

All you need is love (nasilje, emancipacija pa tudi nekaj uvodnih besed ...)

Če se zdi, da je malo neumno govoriti o revoluciji, je to očitno zato, ker je organizirano revolucionarno gibanje že zdavnaj izginilo iz modernih dežel, kjer so možnosti za dokončno transformacijo družbe skoncentrirane. Toda vse ostalo je še bolj neumno, kajti implicira, da je treba na tak ali drugačen način sprejeti obstoječi red ... Revolucijo je treba samo na novo izumiti, to je vse. Situacionistična Internacionala, "Navodila za oboroženi boj", 1961.¹

Če imajo spisi, zbrani v pričujoči številki *Časopisa za kritiko znanosti*, sploh kaj skupnega, potem je to pač njihovo osnovno izhodišče, da se na različne načine – od zgodovinskih pregledov, osebnih pričevanj, potopisov, do teoretskih prispevkov – dotikajo problemov, subjektov, formacij, ter spremljevalnih aktivnosti boja, ki je v prvi vrsti zaznamovano z nasiljem kot osnovnim sredstvom realizacije raznih političnih zahtev.

Vendar pa, če bomo seveda problematiko teh spisov brali v smislu preseganja njihovih različnosti v imenu njihove skupne oborožene politično-metodološke podstati, bomo tvegali, da bomo formacije, ki posegajo po nasilju, razumeli mimo njihovih lastnih intenc ter kontekstov. Skratka, zlahka bomo spregledali premišljeno logiko ter ciljno orientacijo političnega nasilja, ki nastaja ne samo v

¹ Situacionistična Internacionala, "Instructions for taking up arms" str. 63, v Ken Knabb (ur.), Situationist International Anthology, Bureau of Public Secrets, Berkeley, 1989, str. 63–65. Situacionistična internacionala (1957–1972) je na političnem področju skušala nadgraditi marksizem kot tudi anarhizem, na umetniškem pa dada-izem in nadrealizem in je tako sebe videla kot formacijo, ki je zasnovala unitarno kritiko sveta. Te se bomo lotili v zaključku tega eseja, sicer pa za več informacij o SI glej Spektakularna razkritja, ČKZ, št. 182, Ljubljana, 1997.

² *Hannah Arendt, Crisis of the Republic, Penguin, Harmondsworth, 1973, str. 140, sicer pa citirano iz Adrian Guelke, The Age of Terrorism and the International Political System, I.B. Taurus, London, 1998, str. 24. Guelke citira Arendtovo, da bi podkrepil eno izmed osnovnih metodoloških izhodišč svoje študije. Med drugim Guelke namreč opozarja na pomanjkljivost dobršnega dela komparativnih in analitičnih študij, ki so posvečene terorizmu, spregledajo pa načine, s katerimi njegovi protagonisti opravičujejo ter legitimizirajo svoja dejanja. Toda brez tega bomo ta dejanja ne samo težko, temveč tudi slabo razumeli. Zavaljo tega je Guelkejeva diskusija terorizma toliko bolj vredna, ker skuša razvijati imanentno ter kontekstualno analizo ter kritiko formacij, ki posežejo po nasilju. Poleg tega pa je analitična neutralnost, s katero piše, hvalevredna glede na to, da je bil sam Guelke 1991. leta tarča neuspelega atentata protestantskih skrajnežev na Severnem Irskem.*

različnih zgodovinskih in kulturnih okoliščinah, temveč tudi na podlagi različnih vizij prihodnosti, proti kateri stopamo. Na to pravzaprav osnovno, toda "po zmagi", retroaktivno legitimizacijo političnega nasilja pa se v njegovih ad hoc denunciacijah pogostoma pozablja in tu si velja priklicati besede Hannah Arendtove:

"Nasilje, ki je po svoji naravi vedno instrumentalno, je racionalno v kolikor je uspešno pri doseganju cilja, ki ga opravičuje ... Nasilje ne promovira ničesar, ne zgodovine ne revolucije, ne napredka ne reakcije, lahko pa dramatizira krivice in jih predstavi javnosti."²

Enako bi lahko zatrili za formacije, opisane v tej številki ČKZ, kajti razni protagonisti široke palete opisanih gibanj, bi v nasilju videli le posredno sredstvo, ki mora doseči svoj *Aufhebung* in to takrat, ko se jutro prevesi v zmagovito zoro. Glede na dejstvo, da najpogostejša apologija politične apatije nosi masko cinizma ter nejevere v možnost družbene transformacije, pa je najbrž odveč pridati, da tisti, ki se poslužujejo tako skrajnega sredstva kot je nasilje, to počnejo tudi zato, ker iskreno verjamejo, da je zgodovina na njihovi strani, druga sredstva, s katerimi naj bi presekali splošni duh brezbriznosti, pa so že delno ali popolnoma izkoriščena.

Prav zavaljo tega, ker se tudi (para)uredniški kolektiv, ki je odgovoren za nastanek te številke, ne bi želel odreči možnosti, po kateri se utopija pretvori v realnost vsakdanjega življenja, bi torej bralcem ter bralkam pričujoče številke ČKZ nežno sugerirali pristop, ki ne spregleda ne kontekstualizacije ne individualne motivacije za nasilni politični boj. Res je, da nobenega pravilnega ali nepravilnega branja oziroma interpretacije ne more biti in da tiste, ki jim je malo mar za naš skromni predlog, ne bodo doletele nikakršne zakonske ali izvenzakonske sankcije. Kljub vsemu pa bi še enkrat dodatno opozorili na možnost, po kateri je mogoče tu zbrano problematiko razumeti mimo načinov ter argumentov, s katerimi k njej pristopajo dominantne strukture ter ideologije. To pa ne samo zato, ker prevzem takšne argumentacije pomeni reprodukcijo obstoječih družbenih odnosov, temveč tudi zato, ker se pač tisti, ki v takšni pozlačeni rog tuli, ne more pohvaliti s pretirano velikim dometom ne intelekta ne domišljije.

Morda lahko našo intenco zoperstavljanju dominantnim denunciacijam političnega nasilja še dodatno ponazorimo, če opozorimo na še eno značilnost tu zbranih tekstov, namreč na njihovo žanrsko petrost, različno akcentualizacijo ter, ob prozni, tudi politično pluralnost. Prednost le-tega je ne samo omogočanje komparativnega ter intertekstualnega branja na dopolnjujočih se nivojih, na ravneh, ki odpirajo pogled v problematiko onstran fetišizacije (bodisi afirmativne bodisi odklonilne) političnega nasilja samega. Tu ne gre samo za to, da bi se želeli izogniti igri na prvo žogo oziroma bombo,

temveč tudi za to, da bi želeli preseči običajne dihotomije subjekta in objekta družbe ter družbene misli, ki se tudi razkriva v razmejevanju med akademskimi ter drugimi žanri in ki ima svoj temelj v hierarhiji družbene delitve dela ter v raznih specializacijah, ki iz nje izhajajo. S tem pa se vsaj skromno izognemu stanju, po katerem bi pisali ter razmišljali v emancipaciji, da bi to počeli v okvirjih, ki podvajajo odtujitev, ki bi jo želeli preseči.

Poleg tega bi v tej številki Časopisa radi opozorili na različne spremljevalne fenomene, nastale iz formacij, ki se poslužujejo nasilja kot sredstva svojega boja in ki jih ni mogoče samo reducirati na nasilje samo. Res je, da so osnovna izhodišča zbranih tekstov povezana z fenomenom oboroženega boja, toda na svojevrsten način razkrivajo tudi procese, ki so nasilju diametralno nasprotni, procese, na katere je opozoril že anarhist Mihail Bakunin, ko je dejal, da je želja, ki žene k destruktiji, pravzaprav tudi želja po kreaciji. Torej ne gre samo zato, da bi nasilje predstavljalo negacijo obstoječega reda, temveč, da je v uporih, ki so tu popisani, močno prisoten element ustvarjanja ne samo novega sveta, temveč tudi novega subjekta ter načinov, s katerimi si ta sebi ter drugim upodablja in razlaga svet, v katerim živi.³



Mihail Bakunin

³ Ker se na tem mestu ne bi rad ukvarjal s povzemanjem in rekontekstualizacijo prav vseh tekstov, ki sledijo, mislim, da bodo trije primeri povsem zadostovali za podkrepitev metodološkega izhodišča, ki smo si ga pri ČKZ zadali, ko smo premišljevali ter sestavljali številko, ki jo imate pred seboj, in na katerega želimo sedaj opozoriti. Tako lahko akademsko analizo zapatističnih muralov, kot jo podaja Petra Binkova, vidimo v kontekstu iskanja demokratične in množične umetnosti, ki presega samo trenutno stanje EZLN v Chiapasu. Poleg tega njen spis odpira ne samo vprašanje odnosov med revolucijo ter umetnostjo, temveč tudi nakazuje, kako lahko umetnost uskladi svojo avtonomijo s potrebo po družbeni angažiranosti – vse to pa v luči tako pluralne politike kot tudi estetike. Jackie Kaye, ki iz osebno izpovednega stališča piše o svojem delu za Irsko republikansko armado, nedvomno tudi osvetljuje procese, po katerih se subjekti v heterogenem ter fragmentiranemu svetu postmoderne skuša dokopati do svoje lastne pa čeprav bricoluerske identitete. Nenavsezadnje, dramski tekst Biljane Jovanović, ki je posvečen Ulrike Meinhof in ki je bil pisan še za časa jugoslovskega socializma, predstavlja način, kako ustvarjalno preseči takrat vladajoče blokovske ter druge delitve sveta, kakor tudi razmejitve notranje ter zunanje opozicije. Ne pozabimo namreč, da je Jovanovićeva s simpatijo, ki bi jo lahko drago stala,

pisala o eni skrajni levici iz okolja, kjer je bila njena druga managersko-birokratsko-etatiistična skrajnost na oblasti. Tako je lahko ta avtorica artikularala kritiko tako kapitalizma kot tudi socializma ne da bi se poslužila istih sredstev kot Meinhofova, toda v vednosti, da bi lahko s strani oblasti izzvala uporabo enakih mehanizmov, ki so to nemško gverilko stale življenje, in v prepričanju, da je to ne samo način, kako preseči osebno determinacijo z obstoječim družbenopolitičnim sistemom, temveč ga tudi prignati do transformacije.

Kakor bomo pokazali kasneje, pa ta proces ustvarjanja le težka opraviči poseg po nasilju, lahko pa je *sočasen* in *presegajoč*, do te mere celo, da se samemu osnovnemu izhodišču potrebe po nasilnem boju odpove. Prav v tej odpovedi pa je mogoče locirati mesto novega sveta, proti kateremu emancipatorična formacija želi kreniti. Ta teza bo v nadaljevanju tega teksta predstavljala rdečo nit, zaenkrat pa le zapišimo, da Bakuninova maksima na najbolj jednat način povzema srž dialektike nasilja in revolucije oziroma vprašanja družbene transformacije in njene emancipacije. Na naslednjih straneh tega uvoda pa se bomo dotaknili prav te problematike. Seveda v skladu z onim, kar smo že zapisali, političnega nasilja ne bomo obravnavali samega po sebi, temveč ga bomo postavili v kontekst treh ideologij ter praks emancipacije: anarhizma, nacionalno osvobodilnih gibanj ter revolucionarnega marksizma. Pri tem ne mislimo do potankosti razdelati ne njihovih teorij ne njihovih zgodovín, temveč našo analizo shematično splesti okoli torišča, ki ga predstavljajo Sergej Nečajev, Frantz Fanon in Che Guevara kot misleci in praktiki, ki so problemu emancipacije ter nasilja dali dovolj, da bi jih lahko razumeli kot reprezentativne ter izjemno vplivne predstavnike takšnega političnega boja, in ki tudi predstavljajo svojevrstno predzgodovino formacij ter pojavov, opisanih v tej številki ČKZ.

K samemu problemu političnega nasilja je mogoče pristopiti na več načinov, toda če zanemarimo njegovo apriorno pacifistično kritiko, potem so s stališča emancipacije zanimive najmanj tri argumentacije. Prve smo se že dotaknili, nanaša se na retroaktivno vrednotenja nasilja, ki ga dosežemo z obskurnim ciljem. Čeprav na to dejstvo pogosto pozabljamo, pa je vendarle tudi treba poudariti, da lahko same debate o vrednosti doseženega cilja obskurirajo razna sredstva, ki pa niso nasilna in ki bi lahko tudi pripeljala do istega cilja. Takšen pristop zavračamo. Če je vrednost zgodovine tudi v tem, da ob njenem umu obstoji še njena domišljija, in da nam oba razkrivata neke opcije, s katerimi se spopadamo tudi v sedanosti, potem je prav poudarek na praksah ter metodah, ki so bile mimobežne realizaciji nekega zgodovinskega projekta, toliko bolj vreden, ker lahko mirne duše trdimo, da smo zdaj pač tam, kjer smo, tudi zavoljo zgodovinskega toka, v katerem so ene vrednote ter njih projekti bili zmagoviti, druge pa ne. Prav zato moramo v imenu boljše sedanosti iz kotov zgodovinskega spomina restavrirati ter spekulizarirati te mimobežne alternative poti, po katerih se nekoč ni odpravilo, katerih končna destinacija pa zato ni nič manj vredna.

Morda lahko zgornje dileme še najbolj ponazorimo z aktualno političnim primerom: obe strani, ki sta bili vpleteni v vojno za Slovenijo 1991. leta, sta svojo legitimnost črpali tudi iz dejstva, da sta bili pripravljeni svojo antagonistično stran označiti kot fašistično.

Tu se moramo za hip vrniti nazaj v zgodovino, v kateri je boj ter zmaga nad fašizmom ter nacizmom v Evropi med drugo svetovno vojno (1939–1945) prav primer cilja, ki zaradi svojih vrednot deloma

obskurira vse druge metode boja. Dejstvo, ki ga je mogoče zaznati tudi v odgovoru, ki ga je po Atlantski listini – ta pa je zagotovila narodom sveta pravico do samoodločbe oziroma politične ureditve po lastnih hotenjih – dal Winston Churchill na vprašanje, ali med narode, ki jih je treba osvoboditi nacistov, prišteva tudi Nemce. Churchill je odgovoril nikalno. S tem pa je samo *podvojil logiko ideologije, proti kateri se je tedaj napredni svet boril, in po kateri se končnim ter sklenjenim etničnim ter nacionalnim skupinam pripiše definitivne politične, kulturne in zgodovinske vrednosti*. Poleg tega je s tem Churchill tudi obskuriral vse načine, s katerimi se je takrat odporniško gibanje znotraj Nemčije borilo proti nacistični oblasti, kajti ne samo njihove strategije, temveč tudi sam njihov obstoj je pod vprašaj postavil dominantno sredstvo, s katerim se je uresničeval cilj osvoboditve.

Če se sedaj vrnemo k sami vojni v Sloveniji pa tudi k metodo-
loškemu vprašanju, po katerem je ta esej koncipiran, ni težko videti, kako osredotočenje na cilj, ki ga uresniči nasilje, obskurira razne strateške ter politične alternative ter njih formacije, ki so sočasno na voljo za premagovanje družbenih konfliktov. Kajti tako slovenska kot tudi federalna stran sta se napotili v konfrontacijo vedoč, da je zgodovina, v smislu nasilja, ki je enkrat že porazil fašizem, na njihovi strani in obe strani sta si pri tem podvojili logiko, proti kateri sta se borili, pri tem pa tako potlačili emancipatorične tendence, ki so želele prav ta gordijski vozle zares presekat.

Zavoljo tega ne moremo, če se ozremo v preteklost, določati ciljev ali sredstev. Prav tako pa k vprašanju nasilja ter družbene emancipacije ne moremo stopiti po drugi varianti argumentacije, ki pa bi bila podana s stališča sedaj dominantnih meščansko-liberalnih vrednot. Razloge za to zavrnitev je mogoče deloma tudi najti v problematiki, po kateri je naš red utemeljen na potrditvi in preseganju preteklih redov, ki so se uveljavili tudi s potlačitvijo njim upornih vizij. Poleg tega sta takšna humanistična zavrnitev ciljev ter sredstev izpeljani iz neke ideje univerzalnosti, za katero se skriva le apologija obstoječega družbenopolitičnega sistema ter univerzalnega subjekta zgodovine – npr. evropske buržoazije – ki pa je pravzaprav utemeljen le na potlačitvi ter kompartmentalizaciji drugih družbenih subjektov.

Tako je v nasprotju z liberalno-humanističnimi denunciacijami raznim oblikam političnega nasilja, ki v njem vidijo zgolj destruktivno kritiko, zanikanje naše humanosti in civilizacije, ki jo je ustvarila, med drugim tudi Maurice Merleau-Ponty s filozofskega stališča opozoril na dejstvo, po katerem takšni liberalni ugovori mistificirajo ne samo lastno nasilje ter izkoriščanje v obliki npr. mezdnege dela ter kolonializma, temveč tudi spregledajo prav tisto osnovno podstat revolucionarnega nasilja, po kateri je le-ta zgolj sredstvo, s katerim želi doseči resnični humanizem.⁴

Če pa iz povedanega nekako samoumevno sledi, da nam bo na tem mestu ljub še tretji argumentativni pristop, ki bi bil obarvan z

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, Beacon Press, Boston, 1969, prva francoska izdaja 1947.

⁵ Miladin Životić, *Čovek i vrednosti, Prosveta, Beograd, 1969, str. 12 in 13.*

⁶ Raymond Williams, *Keywords: A vocabulary of culture and society, Fontana, London 1988, str. 330.*

neko marksistično filozofijo zgodovine, potem je ta predpostavka napačna. Kajti ko pristopamo k problemu nasilja ter emancipacije, ne želimo dati prevelike teže analitični metodi, ki bi izhajala iz etike ter vrednostnega sistema, kakršnega naj bi obljubila zgodovina v trenutku popolne emancipacije. Takšni pristop k vprašanju ovrednotenja raznih družbenih vrednot pa najbolj jedrnato povzema praxis filozof Miladin Životić, ko pravi, da "... ljudska srž obstoji v zgodovinskih možnostih, da bo človek tisto, kar sedaj ni", nadaljuje pa, da je "... filozofska teorija vrednosti predvsem kritično ovrednotenje obstoječega sistema pozitivnih vrednot s stališča največje vrednosti kot projekcije določenih zgodovinskih možnosti zamenjave celotne strukture obstoječih vrednosti".⁵

Vendar s takšno projekcijo v prihodnost ne le invertiramo problem retroaktivne legitimizacije ciljev in sredstev v preteklosti, temveč tudi hierarhiziramo obljubo prihodnosti pod izkušnjo sedanjosti, v kateri *ni nemogoče ne koncipirati ne udejaniti pozitivitete, ki je vredna nadaljnjega zgodovinskega obstoja.* Tako je v nasprotju z zgornjimi argumentacijami izrazite zgodovinske legitimizacije, bodisi obstoječega reda bodisi njegove negacije, metodologija ter namen tega uvodnega nalaganja ne samo meriti emancipatorične formacije znotraj njihovih že obstoječih emancipatoričnih praks ter tako tudi orisati nekatere parametre, po katerih lahko merimo emancipatorično vrednost formacij ter tudi subjektov, ki stopajo po poti političnega nasilja, *v smislu sočasnosti cilja ter sredstev, preseganja "tukaj in zdaj"*, ter ob izrisu nekaterih pojavov, ki spremljajo te procese. Pri tem se bomo najprej lotili kratkega zgodovinskega pregleda, spotoma pa še razgrnili nekaj izbranih abstraktnih ter tudi aktualno političnih problemov, ki so povezani s predmetom tega eseja.

S stališča emancipacije je gotovo treba najprej opozoriti na to, da je, ne glede na njihove razlike, tistim anarhizmom, nacionalno-osvobodilnim ideologijam ter marksizmom, ki zagovarjajo nasilje, skupno to, da jim odpoved odpora naproti sistemu ne predstavlja samo njegovo legitimizacijo, temveč tudi zatajitev najglobljih čustev, s katerimi je človek sam po sebi človek in s pomočjo katerih tudi spleta resnično tvorne vezi s soljudmi. Prav z odporom pa je tudi obstoječa družba presežena, z njo pa njeno realno nasilje, s katerim preprečuje, da bi ljudje takšne vezi tvorili.

Samo razumevanje, po katerem je obstoječa družba nasilna, je sicer že staro. Tako npr. je v angleščini nasilje (violence) kot beseda, ki označuje fizično silo, v uporabi od 13. stoletja dalje, prav takrat pa so bili zapisani tudi verzi, po katerih je svet "od umazanije in korupcije/od nasilja in zatiranja"⁶. Glede na takšno družbeno konotacijo nasilja niti ni tako čudno, da emancipatorične ideologije, o katerih pišemo na tem mestu, svoje lastno nasilje koncipirajo le kot vzvod, ki odpira vrata družbi, kjer nasilja ne bo, človek pa je vreden svoje narave.

Da pa se lahko podvržejo temu vzvodu, se morajo emancipatorične formacije podvreči tudi *emancipatoričnemu zastavku* svojih ideologij in praks, ki so z njimi povezane. Po tem zastavku ne gre samo za to, da – če se izrazimo po machiavelistični formuli (ki pa je skorajda nujen teoretski stereotip vsakega premišljevanja o političnem nasilju) – cilj opravičuje sredstva. Temveč gre tudi za to, da morajo posamezniki ter formacije za trenutek suspendirati prav tiste realne vrednote ter odnose emancipacije, s katerimi razpolagajo – npr. v medosebnih odnosih – jih zastaviti ter upati, da bo zmagovita prihodnost potrdila pravilnost njihovih dejanj. Vendar ker ta zastavek ne zahteva usklajenosti vizije prihodnosti z dejanji sedanosti, kmalu lahko pripelje v stanje njene utrditve ne pa ukinitve. Npr.: moment suspendiranja, ki s pripravljenostjo njenih protagonistov, da bi “umrli za stvar”, vključuje tudi osnovno človekovo željo po življenju, lahko postane tako realni kot tudi simbolni vzvod, s katerim subjekti formacije, ki poseže po nasilju, dodatno utrjujejo odnose moči v obstoječi družbi, saj se z moralnim kapitalom, ki ga s tem zastavkom pridobijo, postavljajo visoko nad onimi, ki se pač ne odpravijo po isti poti, temveč utečejo v zavetje nič manj vrednih družbenih alternativ. Ni treba dlje kot le do naše polpretekle zgodovine, da bi videli delovanje prav takšnega vzvoda oziroma stanja, ko je npr. Zveza komunistov svojo legitimnost črpala tudi iz žrtev, ki so padle v boju proti fašizmu, zato da bi mi, kot se je takrat dejalo, lahko bili svobodni, ob tem pa bili tudi moralno ter zgodovinsko zadolženi tistim na oblasti, ki so preživeli svoje padle tovariše ter tovarišice.

Z zgornjim primerom ne želimo blatiti ne žrtev ne preživelih boja proti fašizmu, le opozoriti na trenutek, ki je še kako aktualen tudi za post-socialistični prostor nekdanje Jugoslavije. Tako se *emancipatorično nasilje spremeni v simbolno sredstvo neemancipatorične prisile, ki ima nalogo tudi neutralizirati zahteve po družbeni preobrazbi*, npr. v smislu realne ter mentalne demilitarizacije družbe, ker je pač ohranitev vojaških formacij ter njihovih moči ne samo garant miru, temveč tudi zaveza padlim, da niso umrli zaman v smislu, da je bila njihova vojna zadnja vojna vseh vojn.

Na probleme emancipatoričnega zastavka je mnogo lažje gledati v prizmi sedanosti, v kateri se politično nasilje artikulira, in ne skozi *sindrom dokončne zmage*, v katerem se ne samo, kot bi opozorila Arendtova, racionalizira nasilje, ki je k tej zmagi pripeljalo, temveč tudi razne oblike družbenega in osebnega življenja, ki so ga spremljali. K temu sindromu se bomo vrnili v zaključku tega eseja, zdaj pa se za trenutek ustavimo pri problemih emancipatoričnega zastavka, ki je sočasen samemu nasilnemu delovanju.

Življenje in delo Sergeja Nečajeva nedvomno predstavlja enega najbolj razvpitih takšnih primerov. Nečajev je ubijal, kradel, lagal ter izigral ne samo razredne sovražnike, temveč tudi svoje soborce in prijatelje, med njimi tudi Bakunina.⁷ Vse to je počel v imenu lastne prepričanosti v svoj absolutni prav, pa tudi v imenu prihodnje

⁷ *O odnosu med Bakuninom in Nečajevim, ki je, na kratko rečeno, zaobsegalo občutenja simpatij, občudovanja, zaupanja, prijateljstva ter razočaranja in prezira, glej ustrezno poglavje, ki ga prav tej temi namenja Paul Avrich v svoji študiji Anarchist Portraits, Princeton University Press, Princeton, 1988, str. 32–52. Na Avrichev odličn biografski pregled osebnosti, ki so kalile anarhistično teorijo in prakso, se bom v naslednjih vrsticah precej naslanjal.*

⁸ *Avrich, op.cit., str. 33–34.*

⁹ *Sergei Nechaev, Cathecism of the Revolutionist, Violette Nozires/ APK Press, London, 1989.*

družbe, kateri je posvetil ter podredil vse za njeno izgraditev. Prav iz tega žrtvovanja je tudi črpal legitimiteto, s katero je drugim odmerjal življenje in smrt.

V njegovem času – pa tudi še danes – nečavizem predstavlja tisto, kar si (precej netočno) *nedemokratična javnost* predstavlja pod pojmom bakuninizma – skrajno nasilno anarhistično delovanje, katerega končni namen je le destrukcija in kaos. Toda ta oznaka ne velja niti za credo, ki ga je razglašal Bakunin, zato je treba Nečajevu priznati, da je zares verjel v družbo, v kateri ne bo ne izkoriščanja ne bede. Skratka: zaradi svojih grehov morda ni spal ponoči, toda sanjal je najlepše sanje. Prav tako je treba opozoriti na to, da je Nečajev koncipiral svojo strategijo boja tudi na podlagi vplivov, ki niso strogo anarhistične narave. Tako ga je med drugim prevzel tudi pamflet *Mlada Rusija*, ki ga je leta 1862 izdal Peter Zajičnevski in v katerem je pot emancipacije vodila preko izjemno vplivnega “gemišta” takratnih revolucionarnih strategij, ki obsegajo vse od stroge konspiracije do krvavega boja, ki so zaznamovala nekatere frakcije v francoski revoluciji, razna nacionalna gibanja v 19. stoletju, do proudhonistične oziroma anarhistične federacije samoupravljaljskih komun. Zajičnevski je bil tudi sicer zvest jakobinskim načelom revolucionarne akcije in organizacije, ki jih je skoval Peter Tkačev, mož, s katerim pa je tudi Nečajev intenzivno sodeloval. Druga prelomnica v intelektualno-borbeni formaciji Nečajeva, na katero pa velja tu opozoriti, predstavlja Rakmetov, fiktivna oseba iz romana *Kaj delati?* (1863) N. G. Černiševskega. Rakmetov je živel asketsko, nesebično ter požrtvovalno življenje v imenu revolucionarnega boja, ki mu je podredil prav vse – tako kot je to kasneje, toda zelo zelo nefiktivno, to storil tudi Nečajev sam.⁸ Nedvomno pa so na njegovo predanost najbolj vplivale razmere revščine, v kateri je odraščal, ter tudi splošno stanje v Rusiji v 19. stoletju, ki je ustvarilo tudi že omenjena dela in po katerih lahko (resda stereotipno) zatrdimo, da je bil Nečajev *proizvod svoje dobe ter okolja*. Slednja trditev resda predstavlja malce očitno ter tako banalno karakterizacijo Nečajeva samega, je pa toliko bolj vredna, ker se v liberalno-humanističnih denunciacijah političnega nasilja pozablja, da *sistem sam proizvaja ljudi, ki mu stopijo naproti*.

Strategijo tega zoperstavljanja oziroma najbolj strnjeno ter razvpito osmišljanje nečajevizma je mogoče najti v *Katekizmu revolucionarja* (1869).⁹ V tem pamfletu, ki je ne le teoretska abstrakcija, temveč predstavlja tudi dejansko prakso, po kateri je Nečajev gradil svoj boj, je podana matrica anarhistične teroristične celice, ki je po svojem notranjem ustroju, kakor tudi po svojem delovanju navzven, izjemno totalitarna formacija, katere člane odlikuje več kot samo nujnost konspiracije: predanost vodstvu, disciplina ter neomajna vera v pravičnost njihovih namenov.

Ekstremnost celice pa je v akciji potrdil Nečajev sam, kajti 1869. je ubil Ivana Ivanoviča Ivanova – člana njegove celice, ki ni podvomil

v revolucijo, pač pa v skrajno avtoritarne metode velikega voditelja. Sam incident je takratni revolucionarni srenji odprl oči, kam lahko pripelje predanost, torej odlika, ki jo sicer nihče ne oporeka Nečajevu. Kakorkoli – temu je sledila precejšna diskreditacija nečajevizma na revolucionarni levici, s stališča dominantne politike pa je žal prav ta strategija postala sinonim za anarhistično delovanje, ki pa je imelo tudi svoj kulturni odmev – sólo smrt Ivanova je F. M. Dostojevski tudi vključil v svoj roman *Besi* (1872).¹⁰

Toda tu ne gre samo za smrt Ivanova. Tudi v organizacijski strukturi nečajevske celice je zaznati absolutni konec emancipacije, ki jo je Nečajev sicer projiciral na prihodnost. Ta bi ostala zanikana, tudi če ne bi prišlo do Ivanovega umora, kajti konec emancipacije ne velja samo za tiste člane celice, ki podvomijo v umnost vodstva ter za svojo nedisciplino plačajo z življenjem. Ti namreč tako tudi postanejo instrument, s katerim se preostali člani, ki so ustrahovani pa tudi kooptirani s sodelovanjem v likvidaciji svojih nekdanjih tovarišev ter tovarišic, ne samo še bolj zavežejo vodstvu, temveč tudi praksam, ki ne presegajo temeljev hierarhičnih ter nasilnih odnosov, ki karakterizirajo družbo, v kateri živijo. Zaradi tega ti posamezniki ter posameznice izgubijo možnost, da bi svoje vsakdanje življenje zaznamovali vsaj z obrisi praks, ki naj bi bile določujoče v prihodnji svobodni družbi. Toda prav s pomočjo teh obrisov bi tudi odprli pot izražanju bolj polnejših ter zadovoljujočih oblik individualnega ter družbenega življenja. Formacija, ki v želji po koncu hierarhije ter nasilja ne bo mogla opraviti z lastnimi, notranjimi oziroma konstitutivnimi negativnimi oblikami družbene interakcije, bo le stežka emancipatorična, tudi zato, ker ne bo nudila prav nobene izkušnje, po kateri bi lahko njeni subjekti presegli svojo individualno določenost s sistemom ter časom, v katerem so se znašli. Nasprotno, samo dodatno bodo *socializirani v ekstreme svojega okolja*.

To socializacijo v družbene ekstreme pa je pri Nečajevu možno razumeti na več načinov. Nečajev je v svojo celico vgradil samo načelo pogrešljivosti posameznika, načelo, po katerem ta ni imel nobene vrednosti sam po sebi, načelo, ki je tedaj vladalo v Rusiji. Zgroženje, ki ga je omikana Rusija čutila ob primeru Ivanova, pa nakazuje problem *difuznega moralnega ter političnega vrednotenja nasilja*, kajti takšna občutenja niso prav nič vplivala na brutalnost, s katero je caristični režim še naprej pospravljaj svoje notranje sovražnike. Žal pa je treba priznati, da je bil s to difuzijo pogojen tudi precejšnji del takratne revolucionarne srenje same, kajti del odpora, ki ga je začutila do Nečajeva, je bil povezan z dejstvom, da je Nečajev pač nastopil proti drugemu revolucionarju in ne proti razrednemu sovražniku. Ob tem pa tudi ne smemo pozabiti, da se je sam Bakunin Nečajeva odrekel samo takrat, ko je njegov najljubši sodelavec proti njemu obrnil svoje revolucionarne metode.¹¹ Skratka, dokler niso (potencialni) subjekti emancipacije sami ta

¹⁰ Avrich, *op.cit.*, str. 42.

¹¹ Avrich, *op.cit.*, str. 46.

¹² *Eden najbolj znanih primerov difuznega moralnega ter političnega vrednotenja nasilja predstavlja Lev Trocki. Ko je v ožjem krogu Sovjetske oblasti zagovarjal instrumentalno nasilje revolucije prav v imenu njene konsolidacije ter obljube prihodnje emancipacije, je kasneje pravzaprav iste metode, ki jih uporabil J.V. Stalin, ostro obsodil. Več o tem glej Merleau-Ponty, op.cit., str. 71–98.*

¹³ *Guelke, op.cit., str. 93.*

kratko potegnili, ni bilo izrazitega odklonilnega odnosa do Nečajeva v smislu, da bi bil znotraj ruskih revolucionarnih tendenc marginaliziran ter izoliran.¹² Nečajev je, kar se socializacije v ekstreme tiče, zelo dobro razumel tudi *problem prestopa praga* v smislu, da je z umorom Ivanova preostale člane, ki so pri tem sodelovali, zavezal k temu, da so ostali zvesti celici in pri tem bili prisiljeni še dodatno utrditi svoje nasilje.

Takšen scenarij utrditve nasilja pri prestopu praga je namreč mogoče predvideti, če za trenutek preskočimo stoletje in se ustavimo pri RAF oziroma Frakciji rdeče armade v Zvezni republiki Nemčiji. Njihova akcija 1970. leta je bila intimno motivirana v smislu, da je Gundrun Ensslin želela osvoboditi svojega fanta Andreasa Baaderja, ki je bil v zaporu, ker je v protest proti Vietnamski vojni skupaj z njo dve leti poprej zažgal dve veleblagovnici. Tako je same člane celice motivirala ljubezen in vzajemna pomoč, s tem pa je bil emancipatoričen zastavek, ki je bil predpogoj konstitucije same udarne skupine, manjši kot bi lahko sicer bil. Toda med akcijo, v kateri je sodelovala tudi Ulrike Meinhof, je bil eden izmed paznikov v streljanju ranjen. Tako je bil prag prestopljen, rodil se je RAF, vsi sodelujoči so bili zavezani še bolj poglobljenemu nasilju, kajti celotnemu incidentu je sledila ostra reakcija države, končni rezultat tega procesa pa zelo dobro povzema analitik sodobnega terorizma Adrian Guelke:

“Demonizacija skupin, kot je bila RAF, pomeni, da ko so posamezniki prestopili prag legalnosti, so bile njihove možnosti, po katerih bi se lahko pridružili normalni družbi, skorajda neobstoječe. Logična alternativa temu je bila eskalirati njihov konflikt z družbo, medtem pa iskati politične racionalizacije za svoja dejanja. V praksi pa je izjemno pretirana reakcija države, ki je aktivnosti skupine razumela kot resno grožnjo političnemu sistemu države, pa to ni nikoli bila, preprosto ponudila verodostojnost tem racionalizacijam in je vzpodbujala še več podobnih dejanj.”¹³

Dinamika prestopa praga pomeni, da je z njim več ali manj zagotovljena dodatna socializacija v celico ter stopnjevanje nasilja. Obe posledici pa bi imeli le malo zveze s cilji ter željami emancipacije, bili bi le odraz potrebe same celice, da si – paradoksalno – najprej utrdi sebe ter svoje mesto v družbi, tej nalogi pa podredi vse ostale. To pa je tudi ena izmed osnovnih motivacij nečajevizma, kakor tudi razlog, zavoljo katerega je znotraj anarhistične tradicije marginaliziran, saj se nam preko tega razkriva tudi *sindrom samonamenskosti emancipatorične formacije*, sindrom, ki ga anarhizem zavoljo svoje kritike avantgardizma zavrača kot tvornega pri revolucionarnem delovanju.

Pa vendar, kakor je bil Nečajev *enfant terrible* svoje dobe, je bil tudi kasnejši posredni in neposredni vpliv Nečajeva v smislu njegovega osebnega zgleda kakor tudi strategije izjemen. Enako

velja za politične ideologije in akcije, ki so determinirale osmišljanje nečavizma. Nečajej je bil potem, ko je bil ujet in obsojen, v stiku s člani Ljudske volje, ki so 1881. leta ubili ruskega carja Aleksandra drugega¹⁴. Sam atentat je močno vplival na anarhista Aleksandra Berkmana, ki je 1892. leta poizkusil ubiti Henry Clay Fricka. Ta je kot manager v jeklarni Carnegie v Homesteadu, Pennsylvania, nasilno razbil stavko tamkajšnjih delavcev. Berkman je imel za svoje dejanje dovolj močne motive – maščevanje za nasilje nad stavkajočimi, odstranitev simbola kapitalističnega zatiranja in s pomočjo propagande preko dejanj prebuditi ameriško ljudstvo k upor. Poleg tega je imel tudi voljo: kljub dvanajstletni zaporni kazni, ki jo je prejel za poskus atentata, ga ni nikoli obžaloval, še več – v zaporu se je njegova vera v anarhizem še dodatno okrepila.¹⁵ In psevdonim, s katerim je šel Berkman Fricku naproti? Rakmetov!¹⁶

Glede na nujnost situacije, ki je Berkmana vodila k atentatu, pa tudi glede na trdnost njegovega prepričanja niti ni tako čudno, da je njegova partnerka Emma Goldman opozorila na trenutek, po katerem je poseg po nasilju pravzaprav le proces učlovečenja:

“V primerjavi z vso tiranijo kapitala so nasilna politična dejanja samo kaplja v morje. To, da se upirajo samo redki, najbolj kaže, kako hud konflikt se odvija med njihovo notranjostjo in neznosnimi družbenimi krivicami. Napeti kot struna na violini jočejo ter se pritožujejo nad brezdušnim, krutim in tako nečloveškim življenjem. Zmedena ušesa ne slišijo drugega kot samo neskladje. Toda tisti, ki zaslišijo krik, razumejo njegovo agonijo, v njem vidijo izpolnitev najbolj odločilnega trenutka človekove narave.”¹⁷

Podoben tok učlovečenja je poudaril tudi Frantz Fanon, ko je koncipiral nujnost nasilja v nacionalno-osvobodilnem boju kot proces polne subjektivizacije njegovih protagonistov. Goldmanova konceptualizacija pa ima svojevrstno paralelo tudi v slavnem reklu Che Guevare, ki je nekoč zatrdil, da “... naj vam povem, četudi bom morda izpadel smešen, da revolucionarja pravzaprav vodijo izjemni občutki ljubezni”. Toda pri vseh teh primerih imamo le opraviti z *inverzijo razkoraka med retoriko ter realnostjo*, ki zaznamuje obstoječo družbo, saj se prav ta razglša za humano. Ob tem potlači nasilje, ki je nujen predpogoj njenega nadaljnega obstoja, medtem ko imajo same emancipatorične formacije svoje nasilje. Ta inverzija pa žal *ne predstavlja kritike tega razkoraka*, ker emancipatorične formacije ne samo da realno posežejo po nasilju, temveč tudi subjekta preko svoje retorike interpelirajo v njegovo nadaljnjo diseminacijo prav v imenu njegovega dokončnega presežka, ki naj bi ga motiviralo vse kaj drugega kot nasilje.

Tudi v samem procesu učlovečenja tiči problem političnega nasilja, ko se želi projicirati od svojih ločenih in/ali specializiranih

¹⁴ Avrich, *op.cit.*, str. 49.

¹⁵ Avrich, *op.cit.*, str. 202–203.

¹⁶ Avrich, *op.cit.*, str. 34.

¹⁷ Emma Goldman, “Psihologija političnega nasilja” v Rudi Rizman (ur.), Antologija anarhizma II, Krt, Ljubljana, 1986, str. 490.

¹⁸ Avrich, *op.cit.*, str. 51.

¹⁹ Dušan Kermavner, *Začetki slovenske socialne demokracije v desetletju 1884–1894, Cankarjeva založba, Ljubljana 1963, str. 19. O tem in o vplivu razvpitega anarhista Johanna Mosta na razvoj anarhizma v Sloveniji piše tudi Jasna Fischer, glej: "Johann Most in slovensko delavsko gibanje" v: Johann Most, Kapital in delo/Anarhizem in komunizem, KRT, Ljubljana 1982, str. 8–18.*

protagonistov do celotne družbe. Tako Fanon kot Guevara sta proces učlovečenja skozi nasilje določala z vprašanji individualne ter družbene identitete, po kateri naj bi bil ta subjekt konstituiran kot npr. revolucionar ali pa pripadnik neke določene nacionalne in rasne skupine. Ta oddvojenost, naddoločenost ter ciljna orientacija (in kot bomo videli nekoliko kasneje v tem spisu) omogoča *prvotno relativizacijo ter sekundarno absolutizacijo političnega nasilja* tako s strani formacij, ki se ga poslužujejo, kot tudi nekaterih vladajočih struktur, ki so ga zmožne potem vgraditi v svoj politični sistem kot legitimnega.

Nečajeva ni gnala nobena takšna želja po inkorporaciji v vladajoče strukture, je pa tudi res, da mu je prav naddoločenost, s katero je razumel identiteto, vlogo ter prakso revolucionarja, ki je bil družbeno *ločen ter specializiran*, omogočala, da je nasilje, s katerim je pristopil do svoje formacije, preko nje pa do celotne družbe, najprej *relativiziral potem pa absolutiziral* kot edino sredstvo tvornega emancipatoričnega delovanja. In sicer ob brezkompromisnem razlikovanju med pravimi revolucionarji in onimi, ki to niso in ki jih je treba v imenu revolucije izkoristiti, tudi preko likvidacije.

V našem času vpliv nečajevizma ali pa ideologij, iz katerih je izhajal, ni neskromen, čeprav je, kot že rečeno, znotraj sodobnega anarhizma marginaliziran. Enako je tudi s *strategijo propagande preko dejanj*, ki jo poseblja Berkmanov napad na Fricka. Res pa je, da so metode organizacije, konspiracije ter stroge discipline, ki jih *Katekizem revolucionarja* podaja, tako uporabili ali pa imajo svoj odmev ter paralele v dvajsetem stoletju. To so akcije Črnih panterjev, Simbionistične osvobodilne vojske ter Vreme underground v ZDA, italijanskih Rdečih brigad in Združene rdeče armade Japonske, navsezadnje je bila za afro-ameriškega revolucionarja Eldridge Cleaverja ta knjižica njegova revolucionarna biblija.¹⁸ Toda težko bi te formacije razumeli kot anarhistične. Nečajevu navkljub in v nasprotju s stereotipi anarhističnega bombaštva, katerega namen je bodisi le sejati kaos bodisi utrjevati represivne aparate države, kot sta to v svojih romanih *Skrivni agent* (1907) in *Mož, ki je bil Četrtek* (1908) odražala in utrdila Joseph Conrad in G. K. Chesterton, je treba opozoriti, da je čas anarhistične propagande s pomočjo delovanja za nami. Na vrhuncu takšnega političnega boja in ko je bil anarhizem sinonimen s terorizmom, je bilo kar nekaj malega atentatov – na francoskega predsednika Sadi Carnota (1894), španskega ministrskega predsednika Antonia Canovase (1897), avstrijsko cesarico Alžbeto (1898), italijanskega kralja Umberta I. (1900) ter predsednika ZDA Williama McKinleya (1901). In res je tudi, da je sam atentat na Aleksandra II. tudi radikaliziral takrat prebujajoče se delavsko gibanje v Sloveniji. To se je namreč razdelilo na dve krili – zmerno in radikalno anarhistično. Slednje je list *Slovenski narod* precej neposredno, toda najbrž prvič v slovenščini, poimenoval "kravce"¹⁹ in najvidnejši med njimi – France Železnikar, Ferdinand Tuma, Franc

Šturm, Edvard Kriegel in Franc Dhüj – so decembra 1884. leta stopili pred sodišče v Celovcu, obtoženi raznih družbeno-prevratniških dejavnosti, čeprav niso nikoli posegli po nasilju. Kot nakazuje naziv “krvavci”, je bil anarhizem neizbežno povezan z brezglavim nasiljem – povezava, ki nas ne uči drugega kot to, da ni ne politično ne lingvistično korektno za tuje izraze vedno iskati domače nadomestke. A mnogo bolj pomembno je dejstvo, da sta obe dejanji na eni strani odprli ter na drugi zaprli zgodovinsko obdobje, v katerem je atentatorstvo bilo ena izmed najbolj razvpitih oblik političnega nasilja, a nista bili anarhistični: uboj carja Aleksandra II. (1881) je gnal ruski populizem, dočim je likvidacija jugoslovanskega kralja Aleksandra I. (1934) motiviral hrvaški nacionalizem. Tako lahko zaključimo, da je *anarhizem sprva res od drugih političnih strategij ter ideologij prevzel atentatorstvo, toda potem ga je opustil oziroma spet prepustil drugim*. Zdi se – in to v nasprotju z metodami atentatov, ki so jih prakticirale RAF (npr. usmrtitev Detleva Rohweddera 1990, moža, ki je bil sicer odgovoren za privatizacijo vzhodnonemškega gospodarstva) ali pa Rdeče brigade, katerih najslavnejši primer je usmrtitev krščansko-demokratskega politika Alda Mora (1978) – da se je anarhizem odpovedal svoji legitimizaciji ter racionalizaciji preko tega sredstva boja. To pa tudi zato, ker se mora prav zaradi svoje demonične zgodovine anarhizem atentatom odpovedati, če naj bo uspešen pri svoji propagandistični dejavnosti.

To seveda ne pomeni, da se anarhizem odpoveduje nasilju kot takemu. Nasprotno, spomnimo se samo ruralne gverile Mahknovistične vojske v Ukrajini v krvavi senci tako Bele kot tudi Rdeče armade (1918–1920) ter Španske revolucije (1936–1939). Oba primera sta pravzaprav le primera osvobodilne-revolucionarne ter defenzivne vojne nasproti kombinacijam sil meščanske ter boljše-vistične reakcije. Tako lahko povsem mirne duše zapišemo, da je v naši dobi anarhistično inspiriranega nasilja izjemno malo. Nič čudnega torej, če se edini dve sodobni formaciji, ki ju lahko razumemo kot anarhistični, izogibata človeškim žrtvam. Britanska Jezna brigada, ki je anarhizem spojila s situacionizmom, je vedno poudarjala svojo zavestno odpoved prelitju človeške krvi (čeprav ji ni manjkalo ne sredstev ne motivacije), medtem ko je sama ideologija ter emancipatorična srž britanske Fronte za osvoboditev živali razvidna že iz njihovega naziva.

Zavoljo vsega tega lahko zapišemo, da so emancipatorične formacije, ki so največ posegale po nasilju, bile pravzaprav nacionalno osvobodilne narave ali pa revolucionarno marksistične, nikakor pa ne anarhistične narave. Nedvoumno je ob tem treba tudi poudariti, da je kljub temu zgodovinskemu pomanjkanju organiziranega nasilja s strani anarhističnih aktivistov žrtvam njihovega nasilja relativizacija njihovega števila v bolj slabo tolažbo. *Poleg tega takšna relativizacija kaj hitro pripelje v logiko žrtvovanja oziroma absolutizacijo etičnih vrednot, po katerih se vrednost tega nasilja meri, ter tako v apologijo ubijanja*

²⁰ *Proti tej apriorno negativni fetišizaciji države pa se v sodobnem anarhizmu najbolj glasno postavlja Noam Chomsky, ki zagovarja mnenje, da je trenutno treba državo braniti pred napadi s strani multinacionalnih korporacij, ki bi dokončno demontirale njene demokratske ter socialne institucije. Glej Noam Chomsky, Somrak demokracije, Studia Humanitatis, Ljubljana, 1997.*

²¹ *Citirano iz Avrich, op.cit., str. 251–252.*

²² *Citirano v Martin Buber, Paths of Utopia, Boston, 1958, sicer pa navedeno po Avrich, op.cit., str. 252.*

ter umiranja. Navsezadnje je, kot opozarja Arendtova, nasilje pravzaprav politično nevtravno in ga tudi zato ni mogoče povsem neproblematično meriti v komparaciji z ideali njegovih protagonistov.

Kljub temu ima ta opazka o relativnem manku anarhističnega nasilja smisel, toda le, če poudarimo, da se že po definiciji in v nasprotju z nacionalno-osvobodilnimi ter marksistično-revolucionarnimi formacijami anarhizem odpoveduje prevzemu države kot nositeljice legitimnega monopola nad nasiljem. Zavoljo tega se znotraj vsaj dominantnega toka anarhistične misli (in ne marginalnega kot ga predstavlja prav Nečajev) nasilje ne more institucionalizirati, v določene družbene vloge pa postaviti posameznike ter posameznice, katerih naloga bi bila njegova izvršitev. Nesprejemljivost obstoja nasilja ali pa njegovih organiziranih oblik v npr. represivnih aparatih države pa tudi nakazuje, da se mora anarhistično nasilje nujno podvreči logiki ukinitve v trenutku svoje zmage. To pa ne velja ne za nacionalno-osvobodilne ne za revolucionarno-marksistične formacije, ki pri vzpostavljanju svojih ciljev priznavajo pravilnost neke predhodne faze (bodisi nacionalne bodisi socialistične države). V njej – pa naj gre za nacionalno ali socialistično državo – se družbeno nasilje kvalitativno ne spremeni, čeprav so pozicije njegovega objekta/subjekta v njem morda res zaobrnjene, kvantitete pa predružačene (npr. v smislu, da ob neodvisnosti nekdanji kolonizirani prevzamejo krmilo države oziroma politične, ekonomske in teritorialne oblike, ki so bile prej sredstvo njihovega zatiranja, ali pa razumevanje vzpostavitve socializma kot diktature proletariata nad prejšnjimi izkoriščevalskimi razredi).

Posledica tega je, da se prav anarhizem vzpostavlja kot tista emancipatorična misel, ki je v nasprotju z drugimi, ki jih tu omenjamo, zmožna dialektično koncipirati kritiko nasilja, ki bi presejala nujnost njegovega obstoja kot tvornega dela družbenega tkiva. Toliko bolj, če anarhizem razumemo v kompleksnem smislu, ki se ne zaustavi le pri negativni fetišizaciji države²⁰, temveč jo lahko razume tudi kot simptomatični pojav medčloveških odnosov moči, ki jih je treba najprej nasloviti, in ne obratno. Glede tega je najbolj relevantna misel anarho-socialista Gustava Landauerja, ki je zagovarjal mnenje, da je ob obstoječi državi treba graditi libertinske enklave, oziroma da je treba nasproti ideji “revolucije kot nasilnega masovnega upora” postulirati revolucijo kot “mirno in postopno ustvarjanje kontrakture”.²¹ Tako je Landauer nekoč tudi dejal, da je “država stanje, odnos med ljudmi, modus človeškega obnašanja, uničimo jo tako, da vzpostavimo drugačne odnose, da se drugače obnašamo”.²²

Prav takšna temporalizacija emancipacije, na katero opozarja Landauer in pri kateri so odnosi oziroma ideologije, ki jih motivirajo in ki so del družbene nadstavbe, lahko prvi predmet sočasne radikalne akcije, ki svojega poslanstva ne more odložiti na čakanje na zrelost objektivnih zgodovinskih okoliščin, sklenjenega subjekta,

razreda ter njega Partije, ker pač ve, da vsak človek tudi z najmanjšimi gestami soustvarja svet in ga je zavoljo tega tudi tukaj ter zdaj zmožen na novo ustvariti.

V tej zavrnitvi tako družbenega kot tudi zgodovinskega razkoraka med subjektivnimi ter objektivnimi dejavniki emancipacije je tudi bistvena točka, zavoljo katere lahko razlikujemo med *manifestnim* ter *latentnim anarhizmom*. Če manifestni anarhizem predstavlja zavesten prevzem neke ideologije ter praks, ob tem pa samo-identifikacijo subjekta kot anarhista ali anarhistke, potem latentni anarhizem predstavlja razne prakse, ki se skozi vso človekovo zgodovino kažejo kot zasnovane mimo odnosov moči ter pokoravanja. Za te pa ni bistvena ne interpelacija ne konstitucija posameznika ali posameznice v subjektu nekega samo-zavestnega anarhizma. Tudi na tej točki je mogoče koncipirati anarhistično kritiko nasilja tako obstoječe družbe kot tudi njene negacije, saj obstoj in emancipatorični potencial latentnega anarhizma nakazuje možnost preseganja sistema mimo konstitucije formacij, ki so po definiciji samo-zavestne ter družbeno ločene in specializirane in ki so bodisi kooptirane v politični red (kot npr. stranke) bodisi pa s svojim posegom po nasilju iz njega izgnane (kot npr. gverilske ter teroristične skupine).²³ Tudi na osnovi tega razlikovanja anarhizem zavrača makiavelizem in jezuitizem nasilja – negativni oznaki, s katerima je Bakunin odpravil nečajevizem – in namesto tega zagovarja *sočasnost sredstev ter ciljev*, po kateri se cilj razkriva že v korakih, ki naj bi bili proti njemu usmerjeni.

Poleg tega se prav na osnovi zanikanja te, recimo, absolutne temporalizacije emancipacije glede na družbenoekonomske sfere, ki jih emancipacija zavzema, anarhizem loči od revolucionarno-avtoritarnega marksizma, kakršnega npr. predstavljata V. I. Lenin in J. V. Stalin. Ta predpostavlja transformacijo družbene baze kot predpogoj sprememb v nadstavbi, svoje neuspehe pa potem retroaktivno pojasnjuje bodisi z nerazvitostjo proizvodjalnih sredstev ter odnosov bodisi s prežetki miselnosti, ki je determinirana s kombinacijo te nerazvitosti ter obnašanjem minule dobe. Marksizem predpostavlja, da človek neposredno ustvarja zgodovino, toda njen tok je še vedno podvržen posrednim ter anonimnim odnosom, vsakdanje življenje teče zunaj njega, tudi za tiste, ki “zgodovino diktirajo”, saj so po svojem lastnem razumevanju le vladajoči instrument njenih objektivnih zakonov, nikakor pa ne njenega subjektivnega doživljanja, prav s tem pa tudi opravičujejo svoje stalinistično nasilje. Tudi zavoljo tega zunaj anarhizma obstoji le oblast redkih ter resignacija preostalnih.²⁴

Kot rečeno latentni anarhizem kot bistvena motivacija, preko katere manifestni anarhizem črpa svojo legitimiteto, ne zahteva ne konstitucije ne interpelacije subjekta emancipacije v smislu konstitucije neke naddoločujoče identitete ter prevzema neke koherentne in subjektu eksterne ideologije, politične strukture, kritične mase.²⁵ In kot rečeno, to je tudi mesto, kjer se anarhizem razide z oblikami

²³ Na tem mestu žal ne moremo bolj podrobno razmejiti razmerja med latentnim ter manifestnim anarhizmom. Tako nadaljnja ter razširjena diskusija te problematike, pa tudi vprašanja integralnega anarhizma kot manifestna oblika anarhizma, ki aktivno misli svojo latentno formo, ostaja odprto najmanj do ene izmed prihodnjih številčk ČKZ.

²⁴ Detournement misli, ki jo je zapisal Merleau-Ponty, op.cit., str. 156.

²⁵ Ko priznamo obstoj latentnega anarhizma, je povsem nesmiselno govoriti o družbeni marginalnosti te ideologije ter prakse. Takšna kvalifikacija anarhizma namreč temelji na zgrešeni potrebi po konstituciji ter preštevanju subjektov in formacij emancipacij.

²⁶ Citirano iz "Spor o Kurdskeho teroristu eskaluje", Lidove Noviny, 17. novembra 1998, str. 8.

nacionalnega ali marksističnega nasilja. Tu pa je pomembno opozoriti še na nekaj. Namreč, če je za dominantno politiko in kulturo precej neproblematično denuncirati anarhistično nasilje, ker tega žene prav absolutna negacija struktur ter subjektov takšne politike in tako ne more biti kakšnega posebnega skupnega jezika med anarhizmi ter obstoječimi redi, potem to ne moremo trditi ne za oblike nacionalno-osvobodilnega boja ne za tiste, ki jih žene marksizem. Ko se razne vladajoče strukture soočijo z njim, niso nujno primorane k njegovi obsodbi, saj so lahko tudi podvržene *procesu relativizacije političnega nasilja*, to pa tudi zato, ker v njihovih protagonistih in ideologijah, ki jih ženejo, vidijo tudi legitimizacijo lastnega političnega obstoja, subjektivnih pozicij, na katerih je le-ta utemeljen ter realnih ter simbolnih teritorijih, ki jih naseljuje. Tako pride do *absolutizacije nasilja* v smislu edinega sredstva, s katerim se lahko določen subjekt realizira znotraj nekih določenih političnih ter zgodovinskih nujnosti ter potlačitve nekih določenih alternativnih strategij odpora ter emancipacije. Prav tako pa lahko ob tem pride do *sindroma popolnega poraza oziroma potlačitve* v smislu, da je ob trenutku bodisi zmage bodisi le priznanja oborožene formacije dejavnost njej drugačnih formacij predstavljena kot del smetišča zgodovine, katerega odlikuje pravzaprav le moralna nezavzetost. Tako sama ciljna ter retroaktivna legitimizacija nasilja potlači ne samo njej sovražne ideologije ter formacije, temveč tudi tiste alternative družbenemu redu, ki so bili sočasne oboroženi formaciji, a so si svojo nalogo angažirane akcije pač drznile koncipirati ter izpeljati na drugačen način.

Za delni primer takšnega procesa pa lahko služi tudi nedavni odgovor, ki ga je italijanski podpredsednik Francesco Cossiga skoval v brk turškim zahtevam po ekstradiciji Abdula Ocalanova, vodje PKK oziroma Kurdske delavske stranke, ki se že nekaj let spopada s turško oblastjo v boju, ki je zahteval že 347.000 žrtev. Tako je Cossiga dejal, da

"...ni mogoče za brezumnega terorista označiti človeka, ki je vodja odporniškega gibanja ljudstva, katerega je mednarodna skupnost sprva priznala kot narod, samo zato, da bi to kasneje zavrnila iz oportunističnih razlogov. To je narod, ki ga mnogo držav zatira in ki si že nekaj časa neuspešno poizkuša pridobiti svoje osnovne človekove in državljanske pravice."²⁶

S tem primerom sploh ne želimo postaviti pod vprašaj kurdske zahteve po človekovih in državljanskih pravicah. Dapače. Kljub vsemu pa si je treba iskreno priznati, da je v navezavi PKK kot subjekta, preko katerega se kanalizirajo vse politične aspiracije Kurdoev, možno zaslediti enako zožitev političnega prostora ter strategij boja v njem, kot če bi vse Albance enačili s Kosovsko osvobodilno armado. Poleg tega pa je prav takšni mehanizem

relativizacije ter absolutizacije nasilja zanimiv v primerjavi z ekstradicijskim procesom še ene svetovno zgodovinske osebnosti, ki je prav tako kot Ocalan ležala v bolnici tretje države, kjer je čakala na rzsodbo. V mislih imamo seveda generala Augusta Pinocheta, ki je trenutno v Veliki Britaniji, kjer si na vse kriplje prizadeva, da bi se izognil španski prosekuciji, čigar desna diktatura v Čilu (1973–1990) je zahtevala okoli 20.000 življenj. Le zgodovinsko naključje je, da je na isti dan – 25. novembra leta 1998 – ko je Britanija priznala Španiji pravico do ekstradikcije Pinocheta, Ocalan v Rimu objavil svoj program mirovnega dialoga in avtonomije za Kurdistan. Kakorkoli – ostaja dejstvo, da tisti, ki so v imenu čilskega tranzicijskega procesa zagovarjali Pinochetovo imuniteto, implicitno utemeljevali uspešnost tega procesa na družbenem manjku, ki ga predstavljajo njegove žrtve, medtem ko vehementnost, s katero turška vlada zavrača mirovni dialog, dokazuje, da si pravzaprav ne želi politične rešitve kurdskega vprašanja.

Kljub različnosti, po kateri sta si eden ter drugi izrazito politično antagonistična, pa je pomembno imeti paralele med Ocalanom ter Pinochejem pred očmi, saj nakazujejo ne le selektivni pristop do nasilja, temveč tudi njegovo *različno kontekstualnost*, po kateri lahko merimo vrednote prvega in drugega: so to žrtve, narava politične ideologije, ki je vodila v nasilje, ali pa politično-družbene pozicije? Pa vendar – za potrebe tega eseja ta meritev ni toliko pomembna kot pa dejstvo, da oba nakazujeta, kako nobena vladajoča struktura trenutno obstoječe nacionalne države ne more v popolnosti ne sprejeti ne ovreči nasilja kot metode političnega boja. Nasprotno, vedno bo *oscilirala v obsodbi enega ter v priznanju drugega*. Ta značilnost je že strukturno vgrajena v samo logiko nacionalne države, saj bo vedno potrebovala nasilje, s katerim bo nevtralizirala nasilje onih, ki proti njej vzdignejo orožje. K sami problematiki nasilja v mednarodni areni pa bo pristopila z metodo, po kateri bo najprej kvalificirala njegovo pozitivno ali negativno vrednost glede na legitimizacijo notranje politične moči ter mednarodnega položaja.

Če je tako z nacionalnimi državami, potem ni prav nič čudno, da enak problem oscilacije najdemo tudi v raznih osmislitvah nacionalno-osvobodilnega boja. Ena izmed najbolj vplivnih študij le-tega je *Prekleti zemlje* (1963), ki jo je napisal sloviti teoretik ter borec za dekolonializacijo Frantz Fanon, ki ga je pot nesla iz rodnega Martiniquea do Alžirije, kjer se je pridružil borcem v njeni vojni za neodvisnost (1954–1962).²⁷

Fanon vidi nasilje kot nujnost dekolonializacije, je le proti-nasilje, ki izhaja iz samega nasilja, na katerem je kolonializem utemeljen. Poleg tega pa pozitivno transformira tako posameznika kot tudi družbo, v katero je vpet:

“Na ravni posameznikov je nasilje sredstvo očiščenja. Domačina osvobodi njegovega manjvrednostnega kompleksa ter njegovega

²⁷ Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin, Harmondsworth, 1967. *Fanona imamo tudi v slovenskem prevodu.*

²⁸ Tu povzemamo slovitto formulo, češ da je osvobodilni boj proizvod kakor tudi faktor kulture, po kateri se v boju spletajo novi družbeni odnosi ter prakse in ki jo je razvil Amílcar Cabral, legendarni voditelj Stranke za neodvisnost Gvineje in Cape Verde. Cabral je umrl, ne da bi doživel dokončni poraz Portugalcev, proti katerim je začel boj. Podobno kot Fanon se je tudi Cabral zavedal nevarnosti razrednih nasprotij, ki bi nastopila po neodvisnosti in ki bi pravzaprav neutralizirala njene najlepše sanje – družbeno transformacijo. Da bi se temu izognil, je Cabral konceptualiziral teorijo o posebni vlogi drobne buržoazije. Po Cabralu naj bi se v kolonijah prav ta razred najhitreje politično osveščal in tako prvi ponesel boj proti kolonializatorjem. Toda po zmagi ima ta razred na razpolago dve možnosti. Lahko se pretvori v pravo buržoazijo in poglobi izkoriščenje drugih razredov, lahko pa krepi revolucionarno zavest in delovanje ter tako ne izda osvobodilnega boja. Da bi uresničil slednjo nalogo, se mora podvreči "razrednemu samomoru". Če ta teorija dobro nakazuje tisti razredni *Aufhebung* oziroma proces, skozi katerega mora preiti kritični ter socialno osveščeni intelektualci (za več o tem glej spremno besedo Nikolaija Jeffsa v Noam Chomsky, *op.cit.*), potem je treba tudi priznati, da je njen utopičen moment pogojen s trenutkom, ko se želi izogniti situaciji, v kateri

brezupa in neaktivnosti, naredi ga neustrašnega in povrne mu samozaupanje. Tudi če je bil oboroženi boj samo simbolne narave in je narod demobiliziran preko hitre dekolonializacije, bo ljudstvo še vedno imelo čas dognati, da je bila osvoboditev delo vseh in da tako vodja pri tem ni kaj posebno zaslužen."

Fanonov poudarek na nasilju kot nujnem sredstvu nacionalno-osvobodilnega boja ne izhaja samo iz dejstva, da so ekstremi nasilja, izkoriščanja ter ostre delitve družbe najbolj jasni v kolonijah. Tragična zgodovina postkolonialnih družb nas tudi uči, da so ekonomska ter politična nasprotja – in ta se še kako lahko izrazijo v nasilju – prisotna tudi v neokolonijah. V takšnih državah se po formalni neodvisnosti utrdi razred, ki je pravzaprav le v službi nekdanjih kolonialnih sil (kot npr. Francija ali Britanija) ali pa novih sil (kot npr. ZDA). Zatorej Fanona motivira tudi želja po nevtralizaciji realne ter simbolne moči tega razreda ali posameznikov, saj le-ti nacionalne zavesti ne bi bili zmožni pretvoriti v socialno. Da ta lahko sploh nastopi, je treba najprej utrditi nacionalno fazo, ki je predhodna emancipaciji celotnega človeštva.

Poleg tega Fanon razume nasilje tudi kot sredstvo, s katerim je mogoče preusmeriti frustracije oziroma agresijo, ki se vije iz kolonialne situacije. Ta se izraža v nasilju kolonializiranega nad svojimi sonarodnjaki, poleg tega pa tudi doživlja svojo fantazemsko resolucijo v mitu in vražah. V nasprotju s tem nasilje omogoči kolonializiranemu, da ovirže zatiralce in vstopi v zgodovino, ki so mu jo odvzeli, ob tem se kolonizirani ne samo historizira, temveč se tudi subjektivizira. Postkolonializem tako preseka z antagonizmi med elitami ter masami, to pa tudi zato, ker bi vsak posamezen član ali članica takšne družbe bila tako objekt kot tudi subjekt nove kulture, ki jo ta boj proizvaja.²⁸ Zavoljo vsega tega je za Fanona nasilje nacionalnega osvobodilnega boja ne samo sredstvo, s katerim se da doseči neodvisno nacionalno državo, temveč tudi utrditi vladavino "prekletih zemlje" oziroma najnižjih ruralnih slojev naproti osamosvajalski ter potencialno neokolonialni eliti, kakor tudi urbanemu delavskemu razredu, ki je bil po Fanonovem mnenju preveč kooptiran v kolonialni sistem.

Fanon je pri svoji apologiji nasilja izhajal iz dediščine anarho-sindikalista Georges Sorela. Ta je bil eden izmed prvih mislecev, ki je v svojo filozofsko misel sistematično vpel nasilje kot sredstvo razrednega boja. Fanon je to prevzel in ob razredni komponenti ter videnju nasilja nele kot sredstva, temveč kvalitete same po sebi, dodal še modaliteto, v kateri se je razred izražal v kolonijah – raso. Le-to je razdelal v sistem absolutne polaritete oziroma antagonizma med kolonializiranim ter kolonizatorjem, ki se kaže v manihеjski delitvi kolonialnega življenja.

Toda ob Sorelu je mogoče zaznati še druge anarhistične vplive v Fanonovi misli. Paul Avrich vidi v vztrajanju na političnem primatu

“prekletih zemlje” tendenco, ki je blizu še enemu anarhistu, oziroma kakor sam pravi, njegova “... manihejska vizija preziranih ter zavrženi-
nih, ki se povzdignejo iz globin, da bi iztrebili svoje kolonialne
gospodarje, se bere kot da bi bila prevzeta iz Bakuninovih zbranih
del.”²⁹ Ker je Fanon sicer zagovarjal, da mora pred socialno nastopiti
nacionalna zavest, ta pa se mora najprvo udejaniti v močni centra-
listični državi, pri kateri nacionalna etika nasilno potlači etničnost³⁰,
vse to pa ne bi moglo biti bolj skregano z anarhistično vizijo brez-
razredne družbe, je vredno Avrichevo opozarjanje na bakunistično
in tako libertinsko podstat tega misleca citirati v celoti:

“Fanon, kot Bakunin, je svoje upe položil na množice neprivilegi-
ranih ter neevropeiziranih vaških delavcev in lumpenproletariata iz
barakarskih naselij, razseljenih, revnih, lačnih in tistih brez vsega. Za
Fanona, kot tudi za Bakunina, velja, da bolj ko je bil človek primitiven,
bolj čist je bil njegov revolucionarni duh. Ko Fanon govori o “brez-
upni naplavini človeštva” kot o naravnih upornikih, govori v Baku-
ninovem jeziku. Z Bakuninom ne samo da deli vero v revolucionarni
potencial najnižjih družbenih slojev, temveč poudarja tudi popolno
zavrnitev evropske civilizacije kot dekadentne ter represivne –
namesto katere mora Tretji svet, kot pravi, začeti “z novo zgodovino
človeka”.³¹

Tako kot anarhizem tudi Fanon poudarja pretvorbo vsakda-
njega življenja, poleg tega pa njegova koncepcija nujnosti nasilja v
družbeni transformaciji tudi podčrtuje pomen spremembe v inter-
subjektivnih odnosih. Pri Fanonu zasledimo isti problem kot pri
Nečajevu – stopiti na pot emancipacije pomeni prevzeti ter utrditi
ekstreme svojega okolja. Poleg tega in prav zaradi trenja med
paralelami Fanonove misli in Bakuninove družbene filozofije na
eni strani ter njegovim brezkompromisnim centralizmom v okvirih
nacionalne države na drugi, zasledimo še enega izmed osnovnih
problemov tu analiziranih emancipatoričnih ideologij ter njih formacij.
Ta je povezan z njihovimi *heterogenimi vplivi, determinacijo in
motivacijo*.

Seveda ne gre za to, da bi na tem mestu anarhizmom, nacionalno-
osvobodilnim ideologijam ter revolucionarnemu marksizmu očitali
politično nekoherentnost zavoljo dispartnosti elementov, iz katerih
je sestavljena njihova teorija in praksa, temveč da je prav ta plural-
nost zabrisana, ko se neka formacija vzpostavi in projicira v prihod-
nost kot edina pravilna konceptualizacija strategije ter tudi subjekta
političnega boja oziroma emancipacije. S tem predvsem legitimizira
svoj obstoj, svoja osnovna sredstva političnega boja, vse to pa ne
samo proti obstoječemu redu, temveč tudi naproti vsem drugim
formacijam, njihovim strategijam pa tudi subjektom. Tako tudi
zabriše prav tisto osnovno relativizacijo, po kateri lahko tudi išče
politično priznanje za pravilnost svoje poti. Prav tako pa – in to prav

*bi bilo treba razrednega
sovražnika fizično
likvidirati. Vendar je treba
priznati, da je njena real-
nost zaobjeta z dinamiko
hierarhičnih odnosov,
oziroma kot piše afrikanist
Jean-Francois Bayart:
“Namesto, da so se identi-
ficirali s kategorijami na
dnu socialne hierarhije,
so ‘evolueji’, ‘izobraženi’
ljudje ter ‘intelektualci’
veselo poskočili na vagon
akumulativne moči.”
Citirano iz Jean-Francois
Bayart, The State in
Africa: The Politics of the
Belly, Longman, London,
1996, str. 182. Prav v tem
veselju pa tiči problem,
ki se ga bomo dotaknili
nekoliko pozneje in pri
katerem gre za ohranitev
hierarhičnih odnosov
navkljub želji po prese-
ganju dihotomije med
elito in maso. V nasprotju
z Bayartom ta problem
ne bomo načeli v smislu
akumulativne moči,
temveč bolj z vidika
politično-zgodovinske
subjektivizacije elite, ki
proizvede objektivizacijo
množice v vsakem poli-
tičnem procesu, ki za svoj
uspeh predpostavlja neko
avantgardno formacijo.*

²⁹ Avrich, op.cit, str. 7.

³⁰ Na ta problem, oziroma
na antagonizem med
nacionalno etiko in
etničnostjo v Fanonovi
misli, je opozoril
Christopher L. Miller v
svoji študiji Theories of
Africans, ki Fanona vidi
kot odgovornega za na-
silje, s katerim so nekateri
postkolonialni nacionalni
režimi opravili s svojimi
etničnimi disidenti. Neil
Lazarus trdi, da Fanon
ne more biti neposredno
odgovoren za prakso
postkolonialnih režimov –

in tu je mogoče narediti paralelo, češ da Marxov Kapital ni kriv za stalinizem. Je pa res v Fanonovi koncepciji postkolonialnega političnega prostora le malo prostora za tiste vrste pluralnosti in decentralizacije, h katerim se multietnične države nagibajo prav v imenu politične stabilnosti, ki naj bi neutralizirale možnost medetničnih spopadov znotraj njenih meja. Kljub vseemu pa je treba Fanonu priznati, da je preko koncepcije "prekletih zemlje" videl odpravo prav tistih ekonomskih ter razrednih nasprotij, kjer so etnični spopadi le simptom.

³¹ Avrigh, *op.cit.*, str. 9.

³² Npr. aktualno razmerje sil, v katerem se je Fanon znašel in v katerem bi odpoved nasilju bila lahko razumljena kot kapitulacija pred francoskimi silami v Alžiriji, ali pa njegov obisk v Gani, ki si je 1957. leta po mirni ter konstitucionalni poti pridobila neodvisnost pod vodstvom Kwame Nkrumaha. Toda ko se je Fanon znašel tam, so se že kazali odkloni v samem sistemu v smislu razkoraka med njegovo socialistično retoriko ter njej nasprotno prakso sistema, odkloni, ki so že rezultat prav tistega razkoraka med množicami in elito, ki jo je Fanon diagnosticiral kot vodečo k neokolonializmu in katerega je lahko, vsaj po Fanonovem mnenju, neutraliziralo prav nasilje.

³³ Tako ga vsaj implicitno v svoji študiji The

na primeru Bakunističnih paralel v Fanonu – potlači še tiste redke emancipatorične trenutke, po katerih bi lahko preseгла prav tiste družbene odnose, proti katerim se bori.

Pri Fanonu je ta proces legitimizacije ter absolutizacije tudi povezan z mesti *Prekletih zemlje*, kjer potlači določene zgodovinske aspekte dekolonializacije: veliko je resnice v Fanonovi trditvi, da zmago Vietnamcev pri Dien Bien Phu 1954. leta vsi kolonializirani tega sveta občutijo kot svojo, ker nudi ne samo dokaz o ranljivosti kolonialne vladavine, temveč tudi kot motivacijo za nadaljnji boj proti njej. Poleg tega pa je ta zmaga tudi pri kolonialistih izzvala paniko ter željo po kooptaciji nacionalno-osvobodilnega boja v smislu pristanka na zahteve po neodvisnosti, toda v imenu konsolidacije tistega političnega krila, ki bi zagotovil njen desničarsko-reformistični oziroma neokolonialni značaj.

Ob poudarku na Dien Bien Phu Fanon tudi potlači velikanski pomen neodvisnosti Indije 1947. leta, ki je preostalemu delu Tretjega sveta dala polet oziroma dodatni zagon za povečanje pritiskov po dekolonializaciji (to seveda ob drugih faktorjih kot je Atlanska listina, ki je narodom priznala pravico do samoodločbe, legitimizacija nacionalno-osvobodilnih bojev ob zmagi nad fašizmom v Evropi, razni notranji faktorji v kolonialnih maticah ter pritisk novih svetovnih sil, kot je bila ZDA). Kot je znano, je eno izmed osrednjih vlog v zagotavljanju te neodvisnosti imela prav Gandhijeva pacifistična ter multikulturalna politika, ki je ne samo podala nekatere osnove politične ter strateške podstati Indijskega nacionalnega kongresa, temveč je bila tudi ključne narave pri mobilizaciji tamkajšnjih množic. Ta je, ne glede na kasnejši ter realni razvoj v Indiji, imela prav tako kot Fanonova misel željo po vključitvi širokih množic v samo osrčje političnega procesa, tudi tako, da je poudarjala potrebo po spremembi praks vsakdanjega življenja in predvsem tudi preko soočanja z nasiljem kolonialnega sistema.

Zanimivo bi bilo raziskati vse zgodovinsko-kontekstualne razloge³², čemu je Fanon potlačil gandijevstvo ter njegovo vlogo pri dekolonializaciji, toda na tem mestu najbrž povsem neprimerno, zato se bomo omejili le na metodološko teoretične, ki pa so pomembni, v kolikor *Prekleti zemlje* beremo kot tekst, ki ni samo deskriptiven, temveč tudi preskriptiven.³³ Nedvomno je prvi razlog, čemu je Fanon spregledal možnost nenasilnega boja proti kolonializmu, mogoče iskati v že omenjeni potrebi po legitimizaciji nasilja proti alternativnim strategijam družbene transformacije. Prav tako je ta Fanonova potlačitev tudi povezana z njegovo koncepcijo dialektike, po kateri je negacija nasilja še vedno nasilje, toda njena kvaliteta je bistveno drugačna, saj je sedaj v rokah drugega subjekta, ki transformira tako sebe, družbo, v katero je vpet, pa tudi samo naravo nasilja, saj je ta v nasprotju s svojim kolonialnim predhodnikom zavezan končnosti. Toda prav Gandhijeva odpoved nasilju kot sredstvu dekolonializacije je kvalitetno drugačna, je dialektično soočanje s

kolonialnim sistemom, saj njegova negacija bistveno presega sredstva, s katerimi je sam kolonialni sistem utrjen, svojo obljubo tako družbene kot individualne transformacije pa sočasnosti, v katerem "tukaj in zdaj" nastajajo odnosi, ki pač niso toliko determinirani z nasiljem obstoječega reda kot so Fanonovi, kajti le-ti to nasilje nedvomno presežejo.

Ta determinacija z obstoječim redom, ki jo najdemo v Fanonovi misli, pa se nam tudi razkriva, če se ozremo spet v čas po bitki pri Dien Bien Phu. Tu je s strani osvoboditeljev prevladovala taktika "ljudskega vala", po katerem so sile Viet Minh konstantno oblegale ter jurišale na francosko vojsko ne glede na žrtve, ki bi jih pri tem utrpele. Posledice tega – 8.700 padlih ter ranjenih na francoski strani, 50.000 pa na vietnamski. Tako taktika "ljudskega vala" predstavlja prav tisto upredmetenje ter pogrješljivost, s katero je bil zaznamovan kolonialni sistem in po katerem so bili kolonizirani le objekti njegove zgodovine. Poleg tega pa imamo tu opraviti tudi s podvajanjem enakih hierarhičnih odnosov med elito ter maso, ki jih pa Fanon (paradoksalno) ni želel preseči, saj so pri Dien Bien Phu množice vojakov le objekt subjektivne vojaške strategije, ki jo je skoval general Vo Nguyen Giap.

V podreditvi etničnosti nacionalnosti, s katero je zasnovana Fanonova misel, lahko tudi zasledimo še eno determinacijo s kolonializmom, saj prav ta subordinacija predstavlja le varianto, ne pa odpravo naddoločenosti, s katero je zaznamovan subjekt v manjšinski strukturiranem kolonialnem prostoru, katerega organizacijski princip je sicer rasa. Pri tem pa je tudi samo-realizacija kot oblika projekcije nekih (poljubnih) identitet močno okrnjena in tudi zavezana tako družbeni strukturi ter prostoru, ki ga le-ta napolnjuje (nacionalna država), kot tudi politični kasti, ki ga obvladuje. Zavaljo vsega tega se lahko strinjamo s kritiko tako Fanona kot tudi Che Guevare (ki je bil po Mao Zedongu še eden ključni utemeljitelj emancipatoričnega vzvoda ruralnega boja), kot jo je podal situacionist Mustapha Khayati:

"Fanonizem in Castro-Guevarizem sta lažna zavest, skozi katero kmetstvo opravi velikansko nalogo predkapitalistično družbo očistiti njenih polfevdalnih in kolonialnih ostankov in s katero se povzdigne v nacionalno digniteto, na katero so poprej pljuvali kolonialisti in retrogardni dominantni razredi ... Kjer pa se je kmetstvo zmagovito borilo in je na oblast prineslo družbeni sloj, ki je poveljeval ter vodil njegov boj, je bilo tudi prvo, ki je utrpelo njihovo nasilje in plačalo velikansko ceno za njihovo dominacijo."³⁴

Prav nič ne preseneča dejstvo, da se v Khayatijevi kritiki pojavljata tako Fanon kot tudi Castro ter Guevara. Vsako podvajanje determiniranosti reda, proti kateremu se je treba boriti, njegovo hierarhizacijo (ki pa je še bolj poudarjena tisti hip, ko se sprejme logiko nasilnega vojaškega boja oziroma odtujenih komandnih

Hermeneutics of African Philosophy, *Routledge, London, 1994*, bere Tsenay Serequeberhan, ki vidi nasilje kot nujnost, s katero je treba presekati tudi sedanji neokolonialni voz.

³⁴ Mustapha Khayati, "Contributions toward rectifying public opinion concerning revolution in the underdeveloped countries", str. 221, v Knabb, *op. cit.*, str. 219–222.

³⁵ Ernesto "Che" Guevara, *Guerilla Warfare*, *Monthly Review Press*, New York, 1961.

struktur, ki jo le-ta ponavadi zahteva) ter sklenitev identitete ostaja bistvena značilnost oboroženih nacionalno-osvobodilnih formacij. Tako je tudi pri revolucionarno marksističnih formacijah, katerih zmožnost inspirirati emancipacijo danes ostaja še vedno relevantna, to prav zaradi (in ne navkljub) zloma socialističnih režimov oziroma birokratsko okostenelih ter avtoritarnih marksizmov.

Za formacije, opisane v tej številki *Časopisa za kritiko znanosti*, ni toliko pomembna prelomnica z oktobrsko revolucijo 1917. leta in vzpon SZ, čeprav je ta sprva nedvomno predstavljala pomembno inspiracijo ter matico, od koder se je lahko svetovna revolucija širila, in čeprav je tudi res, da je kasneje blokovska delitev sveta omogočala široke mednarodne mreže solidarnosti pa tudi antagonizma, od katerih so znale marsikatero formacijo črpati raznovrstne oblike podpore, izkušenj ter sredstev. Tu je ključno vlogo igrala predvsem kitajska, nato še kubanska revolucija, znotraj nje pa, zavoljo svoje posebne koncepcije marksizma, tudi osebnost revolucionarja Che Guevara. Posebnost njegove misli v primerjavi s prakso tedanjega realno obstoječega socializma je mogoče strniti v nekaj misli, ki jih je Guevara povzel po svojih izkušnjah gverilskega boja v gorovju Sierra Maestra na Kubi in zavoljo katerih je njena revolucija 1959. leta postala zmagovita. Takrat je z blagoslovom Fidela Castra Guevara lahko tudi osmisli ter udejanil nekatere druge svoje neortodoksne marksistične prakse.

Tako je Guevara v svojem *Priročniku gverilske vojne* (1960)³⁵ glede na nastop revolucionarne dejavnosti in v nasprotju s tedanjim prevladujočim sovjetskim pojmovanjem bil mnenja, da je njen vzvod mogoče najti ne v urbanih formacijah, temveč na podeželju. Prav tako je Guevara trdil, da je v revolucionarni vojni mogoče zmagati z relativno majhno gverilsko skupino. Tako ni treba čakati na neko strnjeno ter množično mobilizacijo, na objektivne zgodovinske okoliščine ter ugodne pogoje, zavoljo katerih bi bilo treba revolu-



Gverilci na Kubi. Drugi z leve je Che Guevara, peti Fidel Castro.

cionarno delovanje sprostiti. Nasprotno, pogoje se ustvarja sproti oziroma z revolucionarnim delovanjem gverilske skupine same.

Glede post-revolucionarnega obdobja je Guevara razvil misel, po kateri se internacionalni dimenziji revolucije ter proti-imperialističnega boja daje prednost pred njegovo nacionalno konsolidacijo. Kot je znano, je to ena izmed točk, kjer se trockizem zalomi ob stalinizmu, to pa je tudi predstavljalo eno najbolj spornih mest v odnosih med Kubo in SZ, ki ji pač ni bil všeč način, s katerim je ta mali karibski otok izvažal revolucijo po Latinski Ameriki ter Afriki ter tudi zapostavljal reformizem lokalnih KP, ki so bile zveste moskovski liniji.

V nasprotju z osrednjim teoretikom ter praktikom revolucionarnega marksizma V.I. Leninom, ki je sovjetski socializem utrdil tudi tako, da je vpeljal državni kapitalizem, kjer ekonomski sistem pač ni bil zmožen ne proizvodnje ne distribucije po socialističnih kaj šele komunističnih osnovah, je bil Guevara tudi proti takšni konsolidaciji na ekonomskem področju. Tako je menil, da je mogoče komunizem sočasno graditi s socializmom. To pa ne samo z razvojem produkcijskih sredstev oziroma s širjenjem proizvodnje, ki zagotovi največjo blaginjo najširšim množicam, ter z odpravo denarja ter ostalih materialnih spodbud za delo, ki jih je Guevara želel odpraviti, temveč tudi preko drugih vzvodov. Tako je Guevara koncipiral pomen prostovoljnega dela, ki je (v nasprotju s tedanjo prakso povelečevanja herojev dela, udarništvu ter produktivizmu nasploh) izhajalo ne toliko iz želje po povečevanju storilnosti, temveč iz želje po transformaciji zavesti.

Toda kjer se nam Guevara kaže kot libertinski komunist, ki je znal prekiniti z mrtvim bremenom preteklih revolucij, se nam pa drugod razkriva kot boljševik, ki je zagovarjal ter tudi izvrševal precej krvavo revolucionarno pravo v prvih letih zmage na Kubi. Res je, da v nasprotju z Nečajevim in Fanonom Guevara ni verjel v nujnost uporabe nasilja kot osnovnega sredstva političnega boja, kajti njegova koncepcija gverilskega boja je utemeljena tudi na tem, da je to sredstvo, ki se ga je treba poslužiti le, ko so ostale možnosti izčrpane.³⁶ Pa vendar – tu je pomembno opozoriti, da Guevara sam teh možnosti ni nikoli izčrpal. Nasprotno, njegova pot, ki se je začela kot odklon od realno reformističnega ter avtoritarnega marksizma, je postala dogmatična oblika neortodoksnosti, po kateri je gverila postala alfa in omega revolucionarnega delovanja. Pri tem so tiste prokubanske formacije, ki so neortodoksnost zagovarjale, svojo izčrpanost definirale ne toliko nasproti obstoječemu redu, temveč prav nasproti preostalim pro-sovjetskim skupinam.

To dejstvo si velja zapomniti, kajti nakazuje eno izmed tragičnih značilnosti emancipatoričnih formacij. Ob njihovem notorično kratkem razpolovnem času, v katerem se razne frakcije veselo množijo, je sama teorija ter praksa emancipacije naddoločena z željo po utrditvi lastne poti in to ne samo proti obstoječi družbi, temveč tudi proti vsem ostalim subjektom ter formacijam emancipacije.

³⁶ Pavel Pečinka, Od Guevary k Zapatistum: Prehled, složení a činnost gerilových hnutí Latinske Ameriky, *Doplnek, Brno, 1998, str. 38.*

Seveda smo na ta problem že prej opozorili v smislu *absolutne legitimizacije* sredstev boja, zdaj pa lahko dodamo, da je polom takšne koncepcije politične strategije mogoče locirati v dejstvu, da gre s tem v izgubo prav tista *emancipatorična sinergija*, ki bi se lahko sprostila ob vzajemnem ter sočasnem priznanju pluralnega pristopa k problemu družbenopolitične transformacije. Konec koncev je prav *krovni konsenz*, v katerem pa je še vedno dovolj prostora za identiteto in razliko, tudi nujen predpogoj same postemancipatorične družbe, če naj to ne bo samo po svoji formalni naravi.

Pomanjkanje takšnega konsenza prav v sedanjosti emancipatoričnega boja nakazuje tudi *absolutizacijo enega ter ločenega subjekta emancipacije naproti vsem ostalim*. V Guevarini koncepciji gverilskega boja se nam ta problem razkriva na več mestih. Guevari je v čast, da je zagovarjal pozitivno vlogo žensk v gverilski skupini in ni videl prav nobenega razloga, zakaj le-te ne bi bile prav tako partizanke kot njihovi tovariši. Toda malo manj v čast mu je dejstvo, ker je zagovarjal mnenje, da je za takšne borke najbolje, da v boju pravzaprav nadaljujejo s svojimi tradicionalnimi družbenimi vlogami in naj predvsem kuhajo za ostale člane gverilske skupine. Najbrž ni treba posebej poudarjati, da s takšno določitvijo vlog postane moški absolutni ter univerzalni subjekt emancipacije, medtem ko ženskam preostane, da se osvobodijo znotraj tiste spolne delitve dela, značilne za družbo, ki jo želi gverilska skupina preobraziti.

Enako nejasnost glede odnosov moči ter hierarhizacije je mogoče zaznati tudi v samem splošnem razumevanju politične ter družbene dinamike gverilske skupine, kakršno je doživel v Sierrri Maestri, kasneje pa v obče preskriptivni značilnosti revolucionarne formacije koncipiral Guevara. Kot opozarja komentator kubanske revolucije Peter Marshall, je v sami Guevarini misli stalno prisotna kontradikcija,



Gverilci na Kubi

po kateri ta komandant enkrat zagovarja absolutno avtonomijo vsakega člana oziroma članice gverilske skupine, hkrati pa tudi poudarja, kako se morajo gverilci tudi absolutno pokoriti volji njihovega vodje.³⁷

Ti odnosi, v katerih se individualni momenti realizacije ter emancipacije predajo hierarhiji ter moči, se tudi projicirajo na odnose med samo gverilsko skupino ter preostalo družbo. Kljub temu, da je bila kubanska revolucija posledica kombiniranega delovanja mnogih različnih subjektov ter političnih formacij, je po zmagi Gibanja 26. julija oziroma M-26-7, v katerem je bil ključen Guevara, ga pa je sicer vodil Fidel Castro, prevladalo načelo *absolutne zmage*, po katerem je ta skupina potlačila ne samo prispevek, temveč tudi aspiracije, nazadnje pa še obstoj preostalih subjektov revolucije, katerim je bil pridran zgodovinski predznak *absolutnega poraza*. Ta mehanizem je Guevara branil s koncepcijo, po kateri prav "avtoriteta Sierre" daje absolutno legitimnost dejanj njenih subjektov vis-a-vis vsem ostalim, ki so se borili izven M-26-7 ali pa na drugih frontah, in ne le tistim s Sierre Maestre.³⁸

Ta "avtoriteta Sierre" je bila podaljšana oziroma projicirana iz notranjepolitičnih v mednarodne odnose in se razkriva v Guevarinem neuspešnem angažmaju najprej v Kongu, potem pa še Boliviji. V obeh primerih je Guevara skušal precej nekritično izvoziti prav tiste metode boja, ki so bile tako uspešne na Kubi in ki jih je Guevara razvil v neke objektivne vzvode revolucije ne glede na njeno lokacijo. Ob tem pa je potlačil ne samo lokalne pogoje, v katerih se je ta revolucija znašla, ampak tudi njihove subjekte prav v imenu legitimitete, ki mu jo je dala kubanska revolucija in ki je retroaktivno potrdila pravilnost ter racionalnost sredstev, ki so pripeljali do njene zmage.

Kar se Guevara tiče, se ta potlačitev ne kaže samo v njegovi nezmožnosti dojeti politično ter kulturno dinamiko v večjezičnih ter multietničnih skupnostih (npr. Bolivija). Tako ni razumel, čemu bi ga tamkajšni Indijanci težko sprejeli za svojega, dokler ne bi izhajal iz njihovih specifičnih problemov in ne iz želje, da jim vsili svoje rešitve. Ta nezmožnost je deloma razumljiva glede na samo strukturo argentinske družbe, v kateri se je Guevara rodil ter odraščal, prav tako je tudi razumljiva glede na kubansko družbo, kjer je ob njeni multikulturni ter multirasni sestavi kljub vsemu mogoče govoriti o obstoju neke krovne kulture ter nacionalne identitete, v kateri se lahko posamezni člani družbe prepoznajo. Toda ta slepota pač ni razumljiva, saj je Guevara svoj internacionalizem ter predvsem panlatinoamerikanizem, ki ga je gnal v Bolivijo, osnoval prav na spregledanju tistih lokalnih različnosti, ki so bile opravičeno sovražne do takšnih kontinentalnih političnih ter kulturnih ideologij, ker so pač v njih tudi videle zgodovino svoje kolonializacije in ne emancipacije.

Poleg tega je Guevara te lokalne pogoje potlačil tudi v odnosu do bolivijske KP. Obe strani sta se ostro razhajali ne samo glede

³⁷ Peter Marshall, Cuba Libre: Breaking the Chains?, Unwin Hyman, London, 1987, str. 51.

³⁸ Marshall, op.cit., str. 56.

³⁹ Marshall, *op.cit.*, str. 70.

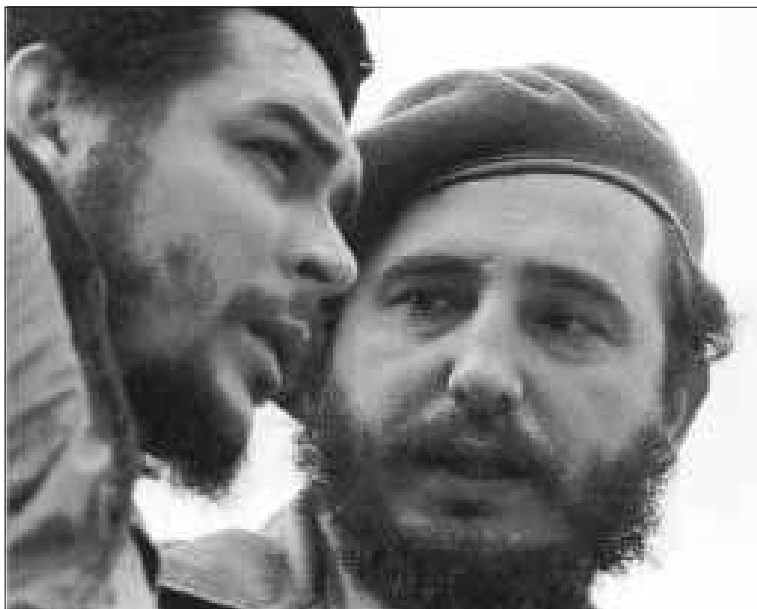
⁴⁰ Ernesto "Che" Guevara
Bolivian Diary, *Pathfinder*
Press, New York, 1994.

vprašanja, kdo naj vodi emancipatorično delovanje, temveč tudi okoli njegovih posameznih strategij. Tako brez izrazite podpore KP (ki pa je, roko na srce, tudi želela svoj reformizem prikazati kot absolutno pravilno sredstvo) Guevarina gverilska kolumna ni bila zmožna mobilizirati široke podpore, ki je bila takrat nujna za njeno preživetje ter uspešnost. Tako je bila 1967. leta tudi več ali manj anihilirana, sam Guevara pa ubit.

Omenili smo že kontradikcijo med avtonomijo ter hierarhijo v Guevarini koncepciji strategije ter organizacije boja kakor tudi v njegovem razumevanju dinamike post-revolucionarne družbe. Ta je, kot na to opozorja Peter Marshall, tudi zadevala samo osrčje njegove osebnosti oziroma psihičnega profila:

“... medtem, ko je del njega užival v spontanosti ter nenadni spremembi, je njegov drugi del imel globok strah do morebitnih anarhičnih razvojev v Revoluciji ... Zdi se kot da je bil instinktivno anarhist, toda nezavedno je čutil, morda zaradi svojega srednjeslojskega porekla in znanstvene izobrazbe kot zdravnik, potrebo po avtoritarni ter centralizirani kontroli 'neobvladljivih' elementov tako v sebi kot v družbi.”³⁹

Glede na omenjeno karakterizacijo pa je mogoče trditi, da je Guevara to kontradikcijo rešil tudi tako, da je vse subjektivne motivacije, pogoje ter možnosti svojega življenja ter osebnosti projiciral na objektivne naloge emancipacije ter jih pri tem zabrisal oziroma potlačil. Tako npr. se nam Guevara v svojem *Bolivijskem dnevniku* (1970)⁴⁰ razkriva kot objektivni ter nezmotljivi instrument



Ernesto Che Guevara in Fidel Castro

“avtoritete Sierre”, zgodovine ter nekaterih geo-strateških nujnosti “focoizma” oziroma “dveh, treh Vietnamov” – vojaškega ter teritorialnega vzvoda, katerega potencial po revolucionarni destabilizaciji je povečan zaradi posebnih geo-strateških okoliščin in s katerim je mogoče z relativno majhno partizansko enoto oslabiti ter premagati sile imperializma oziroma domače neokolonialne buržoazije in ZDA ter zanetiti revolucijo daleč prek meja teritorialnega delovanja gverilske skupine. Prav zavoljo tega potenciala pa je bila Bolivija izbrana, in ne toliko zaradi njej lastnih potreb po družbeni transformaciji. S tem pa je Guevara ne samo absolutiziral ter hierarhiziral subjekte emancipacije, temveč tudi njihove prostore.

Kakorkoli, pri celotni bolivijski epizodi Guevara nedvomno zamolči tudi svojo osebno motivacijo, ki ga je vodila iz varnega zavetja Kube v Kongo in Bolivijo. Predvsem gre tu za to, da je Guevara najprej samemu sebi brado ustvaril, oziroma da se je emancipiral iz turotnosti vsakdanjega življenja, ki ga je živel kot funkcionar na Kubi in katerega priznanje s strani drugih je bilo tudi posledica prisile in ne spontanosti, prav s tem, ko se je zavezal nadaljnjemu gverilskemu boju. Toda ker je to subjektivno motivacijo prikazal kot objektivno, je hkrati drugim odtujil možnost, da bi svojo lastno emancipacijo subjektivno determinirali in jo doživljali mimo načinov kot jih je zase, pa tudi zanj zastavil Guevara sam. Na tem mestu se nam razkriva še eden izmed bistvenih problemov emancipatoričnih formacij, ki pa je pravzaprav le *emancipatorična inverzija oziroma bolivijska varianta vietnamskega sindroma*: dejstvo, po katerem izjemni prelom v vsakdanjem življenju, ki mu je npr. gverilska celica podvržena, postane ne samo najvišja izkušnja emancipacije ter samorealizacije, temveč mora tudi doživeti te formacije podvajati v neskončnosti, da se lahko to omamno svobodo še najprej okuša.

Sama smrt Che Guevare je signalizirala prehod iz taktike ruralne v urbano gverilo⁴¹, oziroma prav v tiste strategije, ki se jih poslužuje večina formacij, popisanih v pričujoči številki *Časopisa za kritiko znanosti*. Vznik takšnega nasilja, katerega dominantna oblika je bila terorizem, lahko pripišemo različnim faktorjem. Seveda ima vsaka formacija svoje lokalne pogoje ter kontekste, v katerih nastaja, toda kljub temu lahko zasledimo neke globalne trende, ki so botrovali k porastu takšnega boja: nezmožnost taktike ruralne gverile, da bi izven Kube dosegla kakršnekoli pomembne ter trajne zmage,⁴² šestdnevna vojna na Bližnjem vzhodu (1967), po kateri je prišlo po eni strani do okrepitve palestinskih zahtev, po drugih strani pa do njihove demonizacije v zahodnih medijih ter do diskreditacije kot terorizem, s katerim je treba opraviti z represivnimi ter vojaškimi in ne s političnimi sredstvi,⁴³ porast ter radikalizacija mirovnega gibanja, povezanega z protestom pri vojni ZDA v Vietnamu (1963–1975), gibanje za državljanske pravice Afro-američanov v ZDA, ki se je po atentatih na Malcolma X (1965) ter Martina Lutherja Kinga (1968)

⁴¹ Guelke, *op.cit.*, str. 2.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Cf. Ibid.*

zavedalo, da problemov rasizma ne bo mogoče radikalno rešiti znotraj obstoječih političnih ter ekonomskih okvirov, utrditev subfašističnih režimov v Latinski Ameriki ter na Bližnjem vzhodu (Izrael), ki so imeli bodisi tiho bodisi povsem nedvoumno podporo t.i. demokratičnega sveta oziroma predvsem ZDA, poraz študentskega gibanja v letu 1968 ter krah obstoječih levih političnih formacij, ki so odsevale politiko SZ ali pa se igrale reformistične igrice, po katerih so reproducirali obstoječe sistemske parametre političnega delovanja, spoznanje, da te formacije kakor tudi realno obstoječi socializmi ter njihove samoupravljalne variante niso zmožne uresničiti družbene transformacije, ki bi zadale smrten udarec izkoriščanju ter odtujitvi, hkrati pa svojim državljanom omogočile polno ter kreativno samorealizacijo ...

Kar je seveda skupnega vsem tem faktorjem, je ne samo spoznanje o tem, da so običajni kanali za artikulacijo zahtev po političnih, ekonomskih ter družbenih spremembah izčrpani ali pa kooptirani v obstoječi red, temveč tudi nek osnovni internacionalizem oziroma sinergijo, v kateri je lahko radikalizacija zahodnonemške mladine, ki je protestirala proti intervenciji ZDA v Vietnamu, sprožilo val političnega nasilja na domačem prizorišču, hkrati pa je njegove subjekte tudi povezalo z radikalnimi elementi na Bližnjem vzhodu, kot se je to zgodilo RAF-u. Ta mednarodna sinergija je toliko bolj presenetljiva glede na izrazito pomanjkanje internacionalizma danes, predvsem če vemo, da je bila mera globalizacije sveta takrat mnogo manjša, svet pa poleg vsega še blokovsko razdeljen. Toda prav ta razdelitev je seveda tudi omogočala porast političnega nasilja v smislu, da je bilo mogoče na nasprotnih straneh železne zavese novačiti za podporo, hkrati pa ustvarjati zaledje ter tudi zatočišče.

Seveda pa spontan pogled na današnji svet pomeni, da je tudi zavoljo konca hladne vojne konec političnega nasilja v njem. Poleg tega nas v laično ter naivno vero v konec političnega nasilja napeljujejo razni procesi, ki smo jim bili v zadnjem desetletju priča, kakor npr. žametna revolucija 1989. leta v Vzhodni Evropi, konec apartheidu v Južnoafriški republiki ter cel kup tranzicijskih procesov v Latinski Ameriki ter Aziji. Tudi na Bližnjem vzhodu smo priča mirovnemu procesu med PLO ter Izraelom. Ti procesi v sinergiji globalne politike pa tudi globalizacije odmevajo vsepovsod po svetu: mirovni sporazum na Bližnjem vzhodu je nedvomno vzpodbudil sprte strani na Severnem Irskem, da so se še bolj zavzeli in tako dosegli svoj velikonočni sporazum, ta pa je tudi nedvomno vplival na gibanje ETA, ki je letošnjega septembra oklicala dokončno premirje, medtem ko – povratno – mir v Baskiji ter na Severnem Irskem dodatno krepi bližnjevzhodne mirovne procese ter tudi podčrtuje krhko ravnovesje Daytonskega sporazuma, ki je 1995. leta prinesel konec vojne v Bosni in Hercegovini.

Kljub uveljavljanju teh mirovnih procesov nam še vedno preostane problem *sindroma dokončne zmage*. Žal nas zgodovina

emancipacij, od tistih oboroženih do žametnih, uči, da razne njihove zmagovite formacije kaj kmalu zapopadejo logiki odsevanja delovanja prav tistih oblik ter subjektov političnega življenja, proti katerim so se sprva vstajniško podali na pot. Razlogov za to je več in enega, po katerem se *nevtralizira želja po družbeni preobrazbi*, smo omenili že na samem začetku tega pisanja, na tem mestu pa se zaustavimo pri nekaterih konstitutivnih pogojih, zavoljo katerih pride do tega stanja. Tako se ne glede na svojo relativno velikost, popularnost, majhnost ali obskurnost, emancipatorične formacije vedno zanašajo na artikulacijo vsaj nekega modicuma nezadovoljstva ter želje po koncu sistema. Toda ta ni samo skupen članom ter članicam same formacije, temveč je tudi vedno eksterne narave oziroma ima tudi svoje korenine v raznih posameznikih in/ali družbenih skupinah, na katerih se te formacije bodisi abstraktno bodisi realno pozivajo. Ko je zmagovita, se sama formacija ne more disasociirati od posebnih pogojev, pod katerimi je delovala za časa svojega boja. Ti, ki so bili vitalni element njene konstitucije, identitete ter socializacije, jo tudi že a priori postavljajo v nasprotje s samo eksternostjo, v imenu katere se je sprva podala na pot boja. Takšna formacija ne more zanikati svoje zgodovine in se prav tako *ne more odučiti metode, ki ji je zagotovila zmago ter mesto v družbi*. Hierarhizacija, ki jo je formacija uvedla kot nujni pogoj učinkovitosti, le odseva odnose, ki vladajo v družbi, ki jo je želela ovreči. Povratno pa potem, in prav v trenutku zmage, ti odnosi potrdijo ne samo svojo utilitarno učinkovitost naproti emancipatorični celici, temveč tudi nasproti ustroju družbe, ki bo sedaj kot celota krenila proti cilju, kot si ga je zadalo njegovo avantgardno vodstvo. Pri tem bo nedvomno prišlo do trenj in nasprotovanj, ki jih bo težko reševati na političnem področju, ker se je formacija v samem obdobju svoje ilegale ali boja tudi naučila metode, po kateri opozicija preživi – prav to znanje pa je tej formaciji v izjemno pomoč, ko mora nevtralizirati njej lastno post-triumfalno opozicijo.

Proti takšnemu razumevanju takorekoč zlatega obdobja miru, blagostanja ter konsenza, kateremu naj bi šli sedaj veselo naproti, nas sili prav pogled na dediščino svinčenih let, po katerem so se strukture represije ter nasilja tudi utrdile. To je zaradi tega, ker je po eni strani prav *majhen korak od stanja, ko je emancipatorična formacija še oblika negacije obstoječe družbe, do dejstva, da pravzaprav le izzove reprodukcijo države*, tudi v smislu njenih represivnih aparatov oziroma vojske ter policije, ki se veselo bohotijo prav v imenu nevtralizacije raznih formacij, ki uporabljajo nasilje za preseganje obstoječe družbe. Seveda je nujno opozoriti na to, da je sama urbana gverila, kot jo je koncipiral ter prakticiral Carlos Marighela ter njegova Akcija za nacionalno osvoboditev Braziliji ali pa kot je to povzel RAF v Zvezni republiki Nemčiji, že predvidela to krepitev represivnih aparatov države in jo razumela kot strateški proizvod boja, ki bo potem k splošnemu revoltu sprovcirala široke

⁴⁴ *Carlos Marighela, For the Liberation of Brazil, Penguin, Harmondsworth, 1971, str. 95, sicer pa citirano po Guelke, op.cit., str. 61.*

⁴⁵ *Glej njegov prispevek, ki ga objavljamo prav v tej številki ČKZ.*

⁴⁶ *Mar nista v začetkih procesov osamosvajanja teritorialna obramba ter zametki slovenske vojske predstavljali prav takšni desni ter nelegalni odklon in formacijo, ki sta na oblasti utrdili arogantno secesionistično elito, ki nam sedaj vlada? Seveda, ta primer nima prav nobene pretirane vrednosti v smislu legitimizacije zgodovinskega poslanstva trenutno obstoječega družbeno-političnega sistema v Sloveniji. Prav tako pa ne legitimizira intervencije JLA, ki je izgubila svojo moralno podstat, čim je začela delovati proti logiki, s katero se je tudi opravičeval obstoj Jugoslavije – bratstvo in edinstvo njenih narodov ter narodnosti. Ne, njegova srž sestoji v tem, da si je z metodo, s katero se je trenutni vladajoči razred prikopal na položaj, le-ta odžagal vejo, s katere ljudstvu laja svoje zapovedi. Namreč tisti hip, ko je elita posegla po takrat izvenzakonskih ter izvenustavnih sredstvih, je tudi na široko odprla vrata drugim razredom, formacijam, vizijam (tako levim kot tudi desnim), da storijo enako. In v dokaz, da se po Marxu zgodovina ponovi dvakrat – prvič kot tragedija, drugič kot farsa – najbrž ni treba dodatno*

ljudske množice. Tako je Carlos Marighela v svojem *Priročniku za urbani gverilski boj* (1969) zapisal:

“Vlada lahko samo okrepi svojo represijo in tako bo za njene državljane življenje še težje kot kdajkoli prej: vdiral se bo v domove, opravljale se bodo policijske preiskave, nedolžni ljudje bodo aretirani in komunikacije prekinjene, policijski teror bo zavladal in čedalje več bo političnih ubojev – skratka, opraviti bomo imeli z masovnim političnim pregonom. Prebivalstvo bo zavrnilo kolaracijo z vladajočimi, tako da bodo slednji spoznali, da je edina rešitev za njihove probleme v fizični likvidaciji svojih nasprotnikov.”⁴⁴

V nasprotju s pričakovanji Marighele ni prišlo do splošnega ljudskega revolta, kljub vsemu pa država ostaja večinski imetnik krvavega kapitala oziroma nasilja, s katerim so zaznamovana naša življenja. Poleg tega in tudi na podlagi svojih življenjskih izkušenj italijanski avtonomni marksist Toni Negri⁴⁵ opozarja na “provokacije” oziroma razne oblike desničarskega terorizma, ki se ob bok postavljajo svojim levim antagonistom. V Italiji svinčenih let ti količinsko daleč presegajo delovanja radikalne levice, poleg tega so usmerjeni ne toliko k nevtralizaciji levice kot pa h krepitvi branikov, proti katerim se bori: takšne aktivnosti omogočajo vladajočemu razredu, da si odpre novo polje, preko katerega lahko konsolidira svoj položaj – tudi tako, da opozarja na nujnost svoje krepitve ter neminovnosti, če naj se ohranita red in mir.

To je tudi zgodba, ki smo jo že slišali ter doživeli prav ob žametni revoluciji 1989. leta ter po secesiji Slovenije 1991. leta⁴⁶, toda mnogo bolj pomembno je, da vladajoči razred ni odpravil družbenih ter ekonomskih antagonizmov, s katerimi je zaznamovan sodobni sistem. Če so v Vzhodni Evropi tisti skromni mehanizmi socialne pravičnosti, ki predstavljajo dediščino preteklega sistema, še naprej tarča neoliberalnih demontaž, potem tudi ni naključje, da je v njeni zahodni polovici konsolidacija njene levice, ki je nastopila z volitvenimi zmagami v Franciji, Veliki Britaniji ter Nemčiji, povezana z iskanjem, kako utrditi socialni konsenz na škodo raznih zgodovinskih pridobitev delavskega boja.

Tako je ob krepitvi represivnih aparatov, ob legitimizaciji, ki jo je liberalna demokracija dobila s padcem vzhodnega bloka ter ob spoznanju, da so možnosti emancipatoričnega proti-nasilja le majhne, je povsem realno mogoče pričakovati, da bodo obstoječi režimi, še bolj arogantno ter krvavo obračunali s ponižanimi ter razžaljenimi, ki bodo zase zahtevali le pravico do dostojnega življenja. V zameno bodo le-ti zapopadli prav tistim dilemam, o katerih je pisala Emma Goldman, in bodo svojo agonijo zamenjali za puške in molotovke. Krog bo spet sklenjen.

Pravzaprav je krog že sklenjen, kajti dokazuje za to, navkljub hvalospevom o koncu zgodovine oziroma o neomajni popolnosti

političnega ter ekonomskega sistema liberalne demokracije, ki ga ni mogoče ne nadgraditi ne preseči, ker predstavlja najvišjo ter tako zadnjo obliko družbene organizacije⁴⁷, je mogoče iskati tudi v fenomenu EZLN v Chiapasu. Ta je s svojo vstajo 1. januarja 1994. leta dokazala, da ob koncu hladne vojne neoliberalizem ni tako zmagovit, da bi bil zmožen do kraja kolonializirati celotni svet. Tisti, ki sedaj proti njemu jemljejo orožje v svoje roke, so se naučili, da morajo presekati z mrtvo težo preteklih revolucij, kajti EZLN je morda še posebno zanimiv primer glede strateške uporabe nasilja, ker se je po svoji prvi vojaški akciji odrekla ofenzivnemu delovanju in to kljub vojni nizke intenzivnosti, po kateri sedaj civilno prebivalstvo vsakodnevno ustrahujejo ter ubijajo kombinacije regularnih ter paravojaških enot. S tem se je EZLN *izognila problemu praga*, ki bi vodil k eskalaciji ekstremov z obeh strani in ki bi bistveno zožil prostor, v katerem bi bil možen političen dialog.

Poleg tega se je na političnem področju EZLN tudi *odrekla ideji dokončne zmage*, v kateri bi sama prevzela krmilo države. Nasprotno, na ozemljih, kjer uživa podporo, zagovarja politično samoorganizacijo prebivalstva ter se tako ne zapira v krog totalitarne avantgarde in emancipatoričnega zastavka, katerega najbolj ekstremni primer je bil prav Nečajev, in po katerem morajo subjekti žrtvovati prakse, po katerih bi v svoje vsakdanje življenje uvedli utopične elemente. Konstitucija ter lokacija sil odpora v Chiapasu je mogoče res v začetku predstavljal varianto na strategijo "focoizma", toda EZLN se razlikuje od Guevarine koncepcije tega boja in zagovarja *transformacijo ter konsolidacijo teh avtonomnih zon* pred nastopom njihove širitve navzen. Chiapaški Indijanci niso trdi kot hrasti – tako je Guevara zapisal za njihove bolivijske brate ter sestre, ki so z nejevero gledali na njegove obljube o boljšem življenju *po* revoluciji⁴⁸ – in niso majhen vzvod v vzniku globalne revolucije, temveč subjekti, ki si *na tem svetu, tukaj in sedaj, gradijo družbo, ki presega ono, ki jih oblega*. Ti Indijanci so seveda Fanonovi "prekleti zemlje", toda maniheizem, ki determinira njihovo zatiranje, pač ne determinira njihove emancipacije. To niso ne absolutni ne avantgardni subjekti, katere strategija je totalna, dokončna ter nezmotljiva. Nasprotno, tako v mehiškem kot tudi v globalnem kontekstu se EZLN vidi kot eno izmed pestrih palet sil, ki lahko prispeva k dvojni nalogi demokratizacije ter vzpostave socialne pravičnosti.

Heterogenost zgodovine ter teorij, s katerimi se EZLN bogati, pa ni samo determinacija njene konstitucije, temveč tudi bistveni način, s katerim se ta umešča v svet. Tako se *izogiba pasti totalitete tako analize realno-obstoječega stanja kakor tudi podvajanju gotovih oziroma enako totalnih sredstev, s katerimi ga mora preseči*. Upajmo, da ni treba posebej poudarjati, da imamo opravka z *zavestno negacijo pojavne oblike samo-namenskosti revolucionarnega delovanja – avantgardizmom*, oziroma s stanjem, po katerem bi si subjekti tega pisanja domišljali, da so nosilci absolutnega vedenja o

opozoriti na to, da se je sedanja elita parapolitičnih metod dodobra naučila od svoje partijske predhodnice. Mislim, da bo en skromni primer zadostoval za podkrepitev te teze – dejstvo je, da se je Slovenija že izognila enemu (mehkemu) desnemu državnemu udaru oziroma, da je tik po koncu vojne v Sloveniji obrambni minister Janez Janša predlagal takratnega notranjega ministra Igorja Bavčarja kot novega mandatarja vlade. Če bi to te vlade zares prišlo, potem bi politično prizorišče naddoločali predstavniki represivnih aparatov države, katerih legitimnost se je potrdila na bojišču in ne na volišču. Enako stanje je zajelo našo širšo in ožjo domovino tudi po koncu druge svetovne vojne.

⁴⁷ *Od vseh svečnikov neoliberalizma pa je za konceptualizacijo globalne zmage liberalne demokracije kot udejanitev konca zgodovine v smislu nadaljnje evolucije raznih oblik političnega, ekonomskega ter družbenega življenja najbolj znan Francis Fukuyama, na katerega misli prav tu referiram. Cf. njegovo The End of History and the Last Man, Penguin Harmondsworth, 1992.*

⁴⁸ *Pečinka, op.cit., str. 65.*

⁴⁹ Glej Gibril Faal, "The East Africa Bombings", West Africa, 7–27 September, str.667–668, in Baffour Ankomah, "Bombers hit Africa", New African, Oktober 1998, str. 16–17.

⁵⁰ O tem prav Ankomah, op.cit.

stanju ter preseganju sveta, od svojih konstituentov pa zahtevali, da se kot objekti (ter tudi objektivno in brezprizivno) pokorijo njeni viziji.

Ob potrebi EZLN, da pljune v obraz globalni kolonializaciji neoliberalizma, pa razumevanje naše sodobnosti kot obdobja mirne koeksistence ter kopičenja prav elegantno skazi bombni napad na ambasade ZDA v Keniji in Tanzaniji letošnje poletje, v katerem je bilo ubitih 262, ranjenih pa več kot 5000 ljudi. Komentatorji različnih političnih prepričanj se strinjajo, da se je s tem dejanjem odprl novi vojni teater mednarodnega terorizma v smislu, da je sub-saharska Afrika izgubila svojo nedolžnost kot del sveta, ki je bil dosedaj iz takšnih delovanj izvzet⁴⁹. Toda bolj subtilni med njimi tudi vedo⁵⁰, da je fundamentalistična motivacija teh dejanj le simptom ne pa razlog sam po sebi, odgovor ZDA – bombardiranje domnevnih središč islamskega ter državnega terorizma v Afganistanu ter Sudanu – pa le variacija na občo temo terorizma oziroma le oblika, kot bi temu dejal lingvist in anarhist Noam Chomsky, državnega terorizma.

Niti ne tako paradoksalno ni, da so prav ZDA v umazani vojni v Afganistanu (1979–1989) sponzorile Osama Bin Ladena, za katerega se zdi, da je po prijetu Carlosa Ilič Ramireza oziroma "Šakala", ki si je nadimek pridobil po romanu Fredricka Forsytha *Dan Šakala* (1971), prevzel krono mednarodnega terorista šte vilka 1 in ki je bil prva tarča ameriških bomb v avgustu. Vse to nakazuje le *oscilacijo pa tudi difuzno vrednotenje nasilja*, do katerega pristopa država in posledice katerega niso nekje daleč za zahodnim obzorjem, kajti ne glede na to, ali se strinjamo ali ne z mednarodno politiko ZDA, dejstvo je, da je od trenutka vstopa v vojaške zveze oziroma partnerstva, ki jih ta država sponzorira, slovenska nedemokratična javnost posredno povezana z njenimi nasilnimi oblikami in je zanje tudi soodgovorna.

Takšna podpora lahko za sabo povleče nekatere posledice, ki bodo lahko še kako odločujoče v prihodnosti Slovenije. Njihovo predzgodovino lahko lociramo v Češki republiki, od koder je kot instrument zunanje politike ZDA Radio Svobodna Evropa letos začel oddajati v Iran. Prva posledica tega je, da se je v Pragi že pojavil terorist z namenom nevtralizirati RSE. V celotnem spletu te problematike lahko vidimo paralele z metodami kooptacije, po katerih je posegal Nečajev. Kakor smo že zapisano, je uboj enega člana nečajevske celice preživele še bolj zavezal k njenemu vodstvu. *Državniška varianta te kooptacije* pa razne države kooptira v sfero svojega političnega ter ekonomskega vpliva ter tako "teatra vojne" prav s tem, da jim vsiljuje strukture ter institucije, ki izzovejo razne teroristične in druge proti-napade. Ob prvi žrtvi med svojimi državljani pa je država gostiteljica tako še bolj zavezana politiki ZDA ter njenim sredstvom, ker se mora jasno deklarirati, kdo so njeni sovražniki in kdo njeni prijatelji. To pa je tudi prav tisti splet okoliščin, v katerih se je znašla tudi Slovenija, ko se je njen vladajoči razred odločil, da letalom NATO dovoli prelet slovenskega zračnega prostora, da bi bombardirali razne cilje v Zvezni republiki Jugoslaviji.

In če smo že načeli vprašanje islamskega fundamentalističnega nasilja, potem povejmo še to, da je ob tej problematiki razviden premik v patalogizaciji političnega nasilja. Pred koncem hladne vojne se je politično nasilje denunciralo ne samo zavoljo sredstev, ki se jih je posluževal, temveč tudi na podlagi sponzorstva s strani Vzhodnega bloka, v osebnotnem smislu pa so bili njegovi subjekti karakterizirani kot psihopati ali pa brezčutne osebe. Dandanes prva dva argumenta ostajata bistveni sestavini tako političnega kot tudi medijskega diskurza, le da so nekatere islamske države v njem sedaj prevzele mesto, ki ga je prej zasedal Vzhodni blok. Ob tem se prav zavoljo poizkusov liberalne demokracije do kraja kolonizira svet in uspeh, ki ga je pri tem imela v Vzhodni Evropi, še bolj krepi pseudo-humanistična kritika političnega nasilja, ki, kakor smo uvodoma dejali, samo mistificira nasilje, na katerem temelji obstoječi red. Toda osebnotno oziroma intimno patologijo terorista je sedaj nadomestila njegova ali njena kulturna naddoločenost. Po njej, npr. ne gre za to, da je s stališča radikalnih Arabcev Izrael tudi še po mirovnem sporazumu aktivna imperialistična sila ali pa da ZDA v mednarodni politiki uporabljajo dvojne standarde, temveč da je mogoče odpor do ZDA strniti v kulturno, morda celo rasno in tako apriorno determinacijo Arabcev oziroma Muslimanov.⁵¹ Podoben ideološki obrazec konstitucije drugega velja tudi za Srbe, ki so homogenizirani v določene tudi nadzgodovinske stereotipe političnega obnašanja. Toda, kakor smo omenili že na začetku tega eseja, je ta logika analize fašizma drugega le odsev lastnega fašizma, ki pa je s strani politike toliko bolj priročna, ker se kot taka postavlja kot neke vrste esencializacija, ki je izven zgodovine, njenega teka ter okoliščin. S tem pa dodatno marginalizira mehanizme, s katerimi je mogoče politično nasilje zares odpraviti – s političnimi rešitvami ter družbenoekonomsko transformacijo, kajti če je bistvo potrebe po nasilju nadzgodovinsko, potem ga prav nobena družbena intervencija ne more odpraviti. Poleg tega pa ta marginalizacija legitimizira potrebo po tem, da se protagoniste političnega nasilja nagovori v edinem jeziku, ki ga razumejo (= nasilje), ob tem pa tudi neminovnost obstoječega sistema.

Glede na vse, kar smo že zapisali, je treba poudariti, da prav ob krepitvi tega sistema ter njegove nevolje, da bi odpravil antagonizme ter nasilje, na katerem temelji, v prihodnje ne bo manjkalo formacij, ki bi se tako ali drugače zavzemale za emancipacijo. Kakor že zapisano: nekatere so že vzniknile, druge pa še bodo. Zato za zaključek tega razmišljanja podajmo tiste politične, družbene ter osebne osnove, za katere bomo lahko trdili, da predstavljajo parametre emancipatoričnih formacij, ki lahko kvalitativno prispevajo k preseganju problematike, ki se kot rdeča nit vije skozi ta esej.

Guy Debord, eden osrednjih osebnosti Situacionistične internacionale, je nekoč podal minimalno definicijo revolucionarne organizacije, ki jo je SI leta 1966 sprejela kot programske narave, tj.:

⁵¹ *Procese premikov iz kulturne v rasno esencializacijo je podrobno opisal Edward Said v svoji študiji Orientalism (1978), kate-rega slovenski prevod je izdala Studia Humanitatis. O podobnih procesih na primeru vojne v Alžiriji pa v tej številki ČKZ piše Fouzi Slisli.*

⁵² Guy Debord,
 "Minimum definition
 of Revolutionary
 Organizations" v Knabb,
 op.cit., str. 223.

sprejme unitarno kritiko sveta, zavrne notranji ustroj, ki bi le reproduciral hierarhične odnose dominantnega sveta, in se preda logiki samo-ukinitve⁵². Z Debordem se lahko le deloma strinjamo. Kajti glede na analizo, ki smo jo tu podali, mora emancipatorična formacija misliti sočasnost negativnih kakor tudi pozitivnih oblik življenja, da se lahko zoperstavi potrebi po zastavitvi emancipacije v smislu krepitve hierarhičnih odnosov znotraj formacij samih, v njenem odnosu do družbe tekom boja ter ob njeni zmagi. Kakor gre tu za to, da mora vsaka formacija priznati ter odpraviti represijo, ki je določala nečajevesko celico, tako mora tudi realizirati tiste latentne anarhistične oblike misli ter prakse, na katere smo opozorili pri Fanonu ter Guevari.

Prav tako mora takšna formacija koncipirati subjekt emancipacije, ki ne bo ne ločen ne specializiran in čigar identiteta ne bo sklenjena, saj se s tem podvaja znotraj družbene, medkulturne pa tudi intersubjektivne odnose dominacije ter podrejanja. Bistveni predpogoj, s katerim je mogoče misliti tako sočasnost praks kot tudi razklenjenost subjekta, izhaja iz odpovedi po samo-zavestni konstituciji emancipatoričnih praks in formacij oziroma avantgard, kakor tudi po predpostavki emancipacije kot vključujoče celotno družbo, saj je treba ostro zavrniti stanje, po katerem bi bili vsi emancipirani, tudi eni bolj od drugih, katerih manko ali potlačitev bi postala pogoj te (ne)svobode. Iz tega prav tako izhajajo dejstvo, po katerem je treba proti potrebi po unitarni kritiki, koncipirati ne samo pluralnost strategij, temveč tudi vizij ter prostorov emancipacije, ki pa izhaja tudi iz stanja, ko so različne formacije pripravljene sprejeti dejstvo svoje heterogene zgodovinske, teoretske, izkustvene pa tudi osebne kompozicije. To pa je – povratno – tudi garant relativizacije subjekta emancipacije in vzvod, preko katerega proces emancipacije postane subjektivno doživeto in ne objektivno politično-zgodovinsko dejstvo, ki se zaradi same svoje eksternosti subjektu kaže kot njemu ali njej sovražno.

Če se mora po Debordu vsaka revolucionarna formacija zavzemati za svoj razpust v smislu ločene organizacije in v trenutku zmage, potem tudi menimo, da se mora ta razpust predvideti že v tem, ne pa v onem utopičnem svetu. Ta odpoved predstavlja tudi minimalno definicijo polja, v katerem je mogoče začrtati mero emancipacije, njene akcije, obljube ter neodtujljive sedanjosti, katere naloga danes kliče enako glasno kot včeraj tudi zato, ker obstoječi sistem ni pripravljen slišati njenega glasu. Odločitev, ali za formacije ter fenomene, opisane na straneh *Časopisa za kritiko znanosti*, velja, da so *verno* slišali ta glas ali le njegova *popačenja*, pa prepuščamo vam.

Ob Vltavi, 25. novembra 1998