitve – in zato je potrebna *satjagraha*: »nenasilni« družbeni oziroma politični boj, spopad, s katerim so Gandhi in njegovi sodelavci v več kampanjah v letih od 1917 do 1922 in pozneje v Indijo uvedli dotlej neznani koncept množičnega državlanskega odpora. V *satjagrahi* nenasilje postane subjekt: prazno mesto subjekta vselej znova zaseda natanko gesta ločitve od nasilja. Kot da bi se posameznik vselej znova odločil, da je nenasilje sredstvo uveljavitve Resnice, to je določenega političnega cilja, za katerega si prizadeva – Gandhijev razlog je bila seveda vedno razvidna družbena krivica.

Odločitev za nenasilje je torej predvsem dejanje: je forma dejanja, v katerem se subjekt naredi za objekt ne-dialektično postavljene vsebine Resnice, brez nasilja kot opore – moč subjekta *ahimse*, ki v procesu *satjagrahe* sledi svoji resnici, je v »sledih« družbenih krivic, v razlogih za dejanje, torej v Simbolnem, o katerih pa lahko razsodi le nasprotnik, ki je na mestu Drugega. Nenasilje kot subjekt v *satjagrahi* izključi subjektivno nasilje, ne izključi pa, oziroma še več – prav izhaja iz objektivnega nasilja govorice (ideologije) in družbenega nasilja, ki ga producira »gladko delovanje« družbenih mehanizmov (Žižek), in politično odločanje postavi v diskurz.

Razlog za prehod v *satjagraho* je nujnost dejanja in različne izjave – njegove lastne in drugih – nam dajejo vedeti, da gandhijevsko nenasilje kot diskurz postopa skozi *ravnjanja*. Razumevanje Gandhijeve filozofije nenasilja zahteva predvsem analizo in interpretacijo njegovih ravnanj.

O Gandhijevem prepričanju v diskurzivno moč (»moč jezika«, to je govora in govorice) priča poanta iz dela *Hind svaradž*, da osvoboditve od *podrejenosti* britanski kolonialni vladavini ni mogoče doseči z nasiljem – marveč »z nenasiljem«, torej na diskurzivni

ravni – zato, ker je predvsem treba razbiti »sponse« hlapčevstva, ki jih »na sebi« ne kaže iskati v britanskem nasilju, marveč v njih (Indijcih) samih.

V eni od mnogih enigmatično preprostih metafor na primer pravi: »Nenasilje je speče stanje.« Moč gandhijevskega »nenasilja« v *satjagrahi* izhaja iz dejstva, da je človek hočeš nočeš subjekt »nenasilja«, to je priklenjenosti na »speče stanje« že danega simbolnega okvira realnosti. Osvoboditev bo prišla skozi uvid, kako je obstoječi okvir realnosti – kolonialna podrejenost – posledica »prostovoljnega pristanka« samih Indijcev. V okvirih sodobne realnosti bi lahko rekli: če želimo kaj drugega od neizogibne ekološke katastrofe, v katero vodijo obstoječi mehanizmi kapitala in produkcije dobička, se je predvsem treba osvoboditi verovanja, to je »prostovoljnega pristanka« nas vseh na neizogibnost vladavine teh mehanizmov.

Priznanje lastnega deleža v nesvobodi, priznanje »nesvobode« kot proizvedene od nas samih, kakorkoli se kaže kot brezizhodna danost, na katero nimamo vpliva, je pogoj svobode. Veriga, s katero je subjekt priklenjen na nesvobodo, kakor da je neko stanje, ni nasilje, marveč vez *nenasilja*, to je vpetost v lastni *simbolni*, diskurzivni okvir »realnosti«. S te perspektive gandhijevsko nenasilje ni nekakšno »nerealistično«, zaslepljeno verovanje v odpoved subjektivnemu nasilju. Je koncept, ki se zaveda, da moč v človeški civilizaciji temelji na polju diskurza in v razmerjih moči v Simbolnem, ki je vselej že tu – torej nujno pred dejanjem.

Svoje teorije je pretvoril v dejansko politiko in si ustvaril lastno mesto v političnem prostoru, s katerim je prišel na čelo Indijskega nacionalnega kongresa. Pri tem se je umestil na mejo med dva rivalska koncepta politike osvoboditve: povezal je »zmerne« nacionaliste, politično strujo, ki je zagovarjala »konstitucionalno« pot k neodvisnosti, in »ekstremiste«, ki so zagovarjali nasilni prevzem oblasti. Ob tem politika nenasilja zanj ni bila »začasna politika« (dokler je v pravem trenutku ne zamenja politika nasilja), niti kompromis z »žrtvovanjem« nečesa vsake od rivalskih politik, ker ne ohrani obeh principov (»nenasilja« *in* »nasilja«), niti ni politika vzdrževanja ravnovesja med njima.

Kolikor je poteza konstitucionalizma verovanje v nenasilje in je zato meja (resnica) konstitucionalizma, da ne preide v dejanje, bi bil gandhijevski očitek konstitucionalizmu, da ima ta subjekt vendarle »težave z nenasiljem«, in sama ta privrženost nenasilju je korak *umika pred dejanjem* »v nenasilje«. Konstitucionalizem je vselej brez dejanja, tako pa nikdar ni mogoče doseči osvoboditve, ker ne more biti nobenega napredovanja v dialektičnem gibanju. V razmerju do konstitucionalizma je odvrnitev od nenasilja – tj. negacija nenasilja – v ekstrem nasilja »ekstremistov« *korak k dejanju*. Toda njegova meja (resnica) je v tem, da je to nasilje napredovanje, ki ostaja znotraj istega simbolnega okvira (korak v »angleško oblast brez Angležev«), ujeta v nasprotipostavljenost opozicij s tistim, ki se mu upira, in zato ni dejanje – za dejanje, ki bi vodilo v gibanje napredovanja k osvoboditvi, je treba »v celoti« zamenjati perspektivo in premestiti sam »okvir realnosti«. Natanko to pa je intendirani diskurzivni učinek osrednjega dela *Hind svaradž*

– absolutna potujitev tiste točke vladajočega diskurza (kot družbene vezi), v kateri Indijci na oblast (angleško vladavino) niso priklenjeni »z nasiljem«, marveč »z nenasiljem« (s tem, da tudi sami še bolj neposredno od samih Angležev verjamejo v dobrobit civilizacije, ki jo prinaša angleška nadoblast: v železnice, v odvetnike, v doktorje itd., v obljubo užitka). S tem so »najbolj« nesvobodni. »Naučiti vladati se samim sebi« sledi kot posledica, a pred tem mora biti nek »korak tveganja v norost«, dejanje, ki je diskurzivne narave z obeh plati, kot diskurz in kot ravnanja.

Če se sedaj vrnemo k vprašanju izhoda iz te priklenjenosti na nenasilje: izhod ne more biti opustitev nenasilja, tj. *negacija* nenasilja (v ekstremu nasilja). Težava drugega ekstrema nasilja namreč ni v tem, da bi bilo nasilje preveč radikalno; nasprotno, problem je v tem, da prelom ni bil dovolj radikalen, saj se hoče znebiti opresorjev (zamenjati oblast), vendar ostane ujet v njegove simbolne okvire, natanko v tisto, kar hoče izbrisati iz svoje eksistence. Gandhijevska diskurzivna politika nenasilja je zato eksplicitno prešla tudi na raven vprašanja identitete. Njegova sprevernitev obeh pozicij (»konstitucionalizma« in »nasilnega ekstremizma«) je bila rezultat premisleka, da je njihova lastna identiteta priklenjena na Drugega – »negibnost«, utopljenost v ugodje obeh teh politik izhaja iz sprevida, da bi se najprej morali vprašati, kako je njuna lastna pozicija »'posredovana' z Drugim«. ¹

Korak izhoda iz te »priklenjenosti k nenasilju«, ki ga Gandhi zagovarja s svojim konceptom svobode in ki ga je izvajal s politiko nenasilja, je na neki način preprost: negacija te »negacije nenasilja«. Ta korak »v nenasilje« ni korak v »višjo enotnost« (»nasilja in nenasilja«), marveč je korak v ekstrem absolutnega nenasilja – torej logika negacije, ki korak naprej stori z *radikalizacijo* izhodišča, to je »nenasilja«. Gandhijevsko »verovanje v nenasilje« pa je tako skrajno zaostrena točka forme, »čistega«, ne-dialektičnega, s partikularno vsebino nepokritega subjekta.

Poanto dela *Hind svaradž* bi lahko interpretirali tudi tako: če se hočemo znebiti Angležev, moramo najprej »bistveno transformirati vsebino« lastne »pozicije«. Korak radikalizacije v absolutno nenasilje proizvede formalno, z Drugim povsem nepokrito točko subjekta, ki je že sam na sebi odprava prav verovanja (»v nenasilje«) kot strogo vzeto vsake partikularne točke, na katero je pripet subjekt, tj. Drugega. Obe predhodni poziciji subjekta (»konstitucionalizem« in »ekstremizem«) ostaneta ujeti v vladajoči diskurz, treba pa je le uvideti, da je »Padec že na sebi svoja lastna odprava« (Žižek), prepoznanje, da je težko iskani *svaradž* že na delu, kolikor že imamo obstoječo – »staro« – indijsko civilizacijo, torej prav v tisti realnosti, ki se je hočemo osvoboditi.

Diskurzivno dejanje vrnitve k »stari indijski civilizaciji« bi povsem napačno razumeli, če bi jo postavili v logiko izgube in vrnitve »h koreninam«. Z Gandhija »stara indijska civilizacija« ni cilj, marveč *sredstvo* Indijcev za osvoboditev. Tu se zopet lahko opremo na heglovske logiko »negacije negacije«, katere matrica je »preprosto proces prehoda iz stanja

1 Žižek, *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology*, 72.

A v stanje B: prva, neposredna 'negacija' A negira pozicijo A, medtem ko ostaja znotraj njenih simbolnih meja, tako da ji mora slediti naslednja negacija, ki potem negira natanko simbolni prostor, ki je skupen A in njeni neposredni negaciji.² Izhodišče, s katerim se mora soočiti *Hind svaradž*, ni »indijska civilizacija«, marveč »zahodna civilizacija«, ali natančneje, verovanje Indijcev v »moč in zahodno civilizacijo«, in spoznanje, da tudi neposredna negacija te vladavine (perspektiva zamenjave »oblasti Angležev«) ostaja znotraj teh simbolnih meja. Gandhijevski koncept »moderne civilizacije« je konstrukt, ki v enem mahu spodnaša tako »moč« kot »zahodno« civilizacijo kot dve temeljni simbolni oporni točki. »Stara indijska civilizacija« je druga stran istega konstrukta: kot »pozitivno obstoječa« simbolna realnost (do katere pridemo tako, da jo zgolj prepoznamo kot del že obstoječe realnosti, recimo tako, da v formalnih odnosih z Angleži pričnemo govoriti v svojem jeziku, ali da sedemo za kolovrat, namesto da tečemo po angleško blago, ali da sprejmemo v življenje družine nedotakljive itd.) je del istega projekta negacije negacije, koncepta *svaradža* kot premeščanja samega simbolnega prostora, torej ravno nasprotno, nasprotujemo lastni tradiciji, ki nam jo gospodarji dopuščajo. Gandhi ni bil podvržen naivno humanističnemu verovanju, da je nasprotnika mogoče prepričati glede lastne Resnice že z argumenti.

Kot Gandhi zapiše pred pričetkom ene od *satjagrab*: »Stvar ni v prepričevanju z argumenti. Sama se razreši v stvar merjenja sil.« Da bi se diskurzivni subjekt lahko vzpostavil v moč, to zahteva tveganje dejanja, dejanja, katerega os je »merjenje sil«. Zato *satjagrahe* ni brez manifestacij, ki jih je Gandhi znal evocirati vselej na nov način: odločitev za *pohod rudarjev* v južnoafriški *satjagrabi*, vsenacionalni *bartal* (množična stavka, s katero zamre celotno ekonomsko življenje v znamenje nesodelovanja z britansko vlado), *pohod k morju* v solni *satjagrabi*.

Dejanju predhodi moč Simbolnega, zato je to polje primarno polje svobode, v njem mora biti izveden in vanj mora biti umeščen obrat k svobodi. Seveda pa so bile vse te manifestacije možne le kot učinek predhodno delujočih krivic in družbenih neenakosti – in po drugi strani so predvsem sporočilo, naslovljeno Drugemu.

Herbert Marcuse v zvezi z gandhijevsko politiko *satjgrabe* pripominja, da se tovrstna politika nenasilja v zadnji instanci vendarle sprevrže in deluje kot *nasilje*: »Tam [v Indiji] je prišlo do pasivnega odpora v tako velikem obsegu, da je gospodarsko življenje dežele razpadlo ali bilo na tem, da razpade. [...] V takšnem obsegu pasivni odpor ni več pasiven – preneha biti nenasilje.«³ Ugotovitev »preneha biti nenasilje« lahko beremo kot očitek proti gandhijevski politiki nenasilja, češ da ni več nenasilje, čeprav zatrjuje, da je. Težava te implikacije je v tem, da gandhijevsko nenasilje ni pasivnost kot rezultat, kot posledica *nemoči* uporabiti nasilje. *Satjagraha* – drugačen koncept pasivnosti – je nastala skozi teoretsko gesto, skozi uvid, da pasivnost nemoči *še ni pasivna*, ker se ne zmore

2 *Ibid.*

3 Marcuse, »Represivna toleranca«, 108.

postaviti na mesto radikalne nemoči. Gandhijevski koncept nenasilja v *satjagrahi* zato prav obratno *izbaja iz radikalizacije* pasivnosti, iz pasivnosti, prignane do absolutnega, v absolutno nemoč, do točke *desubjektivacije*, v kateri se nemoč *neposredno* spreverne v moč. *Pripravljenost* »izgubiti se« kot objekt je že moč »na sebi«.

Moč nenasilja v *dejanju* se opira na uvid (ki ga lahko pojasnjuje heglovska teorija dejanja), da je dejanje po definiciji nek korak, prehod, v katerem se subjekt »napravi za reč«. ⁴ Dejanje opredeli desubjektivacija, subjekt preide v dejanje s tem, da se kot subjekt izgubi. ⁵ Ko Gandhi v ahmedabadski *satjagrahi* od delavcev denimo zahteva, da se zaobljubijo postavljenim zahtevam, s tem nedvomno sledi cilju, da mora biti *satjagraha* dejanje, iz česar med drugim izhaja *prisega* kot forma desubjektivacije. Dejanje subjekta nenasilja pa je tako forma dejanja, v katerem se subjekt naredi za »čisti« objekt, brez nasilja kot opore – opora subjekta *ahimsa*, ki sledi svoji resnici, so zgolj »sledilci«, ki jih razlogi za dejanje pustijo v Drugem.

Dejanje, katerega temelj je določena resnica, za katero si prizadevamo, vzpostavi n-sprotnika v *subjekt, ki je na mestu Drugega*, to je tistega, ki dejanje interpretira. Kar mu preostane, je bodisi *priznanje kot formalni akt* (lahko le sprejme »resnico« subjekta *ahimsa*) bodisi nek odgovor nasilja. *Satjagrahiju*, ki kot subjekt zahteva Resnico, pa preostane, da bo njegova »resnica« sprejeta, priznana, *ali* (v zadnji instanci) smrt.

Že iz njegovega lastnega opisa prvega spopada z oblastjo po principih *satjagrahe* (»južnoafriška *satjagraha*«), v katerem je do izpolnitve postavljenih zahtev nediskriminacije proti politiki južnoafriške vlade vztrajal približno osem let (od leta 1906 do leta 1914), je mogoče pokazati, da je bil politični boj za enake državljanske pravice priseljencev iz Indije *zanj* vseskozi pogojen z okvirom nekih pravil, znotraj katerih je imel – subjektivno vzeto oziroma z njegove perspektive – iniciativo. Okvire *satjagrahe* postavljajo *način* postavljanja zahtev, le »nenasilna« *sredstva* prisile, nujnost *vplivanja* na javnost, z logiko »nenasilja« povezana *vpeljava žrtvovanja*, tj. nujnost specifične pripravljenosti na žrtev in trpljenje, in za Gandhija specifična »umetnost« ustvarjanja dialektike gibanja »resnice«. Gandhijevska *satjagraha* je »znanost« in na neki način tudi le tehnika: zahteva skrbne priprave, njen subjekt vselej ravna, kakor da bi (*lahko*) vnaprej upošteval določene »strukturne« elemente (vključno z investicijo ali vpetostjo lastnega življenja v to strukturo) in njihovo medsebojno pogojenost. Moč gandhijevske *satjagrahe* je »Gandhi« kot razumno bitje in Gandhi s svojim opiranjem na »etiko«, tj. na univerzalnost subjekta, in del te moči je v tem, da naključje okoliščin zna »heglovsko« realizirati kot nujnost.

Nemara najbolj očitnega momenta te strukture se je mogoče lotiti z znamenito logiko boja na življenje in smrt ter razmerjem gospodarja in hlapca, ki ga Hegel v

4 Dolar, *Samozavedanje: Heglova Fenomenologija duha II*, 122.

5 Prim. *Ibid.*

Fenomenologiji duha opredeli kot »samostojnost in nesamostojnost samozavedanja; gospodstvo in hlapčevstvo«⁶ – to je tudi tisti moment, ki je najbolj očitno povezan s pojmom svobode kot ciljem *satjagrahe*.

V opisu trenutka v ahmedabadski *satjagrahi*, ko se je Gandhi odločil za »post do smrti«, lahko razberemo, da je bil odziv stavgajočih hipen, odločitev je izzvala burne reakcije. Za delavce je odločitev nastopila kot presenečenje, kot da je plod naključja. Na podlagi Gandhijevih lastnih interpretacij odločitve, ne nazadnje iz časovno že nekoliko odmaknjenega sklepa, da »ob danih priložnostih v bodoče ne smem omahovati pri ponovitvi ponižnega ravnanja, ki sem si ga dovolil opisati v tem pismu«, pa ne more biti dvoma, da je sam to odločitev videl postavljeno v okvire logike »etičnega« v njegovem pomenu, in odtod se je ta odločitev (ne glede na njegove lastne dvome, na omadeževanost s to odločitvijo) pokazala kot *nujnost*. Ko v gandhijevski *satjagrahi* pride do točke, da so izčrpani vsi argumenti, se ni več mogoče umikati pred tem (in za delodajalce na mestu gospodarja je bilo očitno prav to ključna točka), da zastavek resnice »ni realnost« (ni nerealnost zahtevane višine popravka plač), marveč samostojnost ali nesamostojnost, »resnica« *subjekta*, in tedaj Gandhi z odločitvijo za »post do smrti« vpelje moment subjekta, ki je subjekt, ker v dokaz gotovosti samega sebe (resnice) *mora* izbrati smrt *ali* se odpovedati resnici (samega sebe). Napredovanje v *satjagrahi* je posledica ravnanj oziroma odločitev v teh ravnanjih. Te odločitve pokažejo, da Gandhi *forme* (»etike«) ne razume teleološko: brez teh odločitev ni napredovanja, toda vsaka odločitev je tveganje. Napredovanje je »edino možno« gibanje ne zato, ker bi resnica sama od sebe kot po čudežu vselej nekako prišla na dan, marveč zaradi resnice *nemožne izbire*. Nemožna izbire v tej točki opiše Hegel, ko pojasnjuje antagonizem »boja na življenje in smrt«, in pravi, da je

[...] edinole zastavljanje življenja tisto, s čimer se potrdi svoboda, potrdi to, da samozavedanju ni bistvo ne bit, ne neposredni način, kako nastopa, ne njegova pogreznjenost v razgrnjenost življenja – temveč da na njem ni navzočega nič, kar zanj ne bi bilo izginjajoči moment, da je le čisto zasebstvo. Individuum, ki ni tvegal življenja, je pač lahko pripoznan kot oseba; resnice te pripoznanosti kot samostojnega samozavedanja pa ni dosegel.⁷

Nujnost momentov napredovanja gibanja kot edino možnega gibanja se v tem pogledu ne opira na vsebino zahtev niti na kontekst (Drugega), ključ do te nujnosti je gandhijevski pojem etike kot forme subjekta. Struktura subjektivnosti je »vselej že« tu in »vselej« učinkuje kot »celota«. »Nujnost« in »naključje« je na tem mestu mogoče navezati na razcep dveh »podob zavesti«, na gospodarja in na hlapca, v kateri se razreši boj na

6 Hegel, *Fenomenologija duha*, 103–109.

7 Hegel, *Fenomenologija duha*, 105.

življenje in smrt. Njun razcep je ireduktibilen: gospodarja naredi to, da je bil pripravljen življenje postaviti na kocko, in *zanj* je ta pozicija nujnost; hlapca pa naredi to, da je izbral življenje, za ceno odpovedi samostojnosti.

Moment »boja na življenje in smrt« vpelje specifično dejanje, pripravljenost žrtvovanja lastnega življenja, in to pravega heglovskega dejanja v pomenu, da dejanje premesti sam simbolni okvir realnosti – tu je premestitev v tem, da je rezultat dejanja neko razmerje, tj. simbolno vzpostavljena vez med »gospodarjem in hlapcem«, do katere pride *v preobodu* samega dejanja. Moralist Gandhi (kolikor je bila njegova pozicija vselej tudi podučevanje in moraliziranje) je zgradil moč nenasilja kot dejanja v *satjagrahi* na *formalnosti strukture* človeške subjektivnosti in na tem, da se je postavil – če lahko tako rečemo – v vlogo heterogenega objekta *a*, kolikor je prav ta heterogeni objekt »tisti kraj, na katerem se v čistost forme lahko prikrade *kontingenca materialne zgodovine*«⁸ – kontingenca dejanj, ki naredijo »materialno zgodovino« in katerih rdeča nit je v tem, da premestijo sam simbolni okvir realnosti.

Dejanje v južnoafriški *satjagrahi*

Leta 1913 (po sedmih letih) je *satjagraha* v Južni Afriki, gledano s stališča postavljenih političnih ciljev, dosegla najnižjo točko: indijska skupnost je – po začetnem navdušenju leta 1906 – zaradi nepopustljivosti vlade postala malodušna, razcepljena, Gandhi je imel za seboj le peščico najbolj prepričanih; kot zapiše sam, »največ 65 ali 66 in najmanj 16«,⁹ med temi 16 so bili večinoma njegovi sorodniki in prijatelji, živeči v naselbini (»komuni«) Feniks.¹⁰ Gandhijevskemu vztrajanju pri načelnih zahtevah se je zoperstavljalo načelo ugodja.

Potem je vrhovno sodišče sprejelo odločbo, s katero so postale nelegalne (nične) vse poroke, razen tiste, sklenjene po krščanskih religijskih običajih. Za večino Indijcev, ki so se poročili v skladu z običaji hindujske, muslimanske ali zoroastrske religije, je bila ta odločitev težak udarec z implikacijo izničenja njihovih simbolnih razmerij (»poročene žene [...] niso več veljale za žene in so bile degradirane na raven priležnic, medtem ko je bila njihovim naslednikom odvzeta pravica dedovanja premoženja staršev«¹¹). To je odporu dalo nov zagon.

Nepismeni in neizobraženi rudarji so šli v politično motivirano stavko, katere cilj – odprava diskriminacije – ni imel neposredne zveze z izboljšanjem njihovega materialnega položaja. Toda ta sila je bila kljub številčnosti in emocionalnemu naboju, ki jih je spodbudil v stavko, na tem, da se sesuje v prah. Gandhi, ki je vse skupaj iniciral, se je odpravil v Newcastle takoj, ko je izvedel za stavko. Ugotovil je, da stavkajoči niso bili v položaju, da bi lahko

8 Dolar, *Samozavedanje: Heglova Fenomenologija duha II*, 47.

9 Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, 274.

10 *Ibid.*, 278.

11 *Ibid.*

kakorkoli zdržali daljšo stavko, že prehrana je postala velik problem. Kot piše, je bilo treba najti izhod iz položaja, sicer bi bilo za delavce bolje, da se »predajo« sami od sebe in čim prej gredo nazaj na delo, kot pa da bi to storili po obdobju »mučnega čakanja«. ¹²

V tej točki pridemo do tipično gandhijevskega obrata: »Toda defetistični nasvet ni bil v moji smeri. Zato sem predlagal, da je edina možna pot rešitve za delavce ta, da zapustijo hiše svojih gospodarjev, da krenejo na pot dejansko kot popotniki.« ¹³ In naprej: »Rudarjem sem sugeriral, da bi morali privzeti stavko, kakor da bo trajala za vse čase [*for all time*] in da zapustijo prostore, ki jih zagotavljajo njihovi gospodarji.« ¹⁴ Kar je Gandhi »predlagal« rudarjem, je v temelju *preobrat v simbolnem*, sprevrnitev njihove »celotne perspektive«, sprevrnitev njihove tako rekoč celotne »simbolne realnosti«. V obrat, ki ga lahko razumemo kot moment heglovske *Aufhebung*, vodi neskončna sodba: »stavka« je »za večno«, ni nič drugega kot dokončni izraz nemožnosti, »misel, ki se sama ukine« in s tem zagotovi korak *napredovanja* – »edino možno gibanje« – v *satjagrahi*.

Težavnost obrata perspektive v simbolnem kajpada ni le simbolična, je v tem, da je za subjekt v tem simbolnem vendarle »košček realnega«, ki je njegova opora. Težavnost obrata je pogojena z odpovedjo prav temu »koščku realnega« – v tem primeru z žrtvovanjem dela in lastnine, vsega imetja, ki so ga (razen najnujnejših oblek, osebnih stvari in odej, ki so jih lahko odnesli na pot) rudarji morali ali prodati ali pustiti, skratka z odpovedjo »vsem materialnim stvarjem«, s pretrganjem ujetosti v eksistenco obstoječega. Če bodo delavci privzeli, da je »stavka za večno«, so že vse izgubili, in to na mah pretrga vez med subjektom in njegovim fantazmatskim razmerjem do realnosti. Gandhijevsko nenasilje ni pasivni odpor, ker je dejavno, a ne z dejavnostjo, kot je npr. organizacija pohoda, marveč z radikalizacijo pasivnosti v absolutno pasivnost, v odpoved in žrtev, s katero – rečeno s Heglom – mora subjekt dokazati, »da na njem ni navzočega nič, kar zanj ne bi bilo izginjajoč moment«, da bi postal subjekt.

V točki nemoči je moč subjekta gandhijevskega nenasilja v tem, da se ne umakne, marveč privzame tveganje z radikalizacijo odpovedi v žrtvovanje tistega »koščka realnega«, žrtvovanje katerega sesuje simbolni okvir obstoječega, in ta akt je akt »osvoboditve«, ki nemoč pretvori v moč. Akt *dejanske* odpovedi vezem, ki so *simbolna* realnost subjekta in s katerimi je priklenjen v suženjstvo »v realnosti«, je za gandhijevsko logiko nenasilja v *satjagrahi* temeljno dejanje.

Množično uporabljene *hartal* (začasna ustavitev ekonomskega ali drugega življenja, ki zajame praktično celotno družbo) je še najmanj zahtevno »žrtvovanje«, katerega namen je rušenje vezi »obstoječega«. V razponu možnih ravnanj je *tour de force* gandhijevskega nenasilja ravnanje z uvidom, da je ključni objekt v strukturi diskurzivnega

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, 288.

subjekta življenje, s tem pa ima tudi privzetje tveganja lastnega življenja – ko življenje postane objekt ravnanj – status posega v diskurz.

Gandhi je pozneje iz južnoafriške *satjagrahe* lahko ustvaril »mit o *satjagrahi*«, ker je pohod, ki je sledil, v kombinaciji z drugimi sočasnimi pritiski opisani prelom nemoči v moč stopnjeval v prisilo, ki je vlado prignala do točke izpolnitve leta nazaj postavljenega načelnega političnega cilja te *satjagrahe*.

Gandhijeva odločitev za *ukinitev* stavke, *odpoved* v razmerju *do objekta* in *za pohod* v južnoafriški *satjagrahi* nas opozarjajo, da se moč gandhijevske politike nenasilja ne opira preprosto na zaupanje v Drugega. Lahko bi rekli, da se opira na heglovski uvid, da subjekt – razmerje do objektivnosti – ni vezan le na Drugega, marveč v zadnji instanci na razmerje do objekta. Z drugimi besedami:

Ne gre le za to, da je razmerje do objektivnosti vselej odvisno od intersubjektivnega okvira, temveč, obratno, nazadnje za to, da je sam ta okvir v zadnji instanci odvisen od tega objektivnega momenta, brez katerega bi se sesul. Predelava zunanje in notranje narave poraja preostanek, ki subjekte sploh šele drži skupaj. Razmerje med subjekti in razmerje do Drugega se prevesi v razmerje do objekta.¹⁵

Na ta preostanek, ki ni nič, je le praznina Realnega, *interregnum* razmerja do objekta, se opira »racionalna logika« Gandhijeve politike nenasilja – v tem *interregnumu* moč postane *novο* razmerje do objektivnosti.

Literatura

Dolar, M. *Samozavedanje: Heglova Fenomenologija duha II*. Ljubljana: Analecta, 1992.

Gandhi, M. K. *Satyagraha in South Africa*. Prev. Valji Govinji Desai. Ahmedabad: Navajivan Press, 1928.

Gandhi, M. K. *An Autobiography. The Story of My Experiments with Truth*. Prev. Mahadev Desai. Harmondsworth: Penguin Books, [1927¹], 1987.

Gandhi, M. K. *Selected Political Writings*. Ur. Dennis Dalton. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1996.

Gandhi, M. K. *Hind Swaraj and Other Writings*. Ur. Anthony J. Parel. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hegel, G. W. F. *Fenomenologija duha*. Prev. Božidar Debenjak. Ljubljana: Analecta, 1998.

Marcuse, H. »Represivna toleranca«. V: *Časopis za kritiko znanosti*, XXII (164–165) (1994), 97–118.

Žižek, S. *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso, 2000.

15 Dolar, *Samozavedanje: Heglova Fenomenologija duha II*, 37.

dr. Janez Krek

Dr. Janez Krek je redni profesor na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani. Njegovo raziskovalno delo obsega področja filozofije edukacije ter edukacijskih politik (državljanska vzgoja, izobraževalne reforme, ocenjevanje kakovosti v izobraževanju). Med letoma 2008 in 2016 je bil dekan Pedagoške fakultete, pred tem, med letoma 2004 in 2008, pa predstojnik Oddelka za temeljni pedagoški študij na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani. Je urednik zbornika *Gandhi in Satyagraha*, ki je leta 2000 izšel pri znanstveni reviji *Problemi*, ki jo izdaja Društvo za teoretsko psihoanalizo Ljubljana.