

GANDHI *in* satjagraha



718 00

194245

GANDHI IN SATJAGRAHA

GANDHI IN SATJAGRAHA

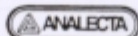
AMBITO

Ljubljana 2000



GANDHI IN SATJAGRAHA

Uvod	1
Janek Krsek, <i>Gandhi in satjagraha</i>	3
Satjagraha	11
Erik Erikson, <i>Ahmedabadski dogodek</i>	17
M. K. Gandhi	19
M. K. Gandhi, <i>Izbrani politični spisi</i>	21
Satjagraha	23
Stavba	25
Gandhi in utilitarizem v pamfletu	27
John M. Brown, <i>Vzroki nenanezije</i>	29
Gandhi s Heglom	31
Janek Krsek, <i>Gandhi in satjagraha</i>	33
Dodaki	35
Biografija	37
Sklep	39



Ljubljana 2000

GANDHI IN SATJAGRAHA

Izbral in uredil: Janez Krek

Prevedle: Zdenka Erbežnik, Sabina Hladnik, Špela Omahen

Zbirka ANALECTA, Revija PROBLEMI

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo

Uredniški odbor: Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha,
Alenka Zupančič (predsednica), Slavoj Žižek

Jezikovni pregled: Simona Perpar Grilec

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Prvi natis

Naklada 600 izvodov

Ljubljana 2000

CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

32.01:929 Gandhi M.K.

GANDHI in satjagraha / [izbral in uredil Janez Krek ; prevedli
Zdenka Erbežnik, Sabina Hladnik, Špela Omahen]. - 1. natis. -
Ljubljana : Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000. - (Zbirka
Analecta)

ISBN 961-6376-02-0

1. Krek, Janez 2. Gandhi, Mahatma

110983168

VSEBINA

UVOD

Uvod

Janez Krek, <i>Gandhi, satjagraha in svaradž</i>	9
--	---

Satjagraha

Erik Erikson, <i>Ahmedabadski dogodek</i>	19
---	----

M. K. Gandhi

M. K. Gandhi, <i>Izbrani politični spisi</i>	
--	--

<i>Satjagraha</i>	71
-------------------------	----

<i>Svaradž</i>	149
----------------------	-----

Gandhi in utilitarno v politiki

Judith M. Brown, <i>Vizija nenasilja in stvarnost</i>	207
---	-----

Gandhi s Heglom

Janez Krek, <i>Heglovski subjekt kot moč gandhijevskega nenasilja</i>	227
--	-----

Dodatek

Biografija	289
------------------	-----

Slovar	295
--------------	-----

Janez Kreck

GANDHI, SATJAGRAHA IN SVARADŽ

Mohandas Karamčand Gandhi (1869 – 1945) se je v politično zgodovino dvajsetega stoletja vpisal z delovanjem, ki ga je opredelila privlačnost nenasilja.

UVOD

Ahimsa (nenasilje) v gandhijevski politiki po eni strani lahko razumemo kot refleksivno dejanje negacije, kot dejavno *odpoved* fizični sili, orožja, uničevanju vsakršnega življenja in lastnine, po drugi strani pa kot silo in prisilo, kot *moč*, ki je v dosegu vsakogar (predvsem) kot možnost delovanja skozi »transferno razmerje« (Gandhijevi izrazi so bili seveda drugačni, na primer »sila-ljubezni«, »sila-duše« ipd.). Gandhijevsko »nenasilje« je paradoksalno. Nenasilje je produkt subjekta, toda obenem je *nenasilje usoda*, in ker deluje za hitrim zavesti, ta nesposobna usoda spodnaša samo nenasilje. Nenasilja ne moremo izbriati, toda po drugi strani glede nenasilja ni izbira. Obenem je ravno *nenasilje izbira*, tj. odločitev in tveganje glede možnosti smrti moč resnice »nenasilja«. Gandhijevski subjekt nenasilja (ki se je odločil in izbral *odpoved nasilja*) kljub zavesti, da je sila *transforna* »izbrana usoda« *nenasilja* in skopej z Drugim njegova meja, vendarle ve, da je *subjektivno* vnaprej izključil *realno* možnost uporabe nasilja, kar pomeni, da mora »slepo« prevzeti tveganje, ki je posledica te subjektivne usode (*odpovedi nasilju*). In nenasilje se resnice kot sila, ki poganja gibanje nenasilja, opira prav na »resnico potlačenege«, na »nasilje in krutost«, katerega vnaprej spodnaša vzpostavljeno, toda z tveganjem, da bo vodilo v razpad samega nenasilja kot družbene vezi. Gandhijeva *politika nenasilja* je lahko tudi filozofski problem.

Ekspерimentalna leta svojega življenja (od 1893 do 1914) je Gandhi preživel v rasi diskriminirani Južni Afriki, poanta podnaslova avto-

Janez Krek

GANDHI, SATJAGRAHA IN SVARADŽ

Mohandas Karamčand Gandhi (1869 – 1948) se je v politično zgodovino dvajsetega stoletja vpisal z delovanjem, ki ga je opredelila privrženost nenasilju.

Ahimso (nenasilje) v gandhijevski politiki po eni strani lahko razumemo kot refleksivno dejanje negacije, kot dejavno *odpoved* fizični sili, orožju, uničevanju vsakršnega življenja in lastnine, po drugi strani pa kot silo in prisilo, kot moč, ki je v dosegu vsakogar (predvsem) kot možnost delovanja skozi »transferno razmerje« (Gandhijevi izrazi so bili seveda drugačni, na primer »sila-ljubezni«, »sila-duše« ipd.). Gandhijevsko »nenasilje« je paradokсно. Nenasilje je produkt subjekta, toda obenem je nenasilje *usoda*, in ker deluje za hrbtom zavesti, ta nespoznana usoda spodnaša samo nenasilje. Nenasilja ne moremo izbrati, toda po drugi strani glede nenasilja ni izbire. Obenem je ravno *nemožna izbira*, tj. odločitev in tveganje glede možnosti smrti moč resnice »nenasilja«. Gandhijevski subjekt nenasilja (ki se je odločil in izbral odpoved nasilju) kljub zavesti, da je sila *transferja* »izbrana usoda« *nenasilja* in skupaj z Drugim njegova meja, vendarle ve, da je *subjektivno* vnaprej izključil *realno*: možnost uporabe nasilja, kar pomeni, da mora »slepo« prevzeti tveganje, ki je posledica te subjektivne usode (odpovedi nasilju). In nenazadnje se resnica kot sila, ki poganja gibanje nenasilja, opira prav na »resnico potlačenega«, na »nasilje in krutost«, katerega vračanje spodnaša vzpostavljeno, toda s tveganjem, da bo vodilo v razpad samega nenasilja kot družbene vezi. Gandhijeva *politika nenasilja* je lahko tudi filozofski problem.

Eksperimentalna leta svojega življenja (od 1893 do 1914) je Gandhi preživel v rasno diskriminatorni Južni Afriki, poanta podnaslova avto-

biografije »moji eksperimenti z resnico« pa je njegove politične in druge dejavnosti opredeljevala do konca življenja. Tam je nastal koncept *satjagrahe* (»privrženost resnici« ali »trdnost-v-resnici«) kot metode in načel »nenasilnega« političnega boja ter njegovo specifično pojmovanje svobode, osvoboditve oziroma neodvisnosti (*svaradž*), tam je – tudi pod prisilo okoliščin – ustanovil prvo in za njo drugo »komuno«, ki sta omogočali preprost način življenja brez kastnih, rasnih, verskih in drugih delitev. Njegov način odpiranja političnih problemov in javnega delovanja je po vrnitvi v Indijo že v nekaj letih imel velike posledice. Ideja upora (*satjagrahe*) je izhajala iz »nepatriotske«, zmernemu (konstitucionalnemu) in ekstremnemu indijskemu nacionalizmu iz različnih vzrokov tuje podmene, da je represija kolonialne oblasti le vrh ledene gore *podrejanja* (*z nasiljem*), ki prežema vse pore indijske družbe. *Lastna* produkcija »nasilja« in s tem povezanih drastičnih družbenih neenakosti (krivic) torej ustvarja vez, na katero se je lahko pripela »zunanja« britanska nadoblast. V tej točki je bil gandhijevski *hic Rhodus, hic salta*, kjer se po njegovem odloča o svobodi. Odpraviti britansko kolonialno oblast pomeni najprej lotiti se neštevilnih »slepih peg« lastne organizacije represivnosti in »samostojnost« bo sama po sebi po tej poti osvobajanja padla v roke. Moč *satjagrah* je bila moč odpiranja duha iz zaprte steklenice, moč subverzije v razmerjih »prostovoljnega suženjstva« in v odpravljanju očitnih krivic. Silo, s katero je ta duh pritegnil indijske množice, bi lahko primerjali s tisto Gandhijevega sodobnika Hitlerja. Če je imelo njegovo »mahatmanstvo« poteze množične psihologije, pa se je od strukture fašističnega gospostva razlikovalo v načinu in uporabi politične moči, kar je bržčas eden od razlogov, da je Indija po osamosvojitvi postala najštevilnejša – v primerjavi s totalitarnostjo režimov v istočasno nastalem Pakistanu ali z enostrankarstvom vladavine v le nekoliko bolj številčni Kitajski – demokratična država. Z agitacijo najmnogičnejših slojev indijske družbe (vse do najrevnejše in brezpravne kaste nedotakljivih), pa tudi elit, je bil povezan njegov individualni politični vzpon. Indijska nacionalistična politika, v prizadevanjih, da Indijo osvobodi britanske imperialne vladavine, v indijskih množicah »do Gandhija« ni

zmogla prepoznati najrelevantnejšega političnega telesa, kaj šele, da bi jih lahko (politično) angažirala, kar je Gandhiju uspelo s »satjagrahami«. Zato je v nekaj letih po vrnitvi iz Južne Afrike postal ena vodilnih oseb v indijskem nacionalističnem vodstvu. *Satjagrahe*, tj. različne oblike »nenasilnih« množičnih uporov, so v začetku dvajsetih let (prvič) zamajale temelje britanske vladavine v Indiji. Presenetljiva metoda nenasilnega političnega boja je postala inspiracija mnogih kasnejših političnih projektov.

Gandhi ni bil »filozof«, bil je »človek akcije«. ¹ Čeprav je o satjagrahi govoril tudi kot o »znanosti«, je teoriji le-te po eni strani še najbližje s svojim opisom satjagrahe v Južni Afriki, tj. spoprijema z vlado, ki je trajal kar osem let, po drugi strani pa so »filozofske predpostavke« koncepta bolj kot iz njegovega idealizirajočega diskurza (tekst *Satyagraha in South Africa* je bil nenazadnje napisan v zaporu predvsem v ideološke namene) razvidne iz mnogih krajših tekstov oziroma izjav, ki govorijo o pojmovanju resnice, nenasilja, svobode itd.

Zato smo v pričujočem zborniku, katerega os je koncept satjagrahe, na prvo mesto postavili *gandhijevske dejanje*: deskripcijo ene izmed njegovih *satjagrah*. Erik Erikson v tekstu »Ahmedabadski dogodek« opiše delavsko stavko, ki je potekala leta 1918 v mestu Ahmedabad (kjer se je Gandhi naselil po vrnitvi iz Južne Afrike). Kmalu po začetku stavke ahmedabadskih predilniških delavcev se je angažiral na njihovi strani. V primerjavi s sočasnimi dogajanjem v Čamparanu in z večino drugih *satjagrah*, pri katerih lahko postane zavajajoča ravno njihova grandioznost, je to primer nekega nespektakularnega dogodka. Namesto stotisočev ali milijonov udeležencev v kampanji nacionalne državljanske neposlušnosti imamo tu lokalno, na nacionalni ravni neopazno delavsko stavko, ki bi se lahko preprosto odvila v še enega od bojov delavcev za višje plače – najverjetneje je bilo tako samorazumevanje prevladujoče tako pri delodajalcih kot pri samih delavcih. Zaradi *možnosti* utilitarne

1. Joan Bondurant: *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, University of California Press, Berkeley in Los Angeles, 1967, vi.

zastavka in pragmatičnih prizadevanj se toliko bolj izriše struktura *gandhijevske satjagrahe*, ki po definiciji vpelje *presežek*: nujno poteka na (samo)vzpostavljenem terenu boja za zahtevo, ki je *vzpostavljena v status »načela«*, *okrog katerega se ni mogoče pogajati* (v Ahmedabadu je Gandhi od delavcev zahteval, da se s prisego zavežejo svojim zahtevam), ultimativni zastavek pa je *življenje* udeleženca. Gandhijevska *satjagraha* ima nek neposredni cilj, ki ga je mogoče definirati kot korist, posredni cilj pa je sprememba, ki zadeva etični in vrednostni status »satjagrahija«. Prednost Eriksonove interpretacije (v prevedenem poglavju) je v tem, da načrtno ostaja v okvirih »deskripcije« dogajanja. Podrobno opisuje potek stavke in znotraj občega družbenega konteksta sledi momentom, kjer se v dogajanje vpiše »gandhijevski subjekt«. Drugače rečeno, od začetka do konca opis nasprotujočih si interesov in »notranjih« konfliktov sledi dinamiki odločilnih korakov in v tedaj uporabljenem diskurzu ter s takratnimi argumentacijami – kolikor eksplicitno ne »amerikanizira« in teoretizira – le »opiše« strukturo *satjagrahe* kot način »nenasilnega« spopada v antagonizmu dveh nasprotnikov.

Ahmedabadska stavka predilniških delavcev je prinesla ne preveč spektakularen takojšnji dvig plač, kot piše Erikson, prinesla je tudi drugačno identiteto in organiziranost delavcev, vzpostavila je pogajanja kot način urejanja razmerij med delodajalci in delavci, s tem pa tudi dolgoročno relativno dobre plače. Za veliko večino vpletenih pa je prinesla tudi vsaj nepričakovan, če že ne ekscesen Gandhijev korak, ko je z odločitvijo za »post do smrti«, če zahteve delavcev ne bodo izpolnjene, stavko postavil na teren »boja na življenje ali smrt«.

Izbira tekstov in interpretacije med drugim opozorijo, da je *boj na življenje in smrt* ter razmerje *gospodarja in hlapca* eden ključnih momentov v logiki gandhijevskega nenasilja, *ahimsi*. Koncepta *satjagrahe* ni brez spekulativnih momentov: za Gandhija je bil cilj vsakega angažmaja resnica. A k stvari – vzpostavljanju okvirov nekega konkretnega boja – pristopi, kot da je o resnici že odločeno, tj. na začetku, pri postavljanju ciljev *satjagrahe*. Namreč, po Gandhiju je »prvi princip« *satjagrahe* v

tem, da je »v *satjagrahi* minimum tudi maksimum in ker je to ireduktibilni minimum, ni nobenega vprašanja umika, zato je *napredovanje edino možno gibanje*« (podč. J. K.).² V primeru Ahmedabadske stavke je bil »minimum, ki je tudi maksimum«, izražen v odstotku povečanja plač, ki so ga zahtevali delavci. Samo po sebi se zastavlja vprašanje, na kaj se lahko opira presoja pri postavljanju ciljev, kako vemo, ko postavimo določeno zahtevo, da je minimum res tudi maksimum? Ne vemo, prav zato pa je potrebna *satjagraha*, ki bo odkrila resnico. ... Konkretni cilji gandhijevskih *satjagrah* so bili (večinoma) taki, da vprašanje ni bilo v presoji količine (denimo v »pravem« odstotku povečanja plače), temveč v vsebini, pri kateri se odloča o načelu. Na primer, v Južni Afriki je vlada Indijce s predlogom rasno diskriminatornega zakona postavila v položaj, v katerem bodo ali diskriminirani in prepuščeni arbitrarnosti policijskega režima ali pa se morajo lotiti aktivnega političnega boja z zahtevo *državljske enakopravnosti*. Kot načelo je državljanska enakopravnost »celota«, glede katere ni mogoč noben kompromis, od katere *ni umika*, čeprav je eden od principov *satjagrahe* nenehna pripravljenost na dogovarjanje z vlado, da bi bil dosežen dogovor. Zato je »napredovanje edino možno gibanje«, toda *napredovanje* (k cilju) je za vse vpletene *retroaktivni* proces, proces »tkanja duha«, naknadnosti premikov v spoznanju, poanta pa je seveda v tem, da je ta proces spoznavanja nekaj, kar ni preprosto stvar razumske »presoje in spoznanja«. *Satjagraho* zato lahko pojasnjuje heglovska teorija subjekta: napredovanje v *satjagrahi* je mogoče interpretirati kot napredovanje v okvirih »konstitucije samozavedanja« oziroma, širše, subjekta, pri čemer je »samozavedanje« tudi cilj *satjagrahe*, »drugega« (njegovega nasprotnika) in njihovega vpisa v simbolno, v simbolni okvir realnosti.

Če se vrnemo k ahmedabadski *satjagrahi* in spekulativni zahtevi, ki je postavljena na začetku: zahtevo odstotka višjih plač spremlja na prvi pogled bizarni moment zaobljube, ki k »ireduktibilnemu minimumu«

2. Cit. po Raghavan N. Iyer: *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, Oxford University Press, New Delhi, 2000 [1973], str. 308.

ničesar ne prinese – je čisti *dodatek* (forme prisega) k postavljeni vsebini. Toda formalni presežek vsebino pretvori v nekaj povsem novega, glede česar sedaj »ni nobenega vprašanja umika«. Ne vsebina zahteve, temveč njena forma je »garant realnosti«. Najprej je prisila k realnosti, prisila k temu, da bo izhodiščna zahteva vsaj za tistega, ki jo postavlja, že ugledana z njenega konca in kot izhodiščna fikcija postavljena »s konca«, torej »realno«. Toda ko je zahteva postavljena in se satjagraha prične, je *forma* (prisega) tisti odnos do realnosti, ki (za subjekt prisega) *nalaga realnost* pod pritiski nasprotnika in vsemi težavami, s katerimi se mora (najprej pri samem sebi) spopasti. Forma (prisega) »za hrptom« zavesti (satjagrahija) »ohranja realnost« subjekta pred ugodjem in prisilo »realnosti« (ne glede na to, da ima prisega tudi svojo subjektivno hrbtno stran presežnega užitka). Subjekt v strukturi satjagrahe je »na začetku« torej privzet kot anticipacija subjekta, »ve«, da je zastopnik *realnosti fikcije*. Gandhijevsko politično etiko bi lahko opisalo revolucionarno geslo *bodimo realni, zahtevajmo fikcijo*, kot posamično dejanje pa ima satjagraha vselej element formalne in brezpogojne zavezanosti neki konkretni zahtevi, breme naloge: zahtevajmo fikcijo, toda bodimo realni. Resnica satjagrahe je *realno* v Lacanovem pomenu, je nekaj, česar brezpogojnost z resnico anticipirane realnosti *spodnaša* »objektivno realnost« delodajalcev, diskriminacije, »življenja« itd. in z njo laž, kolikor je del anticipirane resnice. Realno resnice bo nenazadnje v pripravljenosti, v tveganju postaviti na kocko lastno življenje. »Resnica«, za katero gre v *satjagrahi*, je za Gandhija, in v tem se koncept *gandhijevske satjagrahe* razlikuje tudi od velikega dela teorij »razreševanja konfliktov«, ki jih je inspirirala ideja satjagrahe, v »celoti«.

Naslednji sklop tekstov – »izbrani politični spisi« – prinaša Gandhijeve refleksije, zbrane okrog dveh zanj ključnih in povezanih pojmov *satjagrahe* in *svaradža*, ki pojasnjujeta filozofske predpostavke njegove politične dejavnosti. Teksti so izbrani iz izjemne množice del, člankov in zapisov. Kljub temu namreč, da Gandhijeva zbrana dela obsegajo sto zvezkov, so to razen nekaj del večinoma krajši teksti, napisani za časopise

(velikokrat so bili namenjeni ne le bralcem, temveč tudi njihovim nepismenim poslušalcem), pisma in priložnostni zapisi ter druga manjša dela, saj se je ukvarjal z najrazličnejšimi problematikami od vprašanj prehrane naprej. Zato ob zbranih delih glede na različne kriterije vedno znova izhajajo verzije izbranih spisov. V pričujočem zborniku smo se oprli na izbor tekstov iz *Izbranih političnih spisov*, ki ga je uredil Dennis Dalton, ker prinaša odlomke, v katerih se Gandhi ukvarja z vprašanji, ki v prvem delu pojasnjujejo »filozofske predpostavke« satjagrahe, v drugem pa njegov koncept svobode in nekatere druge topike »političnega programa«. Izbrani teksti v tem drugem delu prikažejo Gandhija predvsem kot dediča razsvetljenstva (zavzemanje za človekove pravice, za kasto nedotakljivih kot najočitnejši simptom izključevanja in neenakosti, za pravice žensk...), kot socialista po egalitarizmu in zavzemanju za najrevnejše, kot ultra konzervativnega liberala po tem, kako ne zaupa uporabi moči v moderni državi in verjame, da so vredni obstoja le tisti projekti, ki se lahko materialno vzdržujejo sami (brez pomoči države), a tudi kot anarhista, ki bi državo – če nekoliko karikiramo – razpusstil v vaše skupnosti... Toda Gandhijev koncept svobode in osvoboditve (Indije) ima tudi hrbtno stran, ki v tu izbranih političnih tekstih umanjka: radikalno nasprotovanje *modernejši civilizaciji*, ki ga prižene do točke, v kateri je bilo najbolj logično vprašanje, *ali misli resno?* Kako resno vendarle misli, je dokazoval s svojo politiko in z lastnim preprostim načinom življenja. Ta »hrbta stran« koncepta svobode je kljub temu velikokrat »slepa pega« interpretacij, bodisi zamolčana, prikrita, relativizirana bodisi razglašena preprosto za nerazumno, odpravljena »v nemisel« kot čudaštvo, ki ni vredno razprave ipd. Da bi bila zagata interpretacij še večja, gre v »kritiki« »moderne civilizacije« Gandhi najdlje ravno v svoji najbolj konceptualni knjigi *Hind svaradž* (1909), ki jo resne študije težko zamolčijo (ki pa je zaključena celota in bi zahtevala posebno izdajo).

Sledita dve interpretaciji Gandhijeve politične dejavnosti in njegovih »teoretskih« postavk. – Podmena prvega teksta Judith M. Brown »Vizija

nenasilja in stvarnost« je njeno poznavanje zgodovine in konteksta Gandhijevih satjagrah ter njegove življenjske in politične poti, kar kratkemu orisu Gandhijeve življenjske poti ter oceni in kritiki Gandhijevega političnega delovanja in filozofije prinese instruktivnost. Izbrali smo ga zaradi »negandhijevske« teoretske podmene interpretacije: *utilitarne* presoje učinka, ki ga je imelo njegovo nenasilje.

Podmene interpretacije – v sklepnem tekstu »Heglovski subjekt kot moč gandhijevskega nenasilja« – so nasprotno, da Gandhijeve politike nenasilja ni mogoče ločiti od njegove vizije, da so v njegovi politiki nenasilja vsaj toliko (če ne bolj) kot vizija – »ideologija nenasilja« – praktično učinkovita in teoretsko zanimiva njegova ravnanja, tj. »praksa nenasilja«. Izbruha verskega nasilja ob osamosvojitvi Indije v tej perspektivi ni mogoče zvesti v »poraz nenasilja« (bodisi kot koncepta bodisi kot prakse), kot tudi učinkov satjagrahe ne velja poenostaviti v »zmago nenasilja«. Gandhijevski koncept nenasilja, svaradža in satjagrahe je mogoče interpreti skozi heglovsko teorijo subjekta, ki lahko razloži, zakaj je gandhijevska satjagraha nujno *struktura*, zakaj mora biti »strukturirana kot resnica«, ki je le »v celoti«, ipd., in s tem omogoča nek drugačen uvid v logiko gandhijevskega nenasilja, logiko, ki je ni mogoče navezati na teorije in mislene tradicije, na katere se je opiral sam Gandhi. Po eni strani radikalnost gandhijevskega koncepta nenasilja pokaže, v kakšnem smislu je »nenasilje« podmena sodobnih (liberalnih) demokratičnih družb, po drugi strani pa terja premislek *nasilja* kot »resnice« gandhijevskega nenasilja, tj. teoretskih predpostavk te resnice »nenasilja«.

-
3. Judith M. Brown: *Gandhi: Prisoner of Hope*, Yale University Press, New Haven in London, 1989, str. 373.

Erik Erikson

AHMEDABADSKI DOGODEK¹

Uredniško popravilo

V poglavju »Ahmedabadski dogodek« Erik Erikson opiše potek stavke predilniških delavcev leta 1917 v Ahmedabadu, eno večjih in industrializiranih mest v deželi Gandhar, v kateri se je Gandhi rodil in preživel otroštvo. Po dokončanem povratku iz Južne Afrike leta 1915 je v tem mestu ustanovil svoj ekram in z družino tam živel nekaj let. Gandhi je stavko vodil v različnih dneh, njena posebnost pa je v tem, da je pod njegovim vodstvom postala eden prvih primerov političnega in socialnega boja po Gandhijevskih načelih v Indiji, ki je že med njegovo dejavnostjo v Južni Africi dobil ime satjagraha. Pred to stavko je Gandhi leta 1917 v pokrajini Champaran v Biharju, ki leži na severovzhodu Indije pod vrhovjem Himalaje, spodbil gibanje oziroma upor kmetov, ki so v poljedelskem sistemu, ki jih je držal v političnem in ekonomskem odvisnem položaju, morali gojiti indigo. Razlogi gibanja je bilo legalna in dejanska odprava stolišja starega ustroja izkoriščanja kmetov, do katere je prišlo v tem letu. Ahmedabadski stavka delavcev je bila v primerjavi s tem intenzivna uporaba, ki je potekala v času, ko se je tržitel omejeval upor v Champaranu, ki ga je Gandhi prvi tako vodil na svoj način, obenem pa je bil sam že vključen v agitacijo kmetov in okrožja Kheda v Gandharu. Ti dve dogodinjini – gandhijevski satjagrahi – sta zajeli neprimeren večje množice vpletenih in sta bili pomembnejši za vzpostavitev Gandhije na mesto ene vodilnih oseb v vodstvu indijskega ne-samajmishnega gibanja, ki si je prizadevalo za osvoboditev Indije izpod Britanskega imperija. Struktura gandhijevske satjagrahe pa je tudi in v osnovnih potezih enaka, medtem ko je »smaimishna« dogodka, stavke, iz katere je Gandhi ustvaril Dejanje, prej preobrnjena kot slabost za ponazoritev satjagraha.

J. K.

1. Pod naslovom »Ahmedabadski dogodek« je prevedeno poglavje »The Event Revolt« iz knjige Erika Eriksona Gandhijeva revolucija: o izvoru militantnega nemiroja [Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence] (W.W. Norton, New York, London, 1969, str. 322-367). Prevodil Sabine Hladnik in Spela Grahon.

Erik Erikson

AHMEDABADSKI DOGODEK¹

Uredniško pojasnilo

V poglavju »Ahmedabadski dogodek« Erik Erikson opiše potek stavke predilniških delavcev leta 1918 v Ahmedabadu. To je eno večjih in industrializiranih mest v deželi Gudžarat, v kateri se je Gandhi rodil in preživel otroštvo. Po dokončnem povratku iz Južne Afrike leta 1915 je v tem mestu ustanovil svoj ašram in z družino tam živel nekaj let. Gandhi je stavko vodil v odločilnih dneh, njena posebnost pa je v tem, da je pod njegovim vodstvom postala eden prvih primerov političnega in socialnega boja po Gandhijevskih načelih v Indiji, ki je že med njegovo dejavnostjo v Južni Afriki dobil ime *satjagraha*. Pred to stavko je Gandhi leta 1917 v pokrajini Čamparan v Biharju, ki leži na severovzhodu Indije pod vznožjem Himalaje, sprožil gibanje oziroma upor kmetov, ki so v polfevdalnem sistemu, ki jih je držal v polsuženjskem odnosu do posestnikov, morali gojiti indigo. Rezultat gibanja je bila legalna in dejanska odprava stoletja starega sistema izkoriščanja kmetov, do katere je prišlo v enem letu. Ahmedabadška stavka delavcev je bila v primerjavi s tem intenzivna epizoda, ki je potekala v času, ko se je iztekal omenjeni upor v Čamparanu, ki ga je Gandhi prav tako vodil na svoj način, obenem pa je bil sam že vpleten v agitacijo kmetov iz okrožja Kheda v Gudžaratu. Ti dve dogajanji – gandhijevski satjagrahi – sta zajeli neprimerno večje množice vpletenih in sta bili pomembnejši za vzpostavitev Gandhija na mestu ene vodilnih oseb v vodstvu indijskega nacionalističnega gibanja, ki si je prizadevalo za osvoboditev Indije izpod Britanskega imperija. Struktura gandhijevske satjagrahe pa je tudi tu v osnovnih potezah enaka, medtem ko je »majhnost« dogodka, stavke, iz katere je Gandhi ustvaril Dejanje, prej prednost kot slabost za ponazoritev satjagrahe.

J. K.

-
1. Pod naslovom »Ahmedabadski dogodek« je prevedeno poglavje »The Event Retold« iz knjige Erika Eriksona *Gandhijeva resnica: o izvorih militantnega nenasilja* [Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence] (W.W. Norton: New York, London, 1969; str. 322-363). Prevedli Sabina Hladnik in Špela Omahen.

Ahmedabadski dogodek naj bi povzročilo srečanje med Ambalalom [Sarabhaijem]² in Gandhijem v Bombaju, in sicer med eno od Gandhijevih nepričakovanih poti »iz Čamparana«. To bi lahko bil dober začetek parabole: živel je bogat človek, mogočen lastnik predilnice iz Ahmedabada, ki je prišel obiskat Gandhija v Bombaj: »Gospodar,« je rekel, »ne vračajte se v Bihar, pridite nazaj in poskrbite za Ahmedabad, naše mesto.« Kar bi lahko primerjali s parabolo o Čamparanu – kako je Gandhi popustil revnemu kmetu, ki mu je sledil od mesta do mesta, dokler Gandhi ni privolil, da pojde z njim pod vznožje Himalaje.³ Dejstvo je, da je Gandhi v tistih letih z znanstveno natančnostjo preizkušal različne situacije, kar je razvidno (če ne iz drugega) iz pisma dobro obveščenemu prijatelju, v katerem ga je prosil za seznam človeških krivic, takrat prisotnih kjer koli v Indiji. In kot smo videli,⁴ je začel previdno izbirati tiste, ki jim je v *Avtobiografiji* pravil tovariši.

Gandhi je bil ves čas na tekočem s stanjem v Ahmedabadu. Iz Čamparana je dvakrat obiskal svoj ašram in na enem izmed obiskov govoril o obupnem stanju mestnih zalog vode. Julija 1917 je poslal tudi daljši memorandum, kako se soočiti z veliko nevarnostjo epidemije kuge.

Razmere so bile neznosne.⁵ Treba bi bilo videti *slume* indijskih mest, da bi si lahko predstavljali razdejanje močnega monsuna, kakšno škodo lahko povzroči prenatrpanim barakam, zgrajenim na golih tleh, kaj šele

-
2. Ambalal Sarabhai je bil tedaj v poznih dvajsetih letih in kot lastnik ene od Ahmedabadskih predilnic je vodil delodajalce, ki niso hoteli pristati na delavske zahteve po povišanju plač. Njegova sestra Anasuja Sarabhai, ki je med delavci pričela s socialnim delom, je bila v stavki na nasprotni strani in je Gandhija tudi prosila za pomoč. [Op. ur.]
 3. Gandhija je pripeljal v Bihar Radž Kumar Šukla. [Op. ur.]
 4. Takšno izbiro sodelavcev Erikson opisuje v predhodnem poglavju knjige (gl. str. 290–321), med njimi so Ambalal in Anasuja Sarabhai, Šankerlal Banker in Mahadev Desai, ki nastopajo v pričujočem poglavju. Mahadev Desai se je Gandhiju pridružil v Čamparanu in med drugim je v angleščino prevedel njegovo avtobiografijo. [Op. ur.]
 5. Navedena statistika je povzeta po *Pradža Bandu* in iz *Poročil* občine Ahmedabad iz navedenega obdobja.

okoljskim površinam in pičlim zalogam pitne vode. Monsun leta 1917 je bil izjemno močan in je pripomogel k celi verigi vzrokov, ki so pripeljali do epidemije kuge. Kuga je bila prisotna v okrožju Bombaj od leta 1896, vendar večji izbruhi bolezni prej nikoli niso dosegli samega Ahmedabada. Od julija 1917 je število žrtev kuge v mestu nenehno naraščalo in doseglo svoj vrh sredi novembra s 600 novimi okužbami in 550 smrtnimi primeri. Približno desetodstotna stopnja ozdravitve se je, kot kaže, obdržala ves čas epidemije. Mestne oblasti so bile skoraj nemočne. Niso mogle zagotoviti niti potrebne pitne vode niti zadržati pritoka okužene vode, ki so se je vsi tako bali. Kot za kazen je čisti zgornji tok reke Sabarmati »upadel ravno v bližini vodnih zajetij«, medtem ko je njen onesnaženi del preplaval prav tisto področje, kjer je bilo črpanje vode neprimerno urejeno. Mestne oblasti so izjavile: »To je vprašanje, ki zahteva strokovno znanje.« Zato se je situacija le še poslabšala, ko so številni mestni uslužbenci brez dovoljenja zapustili delo in odšli iz mesta skupaj s tistimi, ki so imeli sorodnike v bližini. Zdravstveni delavci so opravili junaško delo, ko so poskušali cepiti preostalo prebivalstvo in dezinficirati zapuščena prebivališča s surovo nafto, parafinsko emulzijo in naftalinskim praškom. Toda ob katastrofah se vraževerje le še stopnjuje, kar pa v Indiji pomeni strah pred nečistočo, vendar ne zaradi umazane vode ali podgan in podganjih bolh, temveč zaradi načrtne zdravstvene politike, ki bi javno higieno postavila nad kastni apartheid.

Le okrog 30.000 ljudi se je bilo pripravljenih cepiti. Mestna bolnišnica za infekcijske bolezni je bila sposobna sprejeti natančno 26 bolnikov. Ambalal je svojo prostorno graščino v Mirzapurju, ki naj bi služila kot bolnišnica za okužene, ponudil mlademu zdravniku, nekemu dr. Tankarivalu, pri čemer je imel le eno prošnjo: nobena vsota denarja naj ne bo previsoka, da bi zagotovili pomoč vsakomur, ki jo potrebuje. Že to dejanje je bilo samo po sebi velik podvig in Ambalal je vztrajal, da naj bo bolnišnica »na voljo vsem«. Četudi so imeli premožni hindujci – ki so se že v normalnih razmerah izogibali bolnišnic (lahko bi rekel, da so

se jih izogibali kot kuge) in bi tudi sicer raje umrli zaradi »naravnega« onesnaženja – zagotovljene posebne možnosti nastanitve, so bili v bolnišnico sprejeti tako džaini⁶ kot tudi kristjani, banijci⁷ in mohamedanci, bramani in nedotakljivi. Bolnišnica naj nikoli ne bi imela več kot sto bolnikov, vendar je bila stopnja ozdravitve petdesetodstotna. Tako je bolnišnica preizkusila učinkovitost nekaterih higienskih ukrepov in hkrati izolirala vsaj nekaj potencialno najbolj nevarnih bolnikov.

Poleg dveh evropskih upraviteljic, bolniških sester iz Barode, nekaj vestnih bolniških delavcev in strežnega osebja, se je dr. Tankarivala nepričakovano lahko zanesel tudi na »požrtvovalno skupino« nosilničarjev iz Radžputana. Naj na kratko opišem zgodbo v zahvalo naši mladini, ki danes opravlja različna prostovoljna dela v Mirovnih silah ali doma. Skupino je sestavljalo sedem mladih moških, izobraženih hindujcev iz višjih kast in slojev. Nenadoma so se pojavili v Ahmedabadu in vprašali, če lahko pomagajo. Napoteni v bolnišnico *Sarala Devi Hospital*, so se ponudili za opravljanje najbolj umazanih in nevarnih del brez kastne diskriminacije. Sprejeli so le dnevne obroke hrane, denarja pa ne. Ko se je kuga po desetih tednih umirila, so na veliko jezo Ambalala izginili, ne da bi povedali svoja imena.

Šole, fakultete in večino javnih ustanov so seveda zaprli. V predilnicah so se odločili, da bodo z delom nadaljevali in delavcem, ki so ostali v mestu, ponudili poseben dodatek pri plačilu.

Potrebno je omeniti, da mnogi delavci že tako niso hoteli zapustiti mesta, da ne bi bilo njihovo imetje med njihovo odsotnostjo tarča ropov. To je bil torej »dodatek za delo v času kuge«, ki je postal glavno vprašanje stavke, ki je sledila.

Sredi mračne zgodbe o onesnaženi vodi, podganjih bolhah, neuspehu mestnih oblasti in močne vraževernosti najdemo ljudi, ki so bili osveščeni in pripravljeni pomagati tako kot Ambalal, ter humanost nosačev iz

6. Prispadniki verske sekte in kasta trgovcev, ki živijo tudi v Gudžaratu.

7. Kasta, iz katere je izhajal tudi Gandhi, sicer hindujski trgovci, posebej v Gudžaratu.

Radžputana. Najdemo pa tudi naslednji primer, značilen za izolacijo, tako geografsko kot psihološko, mestnih elitnih krogov. Zgodaj septembra, ko se je 400 prebivalcev v mestu okužilo s kugo in jih 350 umrlo, je gledališki kritik *Pradža Bandu* poročal o zavezniški uprizoritvi »Allies Tableau«, ki so jo pripravile številne dame, da bi zbrale denar v podporo Britaniji v njenih vojnih naporih.

Allies Tableau bo prav gotovo visoko cenjena. Srce vsakega domoljuba bo utripalo od čustev ob predstavi. Vsak od zavezniških narodov bo poosebljen v mladi dami. Videli boste Belgijo strto, vendar ponosno in upanja polno za prihodnost. Videli boste Srbijo poteptano, vendar pogumno in pokončno v duhu. Seveda boste spodbujali Anglijo in njene pogumne prijateljice, spodbujali na vso moč. Vaši vzkliki veselja bodo lahko gromko pozdravili Indijo (poosebljeno v mladi dami parsi), kako ponosno koraka v sprevedu narodov. Tudi drugi prizori bodo enako privlačni. Sledila bo epizoda, ki bo med hindujci še posebej dobro sprejeta; uprizoritev dvorov Džehangir in Nurdžahan vas bo očarala s svojo veličastnostjo; prizor kralja Ahmedšaha v svojem čudovitem vrtu vas bo popeljal v zgodovino vašega mesta.

Medtem je prišlo do delavskega spora, ker 500 predilcem v tovarnah – bramanom, banijcem in muslimanom – niso ponudili dodatka za delo v času kuge, saj so menili, da so med delavci bolje plačana elita, pa tudi njih samih zaradi urejenih stanovanjskih razmer ni mikalo, da bi zapustili mesto. Stavkajoči predilci so ravno tako kot drugi delavci zahtevali 25-odstotni »dodatek za tveganje«. Anasuja, ki je iz lastnih izkušenj s temi ljudmi vedela, da je bila to upravičena zahteva, se je na zadovoljstvo majhne skupine organiziranih delavcev nenadoma znašla v vlogi voditeljice in lastniki predilnic so se naenkrat soočili z grožnjo o stavki, ki jo je podpisala oseba s priimkom Sarabhai! Grožnjo so s prezirom raztrgali in od Ambalala zahtevali, naj disciplinira svojo uporniško sestro. Ambalal je ugovarjal, češ da bi njegova sestra dobila polovico premoženja svojega očeta, če bi bila moški, zakaj naj bi ji torej odrekal njene pravice samo zato, ker je ženska. »Nobene pravice nimam, da bi ji preprečil opravljanje njenih dolžnosti.«

Prav o teh razmerah je Anasuja, prestrašena zaradi svoje nepričakovane vloge, pisala Gandhiju in ga prosila za njegov blagoslov. Presemetljivo pa je, da so se problemi le še povečali, ko se je kuga že podelila. Lastniki predilnic so naznanili svoje namere, da bodo ukinili dodatek (ki je znašal tudi do 75 odstotkov tedenskega dohodka), ki so ga prejeli tkalci v času, ko je pustošila kuga.

Na srečanju v Bombaju je Ambalal potegnil Gandhija na stran, da bi mu povedal o vse slabših razmerah v Ahmedabadu – torej o odločenosti njega in njegovih prijateljev, da ukinejo dodatek za delo v času kuge – in ga v svojem in Anasujinem imenu prosil, naj posreduje. Toda Gandhi se je že prej resno odločal o tem, da bi v Ahmedabadu in vsem, kar mesto samo predstavlja, preizkusil popolno *satjagraho* v odnosih z delavci. Z lastniki in delavci v Ahmedabadu je govoril že zgodaj januarja. Tam je brez dvoma spoznal dejstvo, ki se je jasno odražalo v ravnanju delavcev, da je Anasujaben na svoj preprost ženski način že začela uveljavljati načelo satjagrahe v delavskem gibanju, ko je stavkajočim predilcem svetovala, naj bodo miroljubni. Vedel je, da ne bi smeli podcenjevati neposredne moči, ki jo je ta sočutja polna sestra enega izmed šefov pridobila nad nepismenimi delavci.

Vendar je bil Gandhi, kot smo videli, prezaposlen s svojimi notranjimi nasprotji in tudi z negotovostjo situacije, in storil je vse, da bi trenutek dejanja in odločitve odložil na kasnejši čas – in to le zato, ker je vedel, da zdaj potrebuje pravo priložnost za ponazoritev svojih načel »do smrti«.

Osmega februarja, ko je prvič nagovoril delavce (njegovi manj pomembni govori stavkajočim rudarjem v Newcastlu se niso nanašali toliko na delovne razmere kot na nacionalne krivice), jih je posvaril, naj najprej sami jasno opredelijo, kakšne zahteve bi upravičeno lahko postavili. Kljub temu, da so delodajalci v času kuge ponudili dodatke tudi v višini 80%, bi zahtevo po 50- do 60-odstotnem povišanju tedenskih plač povsem zlahka zavrnili, saj se z njo ne bi strinjala niti javnost niti mediji. Le če bi uspeli postaviti upravičeno zahtevo, bi sledila arbitraža. Medtem, je rekel, lahko računajo na Anasujaben (»ona živi le za vas«) in nanj.

Dejstvo je bilo, da je bila Anasuja delavcem takrat bliže kot on, zato so bila vsa zgodnja priporočila in objave pravzaprav podane v njenem imenu. Nepoboljšljivi moralist si od samega začetka ni mogel pomagati, da ne bi dodal, da če so že hoteli boljše zaslužke, je upal, da se name-ravajo naučiti tudi biti čisti,⁸ se otresti različnih zasvojenosti (med katerimi je bila brez dvoma tudi »navada pitja čaja«), in poskrbeti, da bodo njihovi otroci deležni izobrazbe.

Medtem je Šankerlal poročal iz Bombaja, da so plače tam že za okrog 25 odstotkov višje kot v Ahmedabadu. Seveda bi lastniki predilnic to zlahka zagovarjali z argumentom, da je Bombaj pristanišče, medtem ko je Ahmedabad prisiljen uvažati premog in izvažati izdelke po železnici.

Enajstega februarja je pobiralec davkov pisal Gandhiju, da lastniki predilnic načrtujejo začasno zaprtje. »Obveščen sem, da bodo lastniki predilnic, če sploh, upoštevali le tvoj nasvet; zdiš se jim naklonjen in edini si, ki jim lahko razloži njihove težave.«⁹ Dobra duša Durbana: edina oseba, ki je na voljo!¹⁰ S tem je davkar verjetno mislil na Gandhijevo prijateljstvo z Ambalalom. Ambalal je postajal ključna oseba, ker

8. Kar je za Gandhija v tem kontekstu pomenilo čistost v vzdrževanju čistosti naravnega in bivalnega okolja ter osebne higiene – sam je osebno čistil posode z ekskrementi, kar je (bilo) delo, ki je »pripadalo« najnižji kasti »nedotakljivih«. [Op. ur.]

9. Ponatisnjeno v Mahadev Desai, *A Righteous Struggle*, Ahmedabad: Navadživan, 1951, str. 5.

10. Erikson referira na potezo v Gandhijevem značaju (»edina oseba, ki je na voljo«), ki jo je obširneje obravnaval v enem predhodnih poglavij ob dogodku, ki se je zgodil približno četrto stoletja pred ahmedabadsko stavko. Leta 1893 je Gandhi na poslovilni večerji, ki so jo premožni Indijci (različnih ver in kast) iz Durbana v Južni Afriki priredili njemu na čast pred načrtovanim povratkom v Indijo (posel, zaradi katerega je kot odvetnik prišel v Južno Afriko, je bil opravljen), tam prisotne opomnil, da bo naslednji dan v Natalskem parlamentu, pokrajini, ki si jo je takrat priključila Velika Britanija, obravnavan zakon, ki jim bo vzel veliko do tedaj že pridobljenih pravic, med drugim volilno pravico. Nihče med njimi o tem ni nič vedel in to jih – trgovcev – ni zanimalo. Še isti večer je organiziral pobudo proti temu zakonu. Leta 1894 je v pismu Dadabhaiju Naorodžiju, tedaj vodilnem indijskem nacionalistu in članu Britanskega parlamenta, v pismu med drugim zapisal: »Jaz sem edina oseba, ki je na voljo in zna urejati ta vprašanja.« [Op. ur.]

predsednik Združenja lastnikov predilnic Šet Mangaldas Parekh ni hotel imeti opravka z začasnim zaprtjem in stavkami, v svojih predilnicah je bil pripravljen obdržati dodatek za delo v času kuge in ni videl nobenega razloga, da bi jih zaprl.

Od takrat naprej so »lastniki predilnic« predstavljali večino nepopustljivih delodajalcev, ki so za to priložnost oblikovali pod-združenje pod vodstvom Ambalala. V spore med lastniki predilnic so bila brez dvoma vpletena vprašanja vseh vrst, politična in ekonomska.

Medtem ko je vojna britanskim tekstilcem preprečevala dostop do afriških in azijskih pristanišč, so imele indijske predilnice ogromne dobičke, ker so bila pristanišča indijskim ladjam dostopna; in gospodarni Ahmedabadčani so kopičili dobiček za prihodnje nakupe britanskih in ameriških strojev, ki jih med vojno ni bilo moč dobiti. Zanesljiva delovna sila, zato izkoriščena do skrajnosti, je bila edino zagotovilo, da bo že nameščena oprema še naprej zadovoljevala povpraševanje. Stalna delovna sila z majhnim izostajanjem od dela je bila takrat in tudi kasneje glavna prednost Ahmedabada pred večjimi industrijskimi centri. Zato se je zdelo pametno ugotoviti namen in meje arbitraže takrat in tam – in z Gandhijevo pomirjujočo pomočjo. Glede na britanske tajne informacije je pomanjkanje premoga in transporta v času vojne pravzaprav prišlo prav lastnikom predilnic, da so lahko zaprli tovarne in rešili problem razmerja moči, ki je daleč presegel vprašanje dodatka.

Ambalalovo mnenje je bilo kot ponavadi bolj zapleteno. Kot vodja lastnikov predilnic je bil odločen, da bo nepopustljiv, čeprav je v sestrinem uspehu prepoznal znamenja nove zavesti med delavskim razredom in je vedel, da je ustanavljanje sindikatov neizogibno in zaželeno. Bil je zadovoljen, da je imel opraviti z Gandhijem, za katerega je vedel, da bo nasilje zadrževal na minimumu, čeprav si je želel, da bi mož ostal na drugi strani reke in se posvečal duhovni in nacionalni rasti, ki jo je bil Ambalal tako zelo pripravljen denarno podpreti. Dokaj odločen je bil nasprotovati sestrinemu gospodarskemu vplivu v skupnosti, vendar je bil tudi vesel, da jo vidi v Gandhijevih rokah; še vedno je pod nobenim

pogojem ni bil pripravljen na avtoritativen način omejevat ali ovirati njene aktivnosti. Česar pa Ambalal ni mogel sprejeti, je bilo vmešavanje tistega agitatorja iz Bombaja, ki je zadnje čase živel v sestrični hiši – na njegovem posestvu. Zanj in za njegove gandhijevske izjave je Ambalal prihranil najbolj ostre pripombe:

Stališča, ki jih omenja gospod Banker, temeljijo na napačnih domnevah. On domneva, da tovarne obratujejo iz gole humanosti in človekoljubja in da je njihov namen dvigniti položaj delavcev na nivo delodajalcev. Upamo si reči, da je njegov pristop v tem pogledu napačen... Delavci so zaposleni s tega vidika [dobička] in zato so zaposlovanje delovne sile in pogoji zaposlovanja določeni izključno na podlagi ponudbe in povpraševanja ter s stališča njihove učinkovitosti... Pristop gospoda Bankerja je nemogoč, nedosegljiv, vizionarski in utopičen.¹¹

Ustanovljeno je bilo arbitražno razsodišče, ki je jasno odražalo nastajajočo razdelitev: Ambalal in dva lastnika predilnic na eni strani, za delavce pa Gandhi, Šankerlal in Valabhbhai Patel, do tedaj še neznani odvetnik iz Ahmedabada. Pobiralec davkov je bil »razsodnik«. Za razburjene delavce je bil to le še en spreten maneuver, ki ga niso razumeli in pri katerem niso igrali aktivne vloge. Tako je nekaj skupin v nekaj predilnicah kljub vsemu stavkalo. Gandhi je prihitel nazaj iz Khede, okaral delavce, se opravičil lastnikom in pisal sekretarju Združenja lastnikov predilnic:

Menim, da bo imela arbitraža daljnosežne posledice in nikakor ni zaželeno, da bi delavci izgubili zaupanje vanjo... Banker je zbral podatke o plačah v bombajskih predilnicah. Zelo bom hvaležen, če mi boste nemudoma poslali poročilo o plačah, ki jih izplačujejo lokalne predilnice... Delavcev ne podpiram le zato, ker so delavci; sem na strani pravice in zanj se pogosto izkaže, da je na strani delavcev. Od tod splošno prepričanje, da sem na njihovi strani. Ne morem si misliti, da bi sploh lahko škodoval veliki ahmedabadski industriji.¹²

11. Desai, *A Righteous Struggle*, str. 83.

12. CWMG, XIV, 211.

Vendar je bilo prepozno. Večino predilnic so zaprli in začela se je prva faza Dogodka, začasno zaprtje: delodajalci so naznanili, da bodo nazaj na delo povabili le tiste delavce, ki bodo pripravljeni sprejeti 20-odstotno povišanje. Zavrnili so pomoč Gandhiju pri kakršnih koli nadaljnjih »poizvedovanjih«. On se je do takrat že odločil, da je petintrideset odstotkov nujnih za delavce, znosnih za industrijo in nekaj, za kar se je vredno boriti – ter srednja pot med dvajsetimi in petdesetimi odstotki. In kot je razvidno iz dopisniške rubrike v časopisu *Bombay Chronicle*, je javnost vendarle začela kazati zanimanje. Ahmedabadski dopisnik za *Chronicle* je v večini navedel napačna dejstva in številke, vendar se je zdelo, da je vsekakor zelo razburjen zaradi posameznikov znotraj združenja lastnikov, ki so bili drugačnega mnenja:¹³

Glavni cilj teh posameznikov, kot je razvidno, ni zaščititi interese delavcev, ampak pridobiti levji delež z neprekinjenim obratovanjem predilnic, izplačati le dodatek za delo v času kuge in šele nato rešiti problem, v skladu z dogovorom, ki bo sprejet kasneje, ko bodo stavke in začasna zaprtja v drugih predilnicah končani.

Nekaj dni kasneje je *Chronicle* zabeležil dejstvo, da je pobiralec davkov v ašramu obiskal Gandhija in da so se odločili za arbitražo.

Pripravljenost, ki jo je pobiralec davkov pokazal glede odločitve gospoda Gandhija, je ohrabrujoča in kaže, da če imajo uradniki resnično željo sodelovati z izbranimi ljudskimi voditelji – in se do njih ne obnašati le pokroviteljsko – se lahko naredi veliko za dobrobit skupnosti.¹⁴

Dopisnik se v zaključku sprašuje, če bi »kdor koli lahko prinesel načrt za premostitev nastalih težav«. Nekaj dni kasneje je neki delničar opozoril na nevarnost, da bodo začasno nezaposleni delavci delo poiskali drugje.

13. *The Bombay Chronicle*, 14. februar 1918, str. 5.

14. *Ibid.*, 18. februar 1918, str. 6.

Vsa ta pisma iz Ahmedabada pa je bilo moč najti le na zadnjih straneh *Chronicle*. Vsa stvar ni bila vredna objave na prvih straneh in »gospoda M. K. Gandhija« so imeli le za občudovanja vrednega dobrodelneža – tam daleč v Južni Afriki in daleč stran v Biharju.

Medtem je Gandhi s sodelavci na tihem poskrbel za delavce. Mahadev piše:

Gandhi je verjel v tiho delo in je poskrbel, da se v medijih niso pojavljala pristranska poročila o njegovih aktivnostih. Prav zato tisti, ki dobijo informacije iz časopisov, ne vedo nič o korakih, ki jih je Gandhi napravil v Čamparanu, da bi preoblikoval notranje življenje ljudi, in o rezultatih, ki jih je dosegel; ljudje vedo le za poizvedovanje, ki ga je opravil tam. Tudi v Ahmedabadu časopisom namenoma niso dostavljali poročil o govorih, ki jih je imel Gandhi v času boja predilniških delavcev.¹⁵

Anasuja, Šankerlal in Gandhijev nečak Čaganlal, »veteran« iz Južne Afrike, so vsako jutro in večer obiskovali delavske okoliše, postavljali vprašanja glede njihovih razmer in jim svetovali ter pošiljali medicinsko pomoč ali jim predlagali začasno zaposlovanje in nato Gandhiju prinašali dnevna poročila o stiskah in govoricah o pripravljenosti na vztrajanje in o posamičnih primerih, ki so bili na robu obupa. Ob večerih, pogosto tudi po polnoči, je bila Anasujina hiša odprta vsakemu delavcu z dodatnimi vprašanji.

Zdi se, da je bil Gandhi v tem času pripravljen ustvariti številne nove rituale, prikrojene potrebam te posebne satjagrahe. Najprej je pod Anasujinim imenom izdajal dnevne letake, natisnjene tako dobro, da so še danes lepo ohranjeni v ašramskih spisih. Nato je Gandhi vsak večer okrog sebe zbral delavce pod znano akacijo na bregovih Sabarmatija zunaj Šahpurskih vrat.

Seveda sem hotel poiskati drevo, vendar ga je velika poplava odnesla. Šahpurska vrata so podrli, ker niso več zmogla pretoka prometa vozil

15. Desai, *A Righteous Struggle*, str. 9, 10.

in živali, ki se na tej točki steka in nato izliva iz središča mesta na poti proti reki in preko mosta, ki mesto povezuje s cvetočim stanovanjskim predmestjem. In kjer je nekoč stalo to mogočno drevo in se dvigalo nad peščene plitvine, danes stojijo najslabša barakarska naselja v Ahmedabadu, v katerih živijo, tako pravijo, pripadniki nekdanjih »zločinskih« plemen.

Vsako popoldne je prišel Gandhi s svojimi sodelavci v Anasujinem odprtem terenskem vozilu, letnik 1915, preko takrat edinega mostu nižje čez reko. Pričakala jih je množica delavcev, ki je le redko štela manj kot 5.000, včasih tudi blizu 10.000 delavcev. Nekateri so prehodili dve do tri milje in se nato posedli, da bi slišali govoriti drobnega moža s predpasnikom, zavitim okrog ledij, vendar pa so ga le redki lahko slišali. Vedeli so, da bo tisto, kar bo povedal, le še razširilo vsebino letakov, ki so jih redki pismeni delavci brali na glas v različnih četrtih mesta ali v bližnjih vaseh. Redko, če sploh kdaj, se jih je kdor koli dotaknil bolj neposredno in brez sledi vzvišenosti. In nikjer prej ali potem ni bila satjagraha razložena tako jasno, v »nazornem pouku« v nadaljevanjih, pisnih ali govornih, in vsakič prilagojena vsem udeležencem v razvijajočem se boju.

Če je Gandhi tiho vztrajal pri preoblikovanju tega dogodka v versko izkušnjo, so bili nekateri delavci na to pripravljeni. Ko je prišlo do začasnega zaprtja, so se slovesno poslovili od svojih statev, hindujci so na stroje postavili kokosove orehe, muslimani so jih pozdravili s selam, oboji pa so obljubili, da se vrnejo. Ko je Gandhi vsakodnevno nagovoril delavce, se zdi, da je za trenutek prevladalo, kot to opisuje Šankerlal, »čustvo višje stopnje«. Policija je bila pripravljena na najhujše in obo-roženi stražniki so nadzirali vse ulice, še posebej takrat, ko so stavkajoči začeli s pohodom po ulicah in kričali: »Ek tek!« – »Držite se svoje zaobljube!« – ter improvizirali pesmi. Po dveh dneh je bil poverjenik Pratt prepričan, da Gandhi dobro obvladuje situacijo. Nekaj konjskih vpreg s stražniki je postavil na strateško pomembna križišča še za naslednja dva dneva, potem pa je posebne okrepitve v celoti umaknil.

Prvi letak

Kot pogoj za njegovo in Anasujino vodstvo je Gandhi od delavcev zahteval zaobljubo, ki so jo potrdili s svojim vzklikom. Prvi letak, 26. februarja, peti dan začasnega zaprtja, je potrdil, da so bile zahteve delavcev zmerne:

Potem, ko so povsem pretehtali interese tako lastnikov predilnic kot tudi delavcev in druge okoliščine, so se arbiterji odločili, da je 35-odstotno povečanje upravičeno in naj se delavcem svetuje v skladu s tem... Delodajalci o tej stvari niso podali svojega mnenja. Delavci, ki so zahtevali 50-odstotno povišanje, so svojo zahtevo umaknili in se odločili, da zahtevajo 35-odstotno povišanje.¹⁶

Nato je sledila zaobljuba delavcev:

Delavci so se odločili:

1. da ne bodo pričeli z delom, dokler jim ne zagotovijo 35-odstotnega povišanja na julijsko plačo [1917],
2. da v času začasnega zaprtja ne bodo povzročali nobenih nemirov ali se zatekali k nasilju ali vdajali v nepošteno zaslužke ter da ne bodo poškodovali lastnine delodajalcev ali nadlegovali kogar koli, ampak ostali miroljubni.

Vsebina naslednjega letaka bo govorila o tem, kako se delavci lahko uspešno držijo svoje zaobljube.

Če mi [Anasujaben] delavci želijo kar koli povedati, so dobrodošli pri meni doma ob kateri koli uri dneva.

Pod akacijo je Gandhi povedal:

Danes je peti dan začasnega zaprtja. Nekateri med vami najbrž mislijo, da se bo vse uredilo po tednu ali dveh trpljenja. Naj ponovim, četudi mogoče upamo, da se bo naš boj končal kmalu, moramo ostati trdni, in tudi če se to

16. CWMG, XIV, str. 215.

upanje ne bo uresničilo, ne smemo nadaljevati z delom, pa čeprav bomo morali umreti. Delavci nimajo denarja, vendar imajo bogastvo, ki je pomembnejše od denarja – imajo roke, pogum in so boga boječi. Če bo prišel čas, ko boste morali stradati, verjemite, da bomo mi jedli šele potem, ko bomo nahranili vas. Ne bomo dopustili, da bi umrli od lakote.¹⁷

Gandhi se je z Anasujo ponavadi vozil nazaj na Ambalalovo posest in se ji pridružil pri čaju. Odbor lastnikov predilnic se je popoldne prav tako srečeval z Ambalalom, ki je potem običajno prišel na obisk v sestrino hišo. Sprejel je Gandhijev predlog, da bi se bilo o razvoju dogodkov dobro pogovoriti vsak dan; in dejansko se je opoldne pogosto odpeljal do ašrama, da bi obedel skupaj z Gandhijem in Anasujo.

Ob takih priložnostih je Gandhi vztrajal, ne brez nasmeška, da Anasuja postreže svojemu bratu; užival je v tem, da je »domače zadeve« naredil še bolj domače.

Po zaslugi Mahadevovega zapisovanja imamo tri skupine dnevnih objav, ki se med seboj dopolnjujejo: zjutraj je nagovoril ljudi pri dnevni molitvi v ašramu, na njegov običajen intimen in odkrit način, potem je šel na sprehod (ki je vedno pomenil tudi živahen pogovor), se posvetil svoji korespondenci in obiskom in nato »obedel« s svojimi sodelavci – in včasih z Ambalalom. Enkrat v teku dneva ali večera je sestavil *letak* za naslednji dan. Zvečer sta ga prišla iskat Anasuja in Šankerlal z njenim terenskim vozilom, zato da je prišel pod akacijo točno ob petih. Mahadevovim zapiskom nikakor ne zaupam v celoti – obstajajo zanimivi primeri, ko Gandhi oporeka Mahadevovi verziji svojega nareka – vendarle pa je Gandhijev slog jasno prepoznaven. Niz letakov bom uporabil kot kronološki vodič, ker so vsi ostali podatki manj sistematični in manj popolni.

17. *Ibid.*, str. 217.

Drugi letak

Na dan drugega letaka (27. februar), je Gandhi zbranim pri molitvi povedal:

Rad bi ponovil tisto, kar mi je pobiralec davkov povedal včeraj in česar še nisem omenil nikjer drugje. Mislim, da to lahko povem v ašramu. Pobiralec davkov tega ni izrekel le kot golo formalnost, ampak je tako tudi resnično mislil. Prvič v življenju je rekel, da je tukaj videl boj med delavci in lastniki predilnic, ki poteka v medsebojnem spoštovanju. Tudi jaz menim, da še nikjer nisem videl tako dobrih odnosov med obema stranema kot prav tukaj. Kot vidite, je Šri Ambalal v tem boju na drugi strani, vendar je včeraj obedoval tukaj. Ko sem mu rekel, da naj to stori tudi danes, je takoj razumel moj namen. Uvidel je, zakaj želim, da naj obeduje z menoj in je nemudoma privolil.¹⁸

V drugem letaku je Gandhi, tako kot je obljubil v prvem, podrobneje govoril o notranji moči, s katero bi delavci lahko podprli svojo zaobljubo:

Delavci nimajo denarja, vseeno pa imajo roke in noge, s katerimi lahko delajo, in ni ga kraja na svetu, ki bi zmozel biti brez delavcev. Zato ima delavec, če se tega le zaveda, ključ v situaciji v svojih rokah. Brez njega ni blagostanja. Če to spozna, je lahko prepričan v uspeh.¹⁹

To je Gandhi dopolnil z moralnimi svarili, ki bi jih lahko brali (ali obšli) kot gole pridige, če ne bi bilo univerzalnega problema inherentnega pomanjkanja discipline, ki ga je moč pričakovati pri kolonializiranih narodih in izkoriščanih množicah – pomanjkanja, ki bi prav lahko vodilo v spontane izgrede takrat, ko prvič spoznajo svojo potencialno moč. Če se delavcem takrat svetuje, da naj bodo *resnicoljubni*, to ne zadeva le laganja o dejstvih, ampak opozarja tudi proti širjenju govoric, zaradi katerih se lahko nedisciplinirana skupina hitro sprevrže v ponorelo tolpo.

18. *Ibid.*, str. 218.

19. *Ibid.*, str. 219.

Če jim je rečeno, da naj bodo *pogumni*, je to zato, ker jih njihov prejšnji položaj skorajšnjega suženjstva vedno izpostavlja strahu pred popolno zapuščenostjo, kadar bi pri svojih »gospodarjih« vzbudili jezo do točke, ko bi jih ti imeli za povsem pogrešljive: tudi v tem primeru panika lahko sproži nesmiselno nasilje – ali predajo. V tej točki je Gandhi vpeljal navidez paradokсно metodo satjagraha:

Trenutno so [delodajalci] jezni. Domnevajo tudi, da če bodo ugodili trenutnim zahtevam delavcev, jih bodo ti nenehno nadlegovali. Da bi odpravili to domnevo, se moramo kar najbolj potruditi, da delodajalce pomirimo z našim vedenjem. Prva stvar, ki vodi k temu cilju, je, da v sebi ne nosimo zamere proti njim.²⁰

Da se delavci niso le smejali takšnemu predlogu, lahko pripišemo vsajenemu spoštovanju do *ahimse* ali otroškemu zaupanju v svetniške voditelje. Tukaj ne smemo pozabiti, da je bila velika večina teh delavcev muslimanov, pri katerih, kar je dejstvo, se zlahka izzove fanatične kretnje in impulzivna dejanja. Vendar je Gandhi v Južni Afriki spoznal, da je obvladovanje jeze manj tuje tistim, ki so se jo naučili izražati na tradicionalne in disciplinirane načine. Poleg tega pa je prevzem aktivnega nadzora nad nesmiselnim trpljenjem z namenom, da se izbere smiselno trpljenje, lahko doživet kot poživljajoče obvladovanje usode znotraj nove ritualizacije,²¹ kot je satjagraha:

Trpljenju, ki ga prostovoljno prevzamemo, sledi sreča. A kaj je to drugega za delavca, če ne trpljenje, ko se mu odreče plačilo, ki je zadostno, da mu omogoči preživetje. Toda zaradi svoje nevednosti vzdržimo in nekako zmoremo živeti naprej. V iskanju zdravila za to trpljenje smo delodajalcem povedali, da se brez zahtevanega povišanja plač ne moremo preživljati in

20. *Idem*.

21. Glede mojega koncepta ritualizacije gl. Erik H. Erikson, »Ontogeny of ritualization in man«, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, zv. 251 (1966), str. 337-349.

da če nam ne bo odobreno in če ne bomo rešeni nenehnega stradanja, raje stradamo takoj zdaj.²²

Vendar je težka naloga prepričati nepismeno množico delavcev v moč samotrpljenja, še posebej, če delodajalci izdajajo proti-letake (kolikor mi je znano, ni noben ohranjen), na katerih se norčujejo iz voditeljev in njihovih prigovarjanj, medtem ko trmoglavim delavcem in njihovim družinam zagotavljajo le en gotov izid: nesmiselno stradanje. Tako je Gandhi tistega popoldneva pod akacijo postavil »domače zadeve« v najširši možni kontekst, tak, ki ga delavci v Ahmedabadu nikoli niso predvideli:

Če bi poraz sprejeli že na samem začetku, nikoli ne bi prišel k vam, prav tako tega ne bi storila Anasujaben; ampak odločili ste se, da se boste borili. Novica se je že razširila po vsej Indiji. Svet bo pravočasno izvedel, da so se ahmedabadski delavci zaobljubili, kot jim je bog priča, da ne bodo nadaljevali z delom, dokler ne bodo dosegli svojega cilja.

V prihodnosti se bodo otroci ozirali k drevesu in rekli, da so se njihovi očetje pod njim slovesno zaobljubili in bog jim je bil priča. Če ne boste izpolnili dane zaobljube, kaj si bodo vaši otroci mislili o vas? Prihodnost vašega potomstva je odvisna od tega.²³

Zlahka je videti podobnost z bojem v Južni Afriki, v katerem je nekaj tisoč Indijcev občutilo, da sta od njih odvisna ne le mati Indija, ampak tudi sam temelj britanskega imperija. In Gandhiju ni spodletelo delavce poučiti, naj bodo bolj pozorni in zbrani:

Zapomnite si vsako besedo s teh letakov in se zavestno držite zaobljube. Ni pomena, da se jih učite na pamet in brez razmisleka. Mnogi znajo kot papagaji ponavljati sveti Koran ali *Gito*; nekateri znajo recitirati tako *Gito* kot tudi *Tulsi Ramayano*. Vendar ni dovolj, če jih znamo na pamet. Če boste nauke, potem ko ste se jih naučili na pamet, tudi uporabili, bodite

22. CWMG, XIV, str. 219, 220.

23. *Ibid.*, str. 222.

prepričani, da vam nihče ne bo mogel znižati vaših 35 odstotkov niti za četrto odstotka.²⁴

V tistem trenutku, ko se je Gandhi začel čutiti odgovornega – zdaj do smrti – za nekaj tisoč delavcev, ki jih je pritegnil k sebi in jih privezal nase, pod okrilje mogočnega imena, ki se ga ne sme uporabljati kar tako, je napisal najbolj skrbno pismo svojemu sinu Ramdasu, staremu dvajset let, zaposlenemu pri krojaču v Johannesburgu:

V teh dneh me neprestano skrbi zate. V tvojih pismih zaznavam potrnost. Zdi se, da čutiš potrebo po izobraževanju. Tudi ti čutiš, da se nisi pri ničemer ustalil. Če bi bil z menoj, bi te vzel v naročje in te potolažil. Da te v tolikšni meri ne uspem osrečiti, mi daje misliti, da mi nečesa primanjkuje. Najbrž nekaj manjka moji ljubezni. Prosim, spomni se kakršnih koli krivic, ki bi ti jih lahko namenoma storil in oprosti mi. Otroci imajo pravico marsikaj pričakovati od svojih staršev, ker so jim povsem podrejeni. Napaka s strani staršev uniči njihova življenja. Naše svete knjige starše postavljajo na raven boga. Ni vedno tako na tem svetu, da bi bili starši sposobni nositi takšno odgovornost. Ker so samo ljudje, prenašajo zapuščino na svoje otroke in tako iz generacije v generacijo na ta svet prihajajo le utelešenja sebičnosti. Zakaj bi mislil, da si nevreden sin? Če bi bil tak, ali ne vidiš, da bi to pomenilo, da sem jaz nevreden? Ne želim, da bi me imeli za nevrednega; kako bi potem lahko ti bil tak?

Ni me treba prositi za odpuščanje. Nisi mi dal nobenega vzroka za nezadovoljstvo. Želim, da prideš k meni, ko boš tam zaključil s svojimi preizkušnjami. Naredil bom svoje, da se boš poročil. Če se želiš izobraževati, ti bom pomagal. Če pa boš uril le svoje telo, da bo močno kot jeklo, bomo poskrbeli za ostalo. Trenutno smo razkropljeni daleč narazen. Ti tam, Manilal v Phoenixu,²⁵ Deva v Badarvi, Ba [Gandhijeva žena Kasturba] v Bitiharvi, Harilal v Kalkuti, jaz pa vedno na poti iz enega v drug kraj. Mogoče je v tej ločenosti služenje narodu in pot do duhovne rasti. Če je temu tako ali ne, prenašajmo z vedrim duhom, kar nas je doletelo.²⁶

24. *Ibid.*, str. 223.

25. Gandhijeva kolonija oziroma komuna v Južni Afriki. [Op. ur.]

26. Pismo Ramdasu s 27. februarja 1918. Ponatis CWMG, XIV, 221.

Tretji letak

Tretji letak (28. februar) govori o dostojanstvu *vseh vrst* dela, v primerjavi s katero koli vrsto dela posebej določeno s kastami in tradicijo. To je osnovni problem, s katerim se mora prej ali slej soočiti vsaka civilizacija. Luther se je s tem ukvarjal obširno; in seveda je bila revolucija kmetov in delavcev v Rusiji v času ahmedabadskega začasnega zaprtja v polnem razmahu.

V civilizaciji, v kateri tako kastni položaj posameznika v tem življenju kot tudi njegova večna *karma* nista povezana le z vrsto dela, ki ga nekdo opravlja, ampak tudi z vrsto dela, ki se ga je treba izogibati za vsako ceno, ni bilo lahko nagovoriti delavcev na sledeč način:

V Indiji človek, ki opravlja določen poklic, misli, da je izpod njegove časti opravljati kakega drugega. Poleg tega nekateri poklici že sami po sebi veljajo za nizkotne in ponižujoče. Obe mišljenji sta napačni. Pri poklicih, ki so nujno potrebni za človekov obstoj, ni nobenega vprašanja podrejenosti ali nadrejenosti. Ravno tako se nam ni treba sramovati, če se odločimo za drug poklic od tistega, ki smo ga vajeni. Verjamemo, da so vsi, tkanje blaga, sekanje kamna, žaganje in cepljenje lesa ali delo na kmetiji, nujno potrebni in spoštovanja vredni poklici. Zato upamo, da bodo delavci, namesto, da bi zapravljali svoj čas, tega raje uporabili za katerega od teh koristnih del.²⁷

Sledili so še podrobni nasveti: ne zapravljajte časa z igranjem na srečo, spanjem, obrekovanjem in pitjem čaja; ne postopajte okrog predilnic. Kakšna priložnost se vam ponuja zdaj, da očistite in popravite hiše; da berete, če znate; da se naučite dodatne spretnosti ali hobija – zato pridite in nas vprašajte za nasvete. Vsi ti nasveti so bili povezani s precejšnjim tveganjem glede samega bistva delavskega problema: ker so začasno ostali brez dela, bi zato v celoti lahko izgubili identiteto kot delavci. Spreminjajoče se razmere v Ameriki in Rusiji porajajo podobna

27. *Ibid.*, str. 225.

vprašanja o simbolični vrednosti, ki jo pripisujemo vsakodnevnim in nujno potrebnim opravilom. Ali naj bi ameriški imigrant ali kmet ali ruski delavec pomagal ženi pri pomivanju posode? Pri drugih kulturah bi bilo to vprašanje s spolom in razredom določene vloge, če pa se v Indiji kdo vidi v »napačni« delovni vlogi (kar v nekaterih krajih še vedno velja), lahko to povzroči metafizični strah: človek ni v skladu z nameni vesolja. Gandhi, ki nikdar ni izključeval ponovnega definiranja samega sebe, je obljubil, da bo v četrtem letaku določil svoje dolžnosti kot voditelja.

V tem času se ni obotavljal povedati najvišjim britanskim dostojanstvenikom v mestu, kaj je menil, da je bila *njegova* dolžnost. On in poverjenik Pratt sta 27. februarja govorila o razmerah v Khedi, in značilno za Gandhija, ga je nekaj v načinu pogovora vseskozi dražilo. Takoj je poslal odkrito pismo, napisano z močjo preroka, ki je vedel, da bo uresničil spremembe, ki jih je predvidel:

Novi red stvari nadomešča starega. Lahko je vzpostavljen mirno ali pa mora prej priti do nekaj bolečih izkušenj. Kar se bo zgodilo, je v veliki meri v rokah javnih uslužbencev, kot ste vi, bolj kot v rokah kraljevih predstavnikov prav v vrhu. Želite delati dobro, vendar ne vladate s pravico ljubezni, marveč s silo strahu. Trud, ki so ga javne službe pripravljene vložiti, ljudem predstavlja britansko ustavo. Niste je uspeli, najbrž ne po vaši krivdi, razložiti ljudem tako popolno, kot bi jo lahko... Domišljavo verjamem, da lahko posežem v spor in uspem preprečiti škodljive nemire v času prehoda v novi red... To lahko storim le, če lahko ljudem pokažem boljši in hitrejši način popravljanja krivic... Edini časti vreden in resnično lojalen način, ki dviguje moralo, je zanje izkazovanje nestrinjanja tako, da se upirajo vašim ukazom, za katere menijo, da so nepravilni, in tako, da zavestno in s spoštovanjem trpijo posledice kazni svojih kršitev.²⁸

28. *Ibid.*, str. 225, 226.

Četrti letak

Četrti letak (1. marec) je bil posvečen vlogi *svetovalcev*. Kot da bi se želel izogniti lažnim obljubam, se je najprej začel s »kaj ne smemo storiti«: na primer, podpirati delavcev pri kakršnih koli kršitvah, kot so neodgovorne zahteve ali nasilna dejanja. Nadalje, voditelji lahko promovirajo interese delavcev le, »če hkrati varujejo delodajalce«.

Po drugi strani je bilo v interesu delavcev mnogo več kot le 35-odstotno povišanje, ki so se mu voditelji ponovno zavezali.

Delavcem bomo pokazali, kako lahko izboljšajo svoje gospodarsko stanje; stremeli bomo k dvigu njihove morale; domislili se bomo poti in sredstev, s katerimi jih bomo naučili življenja v čistosti in trudili se bomo za intelektualni napredek tistih, ki živijo v nevednosti.²⁹

In nato odločilna obljuba:

Sami ne bomo jedli in se oblekli, ne da bi prej priskrbeli hrano in obleko tistim delavcem, ki bodo med bojem potisnjeni v pomanjkanje.

Pred to izjavo Gandhi zaradi svoje enake strpnosti do premožnih in revnih ni pokazal, da v celoti razume, da bodo delavci opazili razredne razlike v preprostem vsakodnevnem dejstvu, da se njihovi voditelji vozijo v ameriškem avtomobilu, medtem ko oni že stradajo, potem ko so se – kolikor so vedeli ali si predstavljali delavci – dobro najedli v Anasujini bogato založeni hiši. Trenutno je delavce le spodbujal, naj pridejo, se soočijo s svetovalci in jih nadzirajo – »kadarkoli opazite, da smo zagrešili napake ali da se smo se premalo potrudili v naših naporih pri uresničevanju naše zaobljube.«

Vendar je kot protiutež poudarkom v letaku, ki govori o tem, česa se morajo svetovalci in delodajalci še naučiti, Gandhi že zjutraj napisal pismo Ambalalu:

29. *Ibid.*, str. 227.

Če uspeš, bodo revni, že tako zatirani, le še bolj zatirani in še bolj zavrženi kot kdaj prej in potrdilo se bo mnenje, da denar lahko podvrže vsakogar. Če bo delavcem kljub vašim naporom uspelo zagotoviti povišanje, boste vi in ostali z vami to imeli za poraz. Ali vam sploh lahko zaželim uspeh glede prvih rezultatov? Ali je vaša želja, da bi se oblastnost denarja povečala? Ali prisiliti delavce v skrajno pokornost? Ali ste res tako neprijazno razpoloženi do njih, da ne vidite nobenega uspeha zase v tem, da bi oni dobili, kar jim pripada, mogoče le nekaj pais več? Ali ne vidite, da če ste v boju poraženi, je to vaš uspeh, in če zmagate, je to zelo nevarno za vas?

... Moj uspeh bodo vsi sprejeli kot uspeh. Moj poraz prav tako ne bo škodoval nikomur, pokazal bo le, da delavci niso bili pripravljeni iti dlje, kot so šli. Napor, kakršen je moj, je satjagraha. Dobrohotno pogledajte globoko v svoje srce, prisluhnite v sebi še obstoječem glasu in ga ubogajte, rotim vas. Bi hoteli obedovati z meno?³⁰

Peti letak

Peti letak (2. marec) je delavcem povedal, česa se bojijo *delodajalci*. Po Gandhijevem mnenju so bili zaskrbljeni zaradi dveh stvari: da bodo delavci, potem ko bodo ugodili njihovim zahtevam, postali gospodovalni in vse bolj zahtevni; in da bo vpliv svetovalcev na delavce postal trajen. Prvemu od teh dveh strahov je Gandhi nasprotoval, češ da je večja nevarnost, da bodo delavci, če bodo nenehno zatirani, postali bolj in bolj maščevalni. Kar se tiče svetovalcev, pa se je strinjal, da delodajalcem ne bo nikoli uspelo ločiti svetovalcev in delavcev – še najmanj, če bodo razočarali delavce – vendar namiguje, da bodo *velikodušni* delodajalci vedno lahko računali na pomoč s strani svetovalcev, če bi delavci ne izpolnjevali dolžnosti do svojih delodajalcev.³¹

30. *Ibid.*, str. 229, 230.

31. *Ibid.*, str. 231.

Do tukaj vse v najlepšem redu. Vendar se zdaj pomirjujoči ton nenadoma umakne nečemu, kar bi bilo lahko skoraj prekletstvo. Ali je zdaj Gandhi postajal zaskrbljen, da delodajalci igrajo umazano igro proti njegovemu načinu čiste pravičnosti? Letak je zaključil: »delodajalci so privzeli zahodno ali moderno, satansko idejo pravičnosti« – obtožba, ki združi kapitalistično in komunistično dojemanje delovnega spora v en sam vražji, zahodnjaški, moderen trend: razredno vojno.

Šesti letak

Prvi besedi šestega letaka sta bili »čista pravičnost«. In zdi se razumljivo, da je Gandhi čutil potrebo, da razloži koncept, ki nasproti postavlja zahodne načine in izvirni indijski sistem pravičnosti:

Bil je čas, ko so v Indiji služabniki kot nasledniki svojih očetov služili pri isti družini več generacij. Imeli so jih za družinske člane in z njimi tudi tako ravnali. Trpeli so skupaj s svojimi delodajalci v njihovih nesrečah in slednji so delili veselje in žalost s služabniki. V tistih časih je bila Indija znana po družbenem redu brez trenj in ta red je vzdržal tisoče let na tej osnovi. Še danes ta občutek tovarštva ni povsem izginil v naši državi. Kjer takšen dogovor obstaja, ni skorajda nobene potrebe po nekom tretjem ali arbiterju. Spori med gospodarjem in služabnikom se uredijo medsebojno na prijateljski način. V tem dogovoru ni bilo nobenega prostora za povišanje ali znižanje plač, kot bi to lahko narekovale spreminjajoče se potrebe na obeh straneh.

Očitno je, da je bila (verjetno preveč poenostavljena) verzija dobrega starega sistema *džadžman-kamin* predlagana v nameri, da bi v novem in industrializiranem svetu ohranili vsaj tistih nekaj tradicionalnih vrednot, ki so še obstajale na obeh straneh. Iz letaka je bilo moč razbrati rahlo razočaranje:

Trdno smo upali, da džain in višnu delodajalci v glavnem mestu te cenjene dežele Gudžarat nikoli ne bodo imeli za zmago dejstva, da so zbili delavcem ceno ali da jim namerno izplačujejo manj, kot jim pripada.³²

Tisti, ki bi ta »fevdalizem« enostavno poteptali, bi si morali zapomniti, da je Gandhi znal odlično oceniti, katere vrednote so bile še vedno pomembne za delavce, bivše kmete, in kakšne okoliščine bodo verjetno potrdile obstoječi občutek identitete – na obeh straneh. Verjamem (in Ambalal je to potrdil), da lastniki predilnic pri svoji obrambi niso oklevali z uporabo različnih zvijač, ki so jim bile na voljo kot lastnikom. Prepričan sem tudi, da še danes starejša generacija lastnikov ne bi bila pripravljena opustiti določene očetovske vloge, ki jo socialisti in progresivisti seveda obsojajo. Ta prvobitni fevdalizem je Gandhi postavljal nasproti takrat popularni verziji socialnega darvinizma.

V sedanji vojni v Evropi... se nobeno sredstvo ne zdi neprimerno za poraz sovražnika. Vojne so se gotovo bojevale tudi v preteklosti, vendar vanje niso bile vpletene velike množice ljudi. Dobro bi storili, če v Indijo ne bi vpeljali te zaničevanja vredne ideje o pravičnosti. Ko bodo delavci postavili zahtevo samo zato, ker menijo, da so dovolj močni, da to lahko storijo, ne upoštevajoč položaj delodajalca, se bodo uklonili moderni, satanski ideji o pravičnosti. Delodajalci so s tem, ko so zavrnili razmislek o zahtevah delavcev, sprejeli ta satanski princip pravičnosti, mogoče nenamerno ali v nevednosti. Združevanje delodajalcev proti delavcem je kot zbiranje vojske slonov proti mravljam. Če bi imeli kaj spoštovanja do dharme, bi delodajalci premislili pri nasprotovanju delavcem. V starodavni Indiji ne boste nikoli našli primera, da bi situacija, v kateri delavci stradajo, pomenila priložnost za delodajalce. **Pravično je samo tako ravnanje, ki ne škodi nobeni strani v sporu.**³³

Predhodni stavek sem postavil v krepki tisk, ker je bistvo vsakršnega satjagraha boja. Upravičeno lahko domnevamo, da so se na tej točki odnosi med Gandhijem in Ambalalom precej zaostрили; saj je skoraj

32. *Ibid.*, str. 232, 233.

33. *Ibid.*, str. 233.

pravilo, da močan nasprotnik, v svoji osuplosti, ker je soočen z novo nenasilno vrsto boja, postane bolj ključovalen in neusmiljen. To, da osuplost pripravi do uporabe sredstev, ki niso povsem v skladu z njihovimi tradicionalnimi in osebnimi vrednotami, pripelje do kritičnega trenutka v boju katere koli satjagrahe, ker razgali moralno slabost mogočnih.

V tem času je Gandhiju uspelo dati srečanjem pod akacijo obliko glavnega rituala, iz katerega je kmalu vzkliklo več manjših. Vsi opisi so skladni: tisočera množica je čakala ure, nato naredila prostor Gandhiju in njegovim spremljevalcem. Popolna tišina je vladala med glasnim branjem letaka tistega dne in tudi medtem, ko je Gandhi razpravljал o njem. Dan za dnem je prihajalo več in več zunanjih ljudi, da bi bili priče nenavadnemu ceremonialu, ki se je zaključil z množično ponovno potrditvijo prvotne zaobljube, ki ji je sledilo prijateljsko tekmovanje med različnimi skupinami, ki so za to priložnost sestavile nove pesmi. Nekatere pesmi so bile slabe, a zelo dobro sprejete; druge so jasno dajale vedeti, da je v teku prenos tradicionalnih verskih čustev na novo vrsto družbene izkušnje. Če se je, sprva na Gandhijevo grozo, večji del verskih čustev začel osredotočati nanj kot karizmatično osebnost, lahko rečemo le, da bi moral o tem že prej razmisliti, kajti to je bil šele začetek njegovega neizogibnega mahatmanstva. Ob koncu srečanja, ko se je umaknil s svojim spremstvom, so delavci oblikovali majhne procesije in nato šli skozi mesto ter peli na novo nastale pesmi. Besedila pesmi brez veselja, improvizacije in ritma glasbe, se danes zdijo banalna. Vendarle, nekaj primerkov iz Mahadevove knjižice in iz Šankerlalovega zvezka:

Ne bojte se, saj imamo božjega pomočnika.

Če moramo umreti od lakote, naj umremo, vendar je prav, da ne obupamo v naši odločitvi.

Naj bog nakloni veliko čast in slavo dobrosrčnemu Gandhiju.

In hkrati nas je prebudil iz sna nevednosti.

Verjamemo, da smo v njem našli sopotnika v naši osamljenosti.

Dobrosrčni Gandhi in naša sestra Anasuja.

Naj njuni imeni ostaneta pred celim svetom vse do dneva vstajenja.

Verjetno so bile še druge pesmi (vsaj mislimo tako), take, ki jih pravi Gandhijevi privrženci niso bili pripravljeni zabeležiti za prihodnje rodove. Gandhi je proti koncu stavke namignil na to dogajanje s tem, da jim je dal vedeti, da spremlja tudi to novo vrsto poezije. *Ni prav*, je enkrat prekinil veselega pevca, ki je požel navdušen aplavz,

da se posmehujete strojem in jim pravite »prazne škatle«. Ti neživi stroji vam niso storili nič žalega. Svoje plače ste dobivali prav od teh strojev. Pesnikom moram svetovati, da ne smemo uporabljati grenkih besed; ne smemo črniti delodajalcev. Nima pomena govoriti, da se bogati vozijo v avtomobilih na naš račun. Zaradi takih izjav le izgubljam samospoštovanje. Lahko bi rekel, da celo cesar Jurij V. vlada po naši zaslugi, vendar takšno govorjenje ne prispeva k našemu vplivu. Ne dokažemo, da smo dobri, če za ostale rečemo, da so slabi. Bog nad nami vidi, kdo počne slabe stvari. On ga kaznuje. Kdo smo mi, da bi sodili? Mi samo pravimo, da delodajalci nimajo prav, ker nam ne dajo 35-odstotnega povišanja.³⁴

Kot je Gandhi še predobro vedel, je bilo vprašanje 35-odstotnega povišanja zdaj le še del boja, ki je imel lastno gonilno silo. Vedel je, da delavci, ki niso bili navdušeni nad bojem ali intelektualno prepričani v gospodarsko ideologijo, ne bi mogli sprejeti neizbežne lakote brez nekaj verskega prepričanja. In *bili so* lačni. Še tista pomoč, ki so jo nekateri prejeli od sorodnikov v vasi ali od nekoliko premožnejših sodelavcev, je začela pojemati.

Vendar pa so delavcem zaenkrat še odsvetovali iskanje alternativne zaposlitve: dokler je še bilo upanje, da se bodo lastniki predilnic vdali že na začetku, se je bilo potrebno izogibati vsakršnim dejanjem, ki bi lahko kazala na to, da se imajo delavci za potencialno migracijsko skupino, ne za domačo delovno silo, ki je organski del tekstilne industrije.

Zdi se zelo verjetno, da če se bo začasno zaprtje nadaljevalo še kakih štirinajst dni ali več, bo velika večina delavcev, ki je trenutno pripravljena nadaljevati z delom in sprejeti plačilo, za katerega se je odločila skupina

34. Desai, *A Righteous Struggle*, str. 18.

lastnikov predilnic, sredstva za preživetje našla drugje. Tako se lahko z gotovostjo pričakuje, da bo, ko bo dogovor sprejet in bodo tkalnice nadaljevale z delom, prišlo do neobičajnega pomanjkanja delovne sile.³⁵

Mogoče je bila ta grožnja skupaj z željo podpreti Gandhijevo »čisto pravičnost« tisto, kar je povzročilo, da so številni tujci ponudili denarno pomoč delavcem. Eden od Šankeralovih prijateljev iz Bombaja je ponudil veliko vsoto in Gandhi je moral priznati, da je tudi on dobil podobne ponudbe od prijateljev v Ahmedabadu. Vendar je nepopustljivo zavrnil vso pomoč in za to navedel običajno kombinacijo ideoloških in praktičnih vzrokov: »Boj, podprt z javno dobrodelnostjo, ni satjagraha«. Lastniki predilnic bi imeli le še en zunanji in umetni dejavnik pri nadaljnjih odločitvah: »Vse, kar morajo storiti, je, da izračunajo, kako dolgo lahko ta podpora vzdrži.« Toda od tu dalje so predlagali iskanje alternativne zaposlitve, za kar je dal zgled tudi Gandhi, ko je ponudil nekaj možnosti za zaposlitev v ašramu.

Sedmi letak

Sedmi letak (4. marec) se začne presenetljivo: »Južna Afrika je velika britanska kolonija.« Gandhi je zdaj delavcem hotel podati zgodovinsko (ali je to mogoče mitološka) perspektivo o začetku satjagrahe v Južni Afriki. Kot vedno osredotočen na povezavo novih tem s trenutnim dogajanjem, je začel s povsem zadnjimi besedami o južnoafriškem boju kot primeru »čiste pravičnosti«. Zato je tovarniškim delavcem domala perverzno razlagal o tistem dogodku, ko je bila satjagraha začasno prekinjena zato, ker so evropski železniški delavci začeli stavkati:

Ko je bila železniška stavka sprožena, je stavka, ki je vključevala 20.000 indijskih delavcev, že potekala. Borili smo se z vlado te države za čisto in

35. *The Bombay Chronicle*, 5. marec 1918, str. 8.

preprosto pravičnost. Orožje, ki so ga uporabili naši delavci, je bilo satjagraha. Niso želeli kljubovati vladi niti ji niso želeli škodovati. Nobene želje niso imeli, da bi jo odstranili. Evropski delavci so želeli izkoristiti stavko Indijcev. Naši delavci pa se niso pustili izkoriščati. Rekli so: »Naš boj je boj s satjagraho. Ne želimo nadlegovati vlade. Zato bomo naš boj, dokler se borite vi, začasno prekinili.« Zatorej so stavko prekinili.³⁶

Mimogrede bi se kdo lahko vprašal, kje je bila takrat solidarnost delavskega razreda, tista železniških in industrijskih delavcev. Vendar se bo bralec spomnil, da delavski razred v Južni Afriki, tako takrat kot tudi danes, ni bil pripravljen na takšno solidarnost s »temnopoltimi«, in je bil, če kaj, v svojem rasizmu bolj nasilen kot srednji sloj, ki je bil manj ogrožen zaradi konkurence priseljenih delavcev. Vsekakor je zdaj predstavljal nov evangelij, ki je ustrezal pol-verskemu razpoloženju delavcev.

Osmi letak

Iz osmega letaka (5. maj):

Naj ob tej priložnosti pomislimo, kaj so naredili drugi takšni ljudje, kot smo mi. Takšen satjagrah je bil tudi Hurbatsing. Bil je mož, star 75 let. Šel je v Južno Afriko, kjer je 5 let pogodbeno delal na poljedelski kmetiji za mesečno plačilo, ki je znašalo sedem rupij. Ko se je začela stavka 20.000 Indijcev, ki sem jo omenil v prejšnjem letaku, se ji je pridružil tudi on. Nekatere stavkajoče so zaprli in Hurbatsing je bil med njimi. Njegovi tovariši so mu prigovarjali: »Ni se ti treba vreči v to morje trpljenja. Ječa ni prostor zate. Nihče ti ne bo očital, če se ne pridružiš takšnemu boju.« Hurbatsing je odgovoril: »Če vsi ostali toliko trpite za našo čast, k čemu bom pripomogel, če ostanem na prostosti? Kaj pa potem, če umrem v ječi?« In v resnici je Hurbatsing umrl v ječi in dosegel nesmrtno slavo. ... In tisoči Indijcev so prišli na njegovo pogrebno procesijo.³⁷

36. CWMG, XIV, str. 236.

37. *Ibid.*, str. 237, 238.

To niti ni bila le stvar družbenega razreda:

Tak kot Hurbatsing je bil transvalski poslovnež, Ahmed Mahomed Kačalia. Po milosti božji je še vedno živ in živi v Južni Afriki, kjer skrbi za indijsko skupnost in varuje njeno čast. Med bojem, za katerega je Hurbatsing žrtvoval svoje življenje, je bil Kačalia večkrat v zaporu. Dovolil je, da so njegovi posli propadli, in čeprav zdaj živi v revščini, ga povsod spoštujejo. Rešil je svojo čast, čeprav je pošteno plačal zanjo.

Zato naj niti starost ne bo ločujoči dejavnik:

Prav tako kot ostareli delavec in ugledni poslovnež srednjih let je za svojo besedo stala in trpela tudi sedemnajstletna deklica. Ime ji je bilo Valiama. Tudi ona je šla v zapor med istim bojem za čast skupnosti. Ko je bila zaprta, je bolehalo za mrzlico. V zaporu se ji je stanje še poslabšalo. Ječar ji je predlagal, naj odide iz zapora, toda Valiama je predlog zavrnila in z neomajnim duhom odslužila svojo zaporno kazen. Umrla je četrti ali peti dan po odpustitvi iz zapora.

Gandhi je sedaj doma, pod akacijo je razložil nauk:

Ti trije niso hoteli ničesar zase. Tem našim sestram in bratom ni bilo treba plačati davka. Kačalia je bil velik trgovec in ni mu ga bilo treba plačati. Hurbatsing je migriral še preden je bil davek uveden, torej ga tudi njemu ni bilo treba plačati. Zakon, ki predpisuje plačilo davščin, še ni bil v veljavi tam, kjer je živela Valiama. Kljub temu so se vsi ti pridružili boju. ... Vaš boj pa je za vaše dobro. Potemtakem bi za vas morale biti bolj lahko, da ostanete trdni.³⁸

In kar zadeva nekajtedensko trpljenje:

Težave se niso končale po dvanajstih dneh. Celoten boj je trajal sedem let in v tej dobi je na stotine mož živelo v negotovosti in strahu ter neomajnih v svoji odločitvi. Dvajset tisoč delavcev je živelo na cesti in tri mesece so

38. *Ibid.*, str. 239.

bili brez plač. Mnogi so prodali tisto, kar so imeli. Zapustili so svoje barake, prodali svoje postelje in žimnice in živino ter se podali na pot. Na stotine jih je prehodilo 20 milj na dan, več dni zapored, vsak je dobil le 3/4 funta moke in unčo sladkorja. Med njimi so bili tako muslimani kot hindujci.³⁹

Tistega dne je Južno Afriko razveselilo pismo:

da satjagraha »začenja igrati vse bolj pomembno vlogo na vseh področjih življenja.«⁴⁰

Zaznati je bilo tudi nekaj ogorčenja: »Ambalal... je najbolj trmoglavi nasprotnik v stavki.«

Deveti letak, deseti letak

V zaključku devetega letaka se je Gandhiju zdelo potrebno omeniti, da je taktika delodajalcev »neprimerna«, »pretirana« in »izkrivljena«.

V desetem letaku (7. marec) se je moral soočiti z neposredno nevarnostjo: nekateri delavci so poskušali omiliti svoj položaj tako, da so si sposojali denar po pretirano visokih obrestnih merah. In vendar ni bilo pomena, da bi potrebo po tem zanikal:

Le štirinajst dni je minilo od začetka začasnega zaprtja in že nekateri govorijo, da nimajo hrane, drugi, da ne morejo plačati niti najemnine. ... Tako skrajna revščina je v resnici boleča stvar. Toda 35-odstotno zvišanje plač je ne bo odpravilo. Tudi če bi bile plače še enkrat višje, bi po vsej verjetnosti skrajna revščina ostala, če ne bi sprejeli še drugih ukrepov.

Vedoč, da bi bilo brez nekakšne daljnosežne vizije trenutno zdravilo brez učinka, je obljubil pomoč, ki je bila večja od tiste, ki so jo takrat potrebovali – obljuba, ki naj bi jo držali vsi:

39. *Idem.*

40. Pismo Millie Graham Polak z dne 6. marca 1918, ponatis *CWMG*, XIV, str. 240.

Če bodo, kot del trenutnega boja, vsi delavci prisegli, da ne bodo plačevali oderuških obresti, potem bo z njihovih ramen padlo težko breme. Nihče naj ne bi plačeval obresti po meri, višji od 12 odstotkov. Nekateri lahko porečejo: »To je že prav za vnaprej, toda kako naj vrnemo tisto, kar smo si že sposodili po tako visokih obrestih. To nas bo bremenilo vse življenje.« Najboljša pot iz teh razmer je, da se ustanovijo kooperativna kreditna združenja delavcev.⁴¹

Medtem so lastniki predilnic vsak na svoj način izkoriščali težak položaj delavcev. Vsakemu delavcu, ki mu bo uspelo prepričati pet drugih delavcev, da se z njim vrnejo v predilnico, so obljubili denarno nagrado. Še več, razširili so govorice, da bo začasnega zaprtja vsak čas konec, mogoče že do 12. marca, in sicer za tiste delavce, ki so pripravljeni sprejeti 20-odstotno povišanje plač. V primeru, da bi ostali brez dodatka, je 20 odstotkov seveda pomenilo veliko, hkrati pa le malo manj kot na videz nedosegljivih 35 odstotkov. Namigovalo se je tudi, da bo dodatnih 15 odstotkov odobrenih kmalu po ponovnem začetku dela ali pa izplačanih delavcem posredno z razdeljevanjem žita in druge hrane. Mesto je začelo odobravati takšne obljube in mnogim se je zdelo zasmehovanja vredno, da so lačni delavci, torej *kateri koli* indijski delavec, sploh vedeli, kako je treba dati in držati zaobljubo brez diktatorske prisotnosti mahatme. In v resnici je Gandhi še predobro vedel (in je to na koncu delavcem tudi povedal), da je kot strokovnjak za dajanje zaobljub, sam, brez pomoči, dvignil moralna prizadevanja delavcev na stopnjo, ki bi jo dolgoročno lahko vzdrževali le s popolno spremembo njihovega stanja. Če bi se trenutna zavest delavcev zdaj izgubila, se dolgo ne bi več ponudila niti najmanjša možnost za takšno spremembo. Medtem bi se seveda kaj lahko zgodilo, da bi delavci, ki se niso zaobljubili, pohiteli nazaj v predilnice, skupaj s tistimi, ki se do takrat še niso vrnili iz vasi v mesto.

41. CWMG, XIV, str. 242, 243.

Enajsti letak

Zato je Gandhi 11. marca nenadoma naročil delavcem (in to oznanil tudi v enajstem letaku), da se bo naslednji dan srečanje pod akacijo začelo ob 7.30 *zjutraj* – prav takrat, ko bi tovarniške sirene že lahko naznanile, da so predilnice odprte.

Dobro bi bilo poiskati delavce iz drugih delov dežele, ki jih ne poznate in ki doslej niso prihajali na ta srečanja, ter poskrbeti, da jih začnejo obiskovati. V teh dneh, ko se soočate s skušnjo, se vam bodo porajale misli vseh vrst. Biti brez dela je za delavca prava nesreča. Srečanja bodo pomagala ohraniti potrpežljivost vseh delavcev, ki čutijo enako. Za tiste, ki poznajo svojo moč, ni prisilne brezposelnosti.⁴²

Očitno je napočil odločilni trenutek. V zgodnjih urah 12. marca je Gandhi narekoval pisma vplivnim možem, ki so mu prigovarjali, naj opusti boj zaradi pomilovanja vrednih razmer v delavskih predelih. Sethu Mangaldas, predsedniku Združenja lastnikov predilnic, ki se ni pridružil začasnemu zaprtju, je pisal: »Zakaj ne sodelujete pri tem? Ne spodobi se, da le ravnodušno opazujete ta veliki boj.«⁴³

Toda bilo je že prepozno. Konec začasnega zaprtja je *bil* napovedan za 12. marec – zaključek, ki ga je Gandhi spremenil v začetek – »Danes se začne novo poglavje.« Vzpodbudilo ga je Ambalalovo pismo, ki ga je Gandhi po branju takoj uničil, ne da bi Mahadevu dal možnost, da ga prepiše. Toda iz Gandhijevega odgovora (za katerega je Mahadevu prav tako prepovedal, da bi ga ohranil v celoti) je razvidno, da se je Ambalal pritoževal nad nepravičnim pritiskom na delavce in vendar, da bi se lahko kosal z Gandhijevim »bi večerjali z menoj?«, ga je povabil k *sebi* na dom, najbrž v pričakovanju, da bo boja še tistega dne konec. Po spominu je Mahadev obnovil sledeče odlomke iz Gandhijevega odgovora:

42. *Ibid.*, str. 246.

43. *Ibid.*, str. 248.

Nikakor ne želim, da bi delavce proti njihovi volji silili, da naj se ne vrnejo [v predilnice]. Sam sem celo pripravljen pospremiti katerega koli delavca, ki želi iti nazaj v predilnico. Popolnoma vseeno mi je, ali se delavec želi pridružiti ali ne.

V skladu z nalogo, ki ste mi jo zadali, kako naj sprejem izkazano čast ob povabilu? Zelo rad bi videl vaše otroke. Toda kako je to v tem trenutku sploh mogoče? Pustiva to za kasneje.⁴⁴

Dvanajsti letak

Kakor koli že, zdaj je zavladalo novo razmerje sil: »Danes,« je naznačil dvanajsti letak, »so delodajalci končali z začasnim zaprtjem in začela se je stavka delavcev.«

Gandhi je stavil na najvišjo karto. »Delavci,« je napisal, »lahko presežejo trenutno stanje duha,« le če

bodo napredovali na tak način, da se držijo zaprisege. Naše prepričanje je, da je – le če bi delodajalci to vendarle spoznali – tudi njihovo blagostanje odvisno od delavcev, ki se držijo zaprisege. Na koncu tudi delodajalci ne bodo dosegli ničesar, če bodo vzeli delo tistim, ki so prešibki, da bi se držali zaobljube. Religiozno misleč človek nikoli ne bo srečen v prisiljevanju nekoga, da prelomi zaprisego ali da se povezuje s takšnim ravnanjem. A mi v tem trenutku nimamo časa, da bi razmišljali o dolžnosti delodajalcev. Sami že vedo, katera je. Mi jih lahko le rotimo. Toda delavci morajo resno razmisliti, kakšna je zdaj njihova dolžnost. Nikoli več ne bodo dobili takšne priložnosti, kot se ponuja zdaj.⁴⁵

Ob možnosti, da bi izgubil to najbrž neponovljivo priložnost, je Gandhi vendarle privolil v tisto, kar je do takrat zavračal, to pa je bil poziv k solidarnosti indijskih delavcev:

44. *Ibid.*, str. 250.

45. *Ibid.*, str. 246. Tu dajem prednost Mahadevovemu prevodu pred prevodom iz *Zbranih del*.

Možno je, da so delavci, ki niso iz Gudžarata, slabo obveščeni o tem boju. Ko gre za dobro družbe, ne želimo delati razlik med hindujci, muslimani, Gudžarati, Madražani, Pandžabci idr. Vsi smo eno ali želimo biti eno. Zatorej bi morali pristopiti k tem delavcem z razumevanjem in jih poučiti o boju ter jim pokazati, da je tudi zanje prednost, če se bodo poistovetili z nami.

Trinajsti letak

V tem času smisla boja, kot je satjagraha, ni bilo moč ogroziti (v širši javnosti je morda hotel počakati z objavo, dokler ne bi bil popolnoma prepričan). Tako, kot se je ponudil, kar je bilo v skladu z njegovimi izkušnjami iz Južne Afrike, da bo osebno vodil vsakega preplašenega stavkokaza skozi grozeče stavkovne straže, je zdaj v trinajstem letaku vztrajal, da stavkajoči nikomur ne smejo preprečiti vstopa v predilnice ter da naj se raje izogibajo predilnic in si priložnosti za delo poiščejo drugje. Toda to je bilo za delavce preveč. Začasno zaprtje je pasivno dejanje in dostojanstvo zahteva, da posameznik ne stoji pred vrati in ne pretirava s poudarjanjem svoje nezaželenosti. Stavka v času, ko je predilnica odprta za delavce, ki so pripravljeni delati, pa je nasilno dejanje in težko se je odreči priložnosti pretiravanja tako v odklanjanju dela kot tudi v prepovedovanju vstopa stavkajočim. Pesmi stavkajočih so bile vse bolj nasilne in ker jih je Gandhi še kar naprej grajal, je gibanje izgubilo precej svojega prej prodornega duha. Druga kriza je bila neizbežna.

Kakor da bi označila precejšnjo nacionalno izolacijo te »notranje zadeve«, je v tem kritičnem trenutku prispela v mesto Annie Besant in imela dve predavanji v enem dnevu, eno na temo državnega izobraževanja in drugo na temo »Svaradž« [osvoboditve]. Popoldne je Gandhi vodil srečanje in predstavil govornico s svojo uglašeno vljudnostjo: »Četudi bo zagrešila stotine napak, jo bomo častili.« Toda stavka ni bila omenjena. Na sprejemu pred večernim srečanjem je Gandhi pokazal na Ambalala in gospe Besant rekel: »Ti ljudje so se odločili, da bodo uničili predilniške delavce.« Ambalal pa je na to odgovoril: »Oni pa

hočejo enako narediti z lastniki predilnic.« Gospa Besant, vedno pripravljena, da stvari vzame v svoje roke, je takoj hotela vedeti, ali naj oblasti prosi za posredovanje – gesta, značilna za Benares! Toda Gandhi je menil, da je to povsem nepotrebno: »Med nami vlada popolno medsebojno spoštovanje.« Gospa Besant je rekla, da se ji to zdi dokaj nenavadno.

Nič drugega ni zapisanega o 14. marcu: mogoče zato, ker je bil Gandhi tako zaposlen s prisotnostjo Annie Besant v mestu. Njegovo osebo pa je kot ponavadi obiskalo delavske četrti in prineslo splošno poročilo o razočaranju. Ko je Čaganlal obiskal prebivalce Džugaldas Čavla, enega najbolj revnih barakarskih naselij (»čavlov«), (če v takih pogojih sploh še lahko govorimo o stopnjah revščine), so ga pozdravili s porogljivim smehom: »Kaj je z Anasujaben in Gandhijem? Pripeljeta in odpeljeta se s svojim avtomobilom, jesta odlično hrano, medtem ko mi trpimo v smrtnem boju. Srečanja ne bodo omilila našega stradanja.« In resnično je Gandhi 15. marca zjutraj sedeč pod akacijo videl le

tisoč potrlih obrazov, s katerih je bilo moč razbrati razočaranje, namesto pet tisoč ali več takih, ki bi žareli od odločnosti.⁴⁶

Štirinajsti letak

Štirinajsti letak je takoj vzpodbudil delavce, da naj si najdejo zaposlitev:

Spodobi se, da se vzdržujemo tako, da opravljamo kakšno delo. Delavec brez dela je kot sladkor, ki je izgubil sladkost. Če bi morska voda izgubila svojo slanost, od kod bi dobili sol? Če delavec ne bi delal, bi bilo konec sveta.⁴⁷

46. Desai, *A Righteous Struggle*, str. 24, 25.

47. CWMG, XIV, str. 264.

In zaključil je: »In četudi bi vzdržal le eden, ga ne bi nikoli pustili samega.«

Toda čas letakov, celo tistih z biblično vsebino, je minil. Gandhi je očitno čutil, da bo prav on moral biti tisti, ki bo moral zdržati in tisti, ki ne bo smel obupati. Nenadoma se je slišal reči: »Niti za trenutek ne bi mogel prenesti, da ste prelomili zaobljubo. Nobene hrane ne bom zaužil, niti ne bom uporabljal avtomobila, dokler ne dobite 35-odstotnega povišanja ali vsi umrete v boju za to.«

Post, ki se je začel 15. marca 1918, je bil prvi od sedemnajstih postov »do smrti«, ki se jih je Gandhi lotil v svojem dolgem življenju. V kasnejših letih je cela Indija zadrževala dih, ko se je Mahatma postil in cela mesta ob večerih niso prižigala luči, zato da bi mu bila blizu v temi. In od takrat jih je veliko sledilo Mahatmovemu vzoru, čeprav so bili njihovi razlogi pogosto spontani, maščevalski ali muhasti. Prav zato je še posebej pomembno, da razumemo, kaj je vzpodbudilo Gandhijevo odločitev ob tem prvem primeru in zakaj jo je obžaloval kot nevredno njegove stvari. Prav tako mora biti jasno, da ne more obstajati nobena »čista« odločitev v tem, da se nekdo izstrada do smrti, ker takšna odločenost lahko izvira le iz protislovne kombinacije strastnega verovanja v absolutno vitalnost določenih aktualnih vprašanj in odločenosti, da umremo zanje. Načela »izpolniš«, tako da umreš zanje. Tudi mučenik izziva smrt, na koncu pa prisili druge, da so njegovi krvniki. Odločitev, da je nekdo pripravljen umreti, pa je drugačnega in, priznati moramo, tudi bolj izjemnega reda.

Brez dvoma je bil ta post improviziran, vendar je vodeči satjagrah prej nedvomno moral razmisliti o njem kot o zadnji možnosti. Za tiste, ki so bili priče temu, pa je zagotovo prišel kot neke vrste metafizični šok.

Razdražljivi muslimani so poskrbeli za takojšnjo dramo. Ko je Anasujaben razglasila, da se bo vsekakor pridružila Gandhiju, je veliko delavcev planilo v jok in takoj na tistem mestu priseglo, da bodo storili enako ali pa se bodo ubili, če bi umrla. Neki bahaški musliman je postal junak in žrtev evforije in njegovo ime je še danes poznano: Banuma – tkalec, ki je bil vedno brezhibno oblečen, nosil roza turban in bil ponosen

na svoje štiri statve ter imel rad svoji dve ženi. Nenadoma je na plano potegnil velik nož in se skoraj že zabodel, ko ga je Gandhi razorožil. Za celotno vzdušje potlačenega nasilja, ki prežema posamezne primere dramatičnega samotrpjenja, je tipično razumevanje prisotnih, da je Banuma s svojim nožem grozil z maščevanjem lastnikom predilnic – in res mož ni nikoli več dobil dela v predilnici. Ko se je prvo razburjenje poglobilo, je Gandhi enostavno prepovedal Anasuji in drugim, da se postijo skupaj z njim: »Prepustite to meni,« je rekel. »Post je *moja* stvar.« Splošna javnost takrat še ni vedela, kaj bo ta post pomenil, ko se ga bo lotil Gandhi in zato so ga prezrli le kot še en primer mističnega avanturizma.

Ker je bilo terensko vozilo zavrnjeno kot simbol kapitalističnega predajanja užitkom, je moral Gandhi peš nazaj v ašram, tako da je bredel pred stotinami delavcev čez Sabarmati, ki marca upade na nekaj rečnih tokov. Med ljudmi, ki so mu sledili, ni bilo malo tistih iz Džugaldas Čavla, saj so iz vsebine Gandhijeve zaobljube razumeli, da so to odločitev »povzročile« njihove pripombe. Počutili so se skrajno krive in prisegli, da se bodo držali zaobljube in poiskali nadomestno delo, pa če bodo še tako prezirani. Lastniki predilnic so se izmenično zbirali pri Ambalalu. Stara garda lastnikov predilnic je čutila mešanico zmagoslavja in zaskrbljenosti, zmagoslavja nad tem, da je Gandhiju pokazala, kaj pomeni poraz, in zaskrbljenosti nad tem, da bi fanatik, kot je Gandhi, lahko *mislil resno*. Nekateri džaini Gandhijevih postov niso nikoli imeli za nič drugega kot za izhod v zadnji sili, ko je kupčija propadla. Ambalalovi občutki so bili kot ponavadi bolj zapleteni. Bil je bolj osebno ganjen in šel je sedet h Gandhiju, ki je počival na preprogi, da bi ohranil svojo moč. Tudi Ambalal je bil jezen. Post, kot je dejal, je bil »umazana prevara«. »Poglej,« naj bi bilo bistvo besed, ki jih je izrekel Gandhiju, »spreminjaš srž celotne zadeve. To je med lastniki in delavci – kaj ima *tvoje življenje* pri tem? Nemogoče je, da popustimo situaciji, v kateri nekdo tretji uči delavce, da naj nam kljubujejo. Kaj če bodo s tem nadaljevali? In zakaj naj bi sprejeli arbiterja? S tem bi samo izgubili ugled.« Najbrž se ni zgodilo prvega, ampak šele drugega dne, da je bil

Ambalal pripravljen sprejeti tistih 35 odstotkov, če se Gandhi nikoli več ne bo vmešal v delovne spore v Ahmedabadu.

Kakorkoli že, Ambalal se je bil pripravljen pogoditi za 35 odstotkov, pri čemer je poudaril, da »le tokrat« in »samo zate«, toda to je bilo za Gandhija povsem nesprejemljivo. Hkrati je bil Ambalal ravno dovolj zvit, da je zaslutil, da če bi postu pripisal pomen izsiljevanja, katerega cilj je, da on popusti, in ne, da delavce vzpodbudi, da ne bi obupali, bi bila bitka na pol dobljena. Zatorej je vztrajal, da se morajo tudi lastniki predilnic držati svoje častne obljube: 20 odstotkov in niti *paise* več.

Medtem so delavci drli v ašram in nikoli prej se tam ni naredilo toliko kot v tistih nekaj dneh. Eden od letakov, se bomo spomnili, je povzdigoval dostojanstvo dela kot takega in delavci so se zavedli ali čutili, da je bilo »notranje napredovanje«, ki ga je Gandhi pričakoval od njih, prepričanje, da je bolj pomembno držati se zaobljube in trpeti, kot pa ohranjati starodavne običaje ali upoštevati starodavne prepovedi. Zato jih je prišlo veliko in bili so demonstrativno zaposleni, in pravijo, da sta se dva otroka buržoazije, Šankerlal in Anasuja, prikrajšana za postenje z Gandhijem, lotila prenašanja košar peska na glavah skupaj z delavci na žgočem soncu.

Pozno popoldne prvega dne posta je Gandhi pribredel nazaj do akacije, kjer so ga pričakali tisoči stradajočih, a polnih navdušenja. Gandhi je najprej moškim in ženskam iz Džugaldas Čavla zagotovil, da ni jezen nanje. Nasprotno, on in drugi, ki bodo še služili Indiji, se lahko učijo le iz kritičnega razmišljanja delavcev. Glavni problem je bila zaobljuba in pripravljenost premagati stradanje, tako da se opravljajo druga dela, ki so na voljo:

Toda kaj naj storim, da vas bom prepričal, da se preživljajte z opravljanjem fizičnega dela? Zmožen sem fizičnega dela, sam sem ga že opravljal in bi ga tudi zdaj lahko, vendar se mi taka priložnost ne ponudi. Za veliko stvari moram poskrbeti in zato lahko opravljam nekaj dela le za sprostitev. Ali se spodobi, če mi rečete, da ste delali na statvah, ne morete pa delati drugega fizičnega dela? ... Ko sem izvedel za vaše ostre kritike na moj račun, sem

vedel, da če vas hočem zadržati na poti dharme in vam pokazati vrednost prisege in dela, potem vam moram dati konkreten primer. Nismo tukaj, zato da bi se zabavali na vaš račun ali se šli igro. Kako naj vam dokažem, da smo to, kar vam povemo, pripravljeni izpeljati? ... Navajen sem dajati takšne zaobljube. Iz strahu, da me ljudje ne bi napačno posnemali, se raje ne bi niti enkrat zaobljubil. Vendar imam opraviti s sto tisoči delavcev. Torej moram poskrbeti, da imam čisto vest. Hotel sem vam pokazati, da se ne igram z vami.⁴⁸

Po tem srečanju je Anasuja prepričala Gandhija, naj ostane v njeni hiši, da bi si prihranil nadaljnja prečkanka reke in tako ohranil svoje moči. Naslednjega dne, 16. marca, je očitno ostal tam in poskrbel za ostalo železo, ki ga je že imel v ognju. V pismu guvernerju Bombaja je napisal, da bo, če ne bodo upoštevali njegovih prošenj v zvezi s situacijo v Khedi, »odkrito« svetoval kmetom, naj ne plačujejo davka od dohodka na zemljo. Dodal je še, da je guvernerju dolžan zaupati ta podatek, ker mu je prej obljubil, da ga bo opozoril, kadar koli bo pripravljal »velik korak«. Ponudil se je, da ga nemudoma obišče, če bo to potrebno!

Petnajsti letak

Napisal je tudi petnajsti letak, ki ga je zaradi konsistentnosti podpisala Anasuja, zato se je nase skliceval v tretji osebi. Delavcem je spregovoril o »madežu« na svojem postu:

Potrebno je razumeti motiv in pomen Gandhijeve zaobljube o postu. Prva stvar, ki si jo morate zapomniti, je, da post ni namenjen, da bi vplival na delodajalce... posmehovali se nam bodo, če bomo sprejeli 35 odstotkov, ki nam jih bodo odobrili iz usmiljenja do Gandhija. ... Četudi se 50 posameznikov odloči, da bodo stradali do smrti na posestvu delodajalcev, kako naj jim potem delodajalci iz tega razloga dajo 35 odstotkov, če niso upravičeni

48. *Ibid.*, str. 256, 257.

do tega? Če bo to postala običajna praksa za zagotavljanje pravic, potem bo nemogoče nadaljevati z urejanjem družbenih zadev. ... Gandhi je vedel, da bo s postom pokazal, kako zelo spoštuje vsako zaobljubo. Še več, delavci so govorili o gladovanju. »Gladujte, toda držite se zaprisege«, je bilo Gandhijevo sporočilo. On vsekakor mora živeti na ravni zaprisege. To pa lahko stori le, če se je pripravljen postiti do smrti. ... Toda zanesti se morajo na svoje lastne moči, da se bodo lahko borili. Le sami se lahko rešijo.⁴⁹

Vendar se je Gandhiju stožilo po ašramu in *njegovi* »družini« in 16. marca je spet prebredel reko. Upravičeno lahko verjamemo, da so molitve v ašramu služile kot osnova za odkrito oceno situacije. Med postom je namreč skusil številna nihanja v razpoloženju, kar mu je v enem trenutku omogočalo, da je na svoj post gledal kot na nujen korak v smeri k vodenju vse Indije, v drugem trenutku pa kot na izdajo satjagrahe. Ko je poskušal svojo deželo Gudžarat uporabiti kot odskočno desko za to, da bi postal nacionalni voditelj, je začutil, da bi se lahko zapletel v umazane posle banijskih prerekanih.

Zgodaj zjutraj 17. marca je nekaj glasbe očitno povečalo njegovo potrebo in pripravljenost, da se izpove svoji »družini«; in tukaj je junaška plat Dogodka:

Zelo bi bil nesrečen, če bi zamudil jutranje in večerne molitve v ašramu. ... torej, čeprav je včeraj Anasujaben jasno izrazila željo, da naj ostanem pri njej, sem vztrajal, da grem v ašram. Ob času, kot je ta, ima tukajšnja glasba zelo blagodejen vpliv name. To je resnično najbolj primerna priložnost, da pri vas razbremenim svojo dušo. ...

Sledi ocena tedanjih voditeljev Indije, podobna povzetku ocene v *Hind svaradž*, in vendar se zdi, da bolj strastna, tokrat pa omenja tudi Rusijo:

Iz prastare indijske kulture sem po koščkih spoznal resnico, s katero bi, če bi jo prav zdaj in tukaj spoznali nekateri posamezniki, imeli možnost

49. *Ibid.*, str. 258, 259.

obvladovati svet. Še preden vam jo zaupam, bi rad nekaj povedal. Trenutno je samo ena oseba v Indiji, za katero norijo milijoni, za katero bi milijoni naših državljanov dali svoje življenje. Ta oseba je Tilak Maharadž. Pogosto se mi zdi, da je prav to njegova velika prednost, njegov veliki zaklad. Pisal je o notranjem smislu *Gite*. Toda vedno se mi je zdelo, da ni nikoli razumel pradavnega duha Indije, da ni razumel njene duše in to je razlog, da se je narod znašel v stiski. On bi globoko v srcu rad videl, da bi bili vsi taki kot Evropejci. Medtem ko je Evropa trenutno na višku, kot se zdi tistim, katerih misli so prepojene z evropskimi nazori – si tudi on želi, da bi bila Indija v podobnem položaju. Prestal je šestletno internacijo, samo da bi pokazal pogum Evropejca, z namenom, da bi tem ljudem, ki nas sedaj zatirajo, pokazal, da tudi Indijec lahko prestane tako dolge zaporne kazni, pa naj te trajajo pet ali petindvajset let. Mnogo velikih ruskih mož zapravlja svoja življenja v sibirskih zaporih, toda ti možje niso šli v zapor zaradi predanosti kakršnim koli duhovnim načelom. Če na tak nesmiseln način zapravimo svoje življenje, to ne služi nobenemu višjemu cilju. Če bi Tilakdži prestajal trpljenje v zaporu z duhovnim motivom, potem stvari ne bi bile takšne, kot so, in posledice njegove internacije bi bile povsem drugačne. To je tisto, kar bi mu želel razložiti. ... Da bi mu lahko dal izkušnje iz prve roke, moram poskrbeti za živi zgled. Posredno sem povsem dovoljkrat govoril z njim, toda če se pokaže priložnost, da poskrbim za neposredno ponazoritev, potem je ne smem zamuditi, in zdaj se ena ponuja.

Še ena takšna osebnost je Madan Mohan Malavija. ... Toda kljub temu, da živi tako duhovno življenje in je dobro poučen o načelih dharme, se mi zdi, da ni pravilno razumel duše Indije v vsej njeni veličini. Bojim se, da sem rekel preveč. Če bi me slišal, bi bil Malavijadži lahko jezen name, imel bi me celo za naduteža. ... To je priložnost, da tudi njemu dam konkreten primer. Zdaj sem obema dolžan pokazati, kaj je duša Indije...

Če bi se zaobljubil, tako kot sem se jaz, in z lahkoto prelomil zaobljubo in bi se zaupanje v boga zmanjšalo, bi to zagotovo pomenilo uničenje dharme. ...in če bi deset tisoč delavcev izgubilo vero vase, bi bilo to pogubno za narod. Nikoli več ne bi bilo mogoče načeti delavskih vprašanj. Vsakič bi citirali to kot primer in rekli, da je deset tisoč mož trpelo 20 dni pod vodstvom moža, kot je Gandhi, in jim še vedno ni uspelo zmagati. ... Torej sem zato, da bi teh deset tisoč mož ne bilo poraženih, naredil ta korak. Zato sem se zaobljubil in zaobljuba je na ljudi učinkovala pretresljivo. Tega nisem nikoli pričakoval. Tisoče prisotnih mož je jokalo. Spoznali so realnost svoje duše, nova zavest se je zganila v njih in dobili so moč, da so lahko držali zaobljubo. V tistem trenutku sem se prepričal, da dharma ni

izginila iz Indije, da se ljudje odzovejo klicu, namenjenemu njihovim dušam. Če bi Tilak Maharadž in Malavijadž to videla, bi v Indiji lahko naredili velike stvari.⁵⁰

Še isti dan je Gandhi z enako odkritostjo govoril o nejunaški plati Dogodka:

... Zavedam se tudi, da je ta zaobljuba omadeževana. Mogoče je, da bodo zaradi moje zaobljube lastniki predilnic spremenili mnenje iz spoštovanja do mene in ustregli zahtevi delavcev po 35-odstotnem zvišanju. ... To bi storili iz usmiljenja in v tem pogledu bi me ta zaobljuba ne zapolnila z ničemer drugim kot s sramoto. Pretehtal sem dve stvari, ki sta si v nasprotju: moj občutek sramu in zaobljubo delavcev. Tehnica se je nagnila na stran delavcev in v njihovo dobro sem se odločil, da ne bom gledal na svojo sramoto. Če človek dela za dobro družbe, mora biti pripravljen prenesti tudi izgubo dostojanstva.⁵¹

In res se je Ambalal pojavil s kompromisnim predlogom prav tisti dan. Gandhi se je odzval tako, da ga je rotill, da naj se ne ozira na njegov post: »daje mi brezmejno zadovoljstvo in ni potrebno, da bi bil za kogarkoli razlog bolečine.« Predlog je označil kot »neumnost za zadovoljitev naše vesti oziroma ponosa« in stvar, na katero bi preprosti delavci gledali kot na »preračunljivo prevaro«. Vendar je vedel, da nima nobene izbire:

Raje bi videl, da poiščemo neko drugo pot, seveda, če bomo kakšno lahko našli. Če želite, da sprejem ponujeno, bom to storil, toda ne dovolim vam, da bi se odločali v naglici: Naj se sestanemo z arbiterjem in naj zdaj sprejmemo odločitev ter naznanimo višino plače, ki jo bo določil: in sicer 35 odstotkov za prvi dan dela, 20 za drugi dan in tretji dan, kolikor bo določil arbiter. Tudi to je neumno, toda tako stvari vsaj ne bodo dvomne. Plača za tretji dan naj bo naznanjena še danes.⁵²

50. *Ibid.*, str. 260-263.

51. *Ibid.*, str. 263.

52. *Ibid.*, str. 264.

Jasno je, da so delavcem dali 35 odstotkov za prvi dan z namenom, da ne bi imeli občutka, da so prelomili obljubo, dvajset odstotkov za drugi dan pa z namenom pomiriti lastnike. Vendar kako voditi delavce po vijugasti poti med »prevarantsko neumnostjo« in »religiozno predanostjo časti«?

Šestnajsti letak

Ko je Gandhi prestajal svoj post in bil v mučnem nasprotju, je nastal šestnajsti letak, ki ga je napisal in podpisal Šankerlal Banker. Prvi stavki letaka so namenjeni delavcem:

To je prvi letak, ki ga pišem za vas. Že na začetku želim povedati, da imam le majhno pravico, da vam kar koli svetujem. Nikoli nisem fizično delal. Nisem trpel tegob, ki jih morajo trpeti delavci, niti ne morem storiti ničesar, kar bi jih odpravilo. Torej oklevam, da bi vam ob tej priložnosti dajal nasvete. Toda kljub temu, da nisem storil ničesar za vas v preteklosti, je moja velika želja, da bi v bodoče storil tisto, kar je v moji moči. Ta letak pišem s to željo.⁵³

Sicer pa je večkrat s svojimi besedami ponovil, kar je že bilo napisano v drugih letakih, pri tem pa je poudaril le princip pogajanja, za katerega je upal, da ga bo zastopal tudi po stavki. In res je držal besedo.

Pri molitvi 18. marca je utrujeni, potrti in osramočeni Gandhi objavil neizbežno »rešitev«. »Moje slabo stanje lastnikom predilnic ni dopustilo svobode,« je rekel in svoje občinstvo spomnil na najbolj preprosto načelo pravice – namreč, da nihče ne sme biti prisiljen, da kar koli podpiše pod pritiskom. Zahteve delavcev bi v celoti izpolnili, če bi pri tem vztrajal, toda:

53. *Ibid.*, str. 548.

Če bi to storil, bi imel občutek, da sem prelomil post, ker sem pogoltnil nekaj najbolj odvratnega; kako bi jaz, ki ne bi popil niti amrite [napitek bogov, ki naj bi prinesel nesmrtnost], če za to ne bi bil pravi trenutek, pogoltnil takšno stvar?⁵⁴

Ustna primera nas že lahko pripravi na potrto v njegovem razmišljanju. Napetost je poskušal omiliti z bolj grobim izražanjem: »Če se pošten mož znajde z vseh strani obkoljen z goljufi, potem naj jim obrne hrbet ali pa naj postane eden izmed njih.« Misel je nato preusmeril na svete zadeve, na Himalajo, gorovje Vindja – in na Thoreauja, katerega poetične govore je vedno napačno razumel kot junaško življenje, ki naj bi ga ta živel.

Ko svoj položaj primerjam s položajem teh prosvetljenih duš, se zdim same-mu sebi tako majhen, da ne vem, kaj naj rečem. Saj ne, da se ne bi zavedal obsega svoje moči. Zunanji svet jo veliko bolj ceni, kot bi bilo potrebno. Vsak dan vidim toliko hipokrizije na svetu, da se mi večkrat zdi, da tukaj nimam več kaj iskati. V Phoenixu sem vam že velikokrat povedal, da, če me nekoč ne najdete več v svoji sredi, nad tem ne bi smeli biti presenečeni. Če bom tako čutil, bom odšel tja, kjer me nikoli ne boste našli. Ko bo napočil ta trenutek, ne bodite osupli, ampak nadaljujte z zastavljenimi nalogami, kot da sem še vedno med vami.⁵⁵

In prav ta globoko žalostni Gandhi je bil tisti, ki je popoldne še zadnjič prebredel reko, da bi prišel pod akacijo. Množico, ki se je veselila konca bede in kateri se je pridružila skupina mnogih uglednih Ahmedabadčanov, med njimi tudi poverjenik, je nagovoril v umirjenem in svarečem tonu. Povedal je, da sporazum »samo« (in očitno je mislil »komaj«) podpira zaobljubo delavcev; toda lastnike predilnic je prisilil vsaj v to, da so sprejeli načelo arbitraže. A če poročilo v lokalnem časopisu iz Gudžarata drži, je dodal: »Uspelo mi bo dobiti 35 odstotkov od arbiterja.« –

54. *Ibid.*, str. 266.

55. *Ibid.*, str. 266, 267.

zanj dokaj nenavaden način »sprejemanja načela arbitraže«. To je dogovor, ki so ga sklenili:

Prvi dan bo izplačano 35-odstotno povišanje, ki bo v skladu z našo zaobljubo; drugi dan bomo dobili 20 odstotkov, kar bo v skladu z zaobljubo lastnikov predilnic. Od tretjega dne dalje pa do datuma, ki ga bo določil arbiter, bodo izplačevali 27,5 – odstotno povišanje, kar pomeni, da, če se bo arbiter odločil za 35 odstotkov, nam bodo delodajalci izplačali 7,5 odstotka več, če pa se bo odločil za 20 odstotkov, bomo mi vrnili 7,5 odstotka.⁵⁶

Človek si ne želi predstavljati načina vračanja denarja v takšnih razmerah in za trenutek se lahko strinja z večnimi nasprotniki banijcev, ki se kar zgrozijo ob logiki izplačil, ki je bila opisana 19. marca v zadnjem letaku:

Namenoma smo sprejeli 35 odstotkov za en dan, ker je bilo to največ, kar smo v danih okoliščinah lahko storili. »Z delom ne bomo ponovno pričeli, dokler nam ne bo zagotovljenih 35 odstotkov« lahko pomeni eno od dveh stvari; prvič, da ne bomo nikoli sprejeli nič manj kot 35 odstotkov; in drugič, da bomo ponovno pričeli z delom in zanj dobili 35-odstotno povišanje, kar bo dovolj, četudi ga bomo dobili le za en dan.⁵⁷

Sedaj je popolnoma razumljivo, da je tistega dne Gandhi na potrt in odklonilen način zaključil svoj govor delavcem s pripombo:

Kar sem vam dal, je dovolj, da zadosti pisni zaobljubi, ne pa njenemu duhu. Duh nam ne pomeni veliko, torej moramo biti zadovoljni z zapisano obljubo.⁵⁸

Potem pa je oblikoval opozorilo, ki je v kasnejših letih še večkrat odmevalo, kadar je Gandhi začutil, da pri tistem, kar so množice včasih lahko storile zanj, ni mogel računati na to, da bi to storile tudi zase:

56. *Ibid.*, str. 267.

57. *Ibid.*, str. 270.

58. *Ibid.*, str. 268.

51 Po dvajsetih letih izkušenj sem prišel do zaključka, da sem se sposoben zaobljubiti; vidim pa, da vi tega še ne zmorete. Torej ne prisegajte, če se prej niste pogovorili z bolj izkušenimi. Če situacija zahteva zaprisego, pridite k nam, in lahko ste prepričani, da bomo vsi pripravljeni umreti za vas, tako kot smo zdaj. Toda vedite, da vam bomo pomagali samo pri tisti zaobljubi, ki ste jo dali z našim soglasjem. Zaobljub, danih v zmoti, ni treba upoštevati. Vi se morate šele naučiti, kako in kdaj se daje zaobljube.⁵⁹

Takrat je Gandhi prekinil svoj post pred utišano množico. Sledili so drugi govorci. Celo poverjenik, ki je bil že prej Gandhijev glavni nasprotnik pri zadevah v Khedi, je vsem čestital in povedal delavcem, da se jim bo dobro godilo in jim bo zagotovljena pravičnost dokler bodo sledili nasvetom Gandhija *Sahiba* in delali, tako kot jim je naročil. In ko je to rekel, je prav gotovo upal, da ga kmetje v Khedi niso slišali. Toda takrat tudi ahmedabadski delavci verjetno niso več kaj dosti poslušali, ker se je vsem zdelo, da bi zdaj že morala biti na vrsti parada. Čeprav Gandhi ni maral take vrste čaščenja, so ga, skupaj z Anasujo in Ambalalom, naložili v kočijo, ki so jo ob tej priložnosti morda vlekli celo sami delavci. Anasuji so delavci podarili rdeč svilen sari.

Ko se je parada vrnila pod to, kar so zdaj imenovali *Ek tek* drevo, so lastniki predilnic pod njegove bogate veje dali pripeljati ogromne količine slaščic. To se je izkazalo za nespametno dejanje. Kot da bi se morala prenapeta situacija, zasičena z dobrimi željami sprostiti, se je večer končal v zmedi, kajti ahmedabadski berači so prekinili praznovanje lastnikov in delavcev ter se začeli prerivati za slaščice, ki so jih večino poteptali. To je povzročilo neprijetno napetost, saj so nekateri tujci takoj mislili, da so delavci tisti, ki se tako nespoštljivo obnašajo. Ko so seveda spoznali, da so vsiljivci le berači, je bila delu spet povrnjena čast in delavci so bili povabljeni na bolj izbrano srečanje na Ambalalovem posestvu, kamor so pripeljali slaščice, ki so jih uspeli rešiti. Gandhi, globoko ganjen zaradi zaupanja delavcev, je imel še en govor in končno pripoznal, da je bil to navsezadnje izredno pomemben boj:

59. *Idem.*

Nikoli še nisem videl česa takega. Imam izkušnje iz številnih podobnih sporov ali pa sem zanje slišal, toda še nikoli nisem slišal za takšnega, v katerem bi bilo tako malo slabe volje in zagrenjenosti kot v tem. Upam, da boste še naprej ohranili mir, na enak način, kot ste ga med stavko.⁶⁰

Gandhi je zaključil, da ima zdaj vsa Indija vzrok za to, da je lahko ponosna na ahmedabadske delavce.

Dežela je do neke mere vedela za post. Toda skrbno prebiranje pomembnejših časopisov tistega dne kaže, da se jim dogodek sploh ni zdel vreden podrobnejšega pisanja. Res je, da je Annie Besant poslala brzojavko lastnikom predilnic: »Ne žrtvujte velikega moža za nepomembno stvar«, s katero se jim zagotovo ni priljubila. V dobro obveščenih krogih je bilo slišati veliko pripomb, češ da je njegov post bodisi »neumen« ali »strahopeten«, ali kot ga je označil Gandhi, »še hujši«. Zavaljo teh kritikov pa tudi vseh bralcev, ki nikoli niso slišali za stavko ali post, je Gandhi vodilnim časopisom največjih indijskih mest sam poslal dolg povzetek celotnega boja. Kot sem poročal na začetku te knjige, je bilo 27. marca [1918] to pismo poslano za objavo v rubriki pisma bralcev, na strani 12 v *Bombay Chronicle*. Pismo je onemogočilo vsak kasnejši poskus, celo samega Mahatme, podcenjevanja Dogodka, kajti v njem piše: »Mogoče javnosti dolgujem pojasnilo o mojem nedavnem postu.« Pismo velja za dokument, ki je bil napisan ali popravljen (vsaj tako se domneva) v Gandhijeви angleščini.

Čutil sem, da je to zame svet trenutek, na preizkušnji je bilo zaupanje vame in nisem omahoval vstati in razglasiti delavcem, da je zame nevzdržno, da so prelomili zaobljubo, ki so jo podali tako slovesno, in da ne bom jedel, dokler jim ne bodo dali 35-odstotnega povišanja ali dokler ne bodo podlegli. Srečanje, ki do tedaj ni bilo podobno prejšnjim po tem, da ni izzvalo nobenega odziva, se je razživelo kot po čudežu.⁶¹

60. Drugi govor Ahmedabadskim predilniškim delavcem 18. marca 1918. Ponatis *ibid.*, str. 268.

61. *Ibid.*, str. 285.

Nato opiše dvome glede svojih odločitev in zaključí:

Kakršna koli že je sodba prijateljev, kolikor sem sedaj sposoben presoditi, ob danih priložnostih v bodoče ne smem omahovati pri ponovitvi ponižnega ravnanja, ki sem si ga dovolil opisati v tem pismu.⁶²

Zaključí pa z opisom lastnosti Ambalala in Anasuje, ki ga citiram na začetku knjige:

Še nikoli nisem videl boja, ki bi ga bojevali s tako malo grenkobe in s toliko spoštovanja na obeh straneh. Dober izid je v veliki meri treba pripisati sodelovanju z gospodom Amabalalom Sarabhaijem in Anasujaben.

Jasno je razvidno, da so bili le redki posamezniki, celo med Gandhijevimi prijatelji, takrat sposobni doumeti načela nenasilnega boja v »notranji zadevi«, ki je ostala nepoznana zaradi svojih očitnih osebnostnih in gospodarskih dvoumij. In vendar se velika gibanja lahko začnejo z majhnimi dogodki, in če Gandhija ne moremo imeti za tistega, ki je s to svojo tritedensko kampanjo močno posegel v indijske nacionalne zadeve, je prav gotovo naredil korak bliže k svojim ljudem, tako da je svoje ime poistovetil z nekakšno sago, ki se prenaša od ust do ust in doseže široke indijske množice v številnih volilnih okrajih, do katerih novice, za katere je tisk menil, da so primerne za objavo, skoraj niso prišle. Mogoče je za zgodovinsko sedanjost najbolj pomemben cilj, da boj posameznika šteje, pa če se zdi v tistem trenutku velik ali majhen.

Toda do trenutka, ko se je njegovo pismo pojavilo v tisku, je Gandhi spet pri polni moči že vodil srečanje v Ahmedabadu, ki je zadevalo situacijo pogodbenega dela na otokih Fidži, 22. marca razglasil khedsko satjagraho, tako da je nagovoril 5.000 kmetov v Nadiadu in odpotoval v Delhi na srečanje z Viceroyevim osebnim tajnikom, da bi se z njim pogovoril o izpustitvi bratov Ali, dveh znanih muslimanskih upornikov.

62. *Ibid.*, str. 286.

To je torej razlika med posamičnim dogodkom v zgodovini in celotnim zgodovinskim dogajanjem: akterje, velike in male, nenehno slabijo njihova notranja nasprotja, toda v zgodovinski sedanjosti notranji konflikti le dodajo nepogrešljivo gonilno silo vsem nadčloveškim naporom.

M. K. GANDHI

M. K. Gandhi

IZBRANI POLITIČNI SPISI

Uvodniški uvod

Izbor Gandhijevih spisovnih in govornih spisov, ki ga je uradno Dennis Dalton, je organiziran obrog dveh delov: prvi del vsebuje njegove knjige in svazide. V prvem dele tekni osredotočen na njegove politične predpostavke satjagraha, v drugem pa poleg koncepta satjagraha v njegovih spisih in nekatero druge vidike političnega programa. Teksti so urejeni po vsebinskih sklopih in kot so izvirni iz različnih kontekstov, vsebinske sklope vsebuje Daltonove interpretacije in pojavnosti. Te Daltonove uvode smo nekoliko priredili predvsem v točkah, kar vsebuje specifično ameriške reference. V opombi na koncu vsakega oddelka je naveden originalni vir Gandhijevih tekstov iz Zbiranih del (CW) (G).

J. K.

SATJAGRAHA – »SILA RESNICE«

Resnica je ena¹

Pojaki profesor piše: »Z neizmernim veseljem preizmam vaše privlačne članka v *Mind India* (*Young India*) karal bi vas priporočal, da njo eni medli le za mojo državo, znanost za vas svet, in kar imate tako veliko delovno iskustvo, bi vam žele postaviti vprašanje, na katerega bi nekomu lahko odgovorili v *Mind India*? V mislih imam vaše pomembno trditev:

1. Teksti so povzročili iz Indije različni politični spisi: (Mahatma Gandhi: Selected Political Writings), ki jih je uredil in uradil Dennis Dalton (Hackett Publishing Company: Indianapolis, 1966). Prevajala Zdenka Štefanič.
2. *Complete Works of Mahatma Gandhi* 31: 245-47, 31. april 1937.

M. K. Gandhi

IZBRANI POLITIČNI SPISI¹

Uredniški uvod

Izbor Gandhijevih »izbranih političnih spisov«, ki ga je uredil Dennis Dalton, je organiziran okrog dveh ključnih gandhijevskih pojmov, satjagrahe in svaradža. V prvem delu teksti oziroma odlomki pojasnjujejo filozofske predpostavke satjagrahe, v drugem pa poleg koncepta svobode v ožjem smislu še nekatere druge topike političnega programa. Teksti so urejeni po vsebinskih sklopih in ker so iztrgani iz različnih kontekstov, vsebinske sklope uvajajo Daltonove interpretacije in pojasnila. Te Daltonove uvode smo nekoliko priredili predvsem v točkah, kjer vpeljuje specifično ameriške reference. V opombi na koncu vsakega odlomka je naveden originalni vir Gandhijevih tekstov iz Zbranih del (CWMG).

J. K.

SATJAGRAHA – »SILA RESNICE«

Resnica je ena²

Poljski profesor piše: »Z neizmernim veseljem prebiram vaše privlačne članke v *Mladi Indiji* [Young India] in rad bi vas prepričal, da niso vir moči le za mojo državo, temveč za ves svet. In ker imate tako veliko duhovno izkušnjo, bi vam smel postaviti vprašanje, na katerega bi nemara lahko odgovorili v *Mladi Indiji*? V mislih imam zelo pomembno temeljno

-
1. Teksti so prevedeni iz knjige »Izbrani politični spisi« [Mahatma Gandhi: Selected Political Writings], ki jih je izbral in uredil Dennis Dalton (Hackett Publishing Company: Indianapolis, 1996). Prevedla Zdenka Erbežnik.
 2. *Complete Works of Mahatma Gandhi* 33: 245–47. 21. april 1927.

vprašanje, vaš odgovor nanj pa bi bil zelo dragocen. Ali priznavate, da v človeški misli obstaja neka absolutna gotovost, denimo, o bogu in molitvi, kjer bi lahko rekli, da smo se dokopali do popolnoma nespremenljive resnice? Moje temeljno vprašanje je, pri katerih posebnih stvareh spreminjate svoje mnenje? In kaj nam navzlic tem spremembam zagotavlja neizpodbitnost resnice tega, kar ostaja zanesljivo? Kako lahko ločimo priložnostno spremembo mnenja od stalnosti absolutne gotovosti v bistvenem? Ali lahko določite, kaj utegnemo spremeniti in katere stvari ostajajo nespremenljive? Je neodvisnost kakšne države ali naroda ena izmed teh absolutnih resnic, ali pa nekateri narodi že po naravi niso zmožni vladati samim sebi, drugi pa že po naravi vladajo takšnim nesposobnim narodom, kakor, denimo, Nemci trdijo, da lahko vladajo drugim narodom in s tem opravičujejo svoje oblastne ambicije?»

[Gandhi je odgovoril:] Četudi se nikakor ne strinjam s trditvijo, da imam moč, ki mi jo avtor pripisuje, bom z vso ponižnostjo poskušal odgovoriti na njegovo vprašanje. Moje zavestno stališče je čisto preprosto in emfatično. Ponižno, a zelo resno iščem resnico. In pri tem iskanju neizmerno zaupam vsem svojim tovarišem, ki prav tako iščejo resnico, tako da lahko spoznam svoje napake in jih popravim. Priznam, da sem se pri svojih presojah in sodbah pogosto motil. Čeprav sem, denimo, iz nepopolnih podatkov sklepal, da so ljudje v Khedi pripravljeni na državljansko neposlušnost, sem nenadoma odkril, da sem se neizmerno zmotil in uvidel, da te neposlušnosti ne bodo mogli izraziti, saj niso vedeli, kaj se pravi dokazati prostovoljno poslušnost zakonom, ki so se jim nemara zdeli neprijetni, ne pa nepravilni. Ko sem to odkril, sem takoj odstopil od načrtanih korakov. Podobno napako v presoji sem zagrešil pri tistem, kar sem opisal kot ultimat iz Bardolija.³ Tedaj sem verjel, da sta država in ljudstvo, ki ju je zdramilo in zganilo gibanje, doumela, da je nenasilje koristno. Svojo zmoto sem

3. Indijski okrožji Khedo in Bardolo, kjer so po Gandhijevem mnenju leta 1919 in 1922 državljansko neposlušnost uporabili brezgodaj, omenja v *Zbranih delih*, in sicer v 39. zvezku, str. 373–375 in v 22. zvezku, str. 302–305. To sta pomembna zgleda njegove odločitve, da prekliče kampanjo odpora, ko je presodil, da disciplina in izurjenost nista na ustrezni ravni.

odkril štiriindvajset ur po izročitvi ultimata in preklical začrtane korake. In kakor vselej, kadar sem tako odstopil od svojih korakov, se nikomur ni zgodilo nič hudega. Prav narobe, temeljna resnica nenasilja je postala neskončno bolj očitna, kakor je bila kdaj koli prej in država ni utrpela nobene škode...

Trdim, da nimam nobene zmožnosti nezmotljivega vodenja ali navdih. Kolikor daleč seže moja izkušnja, je trditev o človekovi nezmotljivosti nevzdržna, saj je tudi navdih dosegljiv le nekemu, ki je osvobojen delovanja na podlagi opozicije nasprotij, poleg tega pa je v danih razmerah težko presoditi, ali je zahteva po svobodi, ki izhaja iz parov nasprotij, upravičena. Zatrjevanje o nezmotljivosti je najbolj nevarno izmed vseh zatrjevanj. Vendar nas to ne pušča brez vsakršnega vodstva. Na voljo imamo celotno izkušnjo modrecev tega sveta in vselej jo bomo imeli. Poleg tega ni veliko temeljnih resnic, je zgolj ena temeljna resnica, ki je Resnica sama in sicer znana kot Nenasilje. Končna človeška bitja ne bodo nikoli spoznala Resnice v vsej njeni polnosti in Ljubezni, ki je v sebi neskončna. A za to, kako naprej, vemo zadosti. Pri našem ravnanju se bomo motili, včasih tudi hudo motili. Toda človek je samostojno [self-governing] bitje, samostojnost pa nujno vključuje moč, da lahko napake popravimo prav tolikokrat, kolikorkrat jih zagrešimo...

Prepričan sem, da je neodvisnost vsake države resnica v istem smislu in prav toliko, kolikor je resnica tudi neodvisnost vsakega posameznika. Potemtakem nobena država ni že sama po sebi nezmožna samostojnosti in noben narod ni že sam po sebi zmožen vladati drugim narodom. Moj dopisovalec prav gotovo odkrito misli, da so Nemci prepričani, da jim je Bog dal zmožnost vladati drugim narodom. A če obstajajo nemški imperialisti, obstajajo tudi skromni nemški demokrati, ki so zadovoljni, če lahko mirno vladajo le sebi.

* * *

Angleška vlada v Indiji je bila že leta 1922 zbegana zaradi vpliva Gandhijeve nacionalne kampanje nenasilnega nesodelovanja. A prav v trenutku, ko je bilo gibanje izjemno uspešno, je izbruhnilo nasilje. Petega februarja so se v vasi Čauri

Čaura na severu Indije sprva mirne demonstracije nenadoma grdo sprevrnile. Lokalne policiste, ki so izzvali demonstratorje, so pretepli in ubili. Gandhi je bil zgrožen. V naslednjem članku pojasnjuje, zakaj je bil prisiljen odpovedati kampanjo, »dokler si ne bomo s strogo disciplino in očiščenjem vnovič pridobili moralnega zaupanja«.

D. D.

Zločin v vasi Čauri Čaura

Bog je spregovoril skozi Čauri Čauro. Povedali so mi, da so stražniki, ki so jih tako surovo pretepli do smrti, močno izzivali. Šli so celo tako daleč, da so požrli besedo, ki jo je dal policijski nadzornik, da namreč ne bodo delali težav, a ko je bil sprevod že mimo, so se pomešali med tiste, ki so bili na repu in jih začeli žaliti. Ti so poklicali na pomoč. Množica se je obrnila. Stražniki so začeli streljati. Ko jim je pošlo še tisto malo streliva, kar so ga imeli, so se umaknili v *thano* [policijsko postajo] na varno. Kakor mi je povedal moj poročevalec, je nato množica streljala na *thano*. Da bi si stražniki rešili vsaj golo življenje, so morali priti ven, tedaj pa so jih razsekali na koščke in izmaličene ostanke zmetali v ogenj, ki je divjal okoli.

Povedali so mi, da noben nesodelujoči prostovoljec ni bil udeležen pri teh surovostih in da množica ni bila le neposredno izzvana, temveč je tudi dobro vedela za samopašno trinoštvo policije v tem okrožju. Vendar pa nobena provokacija ne more upravičiti surovega umora ljudi, ki so ostali brez obrambe in so se dejansko na milost in nemilost prepustili množici. In ko Indija trdi, da je nenasilna in upa, da se bo z nenasilnimi sredstvi povzpela na prestol Svobode, je nasilje množice, četudi le kot odgovor na resne provokacije, kaj slaba napoved... Nenasilno doseči samostojnost predpostavlja nenasilen nadzor nad nasilnimi elementi v tej državi. Nenasilni nesodelujoči bodo lahko uspešni le, ko se jim bo posrečilo nadzorovati indijske huligane, z drugimi besedami, ko se bodo tudi ti naučili patriotsko ali religiozno brzdati svoja nasilna dejanja,

vsaj dokler traja kampanja nesodelovanja. Zato me je tragedija v Čauri Čaura močno pretresla.

Drastični preobrat praktično vsega agresivnega programa je nemara politično v zmoti in nespameten, a prav gotovo je religiozno upravičen in dvomljivcem si upam zagotoviti, da bo dežela z mojim ponižanjem in priznanjem napak samo pridobila.

Edina krepost, ki jo priznavam, je Resnica in Nenasilje. Nobenih nadnaravnih moči nimam. Nočem jih imeti. Imam isto slabotno meso kakor najšibkejši med nami in se zato lahko motim, kakor vsak izmed nas. Moje služenje ima marsikatero omejitve, a Bog ga je vsem pomanjkljivostim navkljub doslej blagoslavljal.

Priznati napako je namreč tako, kakor pomesti umazana tla, da je površina bolj čista, kakor je bila prej, zato se tudi sam čutim močnejšega za priznanje. In stvar mora uspevati, da bi lahko vnovič šli od začetka. Človek ni nikoli dosegel svojega cilja tako, da je vztrajal pri odmiku od prave poti...

Tragedija v vasi Čauri Čaura je dejansko smernica. Kaže nam pot, po kateri bi Indija zlahka šla, če ne bi bili sprejeti tako drastični varnostni ukrepi. Če nočemo razviti nasilja iz nenasilja, potem je popolnoma jasno, da moramo hitro premisliti naše korake in vnovič vzpostaviti ozračje miru, predelati naš program in niti pomisliti ne smemo na to, da bi sprožili množično državljansko neposlušnost, dokler ne bomo prepričani, da smo si zagotovili mir, navzlic temu, da se je množična državljanska neposlušnost že začela, in navzlic vladnim provokacijam.

... Nekateri izmed nas se motimo samim sebi navkljub. A nekateri med nami grešijo hote. Ti so se pridružili prostovoljnemu oddelku, čeprav dobro vedo, da niso in tudi ne nameravajo ostati nenasilni. Potemtakem smo lažnivci [untruthful], četudi trdimo, da je lažniva vlada. V kraljestvo svobode si ne upamo vstopiti drugače, kakor zgolj s hinavskim laskanjem Resnici in Nenasilju.

Da bi lahko napredovali, se moramo za nekaj časa odreči množični državljanski neposlušnosti in pomiriti vznemirjenost; to moramo storiti,

če hočemo preprečiti nadaljnje nazadovanje. Zato upam, da zaradi tega odloga kongresniki in kongresnice ne bodo razočarani, temveč bodo začutili, da so se osvobodili bremena nerealnosti in nacionalnega greha.

Nasprotniki naj se kar veselijo našega ponižanja in tako imenovanega poraza. Boljše je, da smo obtoženi strahopetnosti in šibkosti, kakor da smo krivi zanikanja prisege in greha zoper Boga. Tisočkrat boljše je, da nas ima za lažnivce [untrue] svet, kakor pa da lažemo [untrue] samim sebi.

Zato zame odlog množične državljanske neposlušnosti in drugih manjših dejavnosti, ki so bile namenjene temu, da vzdržujejo vznemirljivost, ni dovolj velika kazen za to, da sem, pa če še tako nehote, postal orodje surovega nasilja preko ljudi iz Čauri Čaura.

Osebnostno moram opraviti očiščenje. Postati moram boljši instrument, ki bo lahko zaznal tudi najmanjšo spremembo v moralnem ozračju okoli mene. Moje molitve, povezane s tem, morajo postati bolj resnične in bolj ponižne, kakor so zdaj. In nič mi ne bo bolj v pomoč in nič ne bo bolj očiščujoče kakor post, ki ga spremlja neizogibno umsko sodelovanje.

Vem, da je v umski drži vse. Tako, kakor je lahko molitev le mehanična intonacija, kakor denimo pri ptiču, tako je lahko post le mehanično mučenje mesa. Takšne mehanične umetnije pa glede na namen, ki ga želimo doseči, nimajo nobene vrednosti. Kakor se namreč mehanična pesem lahko izteče v modulacijo glasu, se mehanični post lahko izteče v očiščenje telesa. A nobeden od njiju se ne dotakne duše.

Kadar pa se postimo zato, da bi se polneje izrazili, da bi dosegli prevlado duha nad mesom, nam post najbolj pomaga pri našem razvoju. Zato si po globljem premisleku nalagam petdnevni post, pri katerem bom pil le vodo. Začel se bo v nedeljo zvečer in bo trajal do petka zvečer. To je najmanj, kar moram storiti.

... Sem v neprijetnem položaju zdravnika, ki ni zadosti izurjen, da bi prevzel priznano nevaren primer. Potemtakem se moram bodisi umakniti ali pa si pridobiti večjo izurjenost...

Post in pokora morata biti, kolikor je le mogoče, skrita. A moj post je pokora in kazen hkrati, kazen pa mora biti javna. Ta post je pokora zame in kazen za tiste, ki jim poskušam služiti, za katere bi rad živel in prav tako rad umrl. Nehote so grešili proti zakonom kongresa, ki so mu bili vsaj naklonjeni, če že niso bili dejansko povezani z njim. Bržkone so razsekali stražnike – svoje rojake in soljudi – z mojim imenom na ustih. Ljubezen pa kaznuje le s trpljenjem. Niti tega jim ne želim, da bi jih aretirali. A vedo naj, da sem pripravljen trpeti, ker so izdali kongres. Tistim, ki se čutijo krive in se kesajo, bi svetoval, da se zaradi kazni prostovoljno predajo vladi in se izpovedo. Upam, da bodo odgovorni v okrožju Gorakhpur storili vse, da bi ugotovili, kdo so storilci in jih prepričali, naj se sami predajo. A ne glede na to, ali morilci sprejmejo moj nasvet ali ne, naj vedo, da so prišli resno navzkriž z delovanjem *svaradž* in da so z zaustavitvijo gibanja v Bardoliju škodili sami stvari, ki so ji bili bržkone pripravljeni služiti. Prav tako naj vedo, da to gibanje ni nikakršna pretveza za nasilje ali priprava nanj. Pripravljen sem pretrpeti vsakršno ponižanje, vsakršno mučenje, absolutni ostrakizem in tudi smrt, samo da gibanje ne bi postalo nasilno ali da ne bi bilo znanilec nasilja. Javno se bom pokoril tudi zato, ker se odrekam priložnosti, da bi z zaporniki delil njihovo usodo. Celoten problem je tako dobil drugačen poudarek. Ne moremo več zahtevati umika uradnih prijav ali izpustitive zapornikov. Skupaj moramo trpeti zaradi zločina v Čauri Čaura. Ta incident dokazuje povezanost vsega življenja, pa če to hočemo ali ne... S strogo disciplino in očiščenjem si bomo vnovič pridobili moralno zaupanje...

Če smo se iz te tragedije kaj naučili, potem lahko prekletstvo obrnemo v blagoslov. S tem, da smo tako v duhu kakor v delovanju zavezani resnici in nenasilju... lahko vzpostavimo popoln *svaradž*.⁴

* * *

4. CWMG 22: 416–21. 16. februar 1922.

»Satjagraha je kakor indijski figovec, ki ima neštete veje,« je zapisal Gandhi. »Ena izmed teh vej je državljanska neposlušnost, satja (resnica) in ahimsa (nena-silje) pa skupaj sestavljata matično deblo.«⁵ Verz iz Bhagavadgite, da modrec »v vseh bitjih vidi Átmana, vsa bitja vidi v Átmanu«,⁶ kaže na povezanost vseh bitij, ki za Gandhija združuje satjo z ahimso. Ker smo duhovno enotni, s tem, da ranimo druge, prizadenemo sebe. Gandhi v naslednjem članku pravi, da beseda satja izvira iz sat, ki pomeni »biti«, tako da je najvišja resnica v tem, da spoznamo razlog našega bivanja, sam pa »si prizadeva služiti tej resnici«.

D. D.

Kaj je resnica?

V evangeliju je zgodba, v kateri je sodnik vprašal: »Kaj je resnica?« Odgovora ni dobil...

In res je, da na vprašanje, ki ga je postavil sodnik, ni še nihče odgovoril...

Onkraj končnih resnic je ena absolutna resnica, ki je celostna in vseobsegajoča. Vendar je ni mogoče opisati, ker je Bog. Ali, bolje, Bog je Resnica... Potemtakem so druge stvari resnične le v relativnem pomenu.

Tisti..., ki razume resnico, v misli, govoru in delovanju sledi le resnici, spozna Boga in ugleda preteklost, sedanjost in prihodnost. Doseže *mokšo* [osvoboditev], čeprav je še vedno ujet v okvire fizičnega.

Če bi pred 31. decembrom našli enega samega človeka, ki bi tako popolno prakticiral resnico, bi bil *svaradž* še tistega dne naš.

Nekateri med nami so le *satja-agrahi*, z drugimi besedami, tisti, ki si prizadevajo skrbno slediti resnici, a se jim to celo na omejenem področju govora le s težavo posreči. Potemtakem izpolnjevanje zaobljube resnici nikakor ni lahka stvar.

5. CWMG 15; 244. 21. april 1919.

6. *Bhagavadgita*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990, str. 47, prevedla Vlasta Pacheiner-Klander.

... Nikoli si nisem lastil ničesar onstran resnega prizadevanja, da bi izpolnjeval zaobljubo resnici. Nikoli se ne zgodi, da namerno lažem. Ne spomnim se, da bi se kdaj koli v življenju namerno zlagal, razen enkrat samkrat, ko sem prevaral svojega očeta, ki ga zelo spoštujem. Da govorim resnico in da ravnam v skladu z resnico, je postalo del mene samega. Ne morem pa reči, da je resnica, ki jo dojemam le nejasno, postala del mojega življenja. Nisem varen pred nezavednim pretiravanjem ali samohvalo ali pristranskem opisovanju lastnih dosežkov. V vseh teh stvareh je senca neresnice in preskusa resnice ne bi prenesle. Življenje, ki ga izpolnjuje duh resnice, mora biti jasno in čisto kakor kristal. Neresnica ne more niti za trenutek vzdržati v navzočnosti takšne osebe. Nihče ne more prevarati človeka, ki vselej sledi resnici, saj ni mogoče, da se v njegovi navzočnosti ne bi razkrila neresnica. Najbolj težavno je zdržati prisego, ki je prisega resnici. Izmed številnih, ki si prizadevajo slediti resnici, se bo to v njihovem sedanjem življenju popolnoma posrečilo le redkim...

Beseda *satja* [resnica] izhaja iz *sat*, ki pomeni »biti«, »obstajati«. Le Bog je ves čas isti. Tisočkrat in tisočkrat pa ga slavi tisti, ki se mu je z vdanostjo in ljubeznijo do *satja* posrečilo za vselej odpreti srce njegovi navzočnosti. Prizadevam si le za to, da bi služil resnici. Verjamem, da imam toliko poguma, da bi zaradi nje lahko skočil z vrha Himalaje. Hkrati pa vem, da sem še zelo daleč od resnice. A ko se ji približujem, vedno jasneje dojemam lastno šibkost in ta vednost me dela ponižnega. Le dokler ne vemo za lastno nepomembnost, lahko pokamo od prevzetnosti. Ko pa jo uzremo, se razblini. Moja se je že zdavnaj...

Na sončno svetlobo ni treba še posebej opozarjati. Resnica sveti z lastno lučjo in dokazuje samo sebe. V tem hudem času je težko tako popolno slediti resnici, a vem, da ni nemogoče. Če ji številni med nami le poskušajo vsaj v določeni meri slediti, lahko dosežemo *svaradž*. Dosežemo ga lahko tudi, če ji le nekateri izmed nas sledijo z najvišjo zavestjo. Le iskreni moramo biti. Ne bo zadoščalo, če bomo delali le predstavo sledenja resnici. Ni pomembno, če resnici sledimo le v razsežnosti ene

ane⁷ v rupiji, a biti mora resnica in nič drugega. Te majhne mere pa nikakor ne smemo pomešati s premišljeno lažjo. Kar najbolj goreče si želim, da bi se pri tem svetem *jadžna* [žrtvovanju] vsi naučili slediti resnici kot našemu načelu.⁸

... Samo Resnico iščem. Pravim, da sem našel pot do nje. Trdim, da si nenehno prizadevam, da bi jo našel. Priznam pa, da je doslej še nisem našel. Kdor najde resnico, popolnoma uresniči sebe samega in svojo usodo, to je, postane popoln. Boleče se zavedam lastne nepopolnosti in v tem je vsa moja moč, saj človek le redko prizna svoje omejitve.

Če bi bil popoln človek, priznam, da ne bi občutil nesreče svojih bližnjih, kakor jo zdaj. Kot popoln človek bi jo opazil, predpisal zdravilo zanj in jih z vso nesporno Resnico v sebi prisilil, da ga vzamejo. Ker pa za zdaj vidim le nejasno, kakor skozi steklo, jih lahko prepričam le počasi in s težavnimi procesi, pa še to ne vselej uspešno.⁹

Kongres namerava doseči *purna* [popoln] *svaradž* z Resnico in Nenasiljem. Vendar se mu ne bo posrečilo, kolikor *kisan* [kmet] ne bo upošteval teh dveh glavnih načel. Na milijone vas je. Ko pa milijoni postanejo lažnivi [untruthful] in nasilni, to pripelje do samouničenja. Potemtakem boste trpeli krivice brez povračila.¹⁰

... Ne glede na to, ali bom ohranil svoj vpliv na mladino v Bengal ali v kakšni drugi provinci, javno razglašam svoje prepričanje. Svobodo v Indiji stradajočih milijonov je mogoče doseči le z Resnico in *Ahimso*.¹¹

* * *

Gandhijeva teorija in praksa nenasilja izvirata predvsem iz hinduizma, ki ga v nekaterih pomembnih vidikih dopolnjuje krščanstvo. V *Avtobiografiji* omenja,

7. Rupija je šestnajst an.

8. CWMG 21: 472–75. 20. november 1921.

9. CWMG 21: 457. 17. november, 1921.

10. CWMG 46: 202. 28. maj 1931.

11. *Ibid.*, 359. 11. junij 1931.

»kako mi je Nova zaveza, še zlasti pridiga na gori, segla naravnost v srce. Primerjal sem jo z Gito« in »moj mladi duh je poskušal povezati nauka« obeh verskih besedil.¹² V obeh je našel osrednjo vrednoto nenasilja. Med modernimi misleci ga je prevzel predvsem Lev Tolstoj. Ta je s svojim krščanskim anarhizmom, ki poudarja nenasilje kot bistven način vsakdanjega ravnanja, še prav posebno vplival nanj. »Tostojevo delo *Kraljestvo božje je v tebi*,« pravi v *Avtobiografiji*, »me je prevzelo. Name je napravilo trajen vtis«. ¹³

Tolstoj je umrl leta 1910. Najprej si je leta 1908 dopisoval z indijskimi nacionalisti, pozneje pa neposredno z Gandhijem, ki mu je poslal izvod dela *Hind svaradž*. Ko je Gandhi Tolstojevo »Pismo hindujcu« (z datumom 14. december 1908), ki ga je tako navdihnilo (v njem je ideja, da so Indijci sami krivi za svoje stanje podrejenosti), prevedel iz angleščine v gudžarati, ga je pospremil z naslednjim člankom. Napisal ga je v istem času, ko je pisal *Hind svaradž*. Bibliografija k tej knjigi, ki navaja pet Tolstojevih del, kar je veliko več, kakor del katerega drugega avtorja, potrjuje, da je bil vpliv tega pisca nanj res precejšen. Ko mu je Gandhi leta 1910 odgovoril, je omenil, da je svoje domovanje v Južni Afriki imenoval Tolstojeva kmetija.¹⁴

D. D.

Uvod k »Pismu Hindujcu« Leva Tolstoja

Grof Tolstoj je ruski plemič. Življenje je užil z veliko žlico in bil nekdanj pogumen vojak. Med evropskimi pisci mu ni enakega. Potem, ko je veliko doživel in veliko prebral, je prišel do sklepa, da so politične prakse tega sveta popolnoma napačne. Po njegovem mnenju je poglavitni razlog v tem, da smo maščevalni, to pa je navada, ki nas ni vredna in ki je v nasprotju z načeli vseh religij. Prepričan je, da vračanje krivice s krivico škodi tako nam kakor našemu sovražniku. Po njegovem se ne bi smeli maščevati nikomur, ki nam škodi, temveč bi ga morali namesto tega nagraditi ljubeznijo. Nepopustljivo vztraja pri svoji zvestobi načelu vračanja dobrega za zlo.

12. CWMG 39: 61. 18. april 1926.

13. *Ibid.*, 114.

14. CWMG 10: 306–7. 15. avgust 1910.

S tem pa ne misli, da tisti, ki trpijo, ne smejo iskati poprave krivic. Pravzaprav je prepričan, da si trpljenje naprtimo z lastnimi napakami. Vsi naporu zatiralca bodo zaman, če sami zavrremo podreitev njegovi tiraniji. Na splošno vzeto me ne bo nihče udaril kar tako, za šalo. Za svoje početje mora imeti kakšen globlji razlog. Udaril me bo, da bi si me pokoril, če se mu upiram. Če pa, udarcem navkljub, nočem izpolnjevati njegovih ukazov, me bo nehal pretepati. Zame pa ni pomembno, ali to stori ali ne. Pomembno je, da so njegovi ukazi nepravični. Sužnji smo, kadar se podredimo nepravičnemu redu, ne pa, kadar trpimo zaradi udarcev. Pravi pogum in človečnost nista v vračanju udarca za udarec. To je jedro Tolstojevega nauka...

Zame je Tolstojevo pismo izjemno dragoceno. Kdor je izkusil boj v Transvaalu, bo zlahka doumel njegovo vrednost. Peščica indijskih *satjagrahijev* je nasproti moči vladnih pušk v Transvaalu postavila le ljubezen ali silo-duše [soul-force]. To je osrednje načelo Tolstojevega učenja, učenja vseh religij. *Khuda-Išvar* [bog] je našo dušo obdaril s takšno močjo, da je surova sila sploh ne more prizadeti. To moč smo uporabili proti vladi v Transvaalu, a ne iz sovraštva ali maščevalnosti, temveč zgolj zato, da bi se uprli nepravičnemu redu.

Za tiste pa, ki niso spoznali, kakšna radostna izkušnja je lahko *satjagraha*, za tiste, ki so se ujeli v muke tega neizmerneга slepila moderne civilizacije, kakor vešča, ki prhuta okoli plamena, bo Tolstojevo pismo popolnoma brez pomena. Takšni ljudje bi se morali za trenutek ustaviti in premisliti.

Tolstoj čisto preprosto odgovarja tistim Indijcem, ki nepotrpežljivo silijo, da bi belce izgnali iz Indije. Mi smo [po Tolstoju] svoji lastni sužnji, ne sužnji Angležev. To bi si morali vklesati v naš spomin. Belci ne morejo ostati, če jih sami nočemo. Če pa jih hočemo odgnati z orožjem, naj vsak Indijec premisli, kako vražje malo koristi ima Evropa od orožja.

Vsi bi bili srečni, če bi bila Indija svobodna. A o tem, kako to doseči, je prav toliko mnenj, kolikor je ljudi. Tolstoj kaže takšnim ljudem preprosto pot.

Tolstoj je svoje pismo naslovil na Hindujca in zato navaja misli iz hindujskih svetih spisov. A takšne misli je moč najti v svetih spisih katere koli religije. Lahko jih sprejmejo vsi, hindujci, muslimani in parsi.¹⁵ Religiozne prakse in dogme se lahko razlikujejo, a etična načela morajo biti v vseh religijah enaka. Zato bralcem svetujem, da razmišljajo [le] o etiki...

Če rečemo, da ima vsak Indijec, naj to odkrito prizna ali ne, nacionalne aspiracije [po neodvisnosti], je to le golo ugotavljanje dejstev. Vendar pa je o natančnem pomenu teh želja in še posebej o metodah, kako ta cilj doseči, prav toliko mnenj, kolikor je indijskih nacionalistov.

Ena izmed »v času« sprejetih in povečevanih metod za doseg tega cilja je metoda nasilja. Umor sira Curzona Wylieja¹⁶ to metodo kaže v najslabši in [najbolj] odvratni obliki. Tolstoj je svoje življenje posvetil temu, da bi metodo nasilja, ki naj odstrani tiranijo ali zagotovi reforme, zamenjal z metodo neupiranja zlu. Sovražstvo, ki se izraža z nasiljem, želi premagati z ljubeznijo, ki se izraža s trpljenjem. Pri tem velikem in božanskem zakonu Ljubezni ne priznava nobene izjeme. Nanj se sklicuje pri vseh problemih, ki vznemirjajo človeštvo.

Ko tak človek, kakršen je Tolstoj, eden izmed najlucidnejših mislecev v zahodnem svetu, eden izmed največjih pisateljev, nekdo, ki je kot vojak vedel, kaj je nasilje in kaj to nasilje lahko povzroči, obsoja Japonce, ker so slepo sledili tako imenovanemu zakonu moderne znanosti, in izraža bojazen, da bo ta dežela zabredla v »najhujšo nesrečo«, se moramo za trenutek ustaviti in premisliti, ali ne želimo v našem odporu zoper angleško oblast enega zla zamenjati z drugim in to še veliko hujšim. Indija, zibelka velikih verstev sveta, bo – ne glede na to, kaj bo postala – prenehala biti nacionalistična Indija, ko bo šla skozi proces civiliziranja v obliki ponovnega oživljenja na tej sveti zemlji tovarn pušk in sovražnega

15. Člani Zaratuslove religiozne sekte v Indiji, ki izhajajo iz skupine perzijskih beguncev, ki so v 7. in 8. stoletju zbežali pred muslimanskim preganjanjem. (Op. prev.)

16. Politični pribočnik ministra za Indijo, ki ga je 1. julija 1909 v Londonu ustrelil Madan Lal Dhingra, študent iz Panžaba.

industrializma, ki je evropske narode potisnil v suženjstvo in v njih malone zadušil najboljše instinkte, ki so dediščina človeštva.

Če nočemo Angležev v Indiji, moramo plačati ceno. Tolstoj nam jo je pokazal.

Ne upiraj se zlu, a tudi sam ne sodeluj pri zlu v nasilnih dejanjih sodnih postopkov, pobiranja davkov in, kar je še pomembnejše, vojakov, in nihče na tem svetu te ne bo zaslužnil,

strastno izjavlja modrec z Jasne Poljane. Kdo lahko dvomi o resničnosti tega, kar pravi?¹⁷

* * *

Gandhi je bil izviren mislec in politični vodja; to se najbolj izrazito kaže v njegovi teoriji in praksi nenasilja. V zgodovini ni še nihče pred njim oblikoval koncepcije nenasilja in ga tako kakor on prenesel na politiko. Čeprav se je opiral na hindujsko koncepcijo ahimse (dobesedno nekrivica), krščanstvo, Tolstojeve in Thoreaujeve spise, jim pri razvijanju svoje koncepcije satjagrahe ni slepo sledil. Naslednji članek vsebuje temeljne prvine njegove ideje o nenasilju, kakor jo je formuliral v prvem desetletju, ko se je iz Južne Afrike vrnil v Indijo. Konceptualne povezave med nenasiljem in resnico, med svaradž in satjagraho, pa tudi obramba nenasilnega odpora kot pogumne metode, ki lahko uspe tam, kjer nasilju mora spodleteti, so bile najprej objavljene v delu *Hind svaradž*. Tukaj se kažejo v izostreni obliki, saj se nanje sklicuje pri obrambi boja za svobodo Indije. Starodavna ideja o ahimsi tako dobi čisto novo obliko.

D. D.

O ahimsi

Čeprav so moja stališča sad proučevanja večine svetovnih verovanj, niso več odvisna od avtoritete teh del. Postala so del mojega življenja in

17. CWMG 10: 1–2, 4. 18. november, 1909.

če bi nenadoma odkril, da je religiozne knjige, ki sem jih bral, mogoče interpretirati tudi drugače, kakor sem se jih naučil interpretirati, bi še vedno zagovarjal stališče o *ahimsi*, kakor ga pojasnjujem tukaj.

Zdi se, da naše *šastre* učijo, da človeku, ki resnično prakticira *ahimso* v vsej njeni polnosti, ves svet leži pred nogami, saj ima takšen vpliv na vse okoli sebe, da mu celo kače in drugi strupeni plazilci ne storijo nič žalega. Tako je bilo menda tudi izkustvo svetega Frančiška Asiškega.

V negativni obliki pomeni, da ne prizadenem nobenega živega bitja, ne telesno ne duševno. Potemtakem ne smem raniti niti osebe kakšnega hudodelca ali imeti sovražnega odnosa do njega in mu s tem povzročiti duševnega trpljenja...

V pozitivni obliki pa *ahimsa* pomeni največjo ljubezen, največje sočutje [charity]. Če se ravnam po *ahimsi*, moram ljubiti svojega sovražnika. Isto pravilo, ki ga uporabljam pri hudodelcu, ki je moj sovražnik ali popolnoma tuj človek, velja tudi za očeta ali sina, ki ravna napak. Ta dejavna *Ahimsa* pa neizogibno vključuje resnico in neustrašnost... Človek ne more prakticirati *ahimse* in biti hkrati strahopetec. Prakticiranje *ahimse* zahteva kar največji pogum.¹⁸

Nenasilje

Ko nekdo trdi, da je nenasilen, od njega pričakujemo, da se ne bo razjezil na nekoga, ki ga je razžalil. Ne bo mu hotel škoditi; želel mu bo dobro; ne bo ga preklinjal; nobene telesne bolečine mu ne bo prizadel. Potrpel bo z vsemi ranami, ki mu jih je prizadel krivičnik. Nenasilje je potemtakem popolna nedolžnost. Popolno nenasilje je popolna odsotnost sovraštva do vsega živega. Zajema tudi nižje oblike življenja, denimo škodljive žuželke ali divje živali. Ta bitja niso bila ustvarjena za to, da bi hranila naša uničevalska nagnjenja. Če bi le poznali stvarnikovnega

18. CWMG 13: 294–95. Oktober 1916.

duha, bi doumeli njihovo pravo mesto v njegovi stvaritvi. Potemtakem je nenasilje v svoji dejavni obliki naklonjenost do vsega živega. Je čista ljubezen. To sem prebral v hindujskih svetih spisih, bibliji in koranu.

Nenasilje je popolno stanje. Je cilj, h kateremu naravno, četudi nezavedno, napreduje vse človeštvo. Človek ne postane božanski, ko v sebi pooseblja nedolžnost. Šele tedaj postane res človeški. V našem sedanjem stanju smo delno ljudje in delno živali in ker smo nevedni in celo arogantni, pravimo, da resnično izpolnjujemo namen naše vrste, kadar vrnemo udarec za udarec in razvijemo tisto mero jeze, ki je v ta namen potrebna. Pretvarjamo se, da verjamemo, da je povračilo zakon našega obstoja, čeprav v svetih spisih povračilo nikjer ni obvezno, temveč le dopustno. Omejitev je tista, ki je obvezna. Povračilo je privilegij, ki zahteva izdelano uravnavanje. Omejevanje je zakon našega bivanja. Najvišje popolnosti namreč ni mogoče doseči brez največjega omejevanja. Trpljenje je potemtakem znamenje človeškega plemena.

Cilj [goal] se nam kar naprej odmika. Bolj ko napredujemo, bolj spoznavamo lastno nevrednost. Zadovoljstvo pa je v prizadevanju, ne v dosežku. Popolni napor je popolna zmaga.

Čeprav potemtakem bolj kakor kdaj koli prej vem, kako daleč sem še od tega cilja [goal], je zame Zakon popolne Ljubezni zakon mojega bivanja. Vsakokrat, ko napravim napako, bo ta napaka moje prizadevanje še bolj določala...

Analitik mora iz kapljice vode dobiti enake rezultate kot iz celega jezera. Narava mojega nenasilja do bližnjega se ne sme razlikovati od narave mojega nenasilja do univerzuma, prestati mora isto preskušnjo...

Politično nenasilje nesodelovanja [v kampanji za državljansko neposlušnost v letih 1920–1922] te preskušnje večinoma ni prestalo. To je razlog za podaljšanje boja. Naj nihče ne krivi nepopustljive angleške narave. Še tako trdo »vlakno« se mora omehčati v ognju ljubezni. Nihče me ne bo premaknil z mojega stališča, ker ga poznam. Če se angleška ali kakšna druga narava ne odziva, ogenj ni dovolj močan, če ga je sploh kaj.

Ni treba, da je naše nenasilje nenasilje močnih, a *biti mora* nenasilje tistih, ki se držijo resnice. Ne smemo namerno prizadeti Angležev ali naših sodelujočih rojakov, če trdimo in medtem ko trdimo, da smo nenasilni. A večina izmed nas *jih je* namerno prizadela, to pa smo opustili zavoljo naše šibkosti ali zavoljo nevednega prepričanja, da že golo brzdanje pred povzročitvijo telesne bolečine velja kot primerna izpolnitev naše obljube. Naša zaobljuba nenasilju izključuje možnost maščevanja v prihodnosti. Žal pa se zdi, da so nekateri med nami čas maščevanja le odložili.

Ne razumite me napak. Ne pravim, da politika nenasilja izključuje možnost maščevanja, ko je ta politika opuščena. Vsekakor pa najbolj emfatično izključuje možnost maščevanja v prihodnosti, ko bo ta boj uspešno končan. Medtem ko si prizadevamo za politiko nenasilja, moramo potemtakem imeti prijateljski odnos do angleških uradnikov in njihovih sodelavcev...

Svaradž z nenasilnimi sredstvi zato nikoli ne sme pomeniti vmesnega obdobja kaosa in anarhije. *Svaradž* z nenasiljem mora biti napredujoče mirna revolucija, tako da bo prenos oblasti od zaprte korporacije na zastopnike ljudstva tako naraven, kakor zrel sadež naravno pade iz skrbno gojenega drevesa. Ponavljam, da je tako stvar nemara sploh nemogoče doseči. A vem, da nenasilje ne implicira nič manj. In če sedanji sodelavci ne verjamejo, da je mogoče doseči takšno sorazmerno nenasilno ozračje, bi morali opustiti nenasilni program in zasnovati popolnoma drugačnega. Če pa na naš program gledamo z umskim pridržkom, češ da bomo Angležem oblast naposled le iztrgali s silo orožja, potem smo nezvesti naši zaobljubi nenasilju. Če verjamemo v naš program, moramo verjeti tudi, da Angleži niso nedovzetni za silo ljubezni [affection], tako kakor so prav gotovo dovzetni za silo orožja. Za dvomljivce je [druga možnost]... kratka, a krvava revolucija, kakršne svet bržkone še ni videl. V takšni revoluciji ne želim sodelovati. Ne bom pripravljeni instrument njene podpore.¹⁹

19. CWMG 23: 24–25, 27. 9. marec 1922.

Moja pot

Prav dobro vem, da resnice, ki jo zagovarjam, v Indiji doslej še niso popolnoma sprejeli. Ni se še popolnoma uveljavila. Moje delo v Indiji je še vedno v poskusnem obdobju.

Moja pot je jasna. Vsakršen poskus, da bi me izrabili za nasilne namene, mora propasti. Nobenih skrivnih metod nimam. Nobene posebne diplomacije nimam, razen tiste, ki je zavezana resnici. Nobenega orožja nimam, le nenasilje. Nemara sem kdaj pa kdaj nezavedno zašel, a nikoli za ves čas. Potemtakem imam jasno določene meje in uporabiti me je mogoče le znotraj njih...

Še zdaj ne vem natanko, kaj je boljševizem. Nisem ga mogel proučevati. Ne vem, ali je, dolgoročno gledano, dober za Rusijo. Vem pa, da me odbija, kolikor temelji na nasilju in zanikanju Boga. Ne verjamem v nasilne bližnjice k uspehu. Tisti boljševiški prijatelji, ki mi podarjajo svojo pozornost, naj razumejo, da, kakorkoli že sem naklonjen in občudujem častivredne motive, sem brezkompromisen nasprotnik nasilnih metod, pa čeprav služijo najbolj plemenitemu vseh ciljev. Zato res ni nobene stične točke med šolo nasilja in meno. A ne le, da me moja vera v nenasilje ne odvrča od anarhistov in vseh tistih, ki verjamejo v nasilje, temveč me prav sili, da se povezujem z njimi. To povezovanje je namenjeno zgolj temu, da bi jih odvrnil od tega, za kar menim, da je njihova zmota. Izkustvo me prepričuje, da trajno dobro nikoli ne more biti rezultat neresnice in nasilja.²⁰

»Na robu«

Vaš privrženec sem in pod vašim vodstvom in vodenjem sem moral v zapor... Zdaj čutim, da je moja vera v vaš način razmišljanja in politiko

20. CWMG 25: 423–24. 11. december 1924.

zelo omajana. Nisem revolucionar, a sem na robu tega, da postanem revolucionar. Če mi boste zadovoljivo odgovorili na moja vprašanja, me boste nemara rešili...

Kaj je bolj nečloveško in grozljivo, ali rajši, kaj je bolj nasilno, da 33 milijonov trpi, propada in umira ali da je nekaj tisoč ubitih [v nasilni revoluciji]? Kaj bi vam bilo ljubše, da bi gledali počasno smrt 33 milijonov zaradi propadanja ali poboj nekaj sto ljudi? Če je res, da bi s smrtjo nekaj sto ljudi lahko ustavili propadanje 33 milijonov, bi še načelno nasprotovali nasilju?

[Gandhi je odgovoril:] Nobeno načelo, vredno svojega imena, ni načelo, če ni v celoti dobro. Zaobljubil sem se nenasilju, ker vem, da le nenasilje lahko pripelje do najvišjega dobrega človeštva, pa ne le na onem svetu, temveč že na tem. Nasprotujem nasilju, saj kadar se zdi, da povzroča dobro, je to dobro le začasno; zlo, ki ga povzroča, pa je trajno. Ne verjamem, da bi celo poboj vseh Angležev lahko Indiji prinesel tudi najmanjše dobro. Milijonom bi šlo prav tako slabo, kakor jim gre danes, četudi bi že jutri lahko pobili vse Angleže. Za sedanje stanje stvari smo bolj kakor Angleži odgovorni mi sami. Angleži ne bodo mogli povzročati zla, če bomo mi delali le dobro. Zato nenehno vztrajam pri tem, da se najprej preobrazimo sami.

A pred revolucionarjem nenasilja ne zagovarjam zaradi kakšnih visokih moralnih načel, temveč čisto preprosto zato, ker je še najbolj primerno. Trdim, da revolucionarna metoda v Indiji ne more biti uspešna. Če bi bila možna odkrita vojna, bi priznal, da bi lahko stopili na pot nasilja, ki jo poznajo druge države ali vsaj razvili tiste lastnosti, ki jih prinese pogum na bojnem polju. Trdim pa, da *svaradž* nikoli ne bomo dosegli z vojno. Vojna nam lahko prinese kakšno drugo vladno namesto angleške, ne pa samovladanja [*svaradž*] množic. Pot k *svaradž* je naporno vzpenjanje. Zahteva pozornost za podrobnosti. Pomeni neizmerno organizacijsko zmožnost, pomeni prodor v vasi zgolj zato, da bi služili vaščanom. Z drugimi besedami, pomeni nacionalno izobrazbo, to je, izobrazbo množic. Pomeni prebuditev nacionalne zavesti med množicami. Ta pa se ne bo pokazala kar nenadoma, tako kakor zajček iz

čarovnikovega klobuka. Rasla bo malone neopazno, kakor indijski figovec. Krvavi revoluciji se kaj takega ne bo nikoli posrečilo. Naglica je tukaj prav gotovo zaman...

Seveda so tirani zakrnjeni. Angleški tiran pa je poosebljena zakrnjenost. Toda to je večglava pošast, ki jo je težko ubiti. Ni mu mogoče vrniti milo za drago, ne moremo ga izplačati z njegovim lastnim denarjem. Sam pa imam kovanec, ki ni bil skovan v njegovi kovnici in ga ne more ukrasti. Je več, kakor je sam kdaj koli naredil. To je nenasilje...

Naj moj prijatelj poskuša razumeti implikacije nenasilja. To je proces konverzije. O tem sem prepričan. Oprostite mi, da še enkrat povem, da je popolno nenasilje spreobrnilo veliko več Angležev kakor še toliko groženj ali dejanj nasilja. Vem, da tedaj, ko bo zavestno nenasilje v Indiji postalo vsesplošno, *svaradž* ne bo daleč.²¹

Pismo Narandasu Gandhiju **28.–31. julij 1930.**

Pot do Resnice je ozka, a premočrtna. Prav takšna je pot do *ahimse*. Podobna je lovljenju ravnesvoja na konici meča. Ko se akrobat osredotoči, lahko hodi po vrvi. A osredotočenje, ki ga potrebujemo, da hodimo po poti resnice in *ahimse*, mora biti veliko večje. Že ob najmanjši nepazljivosti človek trešči ob tla. Zato sta Resnica in *ahimsa* nenehno prizadevanje...

Tako se, korak za korakom, učimo, kako se spoprijateljiti z vsem svetom; spoznamo veličino Boga, Resnice. Trpljenju navkljub je naš duševni mir vse večji; vse bolj pogumni in podjetni smo; bolj jasno razumemo razliko med tem, kar je trajno, in tem, kar ni; učimo se razlikovati med tem, kaj je naša dolžnost in kaj ni. Naša ošabnost izgine in postanemo ponižni. Naše navezanosti na ta svet postajajo vse manjše, prav tako pa je tudi zlo v nas iz dneva v dan manjše...

21. CWMG 27: 131–35. 21. maj 1925.

Prav gotovo je to, da ne prizadenemo nobenega živega bitja, delahimse. A tako se še najmanj izraža. Načelo ahimse prizadene vsaka zla misel, nepotrebna naglica, laž, sovraštvo, želja, da bi ranili kogar koli... Brez ahimse ni mogoče iskati in najti Resnice. Ahimsa in Resnica sta tako zelo prepleteni, da ju ni mogoče razvozlati in ju ločiti. Sta kakor dve strani istega kovanca, ali bolje, dve strani iste gladke nezaznamovane kovinske plošče. Kdo lahko reče, katera je prva in katera druga stran? Kljub temu je ahimsa sredstvo in Resnica cilj [end]. Da bi sredstva lahko bila sredstva, morajo biti vedno na dosegu in tako ahimsa postane naša najvišja dolžnost in Resnica za nas postane Bog. Če bomo skrbeli za sredstva, bomo cilj prej ali slej dosegli. Če se bomo odločili, da bomo delali tako, bomo v tem boju zmagali. Na kakršne koli težave bomo že naleteli, kakršna navidezna nasprotja bomo že doživljali, ne smemo izgubiti vere [faith], temveč nenehno ponavljati eno *mantra*: »Resnica biva, zgolj resnica biva. Je edini bog in le na en način jo lahko spoznamo; obstaja le eno sredstvo in to sredstvo je ahimsa. Nikoli se mu ne bom odpovedal. Naj mi Bog, ki je Resnica, v imenu katere sem se zaobljubil, da moč, da se je bom držal«.²²

Ljubezen, ne sovraštvo

Prišel je telegram Allahabada, ki sporoča, da so zaprli Motilala Nehruja, Džavaharlala Nehruja, Šamlala Nehruja in Georga Josepha, urednika časopisa *Independent* [zaradi državljanske neposlušnosti, kot ugledne voditelje gibanja za neodvisnost]. Prejel sem ga ob enajstih prejšnjo noč. Navdal me je z radostjo. Zanj sem se zahvalil Bogu...

A moja radost, za katero upam, da jo z menoj delijo tisoči, izvira iz popolnega miru, ki ga je bilo moč opaziti, medtem ko so drugega za drugim odpeljali naše vodje. *Zmaga je popolna, če aretacijam navkljub*

22. CWMG 44: 56–59. 28. julij 1930.

prevlada nenasilje. Prav gotovo pa nas čaka katastrofalen poraz, če ne bomo zmogli obvladati vseh elementov, ki zagotovljajo mir. Ubili nas bodo brez ubijanja. Zavezali smo se, da bomo šli v zapor brez jeze in prizadetosti. Ne smemo nasprotovati okoliščinam, ki smo jih sami ustvarili.

Prav narobe, naše nenasilje nas uči, naj ljubimo svoje sovražnike. Z nenasilnim nesodelovanjem poskušamo premagati bes angleških uradnikov in njihovih privrženecv. Moramo jih ljubiti in prositi Boga, da bi imeli tisto modrost, s katero bi uvideli to, kar so po našem mnenju njihove napake. To mora biti molitev močnih, ne šibkih. V naši moči pa moramo biti ponižni pred Stvarnikom.

V trenutku naše preskušnje in našega zmagoslavja izpovedujem svojo vero, da verujem v ljubezen do sovražnikov. Verujem v nenasilje kot edino zdravilo, ki ga imajo v Indiji na voljo hindujci, muslimani, sikhi, parsi, kristjani in judje. Verujem v moč trpljenja, ki omehča še tako trdo srce. Najtežji del boja bodo morali opraviti prvi trije. Zadnji trije naštetih se bojijo zveze prvih treh. S svojim odkritim vedenjem jim moramo pokazati, da so naši bližnji. S svojim vedenjem moramo pokazati Angležem, da so v najbolj oddaljenem kotičku Indije prav tako varni kakor pravijo, da se počutijo varne za svojimi strojnicami.

Islam, hinduizem, sikhizem, krščanstvo, zoroastrstvo in judovstvo – religija je na preskušnji. Bodisi da verjamemo v Boga in Njegovo pravičnost bodisi ne. Iz svojih stikov z najbolj odličnimi muslimani sem spoznal, da se islam ni širil z močjo meča, temveč s pobožno ljubeznijo nepretrgane vrste njegovih svetnikov in fakirjev...

Kaj moramo potemtakem storiti? Prav gotovo ostati nenasilni in vendarle zadosti močni, da bomo lahko ponudili toliko prostovoljnih žrtev za zapor, kolikor jih bo vlada nemara zahtevala. Naše delo mora potekati z natančnostjo ure. Vsako okrožje mora izvoliti svoj niz voditeljev...

Za vsako ceno moramo obdržati Kongres, četudi zaprejo vse naše vodje, razen če ga vlada ne bo s silo razpustila. In če nas nasilje ne bo ne prestrašilo ne izzvalo, temveč bomo zmožni nadaljevati z delom za

nacijo, bomo prav gotovo dosegli *svaradž*. Nobena moč na zemlji namreč ne more ustaviti pohoda miroljubnih, odločnih in pobožnih ljudi.²³

* * *

Robert McNamara je o vedenju ljudi, ki se upirajo državljski poslušnosti, dejal, da bolj ko je civilizirano [civil], bolj je učinkovito. Gandhi je poudaril kvalitete civiliziranega vedenja v vseh pogledih, kar pomeni, da mora satjagrahi konsistentno kazati obvladanost, disciplino, povedano z besedami naslednjega članka, »lepo vedenje in ponižnost«. Nebrzdano in surovo vedenje razodeva pomanjkanje samoobvladovanja, jezo ali »nasilje duha«, tako kakor odsotnost ponižnosti razodeva nadutost duha, dogmatično stališče. Gandhi je vedel, da takšnemu vedenju v napetih razmerah ne more zaupati, zato je od tistih, ki so ga spremljali, kot na primer pri pohodu, povezanim z davkom za sol, zahteval, da mu potrdijo, da verjamejo v nenasilje, pa ne le kot taktiko, temveč tudi kot vero ali način življenja. Takšni ljudje imajo notranjo moč in trdno samoobvladanost, ki jim ne dopušča, da bi vrnili udarec, ali z McNamarovimi natančnimi besedami, da bi bili videti kot »neobvladana množica... prestrašena, a neučinkovita«. Ko je Thoreau skoval izraz »državljski odpor« [civil resistance], iz tona ali vsebine njegovega spisa ni videti, da bi razumel vse implikacije izraza »državljski« [civil], medtem ko je Gandhi doumel njegove številne pomene tako za gibanje samo kakor za njegove nasprotnike, koncept civiliziranosti pa je oblikoval v doktrino.

D. D.

Civiliziranost [civility]²⁴

Civiliziranost, lepo vedenje, ponižnost – te kreposti danes tako malo upoštevajo, da se zdi, kakor da pri oblikovanju značaja sploh niso pomembne.

23. CWMG 21: 550–52. 8. december, 1921.

24. *Civility* bi bilo moč preprosto razumeti kot »krepost« *vljudnosti*. Vendar je v tem kontekstu postavljena v okvire državljskega odpora, dojeta je kot sredstvo v procesu »državljskega odpora«, je orožje, ki tistemu, ki ga izvaja, omogoča pridobivanje kredibilnosti in posledično simbolno moč. Vloga elementa »vljudnosti« pa ni vezana zgolj na državljski odpor kot specifično razumljeno politično aktivnost – *civility* velja univerzalno za kakršnokoli gandijevsko *satjagraho*. Angleški koren besede *civility* –

Civiliziranost in ponižnost izražata duha nenasilja, medtem ko neciviliziranost in predrznost razodevata duha nasilja. Nesodelujoči potemtakem nikoli ne bi smel biti neciviliziran. Vendar pa so prav nesodelujoče najpogosteje obtožili, da ne poznajo olike in da so nesramni, ta obtožba pa je kar precej upravičena. Radi verjamemo, da smo s tem, ko smo postali nesodelujoči, storili nekaj zelo velikega, tako kakor da bi si nekdo, ki ni storil nič več kot le poravnal svoje dolgove, spet pridobil pravico do zaupanja [to je, priporočila].

To pomanjkanje olike odlaga zmago v našem boju, saj vljudnost razoroži jezo in sovraštvo, neciviliziranost pa sovražnost le še stopnjuje. Če bi nesodelujoči ostali vljudni do tistih, ki sodelujejo z vlado in jim pokazali spoštovanje, namesto da so jih žalili, sedanje zamere na obeh straneh ne bi bilo in prav tako ne bi bilo nesrečnih dogodkov [nemirov novembra 1921], ki smo jim bili priča v Bombaju. Študent, ki je zapustil vladno šolo, ne bi smel napadati ali žaliti nekoga, ki je nemara ni zapustil, temveč bi ga moral pridobiti z ljubeznijo. Še naprej bi mu moral izkazovati enake usluge, kakor mu jih je prej. Odvetnik, ki je opustil prakso, ne bi smel vihati nosu nad nekom, ki svoje ni opustil, temveč bi moral z njim ohraniti enake pristrčne odnose, kakor jih je imel prej. Nekdo, ki se je umaknil iz vladne službe, ne bi smel podcenjevati nekoga, ki se iz nje ni umaknil.

Če bi od začetka ravnali v tem duhu, bi naš cilj bržkone že dosegli in država bi napredovala veliko hitreje, kakor zdaj. Potem se nas stranka zmernih [frakcija znotraj Kongresa] ne bi izogibala.

Gandhi te besede in ne kakega drugega sinonima ne uporablja nenamerno – poudarja povezavo s koncepti »državlanskega«, tj. opozarja na državljana kot nosilca pravic in njegovih dolžnosti v razmerju do pravic drugih, ter dolžnosti države kot nosilca zakonitosti, kar je temelj moderne »civiliziranosti«. Drugače rečeno, moderna »vljudnost« ali »civiliziranost«, vsekakor pa to velja za *civility* v strukturi gandijevske *satjagrahe*, ni posledica strahu (»pred gospodom«), temveč formalnega spoštovanja drugega kot enakega in enakovrednega nosilca vseh »državljanskih pravic«. Na to interpretacijo napotuje tudi razlaga iz slovarja: nekdo, ki je *civil*, je »vljuden [polite] na formalen način, a ne posebno prijateljski« (Collins Cobuild English Dictionary). Zato smo se v prevodu večinoma odločali, da *civility* prevajamo kot *civiliziranost*. (Op. ur.)

Prepričan sem, da nihče ne bo vljudnosti razumel v pomenu, kot da gre za laskanje. Prav tako ne pomeni, da prikrivamo spoštovanje do naše *dharme* [prepričanja]. Biti vljuden pomeni, da pokažemo spoštovanje do drugih, medtem ko se opiramo na lastno *dharmo*. Ker si sam na čelo prilepim rdeče znamenje [hundujske vere], se ne smem posmehovati tistim, ki si ga ne. Če se sam med molitvijo obrnem proti vzhodu, ne smem zato prezirati brata muslimana, ki se med svojimi *namaz* [molitvami] obrne proti zahodu. Zmožnost, da pravilno izgovarjam sanskrske besede, mi ne daje nobene pravice, da govorim prezirljivo o zvenu arabskega jezika. Privrženec *khadija*²⁵ je medtem, ko sam nosi *khadi* pokrivalo, še vedno lahko strpen do človeka, ki nosi *sola*²⁶ pokrivalo, in ga ljubi. Če človek, ki je oblečen v *khadi*, začne žaliti osebo, ki nosi v tujini stkana oblačila, bo deloval kot najbolj učinkovit propagator takšnih oblačil. Zaradi incidentov v Bombaju *khadi* ni nič bolj priljubljen. Prav narobe, zdaj ga nekateri ne marajo.

Če privrženec *khadija* želimo, da bi cela Indija nosila *khadi*, moramo potrpežljivo ravnati z ljudmi, ki nosijo v tujini izdelana oblačila. Naj še tako nasprotujemo takšnim oblačilom, moramo do tistih, ki jih nosijo, kazati le ljubezen. Kuga je smrtna bolezen, a tudi mi jo bomo bržkone dobili, če se bomo odvrnili od tistih, ki jo imajo. Lahko si želimo, da bi bilo to bolezen mogoče izkoreniniti, ne pa, da bi bolniki umrli. Četudi imamo nošenje tujih oblačil za nekakšno bolezen, moramo zdraviti človeka, ki je zbolel zanjo. Ali ne utegne oseba, ki nosi tuja oblačila, gledati na nas kot na žrtve bolezni? Vsekakor, in naj to kar počne. Če pa bomo navzlic temu še naprej drug drugemu izkazovali usluge, bomo prej ali slej ugotovili, kdo izmed nas se moti. Če pa tega ne bomo počeli, ne bomo nikoli odkrili razlike med tem, kaj je *dhama* in kaj je *adhama*.

25. *Khadi* je preprosto oblačilo iz doma stkanega bombažega blaga, tukaj pomeni privrženost gibanju za neodvisnost.

26. *Sola* je majhen grm, ki raste v močvirjih Bengalije. Pomeni pa tudi láhko pokrivalo, izdelano iz stržena te rastline. (Op. prev.)

Tako kakor moramo biti vljudni s tistimi, ki sodelujejo z vlado, se moramo tudi tisti izmed nas, ki smo zaprti, v zaporu vesti civilizirano. Težko je upoštevati jetniška pravila in hkrati ohraniti samospoštovanje. Seveda so nekatera izmed teh pravil ponižujoča. Denimo, da nam ni ostalo nič drugega, kakor da se pustimo zapreti v celico. Potemtakem moramo spoštovati pravila, ki veljajo za vse zapornike. Hkrati pa moramo odločno nasprotovati vsem ukrepom, s katerimi nas hočejo zgolj poniževati. Ko smo se enkrat naučili vljudno vesti, bomo nagonsko vedeli, kako ravnati v določeni situaciji.

Kjer naletimo na egoizem, bomo odkrili tudi neciviliziranost in arogantnost. Kjer pa sebičnosti ni, tam bomo našli občutek samospoštovanja skupaj s civiliziranostjo. Egoist preveč misli na svoje telo. Človek, ki spoštuje samega sebe, priznava *atmana* [jaz], vselej misli nanj in je vselej pripravljen žrtvovati svoje telo, da bi ga uresničil. Tisti, ki spoštuje samega sebe, ravna do drugih prijateljsko, saj ceni samospoštovanje drugih tako, kakor svoje lastno. Sebe samega vidi v vseh in vse druge vidi v sebi,²⁷ sebe postavlja v isto vrsto z drugimi. Egoist pa se drži stran od drugih in ker verjame, da je nad preostalim svetom, misli, da lahko sodi vsakomur in posledično omogoča drugim meriti lastno neznatnost.

Zato mora imeti nenasilni nesodelujoči civiliziranost za čisto posebno krepost, ki si jo prizadeva negovati. Po pomembnosti, ki ji jo pripisuje, je mogoče oceniti kulturo nekega posameznika ali nacije. Nesodelujoči mora zelo jasno spoznati, da je neciviliziranost [incivility] le drugo ime za surovost in se ji popolnoma odreči.²⁸

Ponižnost [humility]

Duh nenasilja nujno vodi k ponižnosti. Nenasilje pomeni, da se opiramo na Boga, Skalo večnosti. Kadar iščemo Njegovo pomoč, se

27. Gandhi pogosto opozarja na ta koncept univerzalnega jaza iz *Bhagavadgite*.

28. CWMG 22: 43–46. 18. december, 1921.

Mu moramo približati s ponižnim in skesanim srcem. Nesodelujoči ne smejo izkoriščati svojega presenetljivega uspeha v Kongresu [decembra 1920]. Delovati moramo kakor mangovec, ki usahne, ko obrodi sadeže. Njegova veličina je v njegovi veličastni skromnosti. A slišati je, da so nesodelujoči nesramni in nestrpni do tistih, ki so drugačni od njih. Vem, da bodo ob vso svojo dostojanstvenost in veličino, če jih bo zape-ljal napuh...

Nesodelovanje ni gibanje bahanja, razgrajanja ali sleparjenja, pač pa preskus naše iskrenosti. Zahteva čvrsto in tiho žrtvovanje. Je izziv naši poštenosti in naši zmožnosti za nacionalno delo. In več ko naredimo, bolj se zavedamo, da je treba storiti še veliko več, kakor smo pričakovali. In ta misel na našo nepopolnost nas mora narediti ponižne.

Nesodelujoči si prizadeva, da bi vzbudil pozornost in da bi bil za zgled, pa ne z nasiljem, temveč z nevsiljivo ponižnostjo. Hoče, da njegova tehtna dejanja govorijo za njegovo prepričanje. Njegova moč je v tem, da zaupa v pravilnost svojega stališča. In svojega nasprotnika o njem najbolj prepriča, kadar najmanj svoje govorjenje vriva med svoja dejanja in svojega nasprotnika. Govor, še zlasti, če je nadut, izdaja pomanjkanje samozaupanja in zato nasprotnik podvomi o dejanju samem. Potemtakem je ponižnost ključ do hitrega uspeha. Upam, da bo vsak nesodelujoči spoznal, da mora biti ponižen in da se mora obvladati.²⁹

Nepremišljena neposlušnost pomeni razkroj družbe. Zato se morajo tisti, ki si prizadevajo za državljansko neposlušnost, najprej naučiti umetnosti radovoljnega podrejanja zakonom prostovoljnih zvez, kot so stranke, konference in druga telesa, pa tudi podrejanja državnim zakonom, naj so jim všeč ali ne. Državljska neposlušnost ni stanje brezzakonnosti in samopašnosti, temveč predpostavlja duha, ki spoštuje zakon in je samoobvladan.³⁰

* * *

29. CWMG 19: 220–21. 12. januar 1921.

30. CWMG 21: 451. 17. november, 1921.

31 V naslednjem članku Gandhi obravnava temeljno razliko med satjagraho in pasivnim odporom. Kakor smo pravkar videli, bi moral biti satjagrahi vselej civiliziran in ponižen, ti lastnosti pa razodevata samoobvladanost in ponižno približevanje resnici. Gandhijevo temeljno stališče o resnici, ki jo mora posameznik nenehno iskati, ne pa trditi, da jo je že našel, je razvidno iz njegove začetne trditve v naslednjem članku.

32 Za Gandhija je *državljska neposlušnost* »veja satjagrahe« in jo razlikuje od druge veje, nesodelovanja, ki ga razume kot množično zavračanje pokoravanja vladni oblasti. Državljska neposlušnost, pravi, bi morala »biti zadnji izhod in [na začetku] bi jo morali prakticirati le izbrani posamezniki«, saj ne vključuje le zavračanja množične stavke, temveč tudi dejavno kritiko in premišljen prezir do zakonov. Te razlike o kampanji nesodelovanja v letih 1919–1922 v nasprotju z gibanjem za državljansko neposlušnost v letih 1930–1931 obravnavajo naslednji članki.

33 Temeljno nasprotje, ki ga tukaj poudarja Gandhi, je nasprotje med *satjagraho* in pasivnim odporom. Pasivni odpor zavrača telesno nasilje le zato, ker okoliščine zanj niso primerne. Ni pomembno načelo, temveč preračunljivost. Ker upornik ne sprejema nenasilja kot prepričanja, podcenjuje nasprotnika in se zlahka prepusti nedisciplini in neciviliziranosti. Gandhi je ta odnos imenoval tudi *duragraha*, to je delovanje, ki je nenasilno po obliki, ne pa tudi po vsebini, saj hoče z napačnimi sredstvi doseči sebičen cilj. Govor, sovražen ali pristran, ni telesno nasilen, a škoda, ki jo povzroči z verbalnimi napadi, je *duragraha*.

D. D.

Satjagraha, državljanska neposlušnost, pasivni odpor, nesodelovanje

34 Satjagraha dobesedno pomeni, da se oklepamo Resnice in je potemtakem sila-Resnice [Truth-force]. Resnica je duša ali duh. Zato je znana kot sila-Duše [Soul-force]. Izključuje uporabo nasilja, ker človek ne more spoznati absolutne resnice in zato ni pristojen za kaznovanje. Besedo sem skoval v Južni Afriki [leta 1908], da bi nenasilni odpor Indijcev v Južni Afriki razmejil od tedanjega »pasivnega odpora« sufražetk in drugih. Ni zasnovana kot orožje šibkih.

35 Pasivni odpor razumem v ortodoksnem angleškem pomenu in zajema gibanje sufražetk, pa tudi odpor drugih nekonformistov. Pasivni odpor

so si zamislili in ga razumeli kot orožje šibkih. Medtem ko zavrača nasilje, ki šibkim ni na voljo, pa ne izključuje njegove uporabe, če po mnenju pasivnega upornika okoliščine to zahtevajo. Vendar ga je treba ločiti od oboroženega upora, uporabljali pa so ga že krščanski mučeniki.

Državlјanska neposlušnost je državljansko kršenje nepravilnih ustavnih zakonov. Kolikor mi je znano, je izraz skoval Thoreau, da bi označil lastno upiranje zakonom suženjske države. Zapustil je mojstrsko napisano obravnavo o tem, kako izvajati državljansko neposlušnost. A Thoreau nemara ni zagovarjal nenasilja v celoti. Bržkone je svoje kršenje ustavnih zakonov omejil le na zakon o proračunskem prihodku, to je, plačilu davkov, medtem ko je izraz »državlјanska neposlušnost«, kakor smo ga prakticirali leta 1919, zajemal kršenje katerega koli ustavnega in nepravilnega zakona. Pomenil je upiranje zakonom na civiliziran, to je, nenasilen način. Upornik je sam izzval zakonske sankcije in jih radovoljno trpel v zaporu. To je veja *satjagrahe*.

Nesodelovanje še zlasti pomeni, da nesodelujoči preneha sodelovati z državo, ki se je po njegovem mnenju skvarila in izključuje nasilno državljansko neposlušnost, kakor smo jo pravkar opisali. Nesodelovanje zlahka razumejo celo otroci in ga lahko varno prakticirajo množice. Državlјanska neposlušnost pa predpostavlja prostovoljno podreditev zakonom brez strahu pred njihovimi sankcijami. Zato jo je mogoče uporabiti le kot zadnji izhod in vsekakor bi jo vsaj sprva morali prakticirati izbrani posamezniki. Tako kakor državljansko neposlušnost, je tudi nesodelovanje veja *satjagrahe*, ki vključuje vse oblike nenasilnega odpora, da bi zmagala Resnica.³¹

Satjagraha – ne pasivni odpor

Sile [force], ki jo zaznamuje izraz »pasivni odpor«, ki so ga v hindujski jezik prevedli kot *niškrija pratirodha*, ne zmore natančno opisati ne

31. CWMG 19: 466–67. 23. marec 1921.

izvirni angleški izraz ne njegov hindujski prevod. Pravilen opis je *satjagraha*. Do tega izraza smo prišli leta 1908 v Južni Afriki. V nobenem indijskem jeziku ni bilo besede, ki bi pomenila moč [power], s katero so naši rojaki v Južni Afriki prosili za popravo krivic, ki so jih utrpeli. Sicer je obstajal angleški ekvivalent, namreč »pasivni odpor« in morali smo se zadovoljiti z njim. Ker pa smo čedalje bolj čutili potrebo po besedi, ki bi opisovala to enkratno moč, smo se odločili, da podelimo nagrado tistemu, ki bi našel ustrezen izraz. Neki gospod, ki je govoril *gudžarati*, je predlagal besedo *satjagraha* in presodili smo, da je najboljša.

»Pasivni odpor« izraža idejo gibanja sufražetk v Angliji. Požiganju hiš teh žensk so rekli »pasivni odpor«, prav tako njihovemu postu v zaporih. Vsa takšna dejanja so nemara res »pasivni odpor«, a niso *satjagraha*. »Pasivni odpor« je menda orožje šibkih, a moč, ki je predmet tega članka, lahko uporabljajo le močni. Ta moč ni »pasivni« odpor, saj zahteva intenzivno dejavnost. Gibanje v Južni Afriki ni bilo pasivno, temveč aktivno. Indijci v Južni Afriki so verjeli, da je njihov cilj Resnica, da Resnica vselej zmaga in zaradi te določnosti namena so se vztrajno oklepali Resnice. Vzeli so nase vse trpljenje, ki ga ta vztrajnost povzroča. Z verovanjem, da se Resnice ne odreče niti pred obličjem smrti, so se otresli strahu pred smrtjo. Za stvar Resnice je bil zanje zapor palača in njena vrata pot v svobodo.

Satjagraha ni fizična sila. *Satjagrahi* ne prizadene bolečine svojemu nasprotniku; noče njegovega uničenja. *Satjagrahi* se nikoli ne zateče k orožju. Pri uporabi *satjagrahe* ni nikakršnega zlega namena.

Satjagraha je čista sila-duše. Resnica je samo bistvo duše. Zato se ta sila imenuje *satjagraha*. Duša je obdarjena z vednostjo. V njej gori ogenj ljubezni. Če nam nekdo povzroči bolečino s svojo nevednostjo, ga bomo premagali z ljubeznijo. Izraz, »nenasilje je najvišja *dharma*«, dokazuje to moč ljubezni. Nenasilje je speče stanje. V budnem stanju je ljubezen. Svet se vrti naprej, ker mu vlada ljubezen. Angleži imajo izrek »Moč je Pravica«. Poznajo tudi nauk o preživetju močnejšega. Obe ideji sta v nasprotju s pravkar opisanim načelom. Nobena ni popolnoma resnična.

Če bi bilo sovraštvo glavna gonilna sila, bi bil svet že zdavnaj uničen; in prav tako sam ne bi mogel napisati tega članka in tudi upi bralcev se ne bi mogli izpolniti. Živi smo zgolj zahvaljujoč ljubezni. Mi sami smo dokaz za to. Ker nas je zaslepila moderna Zahodna civilizacija, smo pozabili našo starodavno civilizacijo in častimo moč orožja.

Pozabili smo na načelo nenasilja, ki je bistvo vseh religij. Nauk o orožju zagovarja brezboštvo. Zaradi vpliva tega nauka divja po Evropi krvava vojna.

Tudi v Indiji je najti čaščenje orožja. Nanj naletimo celo v velikem delu Tulsidasa.³² A iz vseh knjig je mogoče razbrati, da je sila-duše najvišja moč...

Prinaša dobro tako *satjagrahiju* kakor njegovemu nasprotniku. Vselej zmaga. Denimo, Hariščandra je bil *satjagrahi*, Prahlad je bil *satjagrahi*, Mirabaj je bil *satjagrahi*. Daniel, Sokrat in tisti Arabci, ki so se pognali v ogenj francoskega topništva, so bili vsi *satjagrahiji*. Ti zgledi kažejo, da se *satjagrahi* ne boji za svoje telo, da se ne odpove temu, za kar misli, da je Resnica; besede »poraz« v njegovem slovarju ni, ne želi si uničenja svojega nasprotnika, ne jezi se nanj; zanj ima le sočutje.

Satjagrahi ne čaka na druge, temveč se sam vrže v spopad, pri tem pa se zanaša le na svoje sile. Trdno upa, da bodo tudi drugi storili tako, ko bo prišel čas. Njegovo delovanje je njegov nauk. *Satjagraha* prežema vse, tako kakor zrak. Je nalezljiva, kar pomeni, da vsi ljudje – veliki in majhni, moški in ženske – lahko postanejo *satjagrahiji*. Iz armade *satjagrahijev* ni nihče izključen. *Satjagrahi* ne more zagrešiti tiranije nad nikomer; uporaba telesne sile ga ne podjarmi; nikogar ne udari. Tako, kakor se lahko vsak zateče k *satjagrahi*, se je k njej mogoče zateči malone v vsaki situaciji.

Ljudje zahtevajo zgodovinske dokaze, ki podpirajo *satjagraho*. Zgodovina pa večinoma poroča o oboroženih akcijah. Civilne dejavnosti

32. Tulsidas ali Tulsi Das, indijski mistični pesnik, živel približno v letih 1532–1623. (Op. prev.)

so v njej le redkokdaj omenjene. Presenetijo nas le nenavadne dejavnosti. *Satjagraho* so uporabljali vselej in v vseh situacijah. Oče in sin, mož in žena se v medsebojnih odnosih nenehno zatekajo k *satjagrahi*. Ko se oče razjezi na sina in ga kaznuje, mu sin ne vrne udarca z orožjem, temveč očetovo jezo premaga tako, da se mu ukloni. Sin ne sprejema očetovega nepravilnega ravnanja, a vzame nase kazen, ki si jo nemara nakoplje, ker ne uboga nepravilnega očeta. Podobno se lahko osvobodimo nepravilnega ravnanja vlade, tako da se temu nepravilnemu ravnanju upremo in sprejmemo kazen, ki sledi. Vladi ne želimo nič zlega. Ko bomo pomirili njene strahove, ko bodo uradniki uvideli, da nimamo želje napasti jih z orožjem ali jim odvzeti oblast, temveč se hočemo le rešiti njihove nepravilnosti, se bodo mahoma podredili naši volji.

Seveda pa se lahko vprašamo, zakaj bi katerokoli vladanje razglasili za nepravilno. S tem se sami postavljamo v vlogo sodnika. To je res. A na tem svetu moramo vselej delovati tako, kakor da smo samim sebi sodniki. Zato *satjagrahi* svojega nasprotnika ne napade z orožjem. Če ima Resnico na svoji strani, bo zmagal, če pa je njegova misel napačna, bo moral trpeti posledice svoje napake.

Kaj pomaga, pravijo, če se le en sam človek upira nepravilnosti; kaznovali ga bodo in uničili, gnil bo v zaporu ali vse prezgodaj umrl tako, da ga bodo obesili. Vendar to ni pravi ugovor. Zgodovina kaže, da so se vse reforme začele z eno samo osebo. Uspeha ni brez *tapasje* [samožrtvovanja]. Trpljenje, ki ga je treba prenesti v *satjagrahi*, je *tapasja* v najčistejši obliki. Šele kadar je *tapasja* zmožna obroditi, imamo sadež. Kadar pa imamo opraviti z nezadostno *tapasjo*, tudi sadež zamuja. Četudi je bila *tapasja* Jezusa Kristusa še tako brezmejna, ni bila dovolj za Evropo. Evropa je Kristusa zavrгла. V nevednosti je spregledala Kristusov čist način življenja. Še marsikateri Kristus se bo moral žrtvovati na grozljivem oltarju Evrope, da se bo zasvitalo spoznanje [realisation] na tej celini. A Jezus bo vselej prvi med njimi. Bil je sejalec semena in njegova je zasluga za žetev.

Pravijo, da je zelo težko, če ne že čisto nemogoče, nevednega kmeta poučiti o *satjagrahi* in da je tudi zelo tvegano, saj je neizobraženega,

nevednega kmeta zelo težko spraviti iz enega stanja v drugo. Obe trditvi sta neumni. Indijsko ljudstvo je popolnoma zmožno sprejeti nauk o *satjagrahi*. Indija ima vednost o *dharmi* [religiozni dolžnosti] in kjer je vednost o *dharmi*, je *satjagraha* čisto preprosta stvar. Indijsko ljudstvo je pilo nektar vdanosti. To veliko ljudstvo preplavlja zaupanje [faith]. Zato takšnih ljudi ni težko voditi po pravi poti *satjagrahe*. Nekateri so izrazili bojazen, češ, ko se bo ljudstvo enkrat spustilo v *satjagraho*, bo nemara pozneje zgrabilo za orožje. Ta strah je namišljen. Iz poti *satjagrahe* [vztrajanja pri resnici] ni mogoče preiti na pot *asatjagrahe* [vztrajanja pri neresnici]. Seveda je možno, da bodo nekateri ljudje, ki verjamejo v oboroženo akcijo, prevarali *satjagrahije* tako, da se bodo vtihotapili v njihove vrste in jih pozneje pripravili do tega, da bodo prijeli za orožje. A to je možno pri vsakem gibanju. V primerjavi z drugimi dejavnostmi pa je manj verjetno, da se bo to zgodilo pri *satjagrahi*, saj se njihovi motivi brž pokažejo, in kadar ljudje niso pripravljeni prijeti za orožje, jih je malone nemogoče pripeljati na to grozno pot. Moč orožja je v neposrednem nasprotju z močjo *satjagrahe*. Kakor tema ne obstane v svetlobi, tudi brezdušna [soulless] oborožena dejavnost ne more prodreti v sončni žar sile-duše [soul-force]. Številni Afganistanci so prakticirali *satjagraho* v Južni Afriki in se ravnali po vseh njenih pravilih.

Pravijo tudi, da je potrebno veliko trpljenja, da si *satjagrahi* in da ljudje tega trpljenja ne bodo vzeli nase. Tudi ta ugovor ne drži. Ljudje na splošno vselej posnemajo plemenitega človeka. Prav gotovo je težko ustvariti vodjo, ki je *satjagrahi*. Po našem izkustvu mora imeti *satjagrahi* veliko več odlik, denimo samoobvladanost, neustrašnost itn., kakor nekdo, ki verjame v oboroženo akcijo. Veličina človeka, ki nosi orožje, ni v moči orožja in ne v njegovih telesnih zmožnostih, temveč v njegovi odločnosti in neustrašnosti pred obličjem smrti... Bojevnikove moči ne merimo z njegovim orožjem, temveč s trdnostjo njegovega duha. *Satjagrahi* pa potrebuje neskončno več takšne trdnosti kakor bojevnik. Rojstvo takšnega človeka bi lahko v hipu odrešilo Indijo. Pa ne le Indija, ves svet čaka na prihod takšnega človeka. Medtem pa lahko, kolikor zmoremo, pripravljamo tla s *satjagraho*...

» Za svaradž je *satjagraha* zanesljivo orožje. *Satjagraha* pomeni, da hočemo resnico, da jo zaslužimo in da bomo zanjo delali do smrti...

Zgolj resnica slavi zmago. Nobene *dharme* [religije] ni, ki bi bila višja od Resnice. Resnica vselej zmaga. Prosimo Boga, da bi v tej sveti deželi lahko vzpostavili kraljestvo *dharme* tako, da bi sledili *satjagrahi* in da bi naša dežela postala zgled za vse druge.³³

Dve metodi sta, kako doseči ta cilj, *satjagraha* in *duragraha*. V naših svetih spisih sta opisani kot božanski oziroma satanski način delovanja. Pri *satjagrahi* smo vselej neomajno zvesti resnici. Nikoli in nikakor se ji ne odpovemo. Tudi kadar gre za lastno deželo, ne dopušča zateči se k laži. Izhaja iz predpostavke, da bo naposled resnica nadvladala. *Satjagrahi* ne zapusti svoje poti, četudi se kdaj pa kdaj zdi nedosegljiva in polna težav in nevarnosti, že najmanjši odmik od prave poti pa je videti zelo obetaven. Celó v takšnih okoliščinah se njegovo verovanje sijoče blešči kakor opoldansko sonce in zato ne obupa. Z resnico, ki je njegov meč, ne potrebuje ne jeklenega meča ne smodnika. Celó trdovratnega sovražnika premaga s silo-duše, ki je ljubezen. Ljubezen do prijatelja ni na preskušnji. Prav nič presenetljivega ni, če ima prijatelj rad prijatelja; v tem ni nobene zasluge in to ne zahteva nobenega navora. Ko pa z ljubeznijo obdarimo tako imenovanega sovražnika, jo preskušamo, tedaj postane krepost in zahteva napor in je zato dejanje močatosti in pravega poguma. Tudi do vlade lahko vzpostavljamo takšen odnos in pri tem bomo lahko cenili njena dejanja, ki so nam v prid, njenih napak pa ji ne bomo zamerili, temveč jo bomo nanje opozarjali z ljubeznijo in ji tako pomagali, da jih popravi. Ljubezen ne deluje v strahu. Prav gotovo tu tudi ni šibkosti. Strahopetec ne zmore pokazati ljubezni, to je prednost pogumnega. Če bomo na vse gledali z ljubeznijo, tudi do vlade ne bomo nezaupljivi, niti ne bomo verjeli, da vse, kar počne, počne s slabimi nameni. In ker bomo njena dejanja presojali z ljubeznijo, bodo naša razmišljanja nezmotljiva in bodo s seboj nosila prepričanje.

33. CWMG 13: 520–26. 2. september 1917.

Ljubezen se je zmožna boriti; pogosto se mora boriti. Ko se človek zastrupi z oblastjo, ne vidi več svojih napak. Tedaj *satjagrahi* ne ostane neprizadet, temveč trpi. Vladarjevim ukazom in njegovim zakonom se upira na civiliziran način in se prostovoljno ukloni kazni za takšno neposlušnost, denimo zaporu in vislicam. Tako se duša disciplinira. Posameznik nima nikoli občutka, da je s tem zapravljaj svoj čas in če pozneje ugotovi, da je bila takšna nespoštljiva neposlušnost napaka, trpi posledice zgolj *satjagrahi* in njegovi sodelavci. Prav tako pri tem dogodku med *satjagrahijem* in tistimi na oblasti ne pride do nobene zamere; prav narobe, oblastniki so se mu pripravljali ukloniti. *Odkrijejo, da ne morejo ukazovati satjagrahijevi poslušnosti. Ne morejo ga prisiliti, da bi storil kar koli proti svoji volji. In to je izpolnitev svaradža, ker pomeni popolno neodvisnost.* Ni nam treba domnevati, da se je tako mogoče upirati le civiliziranim vladarjem. Celo srce iz kamna se omehča v ognju, ki ga prižge moč duše. Pred obličjem ljubezni celo Neron postane jagnje. To ni pretiravanje. Resnično je kakor matematična enačba. Ta *satjagraha* je čisto posebno orožje Indije. Ima tudi druga, a *satjagraha* je najbolj uporabno. To orožje je zanesljiv vir moči in ga je mogoče uporabiti kadar koli in kjer koli. Ni potrebno, da ga odobri kongres ali kakšno drugo politično telo. Tisti, ki pozna njegovo moč, ne more drugega, kakor da jo uporabi. Tako kakor trepalnice samodejno varujejo oči, tudi *satjagraha*, kadar se razvname, samodejno varuje svobodo duše.

Duragraha pa je sila, ki ima popolnoma drugačne lastnosti... Človek, ki gre po poti *duragrahe*, postane nepotrpežljiv in hoče ubiti tako imenovanega sovražnika. Iz tega pa izhaja samo eno. Sovraštvo se povečuje. Porazena stranka priseže maščevanje in čisto preprosto čaka, da bo prišel njen čas. Duh maščevanje se tako prenaša iz očeta na sina. Le želimo si lahko, da Indija nikoli ne bo dopustila prevlade tega duha *duragrahe*. Če bodo člani te skupščine preudarno sprejeli *satjagraho* in v skladu z njo začrtali svoj program, bodo zlahka dosegli svoj cilj. Morebiti bodo na začetku razočarani. Nemara ne bodo kar takoj videli rezultatov svojega dela. A na koncu bo *satjagraha* le zmagala. *Duragrahi* pa kakor oljarjevo

govedo hodi v krogu. Njegova hoja je le gibanje, ne pa napredovanje. *Satjagrahi* pa gre zmerom naprej...

Prava stvar, v katero lahko upamo za Indijo, je, da bosta v tej veliki in sveti arijski deželi prevladali božanska sila in uporaba orožja *satjagrahe* in da v njej nikoli ne bo dobila premoči oborožena sila. Indija ne bo nikoli spoštovala načela, da je moč pravica. Vselej bo zvesta načelu, da »zgolj resnica slavi zmago«.

Če vse skupaj dobro premislimo, ugotovimo, da *satjagraho* lahko uporabimo tudi pri družbenih reformah. Lahko se otresemo številnih napak našega kastnega sistema. Lahko odpravimo razlike med hindujci in muslimani ter rešimo naše politične probleme. Prav in primerno je, da te stvari obravnavamo ločeno. A nikoli ne smemo pozabiti, da so tesno povezane. Ni res, da ne religija ne družbene reforme niso povezane s politiko.²⁵

* * *

Iz Nehrujeve knjige *Odkritje Indije* lahko sklepamo, da je bil politični položaj pred Gandijevim prihodom na oblast obupen, celo brezupen. Boj za svobodo, ki se je začel leta 1885, je trideset let pozneje zamrl, ker zanj ni bilo ne volje ne iznajdljivosti. Razmere v državi pa so se močno spremenile spomladi leta 1919, ko se je pod Gandijevim vodstvom začelo množično gibanje. Od 6. aprila 1919, ko so po vsej Indiji vpeljali »dan satjagrahe« in začeli z nenasilnim gibanjem, do 1. avgusta 1920, ko se je z razglasitvijo sistematičnih in dolgotrajnih napadov na radž začela druga stopnja nesodelovanja, je bila Gandijeva metoda na preskušnji. Dosegla je uspeh, ki ga niso pričakovali ne Indijci ne Angleži. Članek, ki sledi, obravnava to obdobje.

Najbolj presenetljivo je bilo, kako se je enkratni povezavi vodstva, ideologije in organizacije posrečilo mobilizirati indijske vasi. Pred Gandijevim prihodom je indijski kongres ustvaril imenitne govornike in izkušene voditelje, a podpore v množicah malone ni imel. Zato je razumljivo, da je Gandijev uspeh na čelu kongresa vznemiril angleško oblast tako v Angliji kakor v Indiji. Ustanovili so odbor, ki naj bi raziskal »nerede«. Objavljamo tudi vzorec Gandijevega pričevanja pred tem odborom, ki je potekalo dve leti pred aretacijo maja 1922 zaradi upora. Iz tega zagovora je mogoče razbrati njegovo trdno odločenost za visoko moralno raven boja.

34. CWMG 14: 63–65. 3. november 1917.

Veliko prahu je dvignilo tudi Gandijevo priznanje v članku z naslovom »Doktrina meča«, da mu je namreč ljubše nasilje kot strahopetnost ali to, da bi Indija živel v nenehnem stanju bojazljivega podrejanja. Njegov glavni poudarek je seveda ta, da je nenasilje vselej pred nasiljem.

D. D.

Prvi avgust

Vsakomur mora biti jasno, da je moč, ki iztisne pravičnost iz nenaklonjene vlade... moč *satjagrahe*, bodisi da ji rečemo državljanska neposlušnost ali pa nesodelovanje.

Številni ljudje se zaradi lanskih dogodkov bojijo nesodelovanja. Strah jih je, da bi množica vnovič pobesnela in da bi se ponovile lanskoletne represalije, ki po svoji surovosti nimajo primere v novejši zgodovini. Osebnost me podivjanost vlade ne skrbi toliko, kot me skrbi podivjanost množice. Ta druga je znamenje nacionalnega upora in jo je potemtakem težje obvladati kakor prvo, ki je omejena na majhno korporacijo. Lažje je vreči vlado, ki ni več zmožna vladanja, kakor neznane ljudi v množici ozdraviti njihove norosti. A velikih gibanj ne moremo ustaviti zgolj zato, ker se vlada ali ljudstvo ali oba skupaj motita. Učimo se na naših napakah in neuspehih. Nesodelovanju moramo zaupati in verjeti vanj. Tako kakor v preteklosti bosta začetek zaznamovala post in molitev kot znamenji verske narave demonstracij. Tistega dne bomo odpovedali tudi vse posle in priredili zborovanja za sprejem resolucij...

V tej kampanji nesodelovanja je najpomembnejše, da vzpostavimo red, disciplino, sodelovanje med ljudmi, koordinacijo med udeleženci. Učinkovito nesodelovanje je odvisno od popolne organizacije. Tisoči, ki so se udeležili zborovanj po vsem Pandažbu, so me prepričali, da ljudje nočejo več sodelovati z vlado, a vedeti morajo, kako to storiti. Večina ljudi ne razume zapletenega vladnega mehanizma. Ne uvidijo, da vsak državljani molče, a vendarle tem bolj zanesljivo podpira trenutno vlado na načine, o katerih nič ne ve. Vsak državljani je potemtakem

odgovoren za vsako dejanje te vlade. In čisto prav je, da jo podpira, dokler je mogoče njena dejanja še prenašati. Ko pa prizadenejo njega in njegov narod, je njegova dolžnost, da to podporo umakne.

A kakor sem že dejal, vsak državljani ne ve, kako to storiti na pravilen način. Neurejenost izhaja iz jeze, urejenost iz razumnega odpora. Prvi pogoj za pravi uspeh je, da zagotovimo popolno odsotnost nasilja. Nasilje do vladnih zastopnikov ali do tistih, ki niso vstopili v naše vrste, to je, do tistih, ki podpirajo vlado, za nas vsekakor pomeni nazadovanje, prenehanje nesodelovanja in brezkoristno izgubo nedolžnih življenj. Zato bodo tisti, ki hočejo, da bi nesodelovanje doseglo uspeh v najkrajšem možnem času, razumeli, da morajo najprej zagotoviti popoln red v svoji najbližji okolici.³⁵

... Da bi lahko izrazili državljansko neposlušnost, potrebujemo popolno disciplino in izurjenost v prostovoljni poslušnosti. Državljska neposlušnost je dejavni izraz nenasilja. Državljska neposlušnost razlikuje med nenasiljem močnega in pasivnim, to je, negativnim nenasiljem šibkega. In ker šibkost ne more pripeljati do *svaradža*, negativno nenasilje ne more doseči svojega namena.

Mar imamo potemtakem potrebno disciplino? Mar smo, me je vprašal prijatelj, razvili duha poslušnosti našim lastnim pravilom in resolucijam? Medtem ko smo v zadnjih dvanajstih mesecih neizmerno napredovali, pa prav gotovo nismo storili zadosti, da bi si zlahka zagotovili zaupanje v državljansko neposlušnost. Pravila, po katerih se prostovoljno ravnamo, in pravila, iz katerih ni mogoče izpeljati nobenih sankcij, razen neodobravanja naše lastne zavesti, so kakor častni dolгови, ki so veliko bolj zavezujoči kakor pravila, ki so nam jih vsilili ali pravila, za katerih kršitev se lahko odkupimo tako, da plačamo kazen zanj. Če se potemtakem nismo naučili ubogati lastnih pravil, z drugimi besedami, izpolnjevati lastnih obljub, še nismo zreli za neposlušnost, ki jo lahko opišemo le kot državljansko. Zato vsem članom kongresa, vsem nesodelujočim in predvsem vsem članom in članicam Vseindijskega kongresnega odbora

35. CWMG 18: 92–93, 28. julij 1920.

predlagam, da vnovič premislijo svoj odnos do kongresa ali do njegovega oziroma njenega prepričanja, tako da kar najstrožje izprašajo sami sebe in popravijo svoje morebitne napake.³⁶

Resolucija o nesodelovanju

Po mnenju tega kongresa v Indiji ne more biti nobenega zadovoljstva brez... progresivnega nenasilnega nesodelovanja... in brez doseženega *svaradž*.

In kolikor morajo začeti razredi, ki so doslej oblikovali in zastopali javno mnenje, in kolikor vlada konsolidira svojo oblast z naslovi in častmi, ki jih podeljuje, s šolami, ki jih nadzoruje, s sodišči in zakonodajnimi sveti in kolikor naj bi pri izvajanju gibanja tvegali kar najmanj in žrtvovali kar najmanj, da bi dosegli to, kar želimo, ta kongres kar najresneje svetuje:

(a) da se odrečemo naslovom in častnim službam in se odpovemo imenovanim sedežem v lokalnih telesih;

(b) da zavrneemo navzočnost na vladnih sprejemih, svečanih sprejemih na indijskem dvoru in drugih uradnih in poluradnih svečanostih, prirejenih za vladne uradnike ali v njihovo čast;

(c) da naši otroci postopno prenehajo obiskovati nižje in višje šole, ki jih ima vlada, ki jim vlada pomaga ali jih nadzoruje in namesto njih ustanovimo nacionalne nižje in višje šole v raznih okrožjih;

(d) da odvetniki in pravniki čedalje bolj bojkotirajo angleška sodišča in da z njihovo pomočjo ustanovimo zasebna arbitražna sodišča, kjer bo mogoča poravnava zasebnih sporov;

(e) da vojaški, uradniški in delavski razredi zavrnejo, da bi kot rekruti služili v Mezopotamiji;

36. CWMG 21: 313–14, 20. oktober 1921.

(f) da kandidati umaknejo svoje kandidature za volitve v reformirane svete in da volilci ne volijo nobenega kandidata, ki se je kongresnemu predlogu navkljub odločil, da bo kandidiral;

(g) da bojkotiramo tuje blago.

In kolikor smo si nesodelovanje zamislili kot sredstvo discipline in samožrtvovanja, brez katerega noben narod ne more doseči pravega napredka, in kolikor naj bi že na prvi stopnji tega nesodelovanja vsak moški, vsaka ženska in vsak otrok dobil možnost za takšno disciplino in samožrtvovanje, ta kongres svetuje, da v velikem obsegu sprejmemo *svadeši* za tekstilno blago v balah, in kolikor obstoječe predilnice v Indiji z domačim kapitalom in nadzorom ne proizvajajo zadosti preje in zadosti blaga za potrebe naroda in bržkone tega še dolgo ne bodo mogle, ta kongres svetuje, da začnemo takoj v velikem obsegu spodbujati nadaljnjo proizvodnjo, tako da bodo spet ročno predli v vsaki hiši in da bodo ročno tkali milijoni tkalcev, ki so opustili svoj stari in častivredni poklic, in jih tako opogumimo.³⁷

Pričanje pred odborom za raziskavo neredov³⁸

• Gospod Gandhi, obvestili so nas, da ste avtor gibanja *satjagraha*.

Da, gospod.

Rad bi pojasnil, kakšno je to gibanje.

To gibanje naj bi zamenjalo metode nasilja. To je gibanje, ki temelji izključno na resnici. Zamislil sem si ga kot razširitev domače [domestic] zakonodaje na politično področje in moja izkušnja me je pripeljala do

37. CWMG 18: 230–31. 5. september 1920.

38. Odboru za raziskavo neredov, ki je bil ustanovljen z namenom, da bi preiskal Gandhijevo gibanje, je predsedoval lord Hunter. Njegovi člani so bili sodnik Ranklin, W. F. Rice, major-general Sir George Barrow, Jagat Narajan, Thomas Smith, Sir C. H. Setalvad, sultan Ahmad Khan in N. Williamson kot tajnik. Brigadni general Dyer je pred odborom nastopil v Lahoreju.

sklepa, da se Indija s tem gibanjem in zgolj s tem gibanjem lahko reši nasilja, ki se širi po vsej državi, in z njim doseže popravo krivic, domnevnih in stvarnih...

Zadnjih trideset let sem pridigal in prakticiral *satjagraho*. Načela *satjagrahe*, kakor jih poznam danes, ustvarjajo postopno evolucijo.

Satjagraha se razlikuje od pasivnega odpora tako, kakor se severni pol razlikuje od južnega. Pasivni odpor so si zamislili kot orožje šibkih in ne izključuje rabe fizične sile ali nasilja, da bi z njim dosegli cilj, medtem ko je *satjagraha* orožje najmočnejših in izključuje rabo nasilja v kakršni koli obliki.

Izraz *satjagraha* sem skoval v Južni Afriki, da bi z njim izrazil tisto moč, ki so jo tamkajšnji Indijci uporabljali polnih osem let in izmislil sem si ga, da bi gibanje *satjagrahe* ločil od gibanja, imenovanega pasivni odpor, ki se je uveljavilo v Združenem kraljestvu in Južni Afriki.

Njegov temeljni pomen je vztrajanje pri resnici, zato se imenuje tudi sila-resnice. Prav tako mu rečemo sila-ljubezni ali sila-duše. Pri uporabi *satjagrahe* sem že zelo zgodaj odkril, da pri prizadevanju za resnico ne smemo biti nasilni do nasprotnika, temveč ga moramo potrpežljivo in razumevajoče odvrčati od napak. Kar se namreč zdi resnica enemu, je nemara za drugega zmota. Potrpežljivost pa pomeni, da trpimo sami. Ta nauk potemtakem pomeni zmagoslavje resnice, a ne tako, da prizadevamo nasprotnika, temveč tako, da sami trpimo.

Na političnem področju pa boj v imenu ljudstva v glavnem poteka tako, da nasprotujemo napakam v okviru nepravičnih zakonov. Ko se vam ni posrečilo, da bi s peticijami ali čim podobnim prepričali zakonodajalca o napaki, je edino zdravilo, ki vam ostane, če se namreč s to napako nočete sprijazniti, da ga s fizično močjo prisilite, da popusti ali da sami trpite, ko si s kršenjem zakona nakopljete kazen. Zato se *satjagraha* javnosti v glavnem kaže kot državljanska neposlušnost ali državljanski odpor. Dravljljanska je v tem smislu, da ni hudodelska.

Hudodelec krši zakon na skrivaj in se poskuša izogniti kazni; ne pa tudi tisti, ki izvaja državljanski odpor. Ta uboga zakone države, v kateri

živi, pa ne iz strahu pred kaznijo, temveč zato, ker so po njegovem koristni za blaginjo družbe. Kdaj pa kdaj, v glavnem sicer redko, pa meni, da so nekateri zakoni tako nepravilni, da bi bilo sramotno, če bi se ravnal po njih. Takrat jih odkrito in civilizirano krši in mirno prenaša kazen za njihovo kršitev. In da bi izrazil svoj protest zoper delovanje zakonodajalcev, lahko državi odreče svoje sodelovanje tudi tako, da ni poslušen tistim zakonom, katerih kršitev ne pomeni moralne sprijenosti.

Po mojem mnenju sta lepota in učinkovitost *satjagrahe* tako veliki, nauk o njej pa tako preprost, da se ga lahko naučijo celo otroci. Pridigal sem ga tisočim, moškim, ženskam in otrokom, ki jim navadno pravimo Indijci po pogodbi,³⁹ in pri tem dosegel imenitne rezultate.

Ko so bili objavljeni Rowlattovi zakonski osnutki, so po mojem mnenju tako zelo omejevali človekovo svobodo, da se jim je bilo treba kolikor je le mogoče upreti. Prav tako sem opazil, da je bilo med Indijci nasprotovanje vsesplošno. Menil sem, da nobena, še tako despotska država nima pravice predpisovati zakonov, ki se upirajo vsem ljudem, še toliko manj vlada, ki se ravna po ustavi in precedenčnih primerih, kakor to počne indijska vlada. Prav tako sem menil, da bo bližajoča se agitacija potrebovala čisto določeno smer, če nočemo, da propade ali se sprevrže v nasilje.

Zato sem si drznil tej deželi predstaviti *satjagraho* in pri tem poudaril njen vidik državljanskega odpora. In ker je popolnoma notranje in očiščujoče gibanje, sem predlagal, da se en dan – 6. aprila [1919] postimo, da molimo in odložimo vse delo. Po vsej Indiji je bilo zaznati imeniten odziv, celo v majhnih vaseh, čeprav tam ni bilo nobene organizacije in nobenih vnaprejšnjih priprav. Idejo sem predstavil javnosti, brž ko sem si jo zamislil. Šestega aprila ni prišlo do nobenega nasilja in do nobenega omembe vrednega spora s policijo. Protest je bil popolnoma prostovoljen in spontan...

- Ste nameravali pridobiti toliko *satjagrahijev*, kolikor je le bilo mogoče?

39. »Indentured Indians« – Indijci, ki so bili prisiljeni v Južni Afriki delati po pogodbi za določen čas, praktično brez pravic.

Da, kar se ujema s pravilno izpeljavo gibanja. Če bi namreč našel milijon ljudi, ki bi lahko razumeli resnico, ji bili zvesti in nikoli ne uporabili nasilja, bi bil prav gotovo vesel, da imam milijon takšnih ljudi...

- Domnevam, da imajo ljudje v Indiji, tako kakor drugje, različna mnenja o pravičnosti ali nepravičnosti posameznih zakonov?

Da, to pa je tudi razlog, glavni razlog, zakaj smo se odpovedali nasilju. *Satjagrahi* priznava svojemu nasprotniku enako pravico do neodvisnosti in do občutenja resnice, kakor jo priznava sebi, saj ve, da [če] se hoče bojevati za resnico, bo to storil le tako, da bo pri tem sam trpel krivico...

- Mar ni to, da se nočete ravnati po tem ali onem zakonu, ki ste si ga izbrali, precej drastično početje?

Z vsem spoštovanjem, ne. Če ugotovim, da mi je celo moj oče naložil zakon, ki se upira moji vesti, mislim, da je še najmanj drastično, če mu spoštljivo rečem: »Oče, temu se ne morem ukloniti.« Ko to storim, sem do svojega očeta kar najbolj pravičen. Če smem reči, ne da bi bil pri tem kakor koli nespoštljiv do tega odbora, sem si za to čisto preprosto prizadeval v svojem domačem krogu in ugotovil sem, da sem to počel kar najbolj uspešno. Predlagal sem, da bi to sprejeli Indijci in vsi drugi ljudje. Ne razjezim se na očeta, temveč mu spoštljivo rečem: »Tega zakona ne morem ubogati«. Mislim, da pri tem ni nič narobe. Če po mojem ni narobe, da to rečem očetu, po mojem tudi ni nič narobe, če to rečem prijatelju ali pa vladi...

- Mar s tem ne ustvarjate razmer, ki ogrožajo mir in red?

Nikakor, zavzemam se za mir. Prav to sem počel 6. aprila, saj sem bil v Bombaju in tam je bilo zaznati nekaj strahu, da bodo ljudje postali nasilni. In tukaj sem zato, da vam povem, da ljudje niso izrazili nobenega nasilja, nobenega pravega nasilja, saj smo jim pripovedovali o resnični naravi *satjagrahe*. In zame je bil pogled na tisoče ljudi, ki se vedejo popolnoma mirno, prav osupljiv. Tega pa ne bi bilo, če ljudi ne bi pravilno poučili o *satjagrahi*.

- Zdi se, da je vaša aretacija v Ahmedabadu... vzbudila veliko nezadovoljstvo pri njih, a žal tudi pri množici...

Menim, da je množica tako v Ahmedabadu kakor v Viramgamu ravnala popolnoma neodgovorno, in pomislil sem, kako žalostno je, da se ljudje niso obvladali. Dejanj množice ne želim niti najmanj zagovarjati, vendar bi hkrati rad dejal, da so bili ljudje, med katerimi sem po pravici ali po krivici priljubljen, pod hudim pritiskom vlade, ki bi to morala bolje vedeti. Mislim, da je vlada zagrešila neopravičljivo napako v presoji, množica pa je zagrešila podobno neopravičljivo napako, a napaka množice je bolj neopravičljiva kakor napaka vlade. Povedati želim, da tudi kot *satjagrahi* pri množici ne morem najti niti ene stvari, ki bi jo lahko zagovarjal ali upravičeval. Naj so bile provokacije še tako hude, to ne more upravičiti dejanj teh ljudi. Dejali so mi, da vsi tisti, ki so odgovorni za ta dejanja, niso *satjagrahiji*. To je res. A odločili so se, da bodo sodelovali v gibanju *satjagrahe* in so bili zato podrejeni njeni disciplini. S temi besedami sem spregovoril ljudem; in z največjo radostjo, pa tudi bolečino, izražam svoje trdno prepričanje tudi pred tem odborom.

- Kolikor lahko razumem, vaš nauk o *satjagrahi* pomeni iskanje resnice?

Da.

- In kdo pri tem nauku odloča, kaj je resnica? Posameznik sam?

Da, posameznik sam.

- Potemtakem se mora vsak, ki sprejme ta nauk, sam odločiti, kaj je resnica, ki jo bo iskal?

Nedvomno.

- Ali ne bodo imeli različni posamezniki različnih stališč o tem, kaj je resnica, ki jo je treba iskati?

Prav gotovo.

- Mar ne bo to povzročilo precejšnje zmede?

S tem se ne bi strinjal. Sploh ne bo pripeljalo do zmede, če se strinjate s trditvijo, da si človek pošteno prizadeva za resnico in da ne bo nikoli prizadel drugega, ki se prav tako oklepa resnice. Potemtakem ni nobene možnosti, da bi nastala zmeda.

- Človek si lahko pošteno prizadeva za resnico, a naj si zanjo še tako pošteno prizadeva, mar se ne bodo njegovi pojmi o resnici razlikovali od pojmov o resnici nekaterih drugih ljudi ali pa je njegov intelektualni domet takšen, da bodo njegovi sklepi o tem, kaj je resnica, nemara popolnoma v nasprotju s sklepi koga drugega?

Natanko to je bil razlog, zakaj sem pri odgovoru lordu Hunterju omenil, da je nenasilje nujen korolarij pri sprejemanju nauka o *satjahrahi*.⁴⁰

Mar ni neustavno?

Dejal sem že, da nesodelovanje ni neustavno. Drznem si zanikati, da je neustavno. Prav narobe, menim, da je nesodelovanje pravičen in religiozen nauk; je naravna [inherent] pravica vsakega človeka in popolnoma ustavna. Velik ljubitelj angleškega imperija je dejal, da je tam, kjer vlada angleška ustava, celo uspešen upor popolnoma ustaven in pri tem navedel zgled iz zgodovine, za katere ne morem reči, da niso v prid njegovi trditvi. Ne trdim, da je uspešen ali kakršenkoli upor v skladu z ustavo, dokler ta upor v navadnem pomenu besede pomeni, kar pač pomeni, namreč odpravo zakonitosti z nasilnimi sredstvi. Prav narobe, svojim rojakom sem nenehno ponavljal, da nasilje, ne glede na to, kakšnim ciljem služi v Evropi, nam v Indiji ne bo nikoli služilo. Moj brat in prijatelj Šaukat Ali⁴¹ verjame v metode nasilja; in če bi bilo v njegovi moči, da bi potegnil meč proti angleškemu imperiju, vem, da je zadosti pogumen za to, prav tako pa je tudi zadosti moder, da razume, da bi bilo treba angleškemu imperiju pokazati pripravljenost za boj. Ker pa kot pravi vojak priznava, da nasilna sredstva niso primerna za Indijo, se mi je pridružil, sprejel mojo ponižno pomoč in dal besedo, da, dokler bom z njim in dokler bo verjel v ta nauk, ne bo niti pomislil na nasilje proti

40. CWMG 16: 368–70, 378–83, 387–90, 409.

41. Glavni muslimanski vodja v nacionalističnem gibanju.

Angležem ali proti komur koli drugemu. Povedati vam moram, da svojo besedo zvesto in pobožno drži. Pričati moram tudi, da dobесedno izpolnjuje načrt o nenasilnem nesodelovanju in tudi vso Indijo prosim, da sledi nenasilnemu nesodelovanju. Pravim vam, da v naših vrstah v britanski Indiji ni boljšega vojaka od Šaukata Alija. Ko pa bo prišel čas, da bodo potegnili meče, če bo sploh kdaj prišel, ga boste videli, kako bo ta meč izvlekel, mene pa boste videli, kako se bom umaknil v hindustansko džunglo. Brž ko bo Indija sprejela doktrino meča, se bo moje življenje Indijca končalo. To pa zato, ker verjamem v posebno poslanstvo Indije, in zato, ker verjamem, da so že naši predniki po stoletjih izkušenj ugotovili, da tista prava stvar za vsakega človeka na tej zemlji ni pravičnost, ki temelji v nasilju, temveč pravičnost, ki temelji v samožrtvovanju, pravičnost, ki temelji v *jadžni* in *kurbani* [žrtvovanju] – oklepam se tega nauka in vselej se ga bom oklepal – zato vam moram povedati, da, medtem ko moj prijatelj verjame tudi v nauk o nasilju in je sprejel nauk o nenasilju kot orožju šibkih, sam verjamem v nauk o nenasilju kot orožju najmočnejših. Verjamem, da je človek najmočnejši vojak, kadar si upa umreti neoborožen in z golimi prsmi pred sovražnikom. Toliko o nenasilnem delu nesodelovanja. Zato si upam svojim učenim rojakom omeniti, da, dokler bo nauk o nesodelovanju ostal nenasilen, tako dolgo v njem ne bo ničesar neustavnega.

Sprašujem tudi, ali je zame neustavno, če angleški vladi rečem: »Ne bom vam služil«? Je za našega častivrednega predsednika neustavno, če z vsem spoštovanjem vrne vse naslove, ki jih je kdaj koli dobil od vlade? Je za starše neustavno, če svoje otroke vzamejo iz vladnih šol ali šol, ki jih podpira vlada? Je za pravnika neustavno, če reče: »Nič več ne bom podpiral vladavine teh zakonov, vse dokler me bodo z njimi poniževali, namesto da me povzdigujejo«? Je za državnega uradnika ali sodnika neustavno, če reče: »Ne bom služil vladi, ki ne spoštuje želja vsega naroda«? Sprašujem, ali je za policista ali vojaka neustavno, če da odpoved, ko ugotovi, da služi vladi, ki ima slabo mnenje o njegovih rojakihi? Je zame neustavno, če grem h *krišaku*, kmetu, in mu rečem: »Ni pametno,

da plačuješ davke, če vlada te davke uporablja za to, da bi te naredila šibkega, namesto da bi te okrepila?» Trdim in upam si trditi, da v vsem tem ni nič neustavnega. Še več, vse to sem storil v svojem življenju in nihče ni podvomil v ustavnost vsega tega. Bil sem v Kairi, med sedemsto tisoč kmeti. Odločili so se, da začasno ne bodo plačevali davkov in vsa Indija je bila na njihovi strani. Nihče ni menil, da je to neustavno. Trdim, da pri celotnem načrtu o nesodelovanju ni ničesar neustavnega. Drznem pa si reči, da bi bilo izjemno neustavno sredi te neustavne vlade – sredi naroda, ki je oblikoval svojo imenitno ustavo –, če bi indijski narod postal šibek in bi se plazil po trebuhu⁴² – za indijski narod bi bilo izjemno neustavno, če bi požrl vsako žalitev; za sedemdeset milijonov indijskih muslimanov je izjemno neustavno, da morajo trpeti nasilje do svoje religije; za vso Indijo je izjemno neustavno, da je ostala mirna in da sodeluje z nepravično vlado, ki je poteptala čast Pandžaba. Svojim rojakom pravim: »Dokler imate občutek za čast in dokler hočete ostati dediči in branilci plemenite tradicije številnih generacij, je za vas neustavno, da ne bi sodelovali, in neustavno je za vas, da bi sodelovali z vlado, ki je postala tako nepravična, kakor je postala vaša vlada. Nisem protiangleško in protibritansko usmerjen; nisem proti vsaki vladi; sem pa proti neresnici – proti sleparstvu in nepravičnosti. Dokler bo ta vlada nepravična, me lahko ima za sovražnika, za neizprosnega sovražnika. Ko je bil kongres v Armitsarju, sem upal – in pred vami govorim resnico kakor pred bogom – ko sem pred nekaterimi izmed vas na kolenih prosil, da bi sodelovali z vlado, sem močno upal, da bodo angleški ministri, ki so navadno modri, pomirili čustva muslimanov, da bodo v zvezi s surovostmi v Pandžabu ravnali popolnoma pravično in sem zato dejal, da naj vrnemo naklonjenost tej tovariški deželi, ki se nam je približala, ki se nam je, kakor sem tedaj verjel, približala s kraljevskim razglasom. Tedaj sem prosil za sodelovanje. Ker pa so zakoni angleških ministrov to vero zdaj pregnali in uničili, vas tukaj ne prosim zgolj za nepomembno

42. Aluzija na Dyerjev razvpiti »lizunski red«, ki je sledil poboju v Amritsarju aprila 1919. Cf.: *CWMG* 39: 375, kjer je Gandhi izrazil svoje ogorčenje nad tem ponižanjem.

obstrukcijo v zakonodajnem svetu, temveč za resnično pravo sodelovanje, ki naj ohromi najmočnejšo vlado na svetu. To danes zagovarjam. Dokler iz nenaklonjenih rok in iz nenaklonjenih peres ne bomo izvili pravičnosti in dokler iz njih ne bomo izvili našega samospoštovanja, ne more biti nobenega sodelovanja. Naše *šastre* pravijo in tudi sam pravim z največjim spoštovanjem do vseh največjih indijskih verskih učiteljev, a brez strahu, da bi bilo to v nasprotju z nauki naših *šaster*, da med nepravičnostjo in pravičnostjo, med nepravičnim človekom in tistim, ki zagovarja pravičnost, med resnico in neresnico, ne bo nobenega sodelovanja. Sodelovanje je dolžnost le tako dolgo, dokler vlada varuje našo čast, prav tako pa je nesodelovanje dolžnost, kadar vas vlada te časti oropa, namesto da bi jo varovala. To je nauk o nesodelovanju...

Omenil sem še drug problem, to je, da bi pravniki morali opustiti svojo prakso. Kako naj bi storil kaj drugega, vedoč, da je vlada vedno lahko ohranila svojo oblast s pomočjo pravnikov. Popolnoma res je, da nas danes vodijo pravniki, ki bojujejo boje te dežele, ko pa se postavi vprašanje delovanja proti vladi, ko se postavi vprašanje ohromitve njene dejavnosti, vem, da bo vlada pravnike, pa naj so še tako dobri borci, vedno silila, naj obvarujejo svoje dostojanstvo in samospoštovanje. Zato je po mojem mnenju dolžnost mojih prijateljev pravnikov, da opustijo prakso in vladi pokažejo, da svojih uradov ne bodo več obdržali, saj so pravniki neplačani uradniki sodišča in potemtakem podrejeni njegovi disciplinski jurisdikciji. Teh uradov ne smejo več obdržati, če hočejo opustiti sodelovanje z vlado. A kaj bo z zakonom in redom? Prav s pomočjo teh pravnikov bomo razvili svoj zakon in red. Ustanovili bomo arbitražna sodišča in našim rojakom delili pravico, čisto, preprosto, doma narejeno pravico, *svadeši* pravico. To pomeni opustitev prakse.

Omenil sem še neki drugi problem – da naše otroke vzamemo iz vladnih šol in da prosimo naše študente, da prenehajo obiskovati univerze in šole, ki jih podpira vlada. Kaj naj bi sicer storil drugega? Preskusiti hočem nacionalna čustva. Vedeti hočem, kakšna so čustva muslimanov. Če so njihova čustva zadosti močna, bodo v hipu razumeli, da ni prav,

da sprejemajo šolanje od vlade, v katero so izgubili vso vero in kateri sploh ne zaupajo več. Če tej vladi nočem pomagati, kako naj sprejemam njeno pomoč? Mislim, da so nižje in višje šole tovarne, v katerih proizvajajo uradnike in vladne uslužbence. Tej veliki tovarni za proizvodnjo uradnikov in vladnih uslužbencev ne bom pomagal, če nočem sodelovati z vlado. Poglejte na to s katerega koli stališča. Ne morete pošiljati svojih otrok v šolo in hkrati verjeti v doktrino o nesodelovanju.

Še dlje sem šel. Predlagal sem, da bi se morali vsi imetniki naslovov tem naslovom odpovedati. Kako je mogoče, da so pripravljeni obdržati naslove in časti, ki jim jih je podelila vlada? Nekoč so bila znamenja časti, namreč tedaj, ko smo verjeli, da je narodna čast varno spravljena v njihovih rokah. Zdaj pa niso nič več znamenja časti, temveč le še znamenja sramote in ponižanja, če resnično verjamemo, da od te vlade ne moremo dobiti pravice. Imetniki naslovov imajo svoje naslove in časti kot skrbniki naroda in pri tem prvem koraku preklica sodelovanja z vlado bi se morali svojim naslovom odpovedati, ne da bi se le za trenutek obotavljali...

Nemara menite, da sem te besede izgovoril v jezi, ker imam vladanje te vlade za nemoralno, nepravilno, degradirano in lažno. Te pridevnike uporabljam kar najbolj premišljeno. Nekdaj sem jih uporabljal za svojega brata, s katerim sem polnih trinajst let sodeloval v boju nesodelovanja in čeprav njegove ostanke pokriva pepel, vam pravim, da sem mu nekdanj govornik, da je nepravilčen, če svoje načrte zida na nemoralnih temeljih. Rekel sem mu, da ne zagovarja resnice. Pri tem v meni ni bilo nobene jeze. Teh nekaj krepkih sem mu povedal, ker sem ga imel rad. Prav tako pravim angleškemu narodu, da ga imam rad in da si želim sodelovanja z njim, a na čisto določenih temeljih. Hočem svoje samospoštovanje in hočem, da sem mu popolnoma enak. Če pa te enakopravnosti od angleškega naroda ne morem dobiti, nočem zveze z Anglijo... Zavoljo tega stojim tukaj pred vami in vas prosim, da pokažete pripravljenost za ta verski boj, čeprav to ni boj, ki vam ga ponuja vizionar ali svetnik. Nisem vizionar. Zavračam trditve o svojem svetništvu. Tukaj na zemlji

sem, zemeljski sem, navaden človek, kakor vi, bržkone še bolj kakor vi. Nagnjen sem k številnim šibkostim, tako kakor vi. A videl sem svet. Živel sem v svetu z odprtimi očmi. Šel sem skozi najtrše preskušnje, ki so usoda moža. Šel sem skozi to disciplino. Doumel sem skrivnost mojega svetega hinduizma. Spoznal sem, da nesodelovanje ni le dolžnost svetnika, temveč vsakega navadnega državljana, ki ne ve dosti, ki mu tudi ni do tega, da bi dosti vedel, temveč hoče le opravljati svoja vsakdanja opravila. Evropejci celo svoje množice, revne ljudi, učijo doktrino meča. Indijski *riši*, tisti, ki so se opirali na indijsko tradicijo, pa množicam niso pridigali nauka o meču, o nasilju, temveč nauk o trpljenju, o lastnem trpljenju. In dokler se vsi skupaj ne bomo pripravljeni naučiti te prve lekcije, ne bomo mogli pokazati pripravljenosti za boj, in to je lekcija, ki se je je moj brat Šaukat Ali naučil in zato danes sprejema moj nasvet, ki sem mu ga ponudil z vso pobožnostjo in ponižnostjo, ki se glasi. »Naj živi nesodelovanje.«⁴³

Doktrina meča

Nobenih dragocenih svetovalcev nimam. Nekateri mi pošiljajo pisma, podpisana in nepodpisana, drugi me obiščejo, da bi mi osebno svetovali. Nekateri mi pišejo in pravijo, da sem strahopetec, ki se boji meča, in da zato na tem svetu ne bom ničesar dosegel; zavoljo lastnega strahu besedičim o nenasilju, ne da bi vedel, kaj pravzaprav pomeni. Spet drugi mi govorijo, da imam v svojem srcu zadosti nasilja, da bi se strinjal z ubijanjem, da pa sem takšen »lisjak« in tako »prebrisan«, da ne dam ljudem vedeti, kaj mislim, in ko govorim o nenasilju, si v srcu želim, da bi ščuvali k nasilju. Poleg tega je še neka druga vrsta ljudi, ki mislijo, da sicer nisem malopridnež, temveč da samo čakam na priložnost in ko bo prišla, bom ljudem dejal, naj zgrabijo za meč. Ti ljudje mislijo, da je čas dozorel in da ni treba več čakati...

43. CWMG 18: 146–53. 12. avgust 1920.

Sila meča je surova sila. Za to, da koga ubijemo, ne potrebujemo pameti. Če svojo pamet napačno usmerimo, res lahko služi surovi sili, a četudi ji pomaga pamet, je surova sila še zmeraj surova sila in zakon meča ostaja zakon živali. Pri tem zadnjem je jaz v stanju porajanja in nima nobene vednosti o sebi. Zato vemo, da je živalski svet zavrt v temo. Človek in žival jesta, pijeta, spita, občutita strah itn. Toda človek lahko razlikuje med dobrim in zlim in spozna samega sebe. Žival se podredi drugi živali zgolj zaradi njene telesne moči. Ta zakon vlada njenemu svetu, ne pa tudi človeškemu. Zakon, ki se najbolje ujema s človeško naravo, je zakon, po katerem človek druge ljudi osvoji z močjo ljubezni – s silo-duše. Ko potemtakem človek premaga svojega sovražnika z ljubeznijo, čisto preprosto sledi zakonu svoje narave. Ko to stori, pa ne postane bog. Bogovi nimajo teles. Včasih se vedejo kot živali in včasih kot ljudje. Bogovi so beli, pa tudi črni. Tudi človeka kdaj pa kdaj vidimo delovati kot žival. Kakor žival je obdarjen s surovo silo in če se ne zave lastne duhovne narave, ostaja zgolj razumna žival. Čeprav ima človeško telo, sledi zakonu živali, namesto da bi ubogal zakon svoje vrste. Seveda pa to ni njegova prava narava. Zato verjamem tole: če se nam bo prebudila zavest o naši pravi naravi, se bomo tisti hip odpovedali zakonu džungle.

Modreci so uvideli, da živalske strasti v večini ljudi niso zamrle, čeprav imajo človeška telesa. Spoznali so, da celo ljudje lahko uporabijo surovo silo in pokazali, v kakšnih okoliščinah je to mogoče.

Ko se človek iz strahu podredi drugemu človeku, ne sledi svoji naravi, temveč popusti [yields] surovi sili. Tisti, ki nima nobene želje, da bi druge obvladoval s surovo silo, se tudi sam takšni sili ne bo podredil. Ko so naše *šastre* spoznale, da človek, ki se boji surove sile, sploh ni dosegel spoznanja samega sebe, so mu dovolile, da uporabi surovo silo, dokler ostaja v tem stanju.

Leta 1908 me je napadel in hotel ubiti neki Afganistanec. Mojega najstarejšega sina [Harilala Gandhija] tedaj ni bilo ob meni. Kar precej močan je. Afganistanca nisem tožil, saj sem tedaj zagovarjal ista

stališča, kakor jih zdaj. Tudi svoje sinove sem vzgajal v duhu odpustitve in ljubezni, in ko sva se s sinom [po napadu] srečala, mi je dejal: »Vedeti hočem, kaj bi moral storiti, če bi bil tedaj s teboj. Učil si nas, da ne smemo udariti nazaj ali se mirno podrediti drugemu človeku. To načelo razumem, nimam pa moči, da bi se ravnal po njem. Ne bi mogel kar nemo opazovati, kako te pretepajo do smrti. Mislim, da bi te moral braniti, če bi te napadli, tega pa ne bi mogel storiti, če bi kar žrtvoval svoje življenje, namesto da bi vrnil udarec. Zato te moram bodisi obvarovati, tako da napadem človeka, ki te hoče udariti, ali biti le pasivna priča napada nate ali pa zbežati.« Odvrnil sem mu: »Bilo bi strahopetno, če bi zbežal ali če ne bi storil ničesar, da bi me obvaroval. Če me ne moreš braniti, ne da bi se razjezil, se boš prav gotovo razjezil, ko boš napadel drugega človeka. Vsekakor je bolje uporabiti surovo silo, kakor pokazati strahopetnost.« To še zdaj mislim. Bolje je, da se Indija oboroži in sprejme tveganje, kakor pa, da se iz strahu ne bi hotela oborožiti...

Indija bo dokazala svojo silo-duše le, če se ne bo hotela bojevati, kadar bo imela zadosti moči za boj.

Razumeti moramo, kaj v tem kontekstu pomeni izraz »moč za boj«. Ne pomeni le telesne moči. Vsakdo, ki je zadosti pogumen, ima lahko to moč za boj, in vsakdo, ki je premagal strah pred smrtjo, ima to moč... Tistega dne, ko bo Indija opustila strah, bomo lahko rekli, da ima moč za boj. Sploh ni res, da moramo biti izurjeni v orožju, če se hočemo bojevati; ko namreč človek prebudi moč duše, se zave moči, ki jo ima za bojevanje...

Tistega dne, ko bo v Indiji prevladala surova sila, bodo zame izginile vse razlike med Vzhodom in Zahodom, med starim in modernim. To bo dan moje preskušnje. Ponosen sem, da je Indija moja dežela, saj verjamem, da svetu lahko pokaže, da v njej prevladuje sila-duše. Ko pa bo Indija privolila v prevlado surove sile, ne bo več moja domovina. Moje prepričanje je, da moja *dharma* ne priznava nobenih meja na področju dolžnosti ali geografskih meja. Prosim boga, da bi lahko

dokazal, da se moja *dharma* ne meni za mojo osebo ali da ni omejena na neko posebno področje.⁴⁴

* * *

Uspeh gibanja za nesodelovanje leta 1921 je Gandhija spodbudil k razmišljanju, da bi nenasilno delovanje dvignil na višjo raven množične državljanske neposlušnosti, vendar ga je, kakor je pojasnil, izbruh nasilne množice v Čauri Čaura prisilil k temu, da je kampanjo ustavil. Prvi članek v tem razdelku, napisan avgusta 1921, kaže, da je bil gibanju za državljansko neposlušnost zmeraj izjemno nenaklonjen in da je poskušal obrzdati tiste, ki so se mu »nepotrpežljivo pridružili«.

Od leta 1922 do leta 1924 je bil Gandhi v zaporu. Ko so ga izpustili, se je posvetil programu družbenih reform, ki ga je imenoval »konstruktivno delo« in sva-deši. Cilj programa je bila enotnost hindujcev in muslimanov, odprava nedotakljivosti in razvoj vasi, še zlasti s pomočjo razvoja obrti, denimo, predenja bombažnega blaga (khadi). Vztrajal je, da so te družbene reforme za svaradž nujno potrebne.

Leta 1928 je bila lokalna kampanja proti plačevanju davkov v zahodnem delu indijskega okrožja Bardoli, v Gudžaratu, zelo uspešna. Gandhi je v tem majhnem gibanju našel ključ za naslednjo nacionalno kampanjo, ki je leta 1930 prešla v dolgo načrtovano množično državljansko neposlušnost. To zgodovinsko dejanje, bržkone največje gibanje za državljansko neposlušnost, kar jih je kdaj bilo, je postalo znano kot »solna satjagraha«, ker je pomenilo kampanjo proti vladnemu davku na sol. Ta davek je znašal 64 centov na vsako enoto, vredno 82 funtov, kar je bilo 8,4 odstotka vseh prihodkov, ki jih je zbrala vlada. Gandhi je izračunal, da je bil davek enak tridnevnemu zaslužku povprečnega vaščana.⁴⁵

Gandhijevo Pismo lordu Irwinu, indijskemu podkralju, je drugi članek, vključen v ta razdelek. Obravnava ekonomsko breme, ki ga je davek na sol pomenil za uboge, čeprav je Gandhi vedel, da prava moč satjagrahe izvira iz njenega simbolnega pomena.

To pismo Irwinu prav gotovo kaže Gandhija v najboljši luči; nasprotnika vnaprej obvešča o svojih namenih in razlogih, celo o podrobnostih svojih bojnih načrtov. Začne se v Gandhijevem klasičnem slogu »Dragi prijatelj« in vzpostavi ozračje naklonjenosti in zaupanja, ki je v Angležih vzbudilo ambivalentnost in obotavljanje, s tem pa usodno popuščanje kampanji. Omeniti velja, da se Gandhijevo pismo začne s ponižno prošnjo, naj mu podkralj pomaga »najti izhod«, tako da

44. *Ibid.*, 125–29. 15. avgust 1920.

45. Danton, *Mahatma Gandhi*, 91, 215.

neposlušnost ne bi bila potrebna. Seveda pa je za njegovo prošnjo moč, moč, ki jo pozneje v pismu imenuje »zelo dejavna moč« nenasilja. Njegovo skrbno pojasnjevanje v vsem pismu, zakaj je »angleška vladavina prekletstvo«, zgovorno opravičuje državljansko neposlušnost.

Solna satjagraha se je začela 12. marca 1930. Šestdesetletni Gandhi je začel pohod z osemdesetimi privrženci iz svojega ašrama blizu Ahmedabada, šel skozi svojo domačo državo Gudžarat in do vasi Dandi na zahodni obali Indije prehodil več kakor dvesto milj. Na cilj je prispel v štiriindvajsetih dneh, ne da bi ga pri tem ovirala vlada. Šestega aprila ob pol šestih zjutraj je zbral prgišče naravne morske soli, katere uporaba je bila z zakonom prepovedana, ker ni bila obdavčena. Časopisni poročevalci in filmske ekipe iz Združenih držav, Anglije in drugih evropskih držav, ki so menili, da je Gandhi vreden medijske pozornosti, so prihiteli poročati o dogodku. Ni jih razočaral, ko je vsemu svetu razglasil: »S tem pretresam temelje angleškega imperija... Želim si, da bi bil v tem boju pravice z močjo svet na naši strani... To, kar sem dosegel tukaj, vsekakor dolgujem moči miru in nenasilja: to moč zdaj čutijo vsi.«⁴⁶ Odziv je bil bliskovit: po vsej Indiji se je začela množična državljanska neposlušnost, ko so milijoni prekršili zakone o soli, napolnili zapore in ohromili vlado. Podkralj je očitno naredil napako, ker ni dal Gandhija takoj aretirati, saj je prav ta odlog omogočil, da se je gibanje hitro širilo. Ko pa so ga 5. maja le aretirali, gibanja ni bilo več mogoče ustaviti; z nezmanjšano močjo se je nadaljevalo vse do februarja oziroma marca 1931, ko so Gandhija izpustili in je sklenil pogovore z Irwinom. Bilo je prvič, da sta se voditelja pogovarjala na enakopravni ravni in tedaj je neodvisnost Indije postala nekaj zanesljivega, zagotovil pa jo je zakon indijske vlade iz leta 1935. Ko je revija *Time* Gandhija razglasila za osebnost leta, je priznala enkratnost solne satjagrahe: še nikoli prej ni nenasilno gibanje preraslo v revolucionarni dogodek.⁴⁷

D. D.

Državlјanska neposlušnost

Državlјanska neposlušnost je bila na ustnicah vseh članov vseindijskega kongresnega odbora. Ne da bi kdaj koli resnično poskušali ugotoviti,

46. *CWMG* 43: 180–81, 5. april 1930.

47. *Time*, 5. januar 1931, 14–15.

kaj sploh je, se je zdelo, da so se vsi zaljubili vanjo, in sicer zaradi zmotnega prepričanja, da je najboljšše zdravilo za vse naše sedanje bolezni. Prepričan sem, da to tudi lahko postane, če bomo zmogli ustvariti potrebno ozračje zanjo. Za posameznike to ozračje vedno že obstaja, razen kadar bo njihova državljanska neposlušnost gotovo pripeljala do prelivanja krvi. To izjemo sem odkril med dnevi *satjagrahe*. A četudi je tako, lahko pride klic, ki ga ne smemo preslišati, naj stane kar koli. Zelo jasno vidim, da zame prihaja čas, ko bom moral odreči poslušnost vsakemu posameznemu državnemu zakonu, četudi bi to prav gotovo pripeljalo do prelivanja krvi. Ko tedaj, ko preslišimo klic, to pomeni, da zanikamo boga, postane državljanska neposlušnost nepreklicna dolžnost.

Množična državljanska neposlušnost stoji na drugačnih temeljih. Lahko jo izvajamo le v mirnem ozračju. Biti mora mir moči, ne šibkosti, vednosti, ne nevednosti...

V Južni Afriki so me aretirali v malone nenaseljenem predelu države, ko sem bil z več kot dva ali tri tisoč možmi in nekaj ženskami na pohodu na prepovedano področje.⁴⁸ Z nami je bilo tudi nekaj Afganistancev in drugih telesno krepkih mož. To je bil največji dokaz o tem, kako zaslužno je naše gibanje, ki nam ga je dala vlada Južne Afrike. Vedeli so, da smo prav tako neškodljivi, kakor smo odločni. Ti ljudje bi zlahka razsekali na kose tiste, ki so me aretirali. A to ne bi bilo le najbolj strahopetno, pač pa bi pomenilo izdajo njihove zaobljube, pa tudi konec boja za svobodo in deportacijo vseh Indijcev iz Južne Afrike. A ti možje niso bili sodrga. Bili so disciplinirani vojaki in tem bolje je bilo, da niso bili oboroženi. Četudi so me odvedli stran od njih, se niso razkropili, niso se obrnili nazaj. Korakali so proti svojemu cilju, dokler jih niso, vse do zadnjega, aretirali in zaprli. Kolikor mi je znano, je to zgled discipline in nenasilja, ki mu v zgodovini ni enakega. Le če se bomo znali tako obvladati, lahko upamo, da bo množična državljanska neposlušnost tudi tukaj uspešna.

48. Gandhija so aretirali 6. novembra 1913 v Južni Afriki, ko je na »velikem pohodu« vodil može, ženske in otroke v Transvaal.

■ Odpovedati se moramo misli, da bi zastraševali vlado z velikanskimi demonstracijami vselej, kadar koga aretirajo. Prav narobe, za nas mora biti zapor nekaj normalnega v življenju nesodelujočega. Aretacijo in zapor moramo namreč iskati tako, kakor vojak, ki gre v boj, išče smrt. Pričakujemo, da bomo nasprotovanje vlade premagali s pripravljenostjo na zapor in ne z izogibanjem zaporu, četudi bomo morali pri tem pokazati našo pripravljenost za množične aretacije in zapiranja. Državljska neposlušnost potemtakem pomeni našo željo, da se predamo vsakemu neoboroženemu policistu. Našo zmago pomenijo tisoči, ki so jih odpeljali v zapore kakor jagnjeta v klavnico. Če bi vsa jagnjeta odšla prostovoljno, bi se že zdavnaj rešila mesarjevega noža. In našo zmago pomenijo tisti, ki so jih zaprli, ne da bi storili kakšno hudodelstvo. Večja ko je naša nedolžnost, večja je naša moč in bližje je zmaga.

Ta vlada pa je strahopetna in nas je strah zapor. Vlada izkorišča naš strah pred ječo. A če bi naši možje in žene pozdravljali ječo kakor da je zdravilišče, bi nas prenehalo skrbeti za naše drage v zaporih, ki so jim naši rojaki v Južni Afriki nekdam pravili hoteli njegovega veličanstva.

Predolgo smo bili duhovno poslušni zakonom države in prepogosto smo jih na skrivaj izigrali, da bi bili kar nenadoma pripravljeni na državljansko neposlušnost. Da bi bila neposlušnost državljanska, mora biti odkrita in nenasilna.

Popolna državljanska neposlušnost je miren upor – je zavračanje pokoravanja kateremu koli državnemu zakonu. Prav gotovo je nevarnejša od oboroženega upora. Nikoli je namreč ni mogoče zatreti, če so njeni privrženci pripravljeni na skrajno trpljenje. Temelji na nesporni veri v absolutno učinkovitost trpljenja nedolžnih. Ko gre privrženec državljanske neposlušnosti tiho v zapor, zagotovi mirno ozračje. Hudodelca pa njegova hudodelska dejanja izčrpajo, a ni upornik. Ves užitek izgine, kadar se žrtev ne upira. Preden se bomo lahko lotili tako velikega podjetja, bodo morali vsaj zastopniki ljudstva pokazati, da popolnoma razumejo pogoje uspešnega državljanskega odpora. Najbolj učinkovita zdravila so zmeraj najbolj nevarna, zato je treba z njimi kar najbolj spretno ravnati.

Trdno verjamem tole: če se nam bo posrečilo bojkotirati tuje blago, bomo ustvarili ozračje, v katerem bomo lahko začeli z državljansko neposlušnostjo takšnega obsega, da se ji nobena vlada ne bo mogla upreti. Zato prosim vse tiste, ki se množične državljanske neposlušnosti lotevajo tako nepotrpežljivo, da naj bodo potrpežljivi in se odločno zavzamejo za *svadeši*.⁴⁹

Pismo lordu Irwinu

Satjagraha ašram, Sabarmati

2. marec 1930

Dragi prijatelj,

preden začnem z državljansko neposlušnostjo in prevzamem nase tveganje, ki sem se ga vsa ta leta bal prevzeti, bi rad stopil v stik z vami, da bi našla izhod.

Moja osebna vera je popolnoma jasna. Ne morem namerno prizadeti nobenega živega bitja, še toliko manj soljudi, četudi bi meni ali mojim najbližjim storili največjo krivico. Ko potemtakem trdim, da je angleška vladavina prekletstvo, ne nameravam škoditi nobenemu Angležu ali kakršnemu koli njegovemu legitimnemu interesu, ki ga nemara ima v Indiji.

Ne razumite me napak. Četudi trdim, da je angleška vladavina prekletstvo za Indijo, pa ne mislim, da so Angleži na splošno slabši od drugih ljudi. Celo ta privilegij imam, da so številni Angleži moji najdražji prijatelji. Veliko tega, kar sem se naučil o zlu, ki ga povzroča angleška vladavina, dolgujem spisom odkritih in pogumnih Angležev, ki se niso obotavljali povedati neprijetne resnice o tej vladavini.

49. CWMG 20: 464–66. 4. avgust 1921.

In zakaj mislim, da je angleška vladavina prekletstvo?

Njen sistem progresivnega izkoriščanja in pogubno drage vojaške in civilne administracije, ki si ju ta država ne more privoščiti, sta povzročila obubožanje brezpravnih milijonov.

Ta vladavina nas je politično zasušnjila. Spodkopala je temelje naše kulture. S politiko surove razorožitve nas je duhovno ponižala. Ker nam primanjkuje notranje moči, nas je z domala splošno razorožitvijo spravila v stanje, ki meji na strahopetno nemoč...

Strahotno obremenjujoč davčni sistem, pri katerem se napaja večina državnih prihodkov, se bo moral v neodvisni Indiji močno spremeniti. Celo tako opevana stalna naselitev prinaša korist le maloštevilnim bogatim *zamindarom* [zemljiškim posestnikom], ne pa kmetom brez zemlje. Kmet je tako nemočen, kakor je bil. Zgolj zakupnik je. Ne le, da bo treba državne prihodke močno omejiti, celoten sistem prihodkov bo treba popraviti tako, da bo njegova glavna skrb blaginja kmeta. Zdi se, da se je angleški sistem namenil iz kmeta izžeti življenje samo. Celo sol, ki jo potrebuje za življenje, je tako zelo obdavčil, da je zanj najtežje breme, zgolj zato, da bi se pokazal v vsej svoji brezsrčni nepristranosti. Davek sam pa je še toliko hujši za reveže, če pomislimo, da je sol edina stvar, ki jo tako posamezniki kakor ves razred bolj potrebujejo kakor bogataši. Reveži prav tako plačujejo davek na pijačo in zdravila. Ta sistem jim je spodkopal tako zdravje kakor moralo. Opravičujejo ga, češ da brani individualno svobodo, v resnici pa se ohranja le zaradi samega sebe. Premeteni avtorji reform iz leta 1919 so ta davek prenesli na tako imenovani odgovorni del dvovladja, da bi breme prohibicije preložili nanj in ga tako že na samem začetku za vselej onemogočili. Če bo nesrečni minister ta davek odpravil, mora biti čisto neveden, saj v obstoječih razmerah nima ničesar, s čimer bi ga lahko nadomestil. Teža obdavčenja se je na uboge zrušila od zgoraj, to pa je uničilo osrednjo dodatno gospodarsko panogo, ročno predenje, zato ne morejo več proizvajati blaga. Zgodba o uničenju Indije pa ne bi bila popolna, če ne bi omenili še obveznosti, ki so si jih nakopali v njenem imenu. O tem je tisk nedavno

tega zadosti poročal. Dolžnost svobodne Indije bo morala biti, da bo dala te obveznosti kar najstrožje raziskati in da bo zavrnila vse tiste, za katere bo nepristransko sodišče nemara razsodilo, da so nepravilne in nepošteno.

Vse te nepravilnosti ohranjajo zato, da bi vzdrževali tujo administracijo, ki je dokazano najdražja na svetu. Vzemite svojo lastno plačo. Znaša več kot 21.000 rupij na mesec, poleg vseh drugih dodatkov. Angleški ministrski predsednik pa dobi 5.000 funtov šterlingov na leto, kar je pri sedanjem menjalnem tečaju več kakor 5.400 rupij na mesec. Dobivate več kot 700 rupij na dan, indijski povprečni dohodek pa je manj kot pol rupije na dan. Ministrski predsednik dobi 180 rupij na dan, angleški povprečni dohodek pa je malone 2 rupiji na dan. Potemtakem dobivate pettisočkratni znesek angleškega povprečnega dohodka. Angleški ministrski predsednik pa dobiva zgolj devetdesetkratni znesek angleškega povprečnega dohodka. Na kolenih vas prosim, premislite o tem fenomenu. Ta osebni primer sem navedel le zato, da bi opozoril na bolečo resnico. Preveč vas cenim kot človeka, da bi hotel kakor koli prizadeti vaša čustva. Vem, da plače, ki jo dobivate, ne potrebujete. Bržkone gre kar vsa v dobrodelne namene. Toda sistem, ki zagotavlja takšno ureditev, je treba hitro odpraviti. Kar velja za podkraljevo plačo, na splošno velja za vso administracijo.

Potemtakem je temeljito zmanjšanje prihodkov odvisno od prav tako temeljitega zmanjšanja stroškov administracije. To pomeni preoblikovanje vlade, ki pa brez neodvisnosti ni mogoče. Od tod po mojem mnenju spontane demonstracije 26. januarja, v katerih je instinktivno sodelovalo na stotine tisočev kmetov. Z neodvisnostjo bi se rešili ubijalskega bremena.

Zdi se mi, da se nobena izmed velikih angleških strank ni pripravljena odreči indijskemu plenu, ki si ga Anglija iz dneva v dan prisvaja, pogosto navzlic soglasnemu nasprotovanju indijskega javnega mnenja.

Če hoče Indija preživeti kot narod, če naj se neha počasno umiranje njenih ljudi od lakote, je treba najti zdravilo za takojšnje okrevanje. Predlagana konferenca prav gotovo ni takšno zdravilo. Stvar ni v prepričevanju z argumenti. Sama se razreši v stvar merjenja sil. Ne glede na

takšno ali drugačno prepričevanje bo Anglija branila svojo trgovino in svoje interese v Indiji z vsemi silami, ki jih ima na voljo. Zato mora Indija razviti silo, s katero se bo lahko osvobodila tega smrtnega objema.

Naj je stranka nasilja še tako neorganizirana in za zdaj nepomembna, se vendarle širi in je vedno bolj opazna. Enake cilje imava. A prepričan sem, da ne more prinesiti želenega olajšanja brezpravnim množicam. Celo vse bolj sem prepričan, da lahko le iskreno nenasilje ustavi organizirano nasilje angleške vlade. Marsikdo misli, da nenasilje ni dejavna sila. A četudi je moja izkušnja prav gotovo omejena, mi vendarle kaže, da je nenasilje lahko zelo dejavna sila. Zato nameravam to silo spraviti v tek tako proti organizirani nasilni moči angleške vladavine kakor [proti] neorganizirani nasilni moči naraščajoče stranke nasilja. Če ne bomo storili ničesar, bo to pomenilo, da tema silama popuščamo. Ker pa nesporno in neomajno verjamem v učinkovitost nenasilja, bi bilo napak, če bi še naprej odlašal.

To nenasilje, ki ga bomo izrazili z državljansko neposlušnostjo, za zdaj prakticirajo le prebivalci *Satjagraha ašrama*, vendar si v zadnji instanci prizadeva zajeti vse tiste, ki so se odločili pridružiti gibanju z njegovimi očitnimi omejitvami.

Vem, da se bom tedaj, ko bom pričel z akcijo nenasilja, spustil v nekaj, čemur bi lahko kar naravnost rekli noro tveganje. A zmagoslavja resnice nikoli ni bilo mogoče izbojevati brez tveganja, pogosto celo najbolj resnega. To, da spreobrnem narod, ki zavestno ali nezavedno rop drugega, veliko številčnejšega, veliko starejšega in nič bolj kulturnega, kakor je sam, je vredno vsakršnega tveganja.

Besedo »spreobrnitev« sem uporabil popolnoma premišljeno. Angleški narod hočem spreobrniti z nenasiljem, da bo tako uvidel vse krivice, ki jih je storil Indiji. Nimam namena prizadeti vašega naroda. Hočem mu služiti tako kakor svojemu. Prepričan sem, da sem mu vedno služil. Vse do leta 1919 sem mu slepo služil. Ko pa sem spregledal in si zamislil nesodelovanje, sem mu še vedno hotel služiti. Uporabljal sem isto orožje, ki sem ga z vso ponižnostjo uspešno uporabljal proti najdražjim članom

svoje družine. Ker pa vaš narod prav tako ljubim kakor svojega, to ne bo več dolgo ostalo skrito. Priznali bodo to ljubezen, tako, kakor so jo priznali člani moje družine, potem ko so me več let preskušali. Če se mi bodo ljudje pridružili, kakor pričakujem, da se mi bodo, bo trpljenje, ki ga bodo morali prestati, razen če si angleški narod ne bo prej premislil, tolikšno, da bi omehčalo tudi najtrše srce.

Z državljansko neposlušnostjo hočemo premagati vse tisto zlo, ki sem ga omenil. Če hočemo pretrgati zvezo z Anglijo, hočemo to storiti prav zaradi takšnih zlih dejanj. Ko jih ne bo več, bo pot lažja. Mogoče se bo prijateljsko pogajati. Ko v angleški trgovini ne bo več pohlepa, nam boste zlahka priznali neodvisnost. Zato vas spoštljivo vabim, da pripravite pot za takojšnjo odstranitev tega zla, s tem pa tudi pot za pravo konferenco med enakopravnimi sogovorniki, katerih interes je zgolj skupno dobro človeštva, ki ga bodo uveljavljali z radovoljnim tovarištvom, medsebojno pomočjo in trgovino na enakopravnih temeljih. Po nepotrebnem ste opozorili na probleme verskih skupnosti, ki tako nesrečno prizadevajo državo. A četudi so za sestavo vlade še tako pomembni, pa so bolj malo povezani z večjimi problemi, ki so nad problemi verskih skupnosti in ki nas vse enako prizadevajo. Če ne zmorete uvideti, kako se spopasti s tem zlom in če vas moje pismo ni ganilo, bom 11. marca tega meseca⁵⁰ s tistimi sodelavci iz *ašrama*, ki jih lahko vzamem s seboj, začel s postopkom neupoštevanja zakona o davku na sol. Mislim, da je ta davek s stališča revežev najbolj krivičen izmed vseh. Ker pa je gibanje za neodvisnost bistvenega pomena za najbolj revne v državi, bomo začeli s tem zlom. Čudež je že to, da smo ta okrutni monopol tako dolgo sploh spoštovali. Vem, da me lahko aretirate in tako onemogočite moje načrte. Upam, da bodo desetisoči pripravljeni disciplinirano nadaljevati moje delo in da bodo s tem, ko ne bodo ubogali zakona o davku na sol, sprejeli kazen za kršenje zakona, ki nikoli ne bi smel omadežavati zakonika.

50. Pohod se je pravzaprav začel 12. marca.

Nikakor vam ne želim povzročati nepotrebnih težav ali česar koli drugega, kolikor je to le v moji moči. Če mislite, da je v mojem pismu kar koli pomembnega in če se boste hoteli o njem pogovoriti z menoj in bi zato želeli, da odložim njegovo objavo, bom po prejemu telegrama to z veseljem storil.⁵¹ Seveda mi te ljubeznivosti ne boste izkazali zato, da bi me odvrnili od mojega dejanja, razen če sami niste ugotovili, da bi se morali strinjati z vsebino tega pisma.

Pismo nikakor ni mišljeno kot grožnja, temveč je preprosta in sveta dolžnost tistega, ki izvaja državljansko neposlušnost. Prav zato vam ga bo prinesel moj mladi angleški prijatelj, ki verjame v indijsko stvar, ki je popolnoma prepričan v nenasilje in za katerega se zdi, da mi ga je prav v ta namen poslala previdnost.⁵²

Ostajam vaš zvesti prijatelj,
M. K. Gandhi.⁵³

Dolžnost nelojalnosti

Med dejavno lojalnostjo in dejavno nelojalnostjo ni nobenega kompromisa. Veliko resnice je v zadnji pripombi sodnika Stephena, da mora človek, ki hoče dokazati, da ni kriv za sovraštvo, dokazati dejavno ljubezen. V našem demokratičnem času ne poznamo dejavne lojalnosti do človeka. Potemtakem ste lojalni ali nelojalni do institucij. Ko ste nelojalni, ne poskušate uničiti ljudi s pomočjo institucij. Ta država je institucija,

51. Podkralj je v svojem odgovoru izrazil le obžalovanje, da Gandhi »ni razmišljal o poteku akcije, ki očitno pomeni kršenje zakona in ogrožanje javnega miru«.

52. Reginald Reynolds, ki je pismo odnesel podkralju, pravi v delu *To Live in Mankind* takole: »Preden sem odšel, je Gandhi vztrajal, da moram pismo skrbno prebrati, ker ni želel, da se identificiram z njim, razen če se popolnoma ne strinjam z njegovo vsebino. To, da sem pismo odnesel, je bil simbolni izraz dejstva, da ni šlo zgolj za boj med Indijci in Angleži.«

53. CWMG 43: 2–8. 2. marec 1930.

ki nikakor ne more vzbuditi lojalnosti. Pokvarjena je. Marsikateri izmed njenih zakonov, ki obvladuje vedenje ljudi, je vsekakor nečloveški. Njena administracija je še slabša. Volja enega samega človeka je pogosto zakon. Mirno lahko rečemo, da je v tej državi toliko oblastnikov, kolikor je okrožij. Pravijo jim zbiralci, in v svoji osebi združujejo tako izvršno kot pravosodno oblast. Ti oblastniki, ki naj bi se ravnali po zakonih, ki so že sami močno pomanjkljivi, so pogosto tudi zelo muhasti, vodijo jih zgolj lastne kaprice in domisleki. Ne zastopajo interesov ljudstva, temveč interese svojih tujih gospodarjev in vladarjev. Teh (okoli tristo) mož sestavlja malone skrivno družbo, najmogočnejšo na svetu. Preskrbeti morajo določen minimum prihodkov, zato so pri ravnanju z ljudmi pogosto kar najbolj brezobzirni. Ta sistem vladanja nesporno temelji na neusmiljenem izkoriščanju nešteti milijonov prebivalcev Indije. Ti satrapi so od vodij pa vse do svojih osebnih pomočnikov ustvarili razred podrejenih, ki, medtem ko sami klečeplazijo pred tujimi gospodarji, pri vsakdanjih stikih z ljudmi ravnaajo neodgovorno in tako surovo, da so jih spravili na kolena, s sistemom terorja pa jim onemogočili, da bi se uprli korupciji. Zato je dolžnost tistih, ki so spoznali grozljivo zlo tega sistema indijske vlade, da so nelojalni in da dejavno in odkrito učijo nelojalnost. Lojalnost do tako pokvarjene države je greh, nelojalnost krepost.

Pogled na tristo milijonov ljudi, ki jih ustrahuje tristo mož, je demoralizirajoč tako za despote kakor za žrtve. Dolžnost tistih, ki so spoznali zlo naravo tega sistema, naj se zdijo nekatere njegove poteze, iztrgane iz konteksta, še tako privlačne, je, da ga nemudoma uničijo. Njihova nesporna dolžnost je, da tvegajo kar koli, samo da bi dosegli ta cilj.

A prav tako mora biti jasno, da bi bilo od tristo milijonov ljudi strahopetno, če bi poskušali uničiti tristo avtorjev ali upraviteljev tega sistema. Znamenje neizmerne nevednosti bi bilo, če bi si začeli izmišljati načine, kako uničiti te upravitelje ali njihove plačance. Še več, nič drugega niso kot žrtve razmer. Še tako čist človek, ki sodeluje s tem sistemom, mu podleže in postane njegovo orodje pri širjenju zla. Zato zdravilo seveda ni v tem, da se jezimo na upravitelje in jih prizadenemo, temveč v tem,

da ne sodelujemo s sistemom, in sicer tako, da mu odrečemo vsakršno možno prostovoljno pomoč in zavrnemo vse njegove tako imenovane ugodnosti. Če le malo pomislimo, bomo spoznali, da je državljanska neposlušnost nujni del nesodelovanja. Administraciji najbolj učinkovito pomagata tako, da ste poslušni njenim ukazom in odlokom. Slaba administracija si takšne zvestobe ne zasluži. Če smo ji zvesti, sodelujemo pri njenih zlih dejanjih. Zato se bo dober človek z vso svojo dušo uprl zlemu sistemu ali administraciji. Neposlušnost zakonu zle države je potemtakem dolžnost. Nasilno neposlušnost prakticirajo ljudje, ki jih je mogoče zamenjati. Ta neposlušnost se zla samega sploh ne dotakne, pogosto ga le še stopnjuje. Nenasilna, to je, državljanska neposlušnost je edino in najučinkovitejše zdravilo in je obvezna za tistega, ki se hoče odtrgati od zla.

A v državljanski neposlušnosti je vselej neka nevarnost, saj je zdravilo, ki je le delno preskušeno in ki je zmeraj preskušano v ozračju, polnem nasilja. Kadar se namreč razmahne tiranija, to v njegovih žrtvah vzbudi veliko razjarjenosti. Ta razjarjenost je zgolj latentna, ker so žrtve šibke, a ob najmanjšem izgovoru izbruhne v vsem svojem besu. Državlјanska neposlušnost je suverena metoda, ki to nedisciplinirano, pogubno latentno energijo preoblikuje v disciplinirano, rešilno energijo, ki zagotavlja popoln uspeh. Tveganje, ki jo spremlja, ni nič v primerjavi z rezultati, ki jih lahko pričakujemo. Ko se bo svet seznanil z njo in ko bo cela vrsta demonstracij dokazala njeno uspešno delovanje, bo prakticiranje državljanske neposlušnosti manj nevarno od letenja z letalom, navzlic temu, da je letalstvo doseglo visoko stopnjo znanstvenega razvoja.⁵⁴

Nekaj pravil satjagrahe

Satjagraha dobesedno pomeni vztrajanje pri resnici. To vztrajanje podeli tistemu, ki se ji je zaobljubil, neizmerno moč. Ta moč ali sila je

54. *Ibid.*, 132–34. 27. marec 1930.

povezana z besedo *satjagraha*. *Satjagraho* lahko uporabimo pri naših odnosih do staršev, do žene ali otrok, do vladarjev, do sodržavljanov, celo do vsega sveta.

Takšna univerzalna sila nujno ne dela nikakršnih razlik med sorodniki in tujci, mladimi in starimi, moškimi in ženskami, prijatelji in sovražniki. Sila, ki je tako uporabljana, nikoli ne more biti fizična sila. V njej ni prostora za nasilje. Edina univerzalno uporabljena sila je potemtakem lahko *ahimsa* ali ljubezen. Z drugimi besedami, sila duše.

Ljubezen ne rani [burn] drugih, rani [burn] sebe. Zato bo *satjagrahi*, to je, zagovornik državljanske neposlušnosti, radovoljno trpel vse do smrti.

Zagovornik državljanske neposlušnosti bo napel vse svoje sile, da bo napravil konec obstoječi vladavini, a v mislih, besedah ali dejanjih ne bo namerno prizadel nobenega Angleža. To nujno potrebno kratko pojasnilo o *satjagrahi* bo bralcu nemara olajšalo razumevanje in spoštovanje naslednjih pravil:

Kot posameznik

1. *Satjagrahi*, to je, zagovornik državljanske neposlušnosti, se ne bo jezil nad nikomer.

2. Potrpel bo z jezo svojega nasprotnika.

3. Prenašal bo napade svojega nasprotnika, a se ne bo nikoli maščeval; prav tako iz strahu pred kaznijo ali čem podobnim ne bo ubogal nobenega ukaza, danega v jezi.

4. Kadar bo kakšna uradna oseba poskušala aretirati zagovornika državljanske neposlušnosti, se bo ta prostovoljno pustil aretirati in se tudi ne bo upiral zaplembi ali odvzemu svoje lastnine, če jo ima, kadar bodo oblasti to hotele storiti.

5. Če ima zagovornik državljanske neposlušnosti kakršno koli imetje v svoji lasti kot njegov skrbnik, ga ne bo predal, četudi bi pri njegovi obrambi utegnil izgubiti življenje. Seveda pa se ne bo nikoli maščeval.

6. Ker se ne bo maščeval, tudi preklinjal ne bo in ne psoval.

7. Zagovornik državljanske neposlušnosti ne bo nikoli žalil svojega nasprotnika, prav tako pa ne bo sodeloval pri kovanju številnih novih vzklikov, ki so v nasprotju z duhom *ahimse*.

8. Zagovornik državljanske neposlušnosti ne bo pozdravljal angleške zastave, a je ne bo žalil, prav tako ne bo žalil uradnikov, ne angleških ne indijskih.

9. Če bo med bojem kdor koli uradnika užalil ali ga napadel, bo zagovornik državljanske neposlušnosti takšnega uradnika ali uradnike branil pred žalitvijo ali napadom, četudi bo pri tem tveglastno življenje.

Kot zapornik

10. Zagovornik državljanske neposlušnosti se bo kot zapornik vljudno vedel do paznikov in bo spoštoval vso tisto zaporniško disciplino, ki ni v nasprotju s samospoštovanjem; medtem ko bo, denimo, pozdravljal uradnike, se ne bo ponižno priklanjal in tudi ne bo vzklikal »Naj zmaga vlada« ali kaj podobnega. Sprejel bo čisto kuhano in čisto servirano hrano, ki ni v nasprotju z njegovo religijo, zavrnil pa bo hrano, ponižujoče servirano ali servirano v umazani posodi.

11. Zagovornik državljanske neposlušnosti ne bo delal nobene razlike med navadnim zapornikom in seboj, nikakor se ne bo imel za vzvišenega nad drugimi in ne bo zahteval nobenih ugodnosti, ki niso nujno potrebne za ohranjanje njegove telesne pripravljenosti in zdravja. Takšne ugodnosti sme zahtevati le, če je to potrebno za njegovo dobro telesno in duhovno počutje.

12. Zagovornik državljanske neposlušnosti se ne sme postiti zavoljo pomanjkanja tistih ugodnosti, katerih odvzem ne pomeni žalitve njegovega samospoštovanja.

Kot član skupnosti

13. Zagovornik državljanske neposlušnosti bo radovoljno ubogal vse ukaze, ki jih bo izdal vodja skupine, pa če so mu všeč ali ne.

14. Ukaze bo najprej izpolnil, četudi se mu bodo zdeli žaljivi, škodljivi ali neumni in se šele potem pritožil na višjo instanco. Preden se pridruži skupini, lahko svobodno odloča o tem, ali mu ustreza ali ne, a potem, ko se ji pridruži, je njegova dolžnost, da se podredi njeni utrujajoči disciplini. Če se zdi članu prizadevanje skupine nedopustno ali nemoralno, ima pravico pretrgati zvezo z njo, kot njen član pa nima nobene pravice kršiti njeno disciplino.

15. Zagovornik državljanske neposlušnosti ne more pričakovati podpore za svoje družinske člane. Takšna podpora je lahko zgolj naključna. Zagovornik državljanske neposlušnosti zaupa svoje družinske člane božji skrbi. Celo kadar je vojna, v kateri sodelujejo stotisoči, ti ne morejo poskrbeti za svoje družinske člane. Kako naj zanje poskrbi šele pri *satjagrahi*? V takšnih časih pač večina ljudi strada.

V bojih med skupnostmi

16. Noben zagovornik državljanske neposlušnosti ne bo namerno povzročal sporov med [religioznimi] skupnostmi.

17. Če pa bi takšen spor le izbruhnil, ne bo pristranski, temveč bo pomagal tisti strani, ki ima očitno prav. Kot hindujec bo prijazen do muslimanov in drugih in bo žrtvoval samega sebe, da bi poskusil rešiti nehindujca pred napadom hindujca. Če pa bo napadla druga stran, ne bo sodeloval pri maščevanju, temveč bo dal svoje življenje, da bi obvaroval hindujce.

18. Po svojih najboljših zmožnostih se bo izogibal kakršni koli priložnosti, ki bi lahko povzročila skupnostne spore.

19. Če gredo *satjagrahiji* v sprevedu, ne bodo storili ničesar, kar bi lahko ranilo religiozna čustva kakšne druge skupnosti in ne bodo sodelovali v nobenih drugih sprevedih, ki bi ta čustva lahko ranili.⁵⁵

55. CWMG 42: 491–93. 27. februar 1930.

»Dajte cesarjevega«

Neznanemu angleškemu prijatelju se je zdelo vredno poslati telegram, v katerem mi sporoča, da sem pri vpeljavi državljanske neposlušnosti prišel navzkriž z Jezusovim izrekom »Dajte cesarju, kar je cesarjevega«. O nečem podobnem mi je pisal tudi eden izmed indijskih kristjanov iz Pandžaba, in ker sem se menda odrekel ljubezni do bližnjega, me žali in obsoja. Medtem ko me je imel prej za dobrega človeka, še pravi, pa je zdaj malone popolnoma spremenil svoje mnenje. Temu prijatelju lahko zagotovim, da državljanska neposlušnost zame ni nič novega. Učiti in prakticirati sem jo pričel že leta 1906. Potemtakem me je prej spoštoval iz nevednosti, če meni, da je njegova sedanja nenaklonjenost razumna. A iz Nove zaveze in tudi iz drugih svetih spisov sem se naučil, da se tisti, ki hoče živeti po božjih zapovedih, ne sme meniti za hvalo ali grajo ljudi.

Zdaj pa k stvari. Ker menim, da je moje vedenje popolnoma v skladu z univerzalno religijo in ker nadvse spoštujem nauk Nove zaveze, ne bi hotel, da bi o meni lahko upravičeno rekli, da sem prišel navzkriž z Jezusovim naukom. »Dajte cesarju, kar je cesarjevega« so proti meni navajali že prej. A v tej znameniti vrstici nisem prebral tistega pomena, ki ga moji kritiki poskušajo najti v njej. Jezus se je izognil neposrednemu vprašanju, ki so mu ga postavili, saj je šlo za past. Nikakor mu ni bilo treba odgovoriti nanj. Zato je hotel videti davčni novc. Potem pa je skrajno zaničljivo dejal: »Kako lahko vi, ki trgujete s cesarskimi novci in imate potemtakem korist od cesarjeve vladavine, zavračate plačevanje davkov?« Vse Jezusovo učenje in delovanje nezmotljivo kaže na nesodelovanje, ki nujno vključuje neplačevanje davkov. Jezus ni priznal, da bi bila človeška oblast nad božjo. Ta, ki je preziral vso tisto duhovščino, ki je bila v tistih časih nad kralji, je brez omahovanja kljuboval oblasti cesarjev, če se mu je to zdelo potrebno. In mar ni kar najbolj zaničljivo gledal na vse tisto burkasto sojenje, ki ga je moral prestati?⁵⁶

56. CWMG 43: 131–32.27. marec 1930.

Pohod in post sta bili najbolj dramatični in uspešni veji v Gandhijevem drevesu satjagrahe. Čeprav je dajal prednost svojemu »konstruktivnemu programu« družbenih reform, da bi dosegel svaradž, si ga bo zgodovina zapomnila po njegovem pohodu, povezanem s soljo, iz leta 1930, pa tudi po njegovih junaških postih, s katerimi je hotel ustaviti nasilje v indijski državljanski vojni med letoma 1947–1948.

Vse večji spor med indijsko hindujsko večino in muslimansko manjšino je potekal v glavnem na severu države, kjer so se milijoni spreobrnil k islamu. Temu sporu so rekli spor »skupnosti«, Gandhi pa je nanj poskušal odgovoriti z eno svojih glavnih družbenih reform v konstruktivnem programu. Nasilje je večkrat izbruhnilo v nacionalističnem gibanju in se povzpelo do nezaslišanih razsežnosti avgusta 1946, ko se je v Kalkuti začela državljanska vojna. Indijo je le leto dni ločilo od neodvisnosti. Muslimani, ki jih je vodil M. A. Džinnah, in muslimanska liga so zahtevali svojo državo Pakistan, deželo islama, na severozahodu in severovzhodu Indije, kjer so bili muslimani v večini. Ustanovitev Pakistana je povzročila »delitev« Indije, čemur je Gandhi v svojem nasprotovanju dejal »vivisekcija« podceline. Četudi se je čutil poraženega, ko je Pakistan postal stvarnost, pa je učinkovitost nenasilja dokazoval celo med državljansko vojno.

Dopisovalec, ki ga Gandhi navaja v prvem članku tega razdelka, se obrača nanj z vprašanjem, ki je Gandhija neposredno zadevalo, ko je med verskima skupnostma izbruhnilo neizmerno nasilje: »Kako je lahko nenasilje učinkovito med nemiri?« Gandhijev odgovor temelji na filozofiji, ki se začneja s sprejemanjem odgovornosti za tako imenovane hudodelske elemente, ki so jih pogosto obtoževali za nasilje. Temu sledi vrsta člankov o njegovi teoriji posta.

D. D.

Nenasilje in sovraštvo

[Prijetelj piše]: Kako je lahko nenasilje učinkovito med nemiri? S samozrtvovanjem lahko vplivamo le na tiste, s katerimi smo že vzpostavili stike. A huligani, ki so odgovorni za nasilje med nemiri, so praviloma plačanci, ki so prišli od drugod. Kako bi sploh lahko imeli kakšne pomisleke o tem, da ne bi prizadeli tistih, ki jih prej niso poznali in za katere jim sploh ni mar?

Vprašanje je treba skrbno premisliti. Prijatelj, ki ga je postavil, je pogumen sodelavec, ki je malone izgubil življenje, ko je med nemiri opravljal svojo dolžnost.

O tem vprašanju sem pogosto pisal že prej. Žal pa kongresniki niso nikoli resno premišljevali o vprašanju, kako po nenasilni poti pomiriti nemire. Njihovo nenasilje se je omejilo le na državljanski odpor do oblasti. Po mojem mnenju pa si nenasilje, ki seže le tako daleč in nič dlje, komajda zasluži ime *ahimsa*. Če hočete, mu lahko rečete neoborožen odpor. Dokler je le sredstvo, s katerim je mogoče vlado spraviti v težave, je vrsta *himse* [nasilja]. Da pa bi nemire pomirili nenasilno, mora človek imeti resnično *ahimso* v svojem srcu, *ahimso*, ki celo grešnega huligana sprejme v svoj topli objem. Takšno držo je treba gojiti. Pridobiti jo je mogoče le z dolgotrajnim in potrpežljivim delom, ki ga je treba opraviti v mirnem času. Tisti, ki želijo biti člani mirovne brigade, bi morali vzpostaviti tesne stike in negovati poznanstva s tako imenovanimi *gondami* [huligani ali razbojniki] v svoji okolici. Poznati bi morali vse in biti znani vsem ter si pridobiti srca vseh z vnetim in nesebičnim služenjem. Nobena skupina ljudi se jim ne bi smela zdeti tako zaničevanja vredna ali tako nepomembna, da ne bi navezali stikov z njo. *Gonde* ne padajo z neba in ne švigajo iz zemlje kakor zli duhovi. So posledica družbene neurejenosti in zato je družba odgovorna za njihov obstoj. Z drugimi besedami, imeti bi jih morali za simptom korupcije političnega telesa. Če hočemo premagati bolezen, moramo najprej odkriti njen vzrok. Iskanje zdravila bo potem sorazmerno lahka naloga. Doslej pa s tem iskanjem nismo niti poskusili. A nikoli ni prepozno, če hočemo popraviti napako. Dovolj je že, da se tega vsaj zavedamo. Zdaj pa moramo nemudoma ukrepati. Naj se vsak, ki ga ta stvar zanima, takoj loti dela v svoji najbližji okolici. Težava, ki jo je omenil moj dopisovalec, se bo sama avtomatično razrešila, če bomo delovali v pravem duhu.⁵⁷

Se lahko postite zaradi gond? [To so vprašali Gandhija na večer pred začetkom posta v Kalkuti.]

57. CWMG 72: 455–56. 15. september 1940.

[Odgovoril je:] Izbruha vojne niso povzročile *gonde*, temveč tisti, ki so postali *gonde*. Sami smo jih ustvarili. Brez naše naklonjenosti in pasivne podpore *gonde* ne bi nikoli mogli dvigniti glav. Želim se dotakniti src tistih ljudi, ki so za *gondami*.

Toda, ali se morate postiti prav zdaj? Zakaj nekoliko ne počakate?

Pozneje bi bilo prepozno. Muslimanska manjšina ne sme ostati v tem nevarnem položaju. Da bi moj post sploh lahko imel kakšen smisel, mora biti preventivne narave. Vem, da bom zmožel obvladati tudi Pandžab, če bom lahko nadzoroval Kalkuto. Če bom zdaj omahoval, se bo izbruh razširil.⁵⁸

Če se bo treba postiti do smrti, bom to storil, ne glede na to, ali se mi kdo pridruži ali ne. Post do smrti je zadnje in najmočnejše orožje v orožarni *satjagrahe*. Je sveta stvar. A sprejeti ga je treba z vsemi njegovimi posledicami. Kar je pomembno, ni sam post, temveč tisto, kar implicira. Mar ni znano, da celo hinavci najdejo kakšno pretvezo za post? Takšni posti so zgolj nadloga in sitnost. Prav nič niso vredni. Če se postim in če mi pošljete sto mož ali celo samo deset, ki se bodo postili s čistim srcem, bom srečen. A takšen post je treba izpeljati v zaporu.⁵⁹

Upal sem si trditi, da je post zanesljivo orožje v orožarni *satjagrahe*. Sam sem ga uporabil, saj sem avtor *satjagrahe*...

Vendar bi rad poudaril neko splošno načelo. Za *satjagrahija* je post zadnji izhod, potem ko so bile izkoriščene vse druge možnosti. Pri postu ni nobenega prostora za imitacijo. Tisti, ki nima notranje moči, naj ne sanjari o njem in naj ne misli, da bo pri tem dosegel kakšen uspeh. Ko pa se *satjagrahi* začne postiti iz prepričanja, mora vztrajati pri svojem sklepu, ne glede na to, ali bo njegovo dejanje obrodilo sadove ali ne. To ne pomeni, da post ne more biti učinkovit. Tistemu, ki se posti v pričakovanju, da bo njegov post obrodil sadove, navadno spodleti. In

58. CWMG 89: 132–33. 1. september 1947.

59. CWMG 85: 147. 10. avgust 1946.

četudi mu navidezno ne spodleti, je ob vso notranjo radost, ki jo prinaša pravi post.

Ali sme tisti, ki se posti, piti sokove ali ne, je odvisno od njegove telesne vzdržljivosti. Vendar pa ne sme popiti več soka, kakor je nujno potrebno. Bržkone je notranje najmočnejši tisti, ki pije le vodo.

Napačno je, če se postimo iz sebičnih namenov, denimo zato, da bi zase dosegli višjo plačo. V nekaterih okoliščinah se lahko postimo zgolj za višjo plačo cele skupine.

Nesmiselni posti se širijo kakor kuga in povzročajo le škodo. Ko pa post postane dolžnost, se mu ne smemo odpovedati. Potemtakem se postim, kadar menim, da je to nujno in da posta nikakor ne smem opustiti. Tega, kar sam počnem, pa ne morem prepovedati drugim ljudem, ki se znajdejo v podobnih okoliščinah. Splošno znano je, da se najboljše stvari pogosto spridijo. Vidimo, da se to dogaja vsak dan.⁶⁰

Mar ni post kot tak nasilen? Mar tedaj, ko se postim, da bi prijatelja odvrnil od napačnega delovanja, nisem nasilen do njega?

[Odgovor.] Post, ki ga izvajamo po pravilih, je prav gotovo nenasilen. Pri takem postu ni prostora za prisilo. Če moj prijatelj zaide s prave poti, in če si naložim trpljenje, tako da se postim, da bi v njem prebudil njegove boljše vzgibe, je to možno le iz ljubezni. Če prijatelj, zaradi katerega se postim, v sebi nima nobene ljubezni, se ne bo odzval. Če pa jo ima in če se bo odzval, je vse to smiselno. To dejanje bi takole analiziral: ljubezen do mene mu pomeni več kakor njegova napačna pot. Seveda pri tem obstaja tudi tveganje, namreč, da se bo, brž ko bodo učinki posta minili, poskušal vrniti na svoja stara pota. A potem se lahko vnovič postim. Naposled bo vse večji vpliv moje ljubezni prijatelja bodisi spreobrnil, tako da bo popolnoma opustil svoja slaba pota, ali pa bodo ponavljajoči se posti zanj izgubili čar novosti, otopili njegovega duha in ga naredili popolnoma neobčutljivega za moje poste. Prepričan sem, da se post iz pristne ljubezni ne more tako slabo končati. Ker pa to ni

60. CWMG 83: 401. 13. april 1946.

nemogoče, ne smemo omalovaževati tega čistega sredstva moralne obnove. Tveganje nam kaže, da mora biti tisti, ki se posti, ustrezno usposobljen in da se posta ne sme kar zlahka lotiti.⁶¹

Post pri nenasilnem delovanju

Če se je boj, ki smo se mu poskušali z vsemi močmi izogniti, vendarle začel⁶² in če naj ostane nenasilen, kakršen mora ostati, da bi bil uspešen, ima post v njem bržkone pomembno vlogo. Post ima svoje mesto v spopadih z oblastjo in z našim lastnim ljudstvom, kadar je treba, denimo, onemogočiti neodgovorna dejanja nasilja in ponavljajoče se nemire.

Seveda imajo ljudje predsodke o njem kot sestavnemu delu političnega boja. Ima priznano mesto v verskem delovanju. Povprečen politik pa ga ima za prostaško poseganje v politiko, četudi so ga zmeraj uporabljali zaporniki, a le naključno in z večjim ali manjšim uspehom. S postom se jim je vselej posrečilo pritegniti pozornost javnosti in vznemiriti zaporniško oblast.

Kakor sem že rekel, so moji lastni posti zmerom potekali strogo po pravilih *satjagrahe*...

Post... je največja sila, saj tistemu, ki si ga naloži, ponuja brezmejne možnosti za samožrtvovanje, ne da bi krivičniku povzročil ali nameraval povzročiti fizično ali materialno škodo. Vedno je cilj [object], da v njem vzbudi najboljše. S svojim samotrpljenjem kliče njegovo boljšo naravo, z maščevanjem pa bi priklical njegovo slabšo. Post v pravilno izbranih okoliščinah je takšen klic *par excellence*. Politik ne doume njegove primernosti v političnih zadevah zgolj zato, ker je to imenitno orožje uporabljeno na nov način.

61. CWMG 72: 458. 10. september 1940.

62. To napoveduje kampanjo »zapustite Indijo«, zadnjo obsežno gibanje državljanske neposlušnosti proti Angležem v letih 1942–1944, med katerim se je Gandhi postil v zaporu.

Practicirati nenasilje v svetu pomeni spoznavati njegovo resnično vrednost. Pomeni pripeljati nebesa na zemljo. Ni nobene take stvari, kot je drugi svet. Vsi svetovi so eno. Nobenega »tukaj« ni in nobenega »tam«. Kakor je dokazal Jeans,⁶³ je celoten univerzum, ki vključuje tudi najbolj oddaljene zvezde, ki jih ni mogoče videti niti z najboljšim teleskopom tega sveta, zajet v en sam atom. Zato trdim, da je napačno misliti, da nenasilje uporabljajo zgolj primitivneži, pa tudi, da si je z njim mogoče pridobiti zasluge in si tako zagotoviti dober položaj na onem svetu. Vse kreposti so brez koristi, če ne služijo svojemu namenu v vsakdanjem življenju. Zato prosim tiste, ki jih zanima zgolj politika, da naklonjeno in z razumevanjem proučijo nenasilje in post kot njeni skrajni manifestaciji.⁶⁴

Je bil prisilen?

... Post je že dolga leta integralni del mojega življenja in praticiral sem ga tako v zaporu kot zunaj njega. O znanosti postenja potemtakem ne morem prepogosto pisati, če seveda smem za svoje poste uporabiti sveto besedo »znanost«...

... Priznam, da je moj post septembra [1932], žal, nekatere ljudi prisilil k dejanjem, ki se jih sicer ne bi lotili. Prav tako priznam, da je moj zadnji post prisilil vlado, da me je spustila iz zapora. In priznam tudi, da takšna prisila lahko pripelje in kdaj pa kdaj tudi pripelje do neiskrenega vedenja...

Ta priznanja pa se ne dotikajo samih temeljev posta. Kažejo le, da je treba biti pri postu zelo previden in da morajo biti tisti, ki ga uporabljajo kot metodo reformiranja ali varovanja pravičnosti, čisto posebej usposobljeni zanj...

... Prepričan sem, da so bili moji številni posti na splošno prav gotovo koristni. Nesporno so vznemirili zavest tistih ljudi, ki so jih moji posti

63. Sir James Jeans, angleški fizik, astronom in matematik (1877–1946). (Op. prev.)

64. CWMG 76: 317–19. 20. julij 1942.

zanimali, in vplivali nanje. Mislim, da se ni med mojimi posti zgodila niti ena sama nepravilna stvar... V nobenem primeru pri tem ni bilo ideje o izvajanju prisile nad komerkoli. Beseda prisila je napačno ime za tisti vpliv, ki sem ga imel s svojimi posti, na katere se je zgrnil plaz kritik. Prisila pomeni neko škodljivo silo, ki jo uporabimo proti osebi, za katero pričakujemo, da bo storila nekaj, kar si želi dobiti tisti, ki silo uporabi. Moji posti pa so bili usmerjeni proti meni samemu. Prav gotovo pa trpljenja, ki ga naložim samemu sebi, ni mogoče postaviti v isto vrsto s trpljenjem, ki ga povzročim nekomu, na katerega poskušam vplivati. Če se postim zato, da bi prebudil zavest prijatelja, ki je brez dvoma v zmoti, ga ne silim v vsakdanjem pomenu te besede...

Seveda pa ni mogoče zanikati, da posti dejansko lahko prisiljujejo. S takšnimi posti želimo doseči sebičen cilj. Post, ki se ga lotimo, da bi od koga izsilili denar ali da bi se nam izpolnila kakšna podobna osebna želja, kaže na prisilo ali neprimeren vpliv. Odločno zagovarjam mnenje, da se je treba takšnemu neprimernemu vplivu upreti. Sam sem se mu uspešno uprl, ko so se lotili postov, ki so bili usmerjeni proti meni ali mi grozili z njimi. In četudi trdijo, da je meja med sebičnim in nesebičnim ciljem pogosto zelo tanka, poudarjam, da bi oseba, ki presodi, da ima post sebične ali kakršne koli druge nizkotne cilje, morala odločno odkloniti, da se ukloni zahtevam posta, čeprav bi zavrnitev lahko pripeljala do smrti tistega, ki se posti. Če se bodo ljudje navadili spregledati poste, ki so se po njihovem mnenju začeli iz nevrednih namenov, bodo ti posti izgubili madež prisile in neprimernega vpliva. Tako kakor vse človeške institucije je tudi post mogoče uporabljati legitimno in nelegitimno. A kot velikemu orožju v orožarni *satjagrahe* se mu ne smemo odreči zaradi možnih zlorab. *Satjagraha* je bila zasnovana kot učinkoviti nadomestek nasilja. Zdaj je njena raba šele v povojih in zato še ni izpopolnjena. Kot avtor moderne *satjagrahe* pa se ne morem odpovedati nobeni od njenih številnih rab, hkrati pa še vedno trdim, da je treba z njo ravnati v duhu ponižnega iskalca.⁶⁵

65. CWMG 55: 411–13. 9. september 1933.

Post ima v *satjagrahi* svoje omejitve. Ne moremo se postiti proti tiranu... Posta se lahko poslužimo le v razmerju do ljubimca, pa ne zato, da bi izsilili svoje pravice, temveč zato, da bi ga preobrazili, tako kakor se sin posti zaradi starša, ki pije. Takšne narave je bil moj post v Bombaju in nato v Bardoliju. Postil sem se zato, da bi se tisti, ki me ljubijo, spremenili. Ne bom pa se, denimo, postil zato, da bi spremenil generala Dyerja, ki ne le, da me ne ljubi, temveč se ima celo za mojega sovražnika.⁶⁶

Besedi »tiran« in »ljubimec« uporabljamo tudi v najsplošnejšem pomenu. Kdor nam stori krivico, je »tiran«, kdor pa nam je naklonjen, je »ljubimec«... S *satjagrahijevim* postom sta povezana dva pogoja. Postimo se zaradi ljubimca in zato, da bi se ta spremenil, ne pa zato, da od njega izsilili kakšne pravice... Lahko se postim zaradi očeta, da bi ga ozdravil pregrehe, ne pa zato, da bi od njega dobil dediščino. Indijski berači, ki se kdaj pa kdaj postijo zaradi tistih, ki jim ne dajo hrane, niso nič bolj *satjagrahiji* kakor otroci, ki se postijo zato, da bi od staršev dobili lepo obleko.⁶⁷

* * *

Prvi del besedila o teoriji in praksi *satjagrahe* kaže, da se proučevanje in razumevanje Gandhijevega pomena začneta z razumevanjem njegove ideje oblasti. Iz drugega dela je razvidno, da je *satjagraha* tesno povezana z njegovo idejo svaradža ali svobode, obe konceptiji pa je treba proučevati skupaj. V tem je Gandhi izvirni politični mislec; njegov revolucionarni duh je poudaril tudi Džavaharlal Nehru:

»Ni čudo torej, da je ta človek, poln tako izredne življenjske sile, zaupanja vase in vprav nenavadne moči, človek, ki se je zavzemal za enakost in svobodo prav vseh ljudi, pa presojal vse to s stališča najbolj revnih, očaral indijske množice in jih neubranljivo privlačeval. Zdelo se jim je, da veže preteklost s prihodnostjo, tako da je bila mračna sedanost videti zgolj stopnica v lepšo prihodnost življenja in upanja. Pa ne samo množice, tudi izobraženci in druge plasti ga niso nič manj cenili, čeprav je bil njihov duh

66. CWMG 23: 420. 12. april 1924.

67. *Ibid.*, 517. 1. maj 1924.

često zmeden in zbegan in so se mnogo teže otresli starih navad, ki so se jih oklepali vse življenje. Tako je Gandhi izvedel važen psihološki preobrat ne samo med svojimi pristaši, marveč tudi med svojimi nasprotniki in tistimi številnimi nevtralc, ki se niso mogli odločiti, kaj naj mislijo in kaj storijo.«⁶⁸

Zadnji Gandhijev komentar v tem razdelku vnovič kaže, kako dobro se je zavedal tega, čemur zdaj pravimo »moč ljudi« oziroma sila, ki »daje moč nemočnim«, izraza, ki sta postala splošno znana zlasti po padcu avtoritarnih režimov na Filipinih, v Vzhodni Evropi in Južni Afriki.

D. D.

Dolgo smo bili navajeni na misel, da oblast izvira le iz zakonodajnih skupščin. To prepričanje, ki ga je povzročila inercija ali hipnotizem, sem imel vedno za hudo zmoto. Ker smo angleško zgodovino proučevali le površno, mislimo, da vsa oblast do ljudi prihaja iz parlamentov. V resnici pa oblast domuje v ljudeh, zaupali pa so jo tistim, ki so jih izbrali za svoje zastopnike. Parlamenti nimajo nobene moči ali celo eksistence, ki bi bila neodvisna od ljudi. Zadnjih enaindvajset let sem si prizadeval, da bi ljudi prepričal o tej preprosti resnici. Državljska neposlušnost je zakladnica oblasti. Zamislite si celotno ljudstvo, ki zavrne poslušnost zakonom in je tudi pripravljeno prenesti posledice tega upiranja. Ohromilo bi vso zakonodajno in izvršno oblast. Policija in vojska sta uporabni za pritisk na manjšine, ne glede na to, kako so močne. A nobena policija in nobena vojska ne moreta ukloniti odločne volje ljudi, ki so pripravljene trpeti do skrajnosti.⁶⁹

Zame politična oblast ni cilj, temveč le eno izmed sredstev, ki naj ljudem omogoči, da bodo izboljšali svoje razmere na vseh področjih življenja. Politična oblast pomeni, da zastopniki naroda lahko urejajo njegovo življenje. Če pa nacionalno življenje postane tako popolno, da

68. Nehru, *Discovery of India*, 385. Cf.: Džavaharlal Nehru, *Odkritje Indije*, DZS, Ljubljana 1956, str. 424, prevedel Boris Verbič.

69. CWMG 75: 148. 13. december 1941.

se ureja kar samo, zastopstvo ni več potrebno. Potem imamo državo razsvetljene anarhije. V takšni državi je vsak sam svoj vladar. Samemu sebi vlada tako, da nikoli ne ovira svojega bližnjega. V idealni državi potemtakem ni politične oblasti, ker ni Države. Seveda pa se v življenju ideal nikoli povsem ne uresniči. Od tod klasična Thoreaujeva trditev, da je najboljša tista vlada, ki najmanj vlada.⁷⁰

70. CWMG 47: 91. 2. julij 1931.

SVARADŽ – ELEMENTI GANDHIJEVEGA KONCEPTA OSVOBODITVE

Ko je Gandhi leta 1909 zapisal, da so v indijskem boju za svobodo napačno razumeli »pravi pomen« svaradža, saj so ga izenačili z neodvisnostjo, in da bo zato »moje življenje poslej posvečeno« ugotavljanju njegovega resničnega pomena,¹ je bilo to znamenje, da bo besedo svaradž obdal s kopico idej. V sredino te kopice je postavil tesno prepleten konceptualni odnos med svaradžem in satjagraho, ker si je po njegovem mnenju pravo svobodo mogoče pridobiti le z nenasilnim delovanjem. Potem ko je Gandhi postal vodja nacionalističnega gibanja, je Indiji poskušal pojasniti številne pomene besede »svoboda«.

Gandhijevo teorijo moramo razumeti v zgodovinskem kontekstu kolonizirane države, saj svoj pomen črpa iz tega, da svobodo interpretira s kolonializmom. Ashis Nandy, lucidni analitik indijske kulture, je dejal, da je »kolonializem najprej in predvsem stvar zavesti in da ga je treba navsezadnje premagati v duhu ljudi«. To je pomenilo, da se je v indijskem boju »osvoboditev morala pričeti s koloniziranci in končati s kolonizatorji. Gandhi je vse svoje življenje jasno vztrajal pri stališču, da je svoboda nedeljiva, pa ne le v širšem pomenu, da so zatirani tega sveta eno, temveč tudi v ožjem pomenu, da je zatiralec sam ujet v kulturo zatiranja«. ² To je bilo spoznanje, do katerega sta po pokolu v Amritsarju prišla tako Gandhi kakor Nehru: če sta Indija in Velika Britanija skupaj ujeti v smrtnem krču kolonialne mentalitete, potem lahko svaradž pomeni le to, da se morata skupaj osvoboditi simbioze prevlade in podreditve.

Kakor je Gandhi v kontekstu svoje teorije satjagrahe trdil, da obstajata dve vrsti moči, nasilna in nenasilna, tako je bil prepričan, da ima v njegovi interpretaciji svaradža svoboda tako notranji kakor zunanji vidik. Ta ključni moment svoje filozofije je ob številnih priložnostih pojasnil takole: »Potemtakem bo zunanja svoboda, ki si jo bomo pridobili, le v natančnem razmerju z notranjo svobodo, do katere bomo morda v danem trenutku dozoreli. In če je to stališče o svobodi pravilno, moramo vse naše moči posvetiti temu, da dosežemo reformo od znotraj.«³

1. CWMG 10: 64. *Hind Swaraj*, 22. november 1909.

2. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi: Oxford University Press, 1983, 63.

3. CWMG 38: 1–2. 1. november 1928.

Nacionalna neodvisnost ali »zunanja svoboda« je le en del satjagrahe, je zgolj »sredstvo, s katerim merimo notranjo svobodo posameznika«. Pravi cilj tistih, je dejal, ki »hočejo doseči resnično svobodo«, mora biti »izboljšanje jaza«. ⁴ To se nanaša na izjavo Ashisa Nandyja, da je osvoboditev navsezadnje stvar zavesti in »da je treba začeti s koloniziranci«.

Ta misel o »notranji svobodi« pomeni, da zahteva svaradž osebno potovanje ali iskanje vednosti o sebi, kar človeka osvobaja strahu in negotovosti, ki spodbujata tako željo, da bi sami vladali, kakor da bi nam vladali. Gandhija je vznemirjala prav ta pripravljenost Indijcev, da z britansko vlado sodelujejo iz strahu. »Notranja svoboda« implicira osebno osvoboditev od takšnega strahu. Gandhi je priznal, da v nobeni družbi, ki ječi pod jarmom neenakosti in izkoriščanja, ni mogoče zlahka doseči svobode, vendar je vztrajal, da morajo Indijci prevzeti vso odgovornost za sodelovanje z vlado. »Romanje k svaradžu,« je dejal, »je naporno vzpenjanje«. ⁵

D. D.

Neodvisnost v. svaradž

Trdim, da je svaradž prepričljiv cilj za vse čase... Torej je neizmerno več in vključuje neodvisnost. Vitalna beseda je. Posvetile so jo plemenite žrtve tisočih Indijcev. Če že ni prodrla v najbolj oddaljene kotičke Indije, pa je vsaj dobila večjo veljavo, kakor katera koli druga podobna beseda. Bilo bi svetoskrunstvo, če bi to besedo nadomestili s kakšnim tujim uvozom dvomljive vrednosti...

Hrepenim po osvoboditvi izpod angleškega jarma. Za to bi plačal kakršno koli ceno. V zameno zanj bi sprejel tudi kaos. Angleški mir je namreč mir groba. Vse bi bilo boljše kakor pa živa smrt celega naroda. Ta satanistična vladavina je malone uničila našo lepo deželo materialno, moralno in duhovno. Vsak dan gledam njena sodišča, kjer pravičnosti ne pustijo do besede in maličijo resnico... Da bi ta vlada obvarovala svojo nemoralno trgovino, se ji nobeno sredstvo ne zdi preveč nizkotno,

4. *Ibid.*, 18. 4. november 1928.

5. CWMG 27: 134, 21. maj 1925.

in da bi sto tisoč ljudi obdržalo oblast nad tristotimi milijoni, podpira vojaške izdatke, zaradi katerih milijoni na pol stradajo, tisoči pa oskrinjajo svoja usta z opojnimi pijačami.

A moja vera je nenasilje v kakršnih koli okoliščinah. Moja metoda je spreobračanje, ne prisila; je trpljenje, ki ga naložim samemu sebi, ne tiranu. Vem, da je ta metoda zanesljiva. Vem, da jo lahko privzamejo vsi ljudje, ne da bi jo sprejeli kot svojo vero in ne da bi razumeli njeno filozofijo. Ljudje na splošno ne razumejo pomena vseh svojih dejanj. Moja ambicija je veliko več kakor zgolj neodvisnost. Ko hočem osvoboditi Indijo, si prizadevam rešiti tako imenovane šibkejšše rase tega sveta pred uničujočim izkoriščanjem Zahoda, kjer je Anglija na prvem mestu. Če bo Indija spreobrnila, kot jih lahko spreobrne, Angleže, bo lahko postala prevladujoči partner v skupni blaginji sveta, kjer bo Anglija lahko imela ta privilegij, da bo postala partner, če se bo za to odločila. Ko bi Indija le vedela, da ima zaradi svoje številčnosti, zemljepisnega položaja in kulture, podedovane v stoletjih, vso pravico postati prevladujoči partner. Vem, da so to velike besede. Če si namreč uničena Indija prizadeva premakniti svet in obvarovati šibkejšše rase, je to videti predrznost. A pri pojasnjevanju svojega močnega nasprotovanja temu klicu po neodvisnosti ne morem več ostati preveč skromen. Moja ambicija je vredna, da živim zanjo in da umrem zanjo. Nikakor se iz strahu pred posledicami ne mislim sprijazniti s stanjem, ki ne bi bilo najboljše. Zato neodvisnosti kot svojemu cilju ne nasprotujem iz sebičnosti. Hočem, da se Indija postavi na lastne noge, to stanje pa najboljše povzema beseda »svaradž«. Njena vsebina se spreminja v skladu z dejavnostjo, ki jo narod lahko opravlja v danem trenutku. To, da se Indija postavlja na svoje noge, pomeni, da bodo tudi drugi narodi storili podobno.⁶

Del *svaradža* je v tem, da bodo ljudje zamenjali vlado in jo dejansko nadzorovali, a to je zgolj forma. Bistvo, po katerem hrepenim, je dokončno sprejetje sredstev in potemtakem to, da se ljudje resnično spremenijo v

6. CWMG 35: 456–57. 12. januar 1928.

svojih srcih. Prepričan sem, da ne bodo potrebna stoletja, da bi se hindujci otrešli napake nedotakljivosti, da bi se hindujci in muslimani prenehali sovražiti in da bi njihovo prijateljstvo postalo večni dejavnik v nacionalnem življenju, da bi vsi sprejeli *čarkho* [kolovrat kot simbol identifikacije z indijskimi reveži] kot edino univerzalno sredstvo, s katerim se Indija lahko ekonomsko reši, in naposled, da bi vsi verjeli, da je osvoboditev Indije mogoče doseči le z nenasiljem in z nobeno drugo metodo. Ko bo nacija dokončno, razumno in svobodno sprejela ta program, bo to zame uresničenje bistvenega. Simbol tega, prenos oblasti, bo prav gotovo sledil, tako kakor mora seme, ki smo ga pravilno posejali, zrasti v drevo.⁷

Vendar pa je samostojna vladavina [self-government] v zadnji instanci popolnoma odvisna od naše notranje moči, od naše zmožnosti, da se soočimo z najtežjimi vprašanji. Samostojna vladavina, za katero si ni treba nenehno prizadevati in jo ohranjati, ni vredna svojega imena. Zato sem tako z besedo kakor z dejanjem poskušal pokazati, da je politična samostojnost [self-government], to je samostojnost večine moških in žensk, pravzaprav individualna samostojnost in da jo je potemtakem mogoče doseči natanko tako kakor individualno samostojnost ali neodvisnost, in da sem, kakor veste, poskušal vselej in povsod v Indiji na ta ideal opozarjati ljudi, zelo pogosto ob odporu tistih, ki mislijo zgolj politično.⁸

Svaradž ne bo prišel k nam z nebes. Prav tako nam ga ne bo podaril angleški imperij. Lahko je le nagrada za naša lastna prizadevanja. Že sama beseda *svaradž* pomeni prav napor nacije... Nihče nas ne bo mogel ovirati, ko bomo razvili moč, da dosežemo *svaradž*. Svoboda vsakogar je v njegovem dosegu.

Na voljo imamo dve možnosti. Eno nasilja ali drugo nenasilja; eno telesne moči ali drugo sile-duše; eno sovraštva ali drugo ljubezni; eno

7. CWMG 21: 458. 17. november 1921.

8. CWMG 35: 294. 1. december 1927.

nereda ali drugo miru; eno, ki je demonska, ali drugo, ki je božanska...
Želi bomo, kar sejemo.⁹

* * *

Gandhijeva konceptualizacija svobode z indijsko besedo *svaradž* ne pomeni, da je podcenjeval zahodne liberalne ideje o političnih pravicah in družbenih svoboščinah. Zapisal je: »Svoboda govora in državljanska svoboda sta temelja *svaradža*. Brez teh temeljev bi bil *svaradž* šibek.«¹⁰ Gandhi se je lahko tako učinkovito bojeval proti Angležem, ker je trdil, da v Indiji niso prakticirali tega, kar jih je učila lastna politična tradicija. Diplomiral je pravo v Londonu, trinajst let v Južni Afriki uspešno opravljal svoj pravniški poklic in natančno proučil spise angleških prerokov svobode, denimo Johna Stuarta Milla. Angleže je spravil v sramoto z zahtevo, da spoštujejo lastne moralne vrednote.

Gandhi v naslednjih člankih obravnava temeljne svoboščine in pravice tako, da kljubuje angleški vladi in hkrati polaga demokratične temelje za svobodno Indijo. Njegov članek »Resolucija o temeljnih pravicah in ekonomskih spremembah«, napisan za Indijski nacionalni kongres, in dodani obširni komentar kažeta na izjemno privrženost demokratičnim vrednotam. Vendar Gandhi ni poudarjal pravic na škodo državljanskih dolžnosti. Zadnji članek v tem razdelku vsebuje pomembno prvino njegove teorije, da namreč »vsaka dolžnost ustvari ustrezno pravico in da so resnične pravice le tiste, ki izvirajo iz ustreznega opravljanja dolžnosti«. Njegova ideja o državljanskih pravicah vsebuje močno prvino družbene odgovornosti.

D. D.

Resolucija o temeljnih pravicah in ekonomskih spremembah

Da bi množice lahko razumele, kakšen pomen ima zanje *svaradž*, kakor si ga je zamislil kongres, je po njegovem mnenju primerno, da svoje stališče pojasni tako, da ga bodo zlahka doumele. Da bi napravili konec izkoriščanju množic, mora politična svoboda vključevati resnično ekonomsko svobodo stradajočih milijonov. Zato kongres izjavlja, da mora vsaka ustava, za katero bi se nemara dogovorili v njegovem imenu, pripraviti ali omogočiti vladi *svaradž*, da ponudi naslednje:

9. CWMG 37: 250–51. 9. september 1928.

10. CWMG 73: 22. 16. september 1940.

1. Temeljne pravice ljudi, ki vključujejo:
 - (a) svobodo zbiranja in združevanja;
 - (b) svobodo govora in tiska;
 - (c) svobodo zavesti in svobodno izpovedovanje ter prakticiranje vere v skladu z javnim redom in moralnostjo;
 - (d) varovanje kulture, jezika in spisov manjšin;
 - (e) enake pravice in dolžnosti za vse državljane, ne glede na spol;
 - (f) odprava neenakopravnosti vseh državljanov glede na njihovo religijo, kasto, veroizpoved ali spol v javnih službah, pri vladnih ali častnih funkcijah, pri trgovanju in opravljanju poklica;
 - (g) enake pravice vseh državljanov pri uporabi javnih cest, vodnjakov, šol in drugih javnih zbirališč;
 - (h) pravica do posesti in nošenja orožja v skladu s predpisi in pridržki, ki jih je treba pri tem upoštevati;
 - (i) nobeni osebi ne sme biti odvzeta svoboda, niti ni dovoljen vstop v njeno stanovanje ali na njeno posest, prav tako ne zaplemba ali konfiskacija, razen v skladu z zakonom.
2. Religiozna nevtralnost države.
3. Splošna volilna pravica.
4. Brezplačno osnovno šolstvo.
5. Zagotovljena minimalna plača za industrijske delavce, predpisan delovni čas, zdrave delovne razmere, varstvo pred ekonomskimi posledicami starosti, bolezni in nezaposlenosti.
6. Delo ne sme biti suženjsko ali mejiti na suženjstvo.
7. Varstvo delavk, še zlasti ustrezna skrb med porodniškim dopustom.
8. Prepoved zaposlovanja šoloobveznih otrok v tovarnah.
9. Pravica delavcev do sindikatov, ki varujejo njihove interese in imajo ustrezen aparat za reševanje sporov z arbitražo.
10. Bistveno zmanjšanje zemljiške najemnine ali davka, ki ga plačujejo kmetje, v primeru neekonomskih posesti oprostitev plačevanja najemnine za določen čas, olajšava za majhne *zamindarje*, kjer koli bi bilo to zaradi takšnega zmanjšanja potrebno.

11. Uvedba progresivne dohodnine na zemljiške prihodke, ki prese-gajo določen minimum.
12. Progresivni davek na dediščino.
13. Vojaške izdatke je treba zmanjšati vsaj na polovico sedanjih.
14. Izdatke in plače v državni upravi je treba močno zmanjšati. Noben državni uslužbenec, razen posebej zaposlenih strokovnjakov in podobno, ne sme imeti plače nad določenim zneskom, ki navadno ne sme preseči 500 rupij na mesec.
15. Varovanje domačega blaga tako, da tuje blago in preja ne smeta priti v državo.
16. Popolna prohibicija alkoholnih pijač in mamil.
17. Odprava davka na sol, pridelano v Indiji.
18. Nadzor nad valutnim tečajem in valutno politiko, da bi pomagali indijski industriji in dosegli olajšave za množice.
19. Državni nadzor ključne industrije in lastništvo rudnega bogastva.
20. Nadziranje oderuštva – posredno ali neposredno.¹¹

Govor o temeljnih pravicah

Ta resolucija je namenjena tistim, ki niso zakonodajalci, ki jih ne zanimajo zapletena vprašanja ustave in ki ne sodelujejo dejavno pri upravljanju države. Revnemu, neprepoznavnemu Indijcu naj bi pokazala širok razpon *svaradža*...

Klavzula 1 (d) o temeljnih pravicah varuje kulturo, jezik in spise manjšin. A četudi sem prepričan, da se islamska in arijska kultura medsebojno ne izključujeta in da v temelju nista različni, moram priznati, da se za muslimane njihova kultura razlikuje od arijske. Zato negujmo strpnost. Poskusimo se naučiti jezik urdu, da bomo lahko brali spise, napisane v tem jeziku, in razumeli navezanost muslimanov nanje.

11. CWMG 45: 370–71. 31. marec 1931.

Resolucija navaja tudi odpravo neenakopravnosti žensk v javnih službah, pri vladnih in častnih funkcijah itn. Takoj, ko bo do te odprave prišlo, bo konec številnih primerov neenakopravnosti, ki jih morajo ženske zdaj prenašati. V kongresu takšne neenakopravnosti ne priznavamo. Naši predsednici sta bili dr. Besant in Šrimati Sarojini Devi¹² in tudi v prihodnji svobodni državi bomo imeli predsednice.

Eden izmed pomembnih predpisov je tudi religiozna nevtralnost. *Svaradž* ne bo hinduizmu nič bolj naklonjen kakor islamu in islamu nič bolj kakor hinduizmu. Da pa bi lahko imeli državo, ki bo temeljila na religiozni nevtralnosti, se od zdaj naprej v naših vsakdanjih zadevah ravnajmo po tem načelu. Naj se hindujski trgovec ne obotavlja zaposliti častivrednega muslimana in naj vsak kongresnik sprejme religiozno nevtralnost kot svojo veroizpoved v vsakdanjem življenju...

Zamindarji [zemljiški posestniki] in maharadže naj bodo prepričani, da si kongres prizadeva odpraviti napake in krivice. Kar najbolj se moramo potruditi, da bodo razumeli stisko svojih zakupnikov in vpeljali ustrezne olajšave, preden jih bo prehitela zakonodaja...

Tisti, ki tej politiki in temu načelu nasprotujejo, ju morajo zavrniti, a vedeti morajo, da bo *svaradž* revežev kmalu prišel in naj ne bodo nepripravljeni, ko bo res prišel [resolucija je bila sprejeta].¹³

Resolucija o temeljnih pravicah je najpomembnejša resolucija kongresa. Kaže nam, kakšen *svaradž* hoče kongres doseči. Ta *svaradž* je *svaradž* reveža ali *ramaradžja*. *Rama* simbolizira pravičnost in enakost, *rama* simbolizira resnico in usmiljenje.

Resolucija se zavzema za versko strpnost, kar pomeni, da bo lahko vsak opravljal svoje verske dolžnosti in da država ne bo dajala prednosti nobeni religiji.

Pravičnost in enakost pomenita vzpostavitev pravičnega in enako-pravnega odnosa med delom in kapitalom, med zemljiškim posestnikom

12. Dr. Annie Besant je bila predsednica indijskega nacionalnega kongresa leta 1917, znana pesnica Sarojani Naidu pa leta 1925.

13. *Ibid.*, 372–74. 31. marec 1931.

in zakupnikom. Zemljiški posestnik in kapitalist bosta prenehala izkoriščati zakupnika in delavca in bosta skrbno varovala njegove interese.

Seveda pa se vse te stvari ne bodo zgodile kar same po sebi, ko bomo prišli na oblast. Hočem reči le, da bodo naravna posledica resnice in nenasilja, če bomo *svaradž* dosegli s temi sredstvi. Vprašanje pa je, če si res prizadevamo za resnico in nenasilje. *Ramaradžja* ne more biti rezultat resnice in nenasilja kot zgolj začasnega pripomočka ali politike. *Ramaradžja* lahko izvira le iz resnice in nenasilja kot naše vere. Mar lahko sin vselej izpolni svoje sinovske dolžnosti kot politiko? Politika je v bistvu začasni pripomoček, ki se lahko spremeni, ko se spremenijo tudi okoliščine. Za resnico in nenasilje si zlahka prizadevamo, dokler za to ni potrebno nobeno žrtvovanje in nobeno trpljenje, a le tisti, ki jima je zvest v vseh okoliščinah, celo za ceno lastnega življenja, jima sledi kot svoji veri. Čas je, da za nas, kongresnike, resnica in nenasilje postaneta vera in ne politika.

Potemtakem moramo ugotoviti, katere dele resolucije lahko uresničimo že zdaj. Če ne bomo uresničili stvari, ki jih je mogoče uresničiti že danes, bo *svaradž* nesmiseln, saj se po njegovi uveljavitvi ne bomo nenadoma začeli ukvarjati s tistim, kar bi lahko storili že danes.

Resolucija določa, da po uveljavitvi *svaradža* ne bo nedotakljivosti. Pa smo odpravili rakavo rano nedotakljivosti? Resolucija določa, da po uveljavitvi *svaradža* ne bo nobenih olajšav pri koncesijah za prodajalne z alkoholnimi pijačimi in drogami. Ali smo v naši sredi odpravili zlo alkohola in drog? Resolucija tudi pravi, da bodo v *svaradžu* v Indiji prepovedana vsa oblačila, izdelana v tujini. A mar smo se odrekli naši zaslepljenosti s tujimi oblačili in nosimo samo še *khadi*? Prav tako bodo po tej resoluciji hindujci, muslimani in kristjani v *svaradžu* živeli skupaj kot pravi krvni bratje. Pa smo iz naših src pregnali nezaupanje in dvom drug v drugega? V *svaradžu*, kot ga slika resolucija, ne bo ne sovraštva ne zlonamernosti med bogatimi in revnimi. Pa so se bogati identificirali z revnimi in ali so revni prenehali sovražiti bogate? Po uveljavitvi *svaradža* zahtevamo, da maksimalna mesečna plača uradnikov ne sme

preseči 500 rupij. Pa so tisti, ki danes dobivajo več, ta del namenili za dobrodelno dejavnost? So se naši milijonarji prilagodili življenjskemu standardu v okviru te plače?

Danes je težko dokončno odgovoriti na ta vprašanja. Negotovo tavamo po naši poti k idealu *ramaradžje* ali kraljestva pravičnosti. Ta resolucija nas spodbuja, da imamo naš cilj nenehno pred očmi in si ga prizadevamo doseči.¹⁴

... Nacionalni nadzor nad vlado je v glavnem odvisen od nas samih. In če ne bomo opravili stvari, ki bi jih morali opraviti danes, ko si pridobivamo oblast, bomo nepripravljeni nanje. Če potemtakem ne bomo medsebojno spoštovali naših religij, žensk ne bomo obravnavali kot enakopravnih, ne bomo odpravili nedotakljivosti, po vaseh ne bomo uvedli brezplačnega osnovnega šolanja, ne bomo pošteno ravnali s kongresno volilno pravico, ki je praktično splošna volilna pravica, do dela ne bomo imeli primernega odnosa, otrokom ne bomo prihranili dela v tovarni, ne bomo spodbujali k ustanavljanju delavskih sindikatov, ne bomo zmanjšali zemljiških najemnin, ne bomo dali določenega odstotka naših dohodkov za nacionalne cilje, ne bomo prostovoljno zmanjšali naših plač ali dali na stran za nacionalne cilje več, kot je zahtevani minimum, ne bomo se odrekli tujim oblačilom in pijači ter ne bomo zmanjšali velikih obresti, ki so breme čelo za premožnejše, prerokujem, da država ne bo mogla naložiti teh reform nenaklonjenemu ljudstvu. Ljudska država ne more nikoli delovati tako, da prehiteva javno mnenje. Če pa je proti njemu, je zanjo to lahko pogubno. Najboljša stvar na tem svetu je disciplinirana in razsvetljena demokracija. Pristranska, nevedna in praznoverna demokracija pa samo sebe pripelje v kaos in lahko samo sebe pogubi. Z resolucijo o temeljnih pravicah se nismo prenaaglili. Če je narod pripravljen za urejeno samostojnost, kar trdim, da je, ni tako grozna, kakor se bere. Naj vsak kongresnik premisli o svojem programu dela v zvezi z njenimi prvimi točkami. Ni treba, da se ta seznam zgrne

14. CWMG 46: 166–67. 28. maj 1931.

nad nas. Vsak naj se loti tistih točk in tistega področja dela, za katere misli, da jih najbolj obvlada. Seveda pa ni treba še posebej poudarjati, da obdelava teh točk zahteva sodelovanje kapitalistov, zemljiških posestnikov in podobno. Če bodo dobro začeli, se bodo srečno ujeli.¹⁵

Svoboda govora pomeni, da je ni mogoče napadati, tudi kadar nas ta govor prizadene; svobodo tiska pa resnično spoštujemo le tedaj, kadar tisk lahko kar najbolj neprizanesljivo obravnava stvari in jih celo napačno predstavlja, pred tem napačnim predstavljanjem ali celo nasilnostjo pa se ne zavarujemo z administrativnimi ukrepi, ne s prepovedjo tiska, temveč tako, da kaznujemo prave krivce, tisk pa pustimo pri miru. Svobodo združevanja resnično spoštujemo, kadar lahko ljudje na zborovanjih razpravljajo celo o revolucionarnih načrtih, država pa se zanaša na moč javnega mnenja in na policijo, ne pa na surovo vojaško silo, ki jo ima na voljo, da bi zatrla vsakršen dejanski revolucionarni izbruh, ki hoče zмести javno mnenje in državo, ki ga zastopa.

Zdaj poskuša indijska vlada uničiti ta tri mogočna sredstva izražanja in oblikovanja javnega mnenja in s tem še enkrat, a žal ne zadnjič, dokazuje svojo popolno samovoljo in despotizem. Boj za *svaradž* je pred vsem drugim boj za to trikratno svobodo.

... Vzpostavitev svobode govora, svobode združevanja in svobode tiska pa je malone ves *svaradž*.¹⁶

V *svaradžu*, ki temelji na *ahimsi*, ljudem ni treba poznati njihovih pravic, poznati pa morajo svoje dolžnosti. Vsaka dolžnost ustvari ustrezno pravico in resnične pravice so le tiste, ki izvirajo iz ustreznega opravljanja dolžnosti. Zato prave državljanske pravice pripadajo le tistim, ki služijo svoji državi. Vsak ima pravico lagati ali postati *gonda*. Vendar uporabljanje takšne pravice škodi tako tistemu, ki jo uporablja, kakor družbi. Kdor pa zagovarja resnico in nenasilje, postane ugleden in ugled

15. CWMG 47: 235–36. 30. julij 1931.

16. CWMG 22: 176–78. 12. januar 1922.

prinaša pravice. In ljudje, ki si pridobijo pravice kot rezultat opravljanja dolžnosti, jih uporabljajo zgolj v službi države, nikoli v lastne namene. *Svaradž* vseh ljudi pomeni *svaradž* (samostojnost) posameznikov. Takšen *svaradž* lahko izhaja le iz tega, da posamezniki opravljajo svoje državljanske dolžnosti. V njem nihče ne misli na svoje pravice. Te pridejo, kadar jih potrebujejo, da bolje opravljajo svoje dolžnosti.¹⁷

* * *

Potemtakem je *svaradž* mogoče doseči le tako, da opravljamo svojo dolžnost ali dharma, to pa je stališče, ki ga je Gandhi v prvem izmed naslednjih člankov še bolj poudaril. Nekateri indijski voditelji so trdili, da bo mogoče izpeljati družbene reforme šele tedaj, ko si bo narod pridobil neodvisnost od britanske vlade. Gandhi je odgovoril, da mora država s pomočjo družbenega aktivizma ali zavezanosti dvigu drugih razviti duha državljanske odgovornosti in šele to bo osmislilo politično neodvisnost. Vsem, ki so sodelovali v boju za svobodo, je potemtakem sporočil, da si morajo vztrajno prizadevati za specifični program družbenih reform, ki niso odvisne od umika Britancev, imenoval pa ga je »konstruktivni program«.

Prav tako si je Gandhi do konca življenja prizadeval razrešiti religiozni spor med hindujci in muslimani. Če pomislimo, koliko energije in premišljevanja je posvetil temu problemu, kar še zlasti kažejo njegovi posti v Kalkuti in Delhiju, pa lahko le žalostno ugotovimo, da tega problema ne sam ne kdor koli drug ni mogel rešiti. A ta neuspeh vsaj razodeva njegovo prizadevanje za družbene reforme: za odpravo religioznega spora, kastnih predsodkov, spolne diskriminacije in ekonomske nepravčnosti, kar vse sodi med najtežje in nenehne probleme v dolgi zgodovini Indije.

D. D.

Prava neodvisnost

Zunanja svoboda bo vedno sredstvo, s katerim bomo merili notranjo svobodo posameznika. Zato pogosto ugotavljamo, da se zakoni, ki naj nam zagotovijo svobodo, velikokrat spremenijo v verige, ki nas oklepajo. *Dharma* tistih privržencev, ki hočejo doseči pravo svobodo, je potemtakem

17. CWMG 69: 52. 13. marec 1939.

prizadevanje, da bi izboljšali sebe. Če razumemo to preprosto in neposredno dejstvo, besede »zakonodajalca« niti izgovorili ne bomo, temveč si bomo dan in noč prizadevali za konstruktivno dejavnost [družbene reforme]. Vsak lahko sodeluje pri takšni dejavnosti. Da bi to počel, ni treba, da postane pravnik ali zakonodajalec. Kakšna nenavadna slepota je v tem, da se tisti, ki so bili izvoljeni za zakonodajalce, ki zastopajo ljudi, zdijo in tudi dejansko so njihovi vladarji! Če nismo podvrženi iluziji, se ne smemo bati vlade ali njenih zakonodajalcev, sodišč ali vojske, ki jih podpira. In ko smo se reformirali tako, kakor sem že opisal, nobena oblast ne more onemogočiti našega moralnega dviga in naše neodvisnosti.¹⁸

Napetost med hindujci in muslimani: kaj jo povzroča in kako jo ozdraviti

Pred dvema letoma mi je eden izmed muslimanskih prijateljev dejal: »Ne verjamem [v] vaše nenasilje. Vsaj svojih muslimanov ga ne bi učil. Zakon življenja je nasilje. Nočem *svaradža*, ki ga je mogoče doseči z nenasiljem, kakor ga sami definirate. Moram sovražiti svojega sovražnika.« Ta prijatelj je pošten mož. Zelo ga spoštujem. Sporočili so mi, da še eden izmed mojih velikih muslimanskih prijateljev misli precej podobno. Poročilo nemara laže, a poročevalec ni lažnivec.

Ta odpor do nenasilja ni značilen zgolj za muslimane. Isto so mi rekli hindujski prijatelji, le da še bolj ostro, če je to sploh mogoče. Moje sklicevanje na hinduizem nekateri zavračajo, ker verjamem [v] in zagovarjam nenasilje v njegovi skrajni obliki. Pravijo, da sem prikriti kristjan. Celo čisto resno so mi rekli, da pačim pomen *Bhagavadgite*, ko velikemu pesniku pripisujem nauk o pristnem nenasilju. Nekateri izmed mojih hindujskih prijateljev mi pravijo, da je ubijanje dolžnost, ki jo ima Gita v nekaterih okoliščinah...

18. CWMG 38: 18. 4. november 1928.

Kar danes gledam okoli sebe, je potemtakem odpor do širjenja nenasilja. Čutim, da prihaja val nasilja. Napetost med hindujci in muslimani je njegov akutni izraz...

Če sem hindujec, ne morem prenehati biti hindujec, četudi bi se me odrekli vsi hindujci. Predlagam pa, da nenasilje postane cilj vseh religij...

Moja moč je v mojem pričakovanju, da bodo ljudje storili le tisto, za kar si sam nenehno prizadevam vse svoje življenje. Zato svoje rojake danes prosim, da sprejmejo nenasilje kot svoje prepričanje zgolj z namenom, da bi lahko uredili odnose med obema različnima skupnostima in da bi dosegli *svaradž*. Hindujci in muslimani, kristjani, sikhi in parsi razlik med seboj ne smejo urejati tako, da se zatekajo k nasilju, in sredstva, s katerimi hočemo doseči *svaradž*, morajo biti nenasilna. To si drznem predlagati Indiji, pa ne kot orožje šibkih, temveč kot orožje močnih.¹⁹

Zame je edino vprašanje v tej deželi, ki ga je treba nemudoma rešiti, vprašanje spora med hindujci in muslimani. Strinjam se z gospodom Džinnahom [M. A. Džinnah, znani muslimanski vodja], da enotnost med hindujci in muslimani pomeni *svaradž*. V tej trpeči deželi ne bomo dosegli ničesar, če ne bomo najprej dosegli trajne enotnosti med hindujci in muslimani. Verjamem pa, da je to enotnost mogoče doseči takoj, ker je tako naravna, tako nujna za obe skupnosti, pa tudi zato, ker verjamem v ljudi. Muslimani bi imeli o tem marsikaj odgovoriti. Bil sem celo v tesnem stiku s tako imenovanimi »nepoštenimi in nezanesljivimi ljudmi«. A ne spomnim se niti ene same priložnosti, ko bi to obžaloval. Muslimani so pogumni, velikodušni in zaupljivi, brž ko pomirimo njihovo sumničenje. Hidujci pa, ki živijo v svojih slonokoščenih stolpih, nimajo nobene pravice metati kamenja na svoje muslimanske sosedbe... Četudi zgodovina islama razodeva moralne odklone, je v njej veliko bleščečih strani. V svojih slavnih časih islam ni bil netoleranten. Vzbujal je občudovanje vsega sveta. Ko je bil Zahod še potopljen v temo, je na vzhodnem nebu zasijala jasna zvezda, ki je bila luč in tolažba trpečega sveta. Islam ni

19. CWMG 24: 139–40. 29. maj 1924.

zmotna religija. Naj ga hindujci spoštljivo proučijo in ljubili ga bodo, kakor ga ljubim sam. Če je tukaj postal surov in fanatičen, priznajmo, da smo sami pri tem nemalo sodelovali. Če bodo hindujci uredili svoje zadeve, niti najmanj ne dvomim, da bo islam odgovoril v slogu, ki je vreden njegove liberalne tradicije. Ključ do tega položaja imamo hindujci. Otresti se moramo bojazljivosti ali malodušnosti. Če bomo imeli zadosti poguma, da bomo zaupali, se bo vse srečno končalo.²⁰

Enotnost med hindujci in muslimani

Če hindujci in muslimani ne bodo enotni, tudi nacija ne bo napredovala, to vemo vsi. Nedvomno pa je cement, ki povezuje obe skupnosti, še nestrnjen in moker. Še vedno je veliko medsebojnega nezaupanja. Voditelji so spoznali, da Indija ne bo mogla napredovati, če si skupnosti ne bosta zaupali in sodelovali. A četudi je pri množicah prišlo do neizmerne spremembe, to še zmeraj ni dovolj. Muslimanske množice še vedno niso spoznale nujnosti *svaradža*, tako kakor so ga hindujske. Muslimani se ne zbirajo na javnih zborovanjih tako množično kakor se hindujci. Tega procesa ni mogoče izsiliti. Še vedno ni minilo zadosti časa, da bi se med muslimani prebudil nacionalni interes. Pravo čudo je že to, da se muslimani, ki se še pred letom dni malone niso zanimali za zadeve kongresa, zdaj množično vpisujejo kot njegovi člani. Že samo to je neizmeren napredek.

A še veliko bo treba storiti. To pa je v bistvu delo hindujcev. Kjer koli bomo ugotovili, da so muslimani še zmerom ravnodušni, jih bomo povabili, da se nam pridružijo. Pogosto poslušamo pritožbe hindujcev, da se muslimani nočejo pridružiti organizacijam kongresa ali da ne plačujejo v sklad za *svaradž*. Seveda pa je vprašanje, ali smo jih sploh povabili. V vsakem hindujskem okrožju so moramo še posebej

20. CWMG 24: 153, 25. maj 1924.

prizadevati, da bi pritegnili muslimane. Dokler bodo eni menili, da so več ali manj kakor drugi, tako dolgo ne bo prave enakosti. Med enakimi ni pokroviteljstva. Kjer so muslimani v manjšini, ne smejo imeti občutka, da so manj izobraženi in številčno šibkejši. Pomanjkljivo izobrazbo je treba popraviti s šolanjem. Biti v manjšini je pogosto blagoslov. Številčna premoč je bila že velikokrat ovira. Na koncu je pomemben le značaj...

Svojim muslimanskim prijateljem bi rekel le še besedo. Ne smejo se vznemirjati zaradi dejanj neodgovornih ali nevednih, toda fanatičnih hindujcev. V bitki zmaga tisti, ki se ne pusti izzvati, ko ga izzivajo.²¹

Brž ko sem slišal, da so med hindujci in muslimani v Nelloreju izbruhnili neredi, sem pomislil na to, da bi prišel in nekaj časa ostal med vami. Hotel sem vedeti, kateri so tisti hindujci in tisti muslimani, ki se rajši prepirajo med seboj in s tem odlagajo prihod *svaradža*... Nisem prišel zato, da bi razsojal med svojimi hindujskimi in muslimanskimi brati. A kot nekdo, ki dobro pozna vprašanje enotnosti med hindujci in muslimani, vam prav ponižno predlagam, da upoštevate in sprejmete nekatera temeljna načela, na katerih in zgolj na katerih lahko počiva trajna enotnost. Kot *sanatana dharma* hindujec, ki mu je pri srcu njegova lastna vera, upam, da bi se tedaj, ko bi bila ta vera na preskušnji, znašel v prvih vrstah in dal življenje zanjo kot *sanatani* hindujec, zato se obračam še zlasti na svoje hindujske brate in jim pravim: »Če hočete živeti v slogi in prijateljstvu s svojimi mohamedanskimi rojaki, nikoli in nikakor ne smete podžigati njihove verske vneme, temveč jim morate vselej popuščati, četudi bi menili, da so njihove zahteve nerazumne in nepravilne. A njihovim zahtevam, četudi so kdaj pa kdaj nerazumne, lahko popustite le, če ne posegajo v vitalne dele vaših religioznih načel.«

... Preizkušnja prijateljstva, preizkušnja bratstva je v tem, da vsaka stran vedno upošteva šibkost druge, in prepričan sem, da bo na sodni dan zmagala tista, ki bo lahko pokazala, da se je znala odpovedati nebitvenim stvarim. Življenje velikega preroka naj vam bo živ zgled

21. CWMG 20: 436–38. 28. julij 1921.

22. CWMG 20: 153–54. 28. avgust 1921.

nenehnega odpovedovanja nebistvenemu. A ne glede na to, ali se moji hindujski in muslimanski bratje iz Nelloreja lahko sporazumejo o svojih razlikah ali ne, ali lahko popustijo drug drugemu ali ne, ali se lahko strinjajo o bistvenem in nebistvenem ali ne, pa ne hindujci ne muslimani nimajo pravice, da se medsebojno napadajo, da mečejo kamenje drug v drugega, da so drug do drugega nasilni. Vsaka skupnost mora izbrati zanesljive vodje, ki bodo ustanovili arbitražna razsodišča za poravnavo religioznih sporov med njima...

Hindujci in muslimani morajo razumeti, da je jedro *svaradža*, jedro svobode Indije, enotnost med hindujci in muslimani.²²

Kako po vašem mnenju rešiti hindujsko muslimanski problem?

Nenehno moramo poudarjati, da se morata obe skupnosti spoštovati in si zaupati, da se morajo hindujci odpovedati premoči nad muslimani v vseh posvetnih stvareh in da se morajo tisti, ki trdijo, da so nacionalisti in so v prevladujoči večini, odreči vsakršnemu neprimernemu tekmovanju za zakonodajno ali administrativno oblast. Upam, da bomo ta cilj dosegli tudi tako, da bomo pokazali, da pravi *svaradž* ne bo prišel tako, da bi si le nekaj ljudi prisvojilo oblast, temveč tako, da se bodo vsi zmožni upreti oblasti, če bo ta zlorabila svoja pooblastila. Z drugimi besedami, *svaradž* bomo dosegli tako, da bomo izobrazili množice v tem smislu, da bodo zmožne usmerjati in nadzirati oblast.²³

Enotnost med hindujci in muslimani bo možna le, če bomo strpni drug do drugega in bomo verjeli vase, s tem pa v poslednje dobro v človekovi naravi.²⁴

Potem, ko sem pobožno raziskoval in proučeval svete spise in se pogovarjal s številnimi ljudmi, sem že dolgo tega prišel do sklepa, da so vse religije prave, pa tudi, da je v vsaki religiji nekaj zmot, in medtem

22. CWMG 19: 538–41. 7. april 1921.

23. CWMG 26: 52. 29. januar 1925.

24. CWMG 21: 320. 20. oktober 1921.

ko se oklepam svoje, mi morajo biti vse druge prav tako drage kakor hinduizem, iz česar logično izhaja, da nam morajo biti vse tako drage kakor naši prijatelji in sorodniki in da ne smemo delati nobene razlike med njimi. Če smo hindujci, lahko potemtakem zgolj molimo, pa ne za to, da bi kristjani postali hindujci ali če smo muslimani, za to, da bi hindujci ali kristjani postali muslimani, niti ne smemo na skrivaj moliti, da bi se vsi spreobrnili, temveč mora biti naša notranja molitev usmerjena k temu, da bi hindujci postali boljši hindujci, muslimani boljši muslimani in kristjani boljši kristjani. To je temeljna resnica našega bratstva.²⁵

* * *

Ko je Gandhi napadel tradicionalni instituciji kaste in nedotakljivosti, je prišel navzkriž s starodavnimi temelji svoje religije. Zavedal se je, kako zelo pomembna je družbena sprememba, ki jo zahteva. »Ves hinduizem se mora očistiti in oprati krivde,« je izjavil. »Moj cilj je največja reforma te dobe.«²⁶ Kastni sistem, tako značilen za Indijo, je nastal hkrati s hinduizmom, okoli 1500 pr. n. št. Kot teorija družbene organizacije pomeni, da je bila indijska družba razdeljena na štiri velike skupine ali varne: brahmane, kšatrije, vajšije in sudre, ki so zastopali in opravljali funkcije duhovne oblasti, politične moči, trgovanja in ročnega dela. Togo hierarhično stratifikacijo teh velikanskih skupin in njihovih nešteti podkast je podpirala še stroga prepoved medsebojnih porok in skupnih obedov. Zunaj kastnega sistema pa je bil najnižji razred indijske družbe, nedotakljivi, ki so v Gandhijevem času obsegali približno 12 odstotkov vsega prebivalstva. To zaničevano in osamljeno skupino so imeli za okuženo, saj so se morali njeni pripadniki dotikati nečistih predmetov ali pobirati smeti in človeške odpadke. Gandhi je nedotakljive imenoval harijani ali »božji otroci« in četudi se je sam rodil v kasti vajšij, se je imel za harijana. Že ko je prevzel nacionalno vodstvo, je poudarjal, da mora biti odprava nedotakljivosti glavni cilj gibanja za neodvisnost in da brez te reforme svaradža ne bo mogoče nikoli doseči.

Tukaj je Gandhiju spodletelo, saj se kastni sistem in nedotakljivost ohranjata tudi v današnji Indiji, a njegovi spisi razodevajo, kako zelo si je prizadeval v tej smeri. Kakor kaže kratek uvod na začetku, je najprej poskrbel za odpravo vseh elementov kastnega sistema in nedotakljivosti v lastnem ašramu, majhni duhovni

25. CWMG 35: 461. 15. januar 1928.

26. CWMG 55: 352. 12. avgust 1933.

skupnosti, ki jo je ustanovil v Ahmedabadu, v okrožju Gudžarat. Ta ašram je bil zgled egalitarne družbe in verjel je, da bi tudi Indija lahko postala takšna družba. Vse reforme, ki jih je Gandhi hotel izpeljati, so najprej preskusili v njegovem ašramu. Naslednji članki v tem razdelku kažejo, kako je posamezne točke iz resolucij predstavil pred indijskim nacionalnim kongresom in vključujejo govore, ki jih je imel po vsej Indiji, pa tudi kolumne v njegovem tedniku, katerega ime je leta 1933 spremenil iz *Mlada Indija* v *Harijan*.

D. D.

V ašramu kastnih razlik ne upoštevamo, saj niso del *dharma*. S hindujsko *dharma* nimajo nobene zveze. Napačno je imeti kogar koli za več ali manj kakor smo sami. Vsi smo enaki. Omadežuje nas greh, ne drugi ljudje. Kdor hoče služiti, ne sme imeti drugih za več ali manj vredne od sebe. Vera v takšne razlike je madež na hinduizmu, ki ga moramo odstraniti.²⁷

Greh nedotakljivosti

Omeniti velja, da je odbor [nacionalnega kongresa leta 1920] brez ugovorov sprejel klavzulo o grehu nedotakljivosti. Dobro je, da nacionalna skupščina, ki je sprejela resolucijo, vztraja pri trditvi, da brez odprave tega madeža na hinduizmu ne bomo dosegli *svaradža*. Hudiču se njegova dejanja posrečijo le, kadar mu pomagajo somišljeniki. Kadar hoče dobiti premoč nad nami, vselej izkoristi najšibkejšo strani naše narave. Prav tako ohranja vlada nadzor nad nami s tem, da izkorišča naše slabosti ali pregrehe. In da bi bili utrjeni nasproti njenim zvijačam, bomo morali odpraviti lastne slabosti. Zato pravim nesodelovanju proces očiščevanja. Brž ko bo ta proces končan, bo vlada razpadla, saj ne bo več imela potrebnega okolja, prav tako kakor komarji prenehajo obiskovati kraj, kjer so zasuli smetišča in izsušili močvirja.

27. CWMG 50: 369. 14. avgust 1932.

Mar nas ne kaznuje pravična Nemesis zaradi hudodelstva nedotakljivosti? Mar ne žanjemo tega, kar smo sejali? Mar nismo prakticirali dyerizma in o'dwyerizma na lastnih prijateljih in sorodnikih? Iz družbe smo izločili »pariaha« in v povračilo smo v britanskih kolonijah sami izločeni iz družbe. Prepovedali smo mu uporabo javnih vodnjakov; mečemo mu ostanke naše hrane. Omadežuje nas že sama njegova senca. Prav nobene obtožbe ni, ki nam je »pariah« ne bi mogel zalučati v obraz in ki je sami ne bi mogli zalučati v obraz Angležev.

Kako odpraviti ta madež na hinduizmu? »Ne stôri drugim tistega, za kar ne želiš, da bi drugi storili tebi.« Angleškim uradnikom sem pogosto dejal, češ, če so res prijatelji Indije in njeni uslužbenci, bi morali sestopiti s piedestala, prenehati biti pokroviteljski, s svojimi ljubečimi dejanji dokazati, da so naši prijatelji, in nas prepričati, da smo enakopravni, kakor tudi sami verjamejo, da so enakopravni svojim angleškim sorojakom... da bi ganili in spremenili njihova srca. Prav tako pa moramo hindujci obžalovati napake, ki smo jih storili in spremeniti naše vedenje do tistih, ki smo jih »zatirali« s sistemom, za katerega verjamemo, da je tako satanski kakor angleški sistem vlade v Indiji. Ne smemo jim kar na hitro sezidati nekaj bednih šol: do njih ne smemo biti vzvišeni. Z njimi moramo ravnati kakor z našimi krvnimi brati, kar v resnici tudi so. Vrniti jim moramo dediščino, za katero smo jih oropali. To pa ne sme biti dejanje le nekaj redkih reformatorjev, temveč mora biti zavestno in hoteno prizadevanje množic. S to zapoznelo reformo ne smemo čakati v nedogled. Izpeljati jo moramo že v tem letu milosti, preskušnje, priprave in *tapasje*. Ta reforma ne bo sledila *sva-radžu*, zgodila se bo pred njim.

Nedotakljivost ni sankcija religije, je satanov izum. Hudič je zmeraj navajal svete spise. A sveti spisi ne morejo preseči razuma in resnice. Očistili naj bi razum in pojasnili resnico. ... Zame so Vede božanske in nezapisane. »Zapisana beseda ubija«. Duh je tisti, ki daje luč. In duh Ved je čistost, resnica, nedolžnost, neomadeževanost, ponižnost, preprostost, odpuščanje, pobožnost in vse, kar dela človeka plemenitega in

pogumnega. Ko pa z imenitnimi in potrpežljivimi cestnimi pometači [nedotakljivimi] naroda ravnamo slabše kot s psi, jih zaničujemo in žalimo, v tem ni ne plemenitosti ne poguma. Bi nam ta Bog dal moč in modrost, da prostovoljno postanemo cestni pometači naroda, kakor morajo biti »zatirani« razredi? Za nas je ostalo še na pretek Avgijevih hlevov, ki jih je treba očistiti.²⁸

[Dopisovalec sprašuje:] Ne morem razumeti povezave med obstojem zla [nedotakljivostjo] in vzpostavitvijo *svaradža*. »Nedotakljivost« je zgolj eno zlo izmed številnih v hindujski družbi – nemara eno izmed večjih – in dokler bo obstajala družba, bo obstajalo tudi podobno zlo, saj ni družbe, v kateri zla ne bi bilo. Kako je potem mogoče, da je ovira za prihod *svaradža* in zakaj naj bi bila njegova odprava nekaj, kar mora biti časovno pred našo pripravljenostjo na *svaradž*? ... Nobeni posegi od zunaj ne bodo ublažili položaja, če v njem samem ni duha strpnosti.

Z vso svojo dušo zaničujem sistem, ki je številne hindujce potisnil na raven, ki je pod ravnijo živali. To sporno vprašanje bi lahko rešili, če bi ubogemu *pančami* [nedotakljivemu] dovolili, da pometa le svoj prag. Žal pa nima ničesar, za kar bi lahko rekel, da je njegovo. Ali ima žival kar koli, kar ne bi bilo last njenega gospodarja? Ima *pančama* prostor, za katerega bi lahko rekel, da je njegov? Ne sme hoditi po cestah, ki jih čisti v potu svojega obraza. Še oblačiti se ne sme tako kakor drugi. Dopisovalec govori o strpnosti. A sramotno je reči, da smo hindujci strpni tudi do naših bratov *pančamov*. Ponižali smo jih, nakar si drznemo izkoriščati njihov položaj ponižanih proti njihovemu dvigu.

Svaradž mi pomeni svobodo tudi za najbolj revne rojake. Če je usoda *pančame* slaba zdaj, ko vsi trpimo, bržkone tudi po vpeljavi *svaradža* ne bo nič boljša. Če si moramo kot pogoj za *svaradž* kupiti mir z muslimani, moramo doseči spravo tudi z nedotakljivimi, preden sploh lahko upravičeno govorimo o *svaradžu*. Osvoboditev Indije zgolj izpod angleškega jarma me ne zanima. Zanima me osvoboditev Indije izpod

28. CWMG 19: 242–43. 19. januar 1921.

vsakršnega jarma. Nobene želje nimam, da bi enega kralja zamenjal z drugim. Zato je gibanje za *svaradž* proces samoočiščevanja.²⁹

Reči moram, da moje delo za nedotakljive nikakor ni podrejeno mojemu političnemu delu. Prav pred kratkim sem srečal dva prijatelja misijonarja, ki pa nista bila tega mnjenja, zato sem ju blago pokaral. Rekel sem jima, da moje delo za družbene reforme ni nekaj manj od mojega političnega dela ali njemu podrejeno. Ko sem namreč ugotovil, da družbenega dela ne bom mogel opravljati brez pomoči političnega, sem se tega drugega lotil le toliko, kolikor mi je pomagalo pri prvem. Zato moram priznati, da mi je takšno delo za družbene reforme ali samoočiščevanje stokrat ljubše od tako imenovanega čisto političnega dela.

Kaj pa pomeni, da služimo »nedotakljivim« oziroma jim hočemo zagotoviti pravičen položaj? Pomeni nič manj kakor to, da moramo odplačati dolg, ki ga imamo že stoletja, in se spokoriti za greh, ki smo ga krivi že stoletja, namreč greh zatiranja in sramotenja naših najbližjih. Do teh nesrečnih bratov se ne vedemo nič boljše kakor se človek, ki se je spremenil v zver, vede do sočloveka. Program odprave nedotakljivosti, ki smo si ga zastavili, je nekakšna majhna pokora za grozljive krivice, ki smo jim jih storili. In prav kot pokoro ali samoočiščenje ga ne sme navdihovati strah, da bodo *harijani* pristranski. Če se bomo tega dela lotili v strahu, da se bodo tako imenovani nedotakljivi spreobrnili k drugi veri ali se nam maščevali ali pa izigrali kakšen političen adut, bomo zgolj pokazali naše nepoznavanje hinduizma in našo nehvaležnost do tistih, ki so nam stoletja služili. Priznam, da sem to točko sam postavil na čelo kongresnega programa in vsak, ki me ima namen zaradi tega grajati, lahko reče, da je domiselna vaba, ki sem jo nastavljal nedotakljivim. A naj vnovič ponovim, da je ta očitek prazen. Že zelo zgodaj v življenju sem spoznal, da se morajo tisti, ki se imajo za hindujce, spokoriti tako, da ta madež izbrišejo in šele potem bodo lahko ponosni na to, da so hindujci. In ker je večina kongresnikov hindujcev in ker program, ki so

29. CWMG 24: 227. 12. junij 1924.

ga najprej predložili narodu, ni bil program samoočiščenja, sem takšen program sam oblikoval in ga postavil na čelo kongresnega programa, saj sem prepričan, da hindujci ne bodo pripravljeni na *svaradž*, če tega madeža ne bodo izbrisali. To prepričanje je zame samoumevno. Če bi prišli na oblast s tem madežem nedotakljivosti, ki nas ne bi motil, sem popolnoma prepričan, da bi bilo nedotakljivim v tem »*svaradžu*« še slabše, kakor jim je zdaj, preprosto zato, ker bi to, da smo se dokopali do oblasti, naše slabosti in napake še okrepilo. To je na kratko povedano moje stališče, in zmeraj sem trdil, da je samoočiščenje za *svaradž* nujno potrebno. Do tega stališča nisem prišel šele danes. Zagovarjam ga že od tedaj, ko sem začel premišljevat o *svaradžu*. Zato se zahvaljujem Bogu, da lahko sodelujem pri tej nalogi. Vedno sem cenil priložnosti, ko sem lahko opravljal to delo in pogosto sem zaradi njega odložil tako imenovano politično delo. Vem, da se bodo temu posmehovali le tisti, za katere je edina vznemirljiva in privlačna stvar tako imenovana »politika«. Mojemu srcu pa je to delo najbližje in najdražje.³⁰

Nepotrpežljiv sodelavec

Resen, a nepotrpežljiv sodelavec si je prizadeval, da bi svetišča in javna mesta na stežaj odprli tudi *harijanom*. Pri tem je imel nekaj malega uspeha, a dosegel ni ničesar takšnega, na kar bi bil lahko ponosen. Zato mi je v svoji nepotrpežljivosti pisal:

»Nesmiselno je pričakovati, da bodo s tem začeli tisti ortodoksni možje. Nikoli se ne bodo zganili, razen če k temu ne bodo prisiljeni. Da bi lahko odpravili nedotakljivost, moramo drastično ukrepati. Zato vas prosim, da ste tako prijazni in mi poveste, ali bi bila *satjagraha* sodelavcev in *harijanov*, s katero bi onemogočili vstop v svetišča ortodoksnim osebam, učinkovita metoda. Pozivi in prošnje so bili zaman in po mojem skromnem mnenju bi zgolj izgubljali dragoceni čas, če bi s tem nadaljevali.«

30. CWMG 47: 246–47. 2. avgust 1931.

Takšno oviranje poti bi bilo zgolj prisila. V religiji in pri reformah pa ne sme biti nobene prisile. Gibanje za odpravo nedotakljivosti je samoočiščevalno gibanje. Noben človek ne more biti očiščen proti svoji volji. Zato proti ortodoksnim ne smemo uporabiti nobene sile, ne neposredne ne posredne. Spomnimo se, da je bil marsikdo med nami tak, kakršni so ortodoksni, preden smo spoznali, da moramo nedotakljivost odpraviti. Ne bi nam bilo všeč, če bi nas kdo oviral na naši poti v svetišče, saj smo tedaj živeli v veri, nedvomno napačni, kakor vemo danes, da *harijani* ne bi smeli obiskovati svetišč. Zato tudi sami ne smemo ovirati ortodoksnih pri njihovem obiskovanju svetišč.

Dopisovalca bi prav tako spomnil, da besedo *satjagraha* pogosto uporabljajo zelo ohlapno in z njo le zaznamujejo prikrito nasilje. A kot avtorju te besede naj mi bo dovoljeno reči, da izključuje vsako obliko nasilja, neposrednega ali posrednega, prikritega ali neprikritega, bodisi v mislih, besedah ali dejanjih. Če želimo svojemu nasprotniku vse najslabše ali če rečemo kakšno ostro besedo njemu ali o njem, ker ga hočemo prizadeti, je to kršitev *satjagrahe*. In pogosto utegne biti v okviru *satjagrahe* zla misel ali huda beseda nevarnejša od dejanskega nasilja, ki smo ga uporabili v trenutku jeze, naslednji trenutek pa ga nemara že obžalovali in opustili. *Satjagraha* je blaga, nikoli ne rani. Ne sme izhajati iz jeze ali sovraštva. Nikoli ni malenkostna, nepotrpežljiva, nikoli očitajoča. Je pravo nasprotje prisile. Zasnovana je bila kot popoln nadomestek nasilja.

Navzlic temu se povsem strinjam s svojim dopisovalcem, da »moramo drastično ukrepati, da bi odpravili nedotakljivost«. A ukrepati moramo proti nam samim. Ortodoksni so iskreno prepričani, da nedotakljivost, kakor jo prakticirajo, predpisujejo *šastre* [sveti spisi] in da bi njih in hinduizem doletela huda nesreča, če bi jo odpravili. Kako premagati to prepričanje? Jasno je, da svojega prepričanja ne bodo nikoli spremenili, če jih prisilimo, da *harijanom* dovolijo vstop v svetišča. Ni potrebno predvsem to, da *harijanom* dovolimo vstop v svetišča, temveč to, da ortodoksne spreobrnemo k prepričanju, da je napačno *harijanom*

prepovedovati vstop v svetišča. Ta preobrat bomo dosegli le, če se bomo obrnili na njihova srca, to je, če bomo poskušali zbuditi tisto, kar je v njih najboljšega. To pa lahko storimo le tako, da sami molimo, se postimo in si naprtno še vse drugo trpljenje, z drugimi besedami, da se nenehno očiščujemo. Ni znano, da bi doslej kdaj spodletelo. Je namreč svoj lastni cilj. Reformator se mora zavedati resnice svojega početja. Potem ne bo nepotrpežljiv s svojim nasprotnikom, nepotrpežljiv bo s samim seboj. Pripravljen mora biti celo na post do smrti. A tega ne zmore vsak. Bog je zelo zahteven. Od tistih, ki so se mu zaobljubili, zahteva ponižnost. Celost post lahko postane oblika prisile. Na tem svetu ni ničesar, česar ljudje ne bi mogli zlorabiti. Človek je mešanica dobrega in zla, je hkrati Jekyll in Hyde. Toda kadar sam sebi naprtno trpljenje, je najmanj možno, da bo to zlorabil.³¹

Govor na javnem zborovanju v Trinčinopoliju

Na večer svojega življenja se bržkone ne bi lotil neke parcialne zadeve na škodo splošne. In če se trenutno zdi, da zagovarjam nekaj parcialnega, se lahko zanesete, da je za tem parcialnim globoko v meni želja, da bi od tega imela korist celotna javnost. Ne verjamem namreč, da je življenje razdeljeno na strogo ločena področja. Prav narobe, življenje je neločljiva in nedeljiva celota; potemtakem je tisto, kar je ali utegne biti dobro za enega, dobro za vse. Če pa kakšna dejavnost tega nezgrešljivega preskusa ne opravi, se ji morajo odreči vsi, ki jim je pri srcu splošna blaginja.

Ker sem vse svoje življenje verjel v ta nauk o univerzalnem dobrem, se nikoli nisem lotil nobene dejavnosti – parcialne ali splošne –, ki ne bi bila v dobro vseh ljudi. In ko sem si prizadeval za ta univerzalni cilj, sem že pred leti odkril, da je nedotakljivost, kakor jo danes prakticirajo, ovira, pa ne le za to, da bi hindujci dosegli lastno blaginjo, temveč tudi

31. CWMG 54: 416–17. 15. april 1933.

ovira za splošno blaginjo vseh. Kdor se ukvarja s tem, utegne odkriti, kako nedotakljivost ni potegnila v svoj zahrbtni vrtinec le hindujskih kast, temveč tudi vse druge skupnosti, ki zastopajo različne vere v Indiji, se pravi, muslimane, kristjane in druge. Pri obravnavi pošasti nedotakljivosti si najbolj želim, da ne bi dosegli le bratstva med hindujci, temveč, kar je najpomembnejše, da bi uresničili bratstvo med vsemi ljudmi, pa naj bodo hindujci, muslimani, kristjani, parsi ali judje. Verjamem namreč v temeljno resnico vseh velikih svetovnih religij. Verjamem, da so vse religije dane od Boga in verjamem, da jih nujno potrebujejo ljudje, katerim so bile razodete. In verjamem tudi tole: če bi le lahko vsi brali svete spise različnih religij s stališča privržencev tistih religij, bi ugotovili, da so naposled vse eno in isto in da so lahko v pomoč druga drugi.

Zato sem brez omahovanja zaprosil vse nehindujce, da mi s svojo molitvijo pomagajo pri tem poslanstvu; tudi zato, ker imam živo zaupanje v svoje poslanstvo in ker ta vera temelji na izkušnji, se po tehtnem razmisleku nisem obotavljal reči, da če hindujci sami ne bomo uničili pošasti nedotakljivosti, bo ta požrla tako hindujce kakor hinduizem. In ko vas prosim, da očistite svoja srca nedotakljivosti, vas ne prosim nič manj kakor to – da verjamete v temeljno enotnost in enakost vseh ljudi. Vse vas vabim, pozabite, da med otroci enega in istega Boga obstajajo kakršne koli razlike med višjim in nižjim.

Zato se nisem obotavljal na kolenih prositi tiste hindujske kaste, ki sama sebi pravi *sanatanisti* [ortodoksni], naj se mi pridružijo pri tem gibanju samoočiščevanja. Če bi le hoteli to gibanje in njegove implikacije pazljivo proučiti, bi odkrili, da je med njimi in reformatorji več skupnih točk kakor razlik. Če ga bodo proučili, bržkone ne bodo mogli več sami pred seboj upravičiti sramotenja vseh tistih, ki naj bi bili nedotakljivi.³²

Še zlasti mi je pri srcu mir. Niti najmanj si ne želim zanetiti razprtij med hindujci. Za *sanataniste* in reformatorje bi bilo še najboljše, da bi

32. CWMG 57: 146–48. 16. februar 1934.

se posvetovali med seboj in se poskušali sporazumeti. Če pa bi to prizadevanje spodletelo, bi se obe stranki morali oprijeti miroljubnih in častivrednih metod ter se naučiti strpnosti druga do druge. Mislim, da sem sam *sanatanist* in reformator hkrati. V sebi sem poskušal zbrati vso naklonjenost, ki jo pripadnik neke hindujske kaste lahko pokaže do *harijanov*. Sam bog ve, v kolikšni meri se mi je to posrečilo. Prav tako si prizadevam, kolikor si nepopolno človeško bitje, kot sem sam, lahko prizadeva, da bi na stvari gledal z očmi *harijanov* in da bi dognal, kaj se dogaja v njihovih srcih. Človeku ni dano, da bi spoznal vso resnico. Njegova dolžnost pa je, da živi resnico, kakor jo razume, in da pri tem početju uporablja najbolj neoporečno sredstvo, to je, nenasilje. Nočem prizadeti čustev *sanatanistov*. Rad bi jih spreobrnil k mojim pogledom na najbolj mil način. Hočem se, ko bi se le mogel, prikrasti v njihova srca. Rad bi jih omehčal s svojim trpljenjem. Trdno verjamem, da nedotakljivosti, kakor jo praticiramo danes, *šastre* ne dopuščajo. Ne želim pa razpravljati o tem, kaj *šastre* podpirajo in česa ne. Kolikor je le mogoče ponižno vas opozarjam na resnico, kakor jo sam razumem, in če bo treba sem, v nenehnem prizadevanju pokazati se vrednega te resnice, pripravljen žrtvovati tudi svoje življenje. Popolnoma jasno mi je in prav nič ne dvomim o tem, da so tako hinduizem kakor hindujci obsojeni na propad, če ne bomo odpravili nedotakljivosti. Že kot desetleten otrok sem imel nedotakljivost za greh. Moje srce se nikoli ni moglo pomiriti s tem, da je nedotakljivost dana z rojstvom. *Šastre* sem proučeval po svojih najboljših močeh. Posvetoval sem se s številnimi učenjaki. In večina se je strinjala z mojim stališčem. A resnice ni najti v knjigah. Resnica je v človeškem srcu in poiskati jo moramo tam ter pustiti, da nas vodi, kakor jo razumemo. Nihče pa nima pravice siliti drugih, da delujejo v skladu z resnico, kakor jo razume sam.

Tukaj pozivam vse tiste, ki zagovarjajo pravico *harijanov* do obiskovanja svetišč, naj vstopijo v templje šele za *sanatanisti*, ki so blokirali vhode in naj nato zapustijo ta prostor. Ne želimo triumfirati nad njimi. Ne jezite se nanje, ne sramotite jih; prav narobe, nahranite jih, če

so lačni, in sprejeli bodo vaše gostoljubje. Premagati jih moramo zgolj z ljubeznijo.³³

Kaste je treba odpraviti

V teh člankih sem svoje stališče že večkrat pojasnil. Lahko ga povzamem takole:

1. Verjamem v *varnašrame* [štiri družbene rede] Ved, ki po mojem mnenju temeljijo na popolni enakosti položaja, navzlic drugačnim odlomkom v svetih spisih in drugod.

2. Vsaka beseda v tiskanih delih, ki ustrezajo vzorcem *šastre*, po mojem mnenju še ni razodetje.

3. Interpretacija sprejetih besedil je doživela evolucijo in je zmožna neskončne evolucije, tako kakor sta je zmožna tudi človeški razum in srce.

4. Nič v *šastrah*, kar je v očitnem nasprotju z univerzalnimi resnicami in moralo, ne more obveljati.

5. Nič v *šastrah*, o čemer lahko premišljujemo, ne more obveljati, če je v nasprotju z razumom.

6. *Varnašrame* iz *šaster* danes v praksi ne obstajajo.

7. Sedanji kastni sistem je antiteza *varnašram*. Prej ko ga bomo odpravili, bolje bo.

8. V *varnašramah* ni bilo in ne sme biti nobenih prepovedi medsebojnih porok in skupnih obedov. Prepoved se tukaj nanaša na spremembo dednega poklica zaradi dobička. Potemtakem je sedanja praksa dvakratno napačna, saj je postavila krute omejitve skupnim obedom in medsebojnim porokam, dovoljuje pa anarhijo pri izbiri poklica.

9. Četudi *varnašrame* ne prepovedujejo medsebojnih porok in skupnih obedov, pa lahko k temu silijo. Zato mora biti prepuščeno prosti

33. CWMG 56: 215–16. 11. november 1933.

izbiri vsakega posameznika ali posameznice, kako se želi poročiti ali obedovati. Če bi spoštovali zakon *varnašram*, potem bi bila naravna tendenca, vsaj kar zadeva poroke, da bi ljudje svoje zakonske odnose omejili na lastno *varno*.

10. Kot sem že večkrat dejal, v *šastrah* ni nobene trditve, da je nedotakljivost dana z rojstvom. Mislim, da je sedanja praksa greh in največji madež na hinduizmu. Bolj kakor kdaj koli sem prepričan, da bo hinduizem umrl, če bo nedotakljivost živela.

11. Najučinkovitejši, najhitrejši in najbolj nevsiljiv način, kako odpraviti kaste, je, da reformatorji začnejo pri sebi samih in kjer je potrebno prevzamejo nase posledice družbenega bojkota. Do reforme ne bo prišlo tako, da bomo zmerjali ortodoksne. Sprememba se bo zgodila polagoma in sprva neopazno. Tako imenovani višji razredi bodo morali sestopiti s piedestala, preden bodo lahko naredili kakršen koli vtis na tako imenovane nižje razrede. Vsakdanja izkušnja dela v vaseh kaže, kako težko je premostiti prepad med mestnimi prebivalci in vaščani, med višjimi in nižjimi razredi. To nista sinonima. Razredne razlike namreč obstajajo tako v mestih kakor v vaseh.³⁴

Hindujci bi se morali pridružiti *harijanom* in se spoprijateljiti z njimi v njihovi grozljivi osami – osami, kakršne svet nemara še nikoli prej ni videl v tako pošastni neizmernosti, kakor smo ji priča v Indiji. Iz izkušnje vem, kako težka je ta naloga. A je del naloge, da sezidamo stavbo *svaradža*. Pot k *svaradžu* pa je strma in ozka. Ob njej je veliko spolzkih vzpetin in zelo globokih prepadov. Vse bo treba premagati z odločnim korakom, preden se bomo lahko povzpeli na vrh in zadihali sveži zrak svobode.³⁵

* * *

Gandhi je v svojem programu družbenih reform dosledno zagovarjal »vzpon žensk«. Politične prednosti tega vzpona je britanska vlada boleče občutila, ko so

34. CWMG 62: 121–22. 16. november 1935.

35. CWMG 75: 149. 13. december 1941.

ženske začele dejavno sodelovati v kampanjah za državljansko neposlušnost. Cilj emancipacije žensk je bil del širših prizadevanj, ki so presegala politiko. Gandhi je bil prepričan, da se mora država na vsaki ravni nacionalnega razvoja opreti na energijo in zmožnosti svoje ženske populacije. S tem je začel v Južni Afriki, saj je že leta 1907 zagovarjal izobraževanje žensk. »Indijci,« je tedaj izjavil, »namerno potiskajo ženske v ozadje,« in »če se bo to nadaljevalo, bo Indija ostala v sedanjem ogabnem stanju, četudi bo od britanske vlade dobila vse svoje pravice.«³⁶ Trideset let pozneje, ko je v nekaj zapovrstnih satjagrahah sodelovalo na milijone žensk v nenasilnem odporu, je Gandhi govoril na vseindijski konferenci žensk in izjavil, da svaradž in »napredek Indije v vseh smereh« ne bosta mogoča, če ne bodo napredovale tudi ženske. »Ko bodo ženske, ki jim pravimo abala [šibke], postale sabala [močne], bodo vsi tisti, ki so nemočni, postali močni.«³⁷

Prvi članek »Nedotakljivost, ženske in svaradž« kaže na povezavo bistvenih družbenih reform v Gandhijevi misli, pa tudi, kako je svaradž odvisen od »notranje rasti«, ki je potrebna za uspešno reševanje teh problemov.

D. D.

Nedotakljivost, ženske in svaradž

Najtežje je vprašanje, kako se otresti predsodkov o ženskah. Pravzaprav je to vprašanje o izobraževanju žensk. Pa ne le o izobraževanju deklet, temveč o izobraževanju poročenih žensk. Zato sem že večkrat dejal, da mora vsak domoljuben zakonski mož postati učitelj svoje žene in jo pripravljati za delo med njenimi manj srečnimi sestrami. Prav tako sem opozarjal na implikacije tega problema. Ena izmed njih je, da možje prenehajo ravnati s svojimi ženami kot s predmeti užitka in jih sprejmejo kot sodelavke pri delu za narod...

Svobode, ki se v ljudskem duhu povezuje z besedo *svaradž*, prav gotovo ne bomo mogli doseči, če bomo zgolj odpravili nedotakljivost in vzpostavili trdno enotnost med različnimi skupnostmi, temveč bomo morali odpraviti še marsikatero drugo družbeno zlo. To notranjo rast, ki

36. CWMG 6: 283. 19. januar 1907.

37. CWMG 64: 165. 24. december 1936.

se ne sme nikoli ustaviti, lahko razumemo le tako, da doumemo *svaradž*. *Svaradža* pa ne bo tako dolgo, dokler bodo zidovi predsodkov, strasti in vraževerja dušili rast tega veličastnega drevesa.³⁸

Govor na zasedanju ženske zveze v Bombaju

Drage sestre in bratje,

hvaležen sem vam, ker ste me povabili, da predsedujem tej letni svečanosti ženske zveze. A prepričan sem, da bi moral biti vaš predsednik ženska, četudi lahko pri vašem delu iščete pomoč ali nasvete moških. Ta zveza je posvečena plemenitemu cilju preporoda žensk, in tako kakor samožrtvovanje nekega posameznika ne more pomagati drugemu, da bi prišel v nebesa, tudi moški ne morejo izpeljati preporoda žensk. S tem ne mislim, da si ga sami ne želijo ali da ženske nočejo, da jim pri tem pomagajo; hočem vas le opozoriti na načelo, da se posameznik ali ves rod lahko dvigneta le tako, da si sama pomagata. To ni kakšno novo načelo, a pri našem delovanju pogosto pozabljamo nanj.

Bhai Karsandas Čitalia trenutno entuziastično opravlja delo predsednika ženske zveze. Sam pa zrem v prihodnost, v čas, ko bo ena izmed vas prevzela njegovo mesto, tako da se bo sam lahko lotil kakšnega drugega dela. Ker je vse svoje življenje posvetil temu, da je pomagal ženskam, si bo poiskal kakšno delo na istem področju. Ženska zveza pa se bo postavila na lastne noge, ko bo funkcionarje izvolila med svojimi članicami in samo sebe bolje razumela, kot se danes. Kakor veste, imam tesne stike tako z moškimi kakor ženskami, vendar sem ugotovil, da brez pomoči sodelavk za ženske ne morem ničesar storiti. Zato ob vsaki priložnosti nedvoumno izjavljam, da, dokler bodo ženske zatirane ali ne bodo imele enakih pravic [kakor moški], v Indiji ne bo pravega napredka. Vsej Indiji bo v čast, če se bo ženski zvezi posrečilo popolnoma uresničiti njene cilje.

38. CWMG 33: 148–49, 10. marec 1927.

Razumeti moramo, kaj imamo v mislih, ko govorimo o prepору žensk. Ta prepór je možen le, če so bile ženske prej zatirane, zato moramo najprej dognati, kaj je to zatiranje povzročilo. O vsem tem moramo zelo resno premisliti. Med svojimi potovanji po Indiji sem ugotovil, da je sedanja agitacija omejena le na neskončno majhen del prebivalstva, ki je zgolj drobec na neizmernem nebu. Na desetine milijonov ljudi obeh spolov o tej agitaciji ne ve popolnoma ničesar. Petinosemdeset odstotkov ljudi živi svoje preprosto življenje in čisto nič jih ne zanima, kaj se dogaja okoli njih. Nevedni kakor so, pa ti moški in ženske vendarle pošteno opravljajo svoje dolžnosti. Imajo enako izobrazbo, oziroma nimajo nobene izobrazbe, in pomagajo si med seboj, kadar je treba. Če je njihovo življenje kakor koli nepopolno, je vzrok v tem, da je tudi življenje preostalih petnajstih odstotkov nepopolno. Če bodo moje sestre v ženski zvezi skrbno proučile življenje teh petinosemdesetih odstotkov naših ljudi, bodo imele na voljo bogato gradivo za imeniten program dela.

Četudi se bom pri nadaljnjem razpravljanju omejil na že omenjenih petnajst odstotkov, bi bilo tudi tako neprimerno govoriti o tem, da so prikrajšani tako moški kakor ženske. Premisliti moramo namreč prav to, da moški zatirajo ženske. Zakonodaja je v glavnem delo moških; in moški niso bili zmeraj poštene in nepristranski pri opravljanju te naloge, ki jo – tako pač mislijo – zmorejo le sami.

Tega, kar so o ženskah povedali avtorji razni svetih spisov, nikakor ni mogoče zagovarjati. Otroške poroke, pritiski na vdove in druga zla izvirajo iz prepovedi v svetih spisih. S tem, ko so ženske postavili na isto raven kakor *sudre* [razred služabnikov], so hindujski družbi povzročili nepopravljivo škodo. Moje trditve nemara na besedni ravni spominjajo na trditve kristjanov, ki nas kdaj pa kdaj napadajo, a razen te podobnosti nimajo ničesar skupnega. Kristjani poskušajo pri svojih napadih prizadeti same temelje hinduizma. Samega sebe imam za ortodoksnega hindujca, moj napad pa izvira iz želje, da bi se hinduizem otesel svojih napak in se obnovil v svoji prvotni slavi. Ko krščanski kritiki

opozarjajo na pomanjkljivosti naših svetih spisov, si prizadevajo pokazati, da so čisto navadne knjige. Sam pa poskušam pokazati, da pomanjkljivosti svetih spisov izvirajo iz pozneje vrinjenih odlomkov, to je, iz vrstic, ki so jih vstavile osebe, ki so jih imeli za svete šele v času, ko je Indija začela propadati. Ko odmislimo te vrstice, zlahka dokažemo veličino svetih spisov. Nimam niti najmanjše želje braniti hinduizma, ker bi iz napačnega ponosa ali nevednosti verjel in hotel, da bi tudi drugi verjeli, da v svetih spisih ali drugih sprejetih knjigah hindujske religije ni nobenih napak. Prepričan sem, da takšno prizadevanje hinduizmu ne bi bilo v prid, temveč bi mu zgolj škodilo. Religija, ki postavlja resnico na prvo mesto, si ne more dovoliti mešanja z neresnico.

Pri uveljavljanju preporoda žensk moramo največji del naših naporov usmeriti k odpravi tistih sramotnih stvari, ki jih naše *šastre* opisujejo kot neizogibne in prirojene značilnosti žensk. A kdo se bo tega lotil in kako? Po mojem skromnem mnenju bi morali pri tem ustvariti čiste, odločne in samoobvladane ženske, kakršne so bile Sita, Damajanti in Draupadi [junakinje starodavne Indije]. Če jih bomo ustvarili, bodo te moderne sestre deležne istega spoštovanja indijske družbe, kakor so ga bile nekoč njihove vzornice. Njihove besede bodo imele isto avtoriteto, kakor jo imajo *šastre*. Razmišljanja o njih, ki jih je tu in tam najti v svetih spisih, nam bodo vzbudila zgolj občutek sramu in kmalu jih bomo pozabili. Takšni preobrati so se v hinduizmu že zgodili in se bodo še dogajali, pripeljali pa bodo do stabilnosti naše vere. Molim k bogu, da bi ta zveza kmalu ustvarila takšne ženske.

Govorili smo o temeljnem vzroku zatiranja naših žensk in presojali tiste ideale, katerih uresničitev bi lahko izboljšala zdajšnje razmere naših žensk. Seveda bo te ideale lahko uresničilo le zelo malo žensk, zato moramo premisliti, kaj bi po svojih močeh lahko storile čisto navadne ženske. Najprej bi morale pri kar največjem možnem številu žensk prebuditi zavest o pravem pomenu njihovih zdajšnjih razmer. Sam ne sodim med tiste, ki so prepričani, da je to mogoče doseči le z izobrazbo. Če bi delali tako, bi le v neskončnost odlagali izpolnitev naših ciljev; a

na vsakem koraku sem se prepričal, da sploh ni potrebno čakati tako dolgo. Da bi ženske prepričali o žalostni realnosti njihovih zdajšnjih razmer, nikakor ni potrebno, da jih najprej izobrazimo.

Pravkar sem se vrnil iz okrožja Bihar. Srečal sem se z veliko skupino žensk iz uglednih družin tega kraja. Vse so se ravnale po *purdahu*.³⁹ V moji navzočnosti so *purdah* odstranili, kakor da bi bili navzoči njihovi bratje. Te ženske niso imele nobene izobrazbe. Tik preden sem odšel na to srečanje, me je obiskala neka Angležinja. Oglasila se je prav tedaj, ko sem sedel skupaj s številnimi moškimi. Če pa sem se hotel srečati s hindujkami, sem moral oditi v sobo, ki je bila ločena od drugih prostorov. Malo zares malo v šali sem predlagal, da bi lahko odšli v sobo, kjer so sedeli moški. Vse navdušene so mi odvrnile, da bi to prav rade storile, da pa bi v skladu z njihovimi navadami za to potrebovale dovoljenje moških. *Purdaha* sploh niso marale [so rekle] in želele so, da bi videl, da je te navade konec. A četudi je bilo v teh besedah nekaj tragičnosti, so potrjevale tisto, kar sem že dejal. Te ženske so tudi brez izobrazbe doumele, v kakšnih razmerah živijo. Upravičeno so me prosile za pomoč, a želel sem jim, da bi same imele moč, da bi si izborile svobodo in priznale so mi, da takšno moč imajo. Odšel sem z upanjem, da bomo kmalu slišali, da so odpravile *purdah*. Ženske, ki bi jih navadno imeli za neizobražene, v Čamparanu opravljajo imenitno delo. V svojih sestrah, ki živijo v skrajno zaostalih razmerah, so prebudile zavest o svobodi, ki jo uživajo same.

Ženska je življenjska sopotnica moškega in je obdarjena z enakimi duhovnimi zmožnostmi. Pravico ima, da je podrobno seznanjena z moževim delom in da pri njem sodeluje, prav tako ima enako pravico do svobode in neodvisnosti. Vso pravico ima do najvišjega mesta na svojem področju dejavnosti, tako kakor moški na svojem. To naj bi bilo naravno stanje stvari, ne pa sad tega, da so se ženske naučile brati in

39. *Purdah* je v Indiji zavesa, ki zastira in ločuje tisti del hiše, v katerem prebivajo ženske. Pomeni pa tudi celoten sistem izključevanja hindujskih in muslimanskih žensk iz družbe. (Op. prev.)

pisati. Zaradi gole sile popolnoma zgrešene navade tudi najbolj nevedni in ničvredni moški uživajo v svoji večvrednosti nad ženskami, česar pa niso vredni in tudi ne bi smeli biti. Marsikatero naše gibanje se je ustavilo na pol poti, ker naše ženske živijo v takšnih razmerah. Marsikatero naše delo ni dalo pravih rezultatov; naša usoda je podobna usodi trgovca, varčnega pri malenkostih, a razsipnega pri velikih stvareh, ki v svoj posel ni vložil zadosti kapitala.

Če imam prav, bi jih zelo veliko med vami, članicami te zveze, moralo oditi poučevati svoje nevedne sestre o njihovih dejanskih razmerah. To pa pravzaprav pomeni, da bi prihranile veliko časa, če bi obiskale najbolj zaostale predele Bombaja in ženskam dale to, kar ste same dobile. Če ste se pridružile moškim pri njihovih religioznih, političnih in družbenih dejavnostih, jih seznanite z njimi. Če ste si pridobile kakšno posebno znanje o vzgoji otrok, ga delite z njimi. Če ste iz lastne izkušnje spoznale prednosti čistega zraka, čiste vode, neoporečne in preproste hrane, jim pripovedujte tudi o tem. Tako boste vzgajale sebe in njih.⁴⁰

Ženske iz Gudžarata

Kako je mogoče, da se ženske umikajo pred gibanjem, ki vzbuja tako velike upe? Zato sem jih zaprosil, naj pridejo in začnejo sodelovati. Mislim, da so prav ti upi vzdramili ženske po vsej državi.

Pa smem, ko tako zaupam temu navdušenju, ženskam svetovati, naj gredo v zapor? Čutim, da ne morem drugače. Če jih k temu ne bi spodbujal, bi to pomenilo, da ne verjamem vanje. *Jadžna*, pri kateri ženske ne sodelujejo, je nepopolna. Neustrašnost je za ženske prav tako pomembna kakor za moške. Zato bi bilo po mojem mnenju dobro, če bi se ženske sprijaznile z mislijo na zapor. Menim tudi, da bi moški lažje odšli v zapor, če bi se ženske prenehale bati tega, da so zaprti.⁴¹

40. CWMG 14: 202–6. 20. februar 1918.

41. CWMG 22: 181–82. 15. januar 1922.

Zadnjo temo, ki jo obravnavamo tukaj, je Gandhi v svojem programu družbenih reform imenoval »delo za ekonomsko enakost«. Svoji ekonomski teoriji je rekel *sarvodaja*, kar dobesedno pomeni »blaginja vseh«. Hotel je konceptualno povezati ideje individualne ali nacionalno svobode, nenasilnega delovanja za družbene reforme in ekonomske enakosti. Po njegovem je mogoče ekonomsko enakost doseči v glavnem le s pravično razdelitvijo bogastva. Zato je govoril o povezanosti svaradža, satjagrahe in sarvodaje ter trdil, da nihče ne more biti svoboden, dokler niso svobodni vsi, da mora svoboda obsegati enakost ter da je vse to mogoče doseči le z nenasilnim delovanjem.

D. D.

Ekonomska enakost

Ekonomska enakost je bistvena za neodvisnost, ki si jo bomo pridobili z nenasilnim delovanjem. Delo za ekonomsko enakost pomeni odpravo večnega konflikta med kapitalom in delom. Pomeni, da se bodo maloštevilni bogataši, ki imajo v svojih rokah vse narodovo bogastvo, na eni strani, in na pol stradajoči, goli milijoni na drugi, izenačili. Nenasilni sistem vladanja očitno ni možen, dokler med bogataši in lačnimi milijoni zeva širok prepad. Nasprotje med palačami v New Delhiju in bornimi kočami revnega delavskega razreda v bližini ne bo možno v svobodni Indiji, v kateri bodo imeli revni enako oblast kakor najbogatejši v državi. Nasilna in krvava revolucija bo nekega dne prav gotova prišla, če se bogati ne bodo odpovedali svojemu bogastvu in če svoje oblasti ne bodo v skupno dobro delili z revnimi.

Vztrajam pri svojem nauku o skrbništvu, navzlic vsemu posmehu, s katerim so ga zasuli. Res je, da ga je težko doumeti. Prav tako tudi nenasilje. A leta 1920 smo se odločili za ta strmi vzpon. Po našem mnenju je bil vreden truda. Vsak dan bolj cenimo moč nenasilja. Od kongresnikov pričakujemo, da bodo sami pri sebi temeljno proučili in premislili motive in razloge za nenasilje. Vprašati se morajo, kako

odpraviti sedanjo neenakost, nasilno ali nenasilno. Mislim, da nasilno pot poznamo. Nikjer se ni posrečila. Nekateri trdijo, da se je v Rusiji kar precej. Sam o tem dvomim...

Ta poskus o nenasilju je še zmeraj v povojih. Ne moremo še veliko pokazati in dokazati. A prav gotovo je metoda, ki naj pripelje do enakosti, začela delovati, četudi še tako počasi. Ker pa je nenasilje proces spreobračanja, mora biti to spreobračanje nenehno. Družba ali narod, vzpostavljen nenasilno, se morata znati upirati napadom na svojo strukturo od zunaj in od znotraj. Z nami sodelujejo številni kongresniki, ki morajo kazati pot. Ta boj nam ponuja priložnost, da vsak kongresnik temeljito izpraša sam sebe. Če naj dosežemo enakost, moramo temelje zanjo položiti zdaj. Kdor misli, da bodo glavne reforme prišle po prihodu *svaradža*, samega sebe vara glede elementarnega delovanja nenasilnega *svaradža*. Ne bo nam lepega dne kar nenadoma padel z neba. Z združenimi močmi ga bomo morali, kamen za kamnom, sami sezidati. Dobršen del poti smo že opravili. A prehoditi bomo morali še veliko daljšo in težavnejšo, preden bomo lahko uzrli *svaradž* v vsem njegovem imenitnem veličastju. Vsak kongresnik se mora vprašati, kaj je storil, da bi si pridobili ekonomsko enakost.⁴²

Po moji definiciji resničnega *svaradža* ne bo, dokler bo obstajalo izkoriščanje. Če bomo angleško vlado zgolj zamenjali z indijsko, to še ne pomeni prihoda *svaradža*. Dokler bo en razred vladal drugemu, dokler bodo revni ostali revni ali postali še revnejši, ne bo nobenega *svaradža*. V mojem *svaradžu* bodo milijoni živeli srečno. Imeli bodo dobro hrano, primerna stanovanja in zadosti oblek. S hrano ne mislim tega, da bodo jedli slaščice. A vsak mora imeti mleko, maslo ter zadosti sadja in zelenjave. Vem, da govorim neverjetne stvari, saj revni danes sploh ne vedo, kaj je sadje. Kadar je sezona sadja, ga nekaj malega sicer dobijo, a to je vse. Ne dobijo pa čistih in hranljivih živil. Živeti morajo od

42. CWMG 75: 158–59. 13. december 1941.

plesnivega riža in slabega kruha. Želim si, da bi vsak dobil to, čemur rečemo uravnotežena prehrana, pa tudi čisto in udobno domovanje. To je zame prava svoboda.⁴³

Intervju z Nirmalom Kumarjem Bosejem

V.: Je ljubezen ali nenasilje mogoče združiti s kakršnim koli posedovanjem ali izkoriščanjem? Če posedovanja in nenasilja ni mogoče združiti, ali potem zagovarjate ohranitev privatne lastnine zemlje in tovarn kot neizogibnega zla, ki bo trajalo tako dolgo, dokler posamezniki ne bodo dovolj zreli ali izobraženi, da bi lahko živeli tudi brez tega? Ali ne bi bilo potem boljše, da bi bila vsa zemlja last države, državo pa bi nadzorovale množice?

O.: Ljubezen in izključno posedovanje nikoli ne gresta skupaj. Teoretično mora biti tam, kjer je popolna ljubezen, tudi popolno neposedovanje. Telo je naša zadnja lastnina. Potemtakem lahko človek izkazuje popolno ljubezen in je zmožen ostati popolnoma brez vsega, če se je pripravljen soočiti s smrtjo in se odpovedati svojemu telesu zavoljo drugih ljudi.

A to velja zgolj v teoriji. V stvarnem življenju le stežka izkazujemo popolno ljubezen, saj je telo kot naša lastnina vedno z nami. Človek je pač nepopoln, a bo vedno poskušal postati popoln. Popolnost v ljubezni ali neposedovanje ostaja nedosegljiv ideal, dokler živimo, čeprav si zanj nenehno prizadevamo.

Od tistih, ki imajo denar, zdaj pričakujejo, da se bodo vedli kot skrbniki, ki s svojim bogastvom upravljajo tako, da je v prid revnim. Seveda lahko rečete, da je to pravna iluzija. A če ljudje nenehno premišlujejo o njej in si prizadevajo delovati v skladu z njo, potem bo življenje na tem svetu veliko bolj usmerjala ljubezen kakor ga zdaj. Popolno skrbništvo je abstrakcija, tako kakor Evklidova definicija točke, in je prav tako nedosegljivo. A če si bomo prizadevali zanj, bomo lahko bolj

43. CWMG 75: 6–7. 12. oktober 1941.

kakor s katero koli drugo metodo napredovali pri uresničevanju enakosti na svetu.

V.: Če pravite, da privatna lastnina ni združljiva z nenasiljem, zakaj jo dopuščate?

O.: To je koncesija tistim, ki zaslužijo denar, a svojega dobička ne bi prostovoljno namenili v dobro človeštva.

V.: Zakaj potem namesto privatne lastnine ne bi imeli države, ki bi bila lastnica vsega, s tem pa bi minimalizirali nasilje?

O.: Seveda je to boljše od privatne lastnine. A je zaradi nasilja vprašljivo. Trdno sem prepričan v tole: če bo država zatirala kapitalizem s silo, se bo sama ujela v pasti nasilja in se ji nenasilja sploh ne bo posrečilo vzpostaviti. Država je nasilje v strnjeni in organizirani obliki. Posameznik ima dušo, država pa se kot brezdušen stroj nikoli ne bo odrekla nasilju, ki mu dolguje svoj obstoj. Zato mi je ljubši nauk o skrbništvu.

... Na vse večjo moč države gledam z velikim strahom; četudi očitno dela dobro, ko poskuša kar najbolj zmanjšati izkoriščanje, pa človeštvu dela največjo škodo, ko uničuje individualnost, ki je temelj vsakršnega napredka. Znani so številni primeri, ko so ljudje sprejeli skrbništvo, a noben, ko bi država res živela za reveže.⁴⁴

Da ne bo nesporazuma o moji konceptiji *svaradža*. Pomeni mi popolno neodvisnost od tujega nadzora in popolno ekonomsko neodvisnost. Tako imamo na eni strani politično neodvisnost, na drugi ekonomsko. Ima pa še dva druga cilja. Eden izmed njiju je moralen in družben, temu ustreza *dharma*, to je, religija v najvišjem pomenu besede. Ta religija vključuje hinduizem, islam, krščanstvo itn., a je nad njimi. Prepoznate jo lahko po njenem imenu, ki je resnica, živa resnica, ki prežema vse in ki bo preživela vsa uničenja in vse preobrazbe. Moralni in družbeni dvig lahko prepoznate po besedah, ki jih uporabljamo, denimo nenasilje. Recimo temu četverokotnik *svaradža*, ki pa se bo deformiral, če bo kateri koli njegov kot postal neresničen. V jeziku kongresa to pomeni, da

44. CWMG 59: 316–19. 9. november 1934.

politične in ekonomske svobode ne moremo doseči brez nenasilja, to je, brez žive vere v boga in zato v moralni in družbeni dvig.

Politična neodvisnost mi ne pomeni posnemanja britanskega spodnjega doma ali vladavine sovjetov v Rusiji ali fašistov v Italiji ali nacistov v Nemčiji... Imeti moramo svojo obliko neodvisnosti, ki bo le naša. Opisal sem jo kot *ramaradžja*, to je, suverenost ljudi, utemeljena na čisti moralni avtoriteti...

Oglejmo si še ekonomsko neodvisnost. Ta ni sad moderne ali zahodne industrializacije. Indijska ekonomska neodvisnost mi pomeni, da se sleherni posameznik, moški ali ženska, ekonomsko dvigne z lastnimi zavestnimi napor. V takšnem sistemu bodo vsi moški in vse ženske imeli dovolj oblačil – ne zgolj predpasnikov okoli bokov, temveč vsa oblačila, ki jih potrebujejo, pa tudi dovolj hrane, to je mleka in masla, za kar so danes prikrajšani še milijoni.⁴⁵

Če Amerika ne bo pametno ravnala s svojim bogastvom, ji bo to v pogubo. Če si bo Amerika poskušala pridobiti prijateljstvo drugih držav z denarjem in če se bodo, pa čeprav še tako malo, Kitajska, Japonska, Iran, Indija, Pakistan in druge države zapletle z njo, se bodo oboji kesali. Zato Radžendru Bapuju⁴⁶ kar naprej dopovedujem, da je uvoz žita najslabša vrsta suženjstva. Nič ni bolj ponižujoče za neko državo kakor to, da mora druge prositi za tisto, česar sama ne more pridelati.

Če se potemtakem želite z nekom spoprijateljiti in če želite, da bi to prijateljstvo trajalo, ravnajte praktično in ne iščite ekonomske pomoči pri njem. Naj bo Amerika še tako bogata, se bomo sami zgolj onespособili, če bodo pri njej iskali ekonomsko pomoč.⁴⁷

45. CWMG 64: 191–92, 27. december 1936.

46. Dr. Radžendra Prasad, ki je leta 1947 postal predsednik kongresne stranke in prvi predsednik Indije.

47. CWMG 88: 365, 18. julij 1947.

Kdo je socialist

Socializem je lepa beseda in kolikor mi je znano, so v socializmu vsi člani družbe enaki – nihče ni manjvreden, nihče večvreden. Pri telesu glava ni nekaj večvrednega zato, ker je zgoraj, prav tako podplati niso nekaj manjvrednega zato, ker se dotikajo zemlje. Tako kakor so telesni udje enaki, so enaki tudi člani družbe. To je socializem.⁴⁸

V njem so vsi, knez in kmet, bogataš in revež, delodajalec in delojemalec, na isti ravni. S stališča religije v socializmu ni dualnosti. Vse je enotnost.

Če pa pogledamo družbe po vsem svetu, v njih opazimo zgolj dualnost in pluralnost. Enotnosti pa prav očitno ni. Nekdo je na visokem položaju, drugi je nizko, eden je hindujec, drugi musliman, tretji kristjan, četrti parsi, peti sikh, šesti jud. In celo med njimi obstajajo podelitve. V enotnosti moje koncepcije pa obstaja popolna enotnost v pluralnosti ciljev.

Da bi dosegli to stanje, na stvari ne smemo gledati filozofsko in reči, da nam ni treba narediti ničesar, dokler se ne bodo vsi spreobrnili k socializmu. Še naprej se lahko obračamo na ljudi, ustanavljamo stranke in kakor jastrebi zgrabimo plen, kadar nam prekriza pot, pa se naše življenje vsled tega ne bo nič spremenilo. To ni socializem. Bolj kot ga obravnavamo kot plen, ki ga je treba zgrabiti, bolj se nam izmika.

Socializem se začne s prvim spreobrnjencem. Tej enki lahko potem dodajate ničle in prva ničla bo veljala za desetico, vsaka dodana ničla pa bo pomenila še nadaljnjo desetkratno vrednost prvotnega števila. Če pa začnete z nič, z drugimi besedami, če nimate začetka, bo mnoštvo ničel pomenilo le ničelno vrednost. S pisanjem ničel boste trčili le čas in papir.

Socializem je čist kakor kristal. Da bi ga dosegli, potemtakem potrebujemo tudi kristalno čista sredstva. Nečista sredstva se iztečejo v nečiste

48. Gandhi ni bil socialist. Nekateri indijski nacionalisti pa so bili in Gandhi jih je hotel pridobiti za gibanje za neodvisnost. Zato socializem tukaj definira s termini, ki se idealno povezujejo z njegovo filozofijo.

cilje. Zato knez in kmet ne bosta postala enaka tako, da bomo knezu odsekali glavo, obglavljenje pa tudi ne bo izenačilo delodajalca in delojemalca. Resnice ni mogoče doseči z lažnivostjo. Resnico je mogoče doseči le z resnicoljubnim vedenjem. Mar nista nenasilje in resnica dvojčka? Odgovor je emfatični »ne«. Nenasilje je utelešeno v resnici in narobe. Zato pravimo, da sta dve plati iste medalje. Ne moremo ju ločiti drugo od druge. Če besedo »kovanec« preberemo nazaj, bo črkovanje drugačno, vrednost pa je ista. Do tega blaženega stanja ne moremo priti, če nismo popolnoma čisti. Če pa ste duhovno ali telesno nečisti, imate v sebi neresnico in nasilje.

Potemtakem bo lahko le resnicoljuben, nenasilen socialist s čistim srcem vzpostavil socialistično družbo v Indiji in po svetu. Kolikor mi je znano, na svetu ni države, ki bi bila popolnoma socialistična. In takšne družbe tudi ni mogoče doseči brez sredstev, ki sem jih pravkar opisal.⁴⁹

VPRAŠANJE: Kaj natanko vam pomeni ekonomska enakost? Kaj je z zakonom določeno skrbništvo, kakor ste si ga zamislili?

Gandhi je odgovoril [odgovor je parafraziran], da njegovo umevanje ekonomske enakosti ne pomeni, da naj bi vsi imeli dobresedno enako. Kratko malo pomeni, da naj bi vsak imel zadosti za svoje potrebe... Pravi pomen ekonomske enakosti je potemtakem »Vsakomur po njegovih potrebah«. To pa je Marxova definicija. Če bi samski moški zahteval toliko, kolikor bi smel zahtevati moški z ženo in štirimi otroki, bi bilo to kršenje ekonomske enakosti. Gandhi nadaljuje takole:

Naj nihče ne poskuša opravičevati očitne razlike med razredi in množicami, med knezom in beračem tako, da reče, da prvi potrebujejo več. To bi bilo popolno izkrivljanje in pačenje mojega argumenta. Nasprotje med bogatimi in revnimi je danes prav boleče. Uboge kmete izkorišča tuja vlada, izkoriščajo pa jih tudi lastni rojaki – meščani. Kmetje pridekujejo hrano, a so sami lačni. Proizvajajo mleko, njihovi otroci pa ga nimajo. To je sramotno. Vsak mora imeti uravnoteženo prehrano, primerno

49. CWMG 88: 282–83. 6. julij 1947.

hišo za bivanje, možnosti za šolanje otrok in ustrezno zdravniško oskrbo...

Predstavljajmo si, da bi Indija jutri postala svobodna, vsi kapitalisti pa bi postali z zakonom določeni skrbniki. Vendar takšnega zakona ne bi bilo mogoče vsiliti od zgoraj. Moral bi priti od spodaj. Ko bodo ljudje razumeli implikacije skrbništva in ko bodo tudi razmere zanj dozorele, bodo ljudje sami začeli postavljati takšne zakone, začeli pa bodo z vaškimi sveti. S stvarmi, ki pridejo od spodaj, se je mogoče zlahka sprijazniti. Če pa pridejo od zgoraj, so lahko hudo breme.

V.: Kakšna je razlika med vašo metodo in metodo komunistov in socialistov, s katero hočete doseči ekonomsko enakost?

O.: Socialisti in komunisti pravijo, da ne morejo storiti nič v smeri tega, da bi že danes vzpostavili ekonomsko enotnost. Kratko malo jo bodo še naprej propagirali in so zato prepričani, da je treba povzročati in spodbujati sovraštvo. Ko pa bodo prevzeli nadzor nad državo, pravijo, bodo spodbujali enakost. Po mojem načrtu bo država morala izvrševati voljo ljudi, ne pa, da bi jim narekovala ali vsiljevala svojo voljo. Ekonomsko enakost bom vzpostavil z nenasiljem, ljudi bom spreobračal k svojemu stališču tako, da bom sile ljubezni usmeril proti sovraštvu. Ne bom čakal tako dolgo, da bom vso družbo pridobil za svoje stališče, temveč bom začel kar pri sebi. Seveda ne morem upati, da bom vzpostavil ekonomsko enotnost, kakor jo sam razumem, če sem lastnik petdesetih avtomobilov ali če imam veliko zemlje. Zato sem se moral omejiti na raven najrevnejšega med revnimi. Za vse to sem si prizadeval zadnjih petdeset let in več, zato trdim, da sem najprej in predvsem komunist, čeprav uporabljam avtomobile in druge naprave, ki mi jih ponujajo bogati. A name nimajo nobenega vpliva in lahko se jim odrečem v trenutku, ko ugotovim, da to zahtevajo interesi množic.

V.: Kakšen je pomen *satjagrahe* pri tem, da bi bogati doumeli svoje dolžnosti do revnih?

O.: Isti kakor tedaj, ko se bojujemo proti tuji oblasti. *Satjagraha* je zakon, ki ga je mogoče uporabiti kjer koli in kadar koli. Začnemo lahko v lastni družini, nato pa jo uporabimo še na vseh drugih področjih.

Denimo, da zemljiški posestnik izkorišča svoje zakupnike in jih goljufa tako, da si sam prilašča sadove njihovega garanja. Ko ga opominjajo, jih ne posluša, temveč trdi, da potrebuje toliko in toliko za svojo ženo, toliko in toliko za otroke in tako naprej. Zakupniki ali tisti, ki jih podpirajo in imajo vpliv, se bodo obrnili na njegovo ženo, naj se pogovori z možem. Bržkone bo rekla, da zase ne potrebuje denarja, ki ga mož dobi z izkoriščanjem. Tudi otroci bodo nemara dejali, da lahko sami zaslužijo za tisto, kar potrebujejo.

Denimo, da ne bo poslušal nikogar ali pa, da se bodo njegova žena in otroci povezali proti zakupnikom in se ne bodo uklonili. Zakupniki bodo odnehali, če bodo to od njih zahtevali, vendar bodo dali jasno vedeti, da zemlja pripada tistemu, ki jo obdeluje. Lastnik ne more sam obdelati vse zemlje in bo zato moral popustiti njihovim pravičnim zahtevam. Seveda pa se lahko zgodi, da namesto teh zakupnikov začnejo delati kakšni drugi. Potem bo potrebno nadaljevati z vsakršno agitacijo, razen z nasiljem, dokler ti novi zakupniki ne bodo uvideli svoje zmote in stopili na stran nasilno pregnanih zakupnikov. Potemtakem je *satjagraha* proces vzgajanja javnega mnjenja tako, da zajame vse elemente družbe in se ji na koncu ni mogoče upreti. Nasilje pa ta proces prekinja in podaljšuje možnosti za pravo revolucijo celotne družbene strukture.⁵⁰

Prizadevamo si za nenehno vzgojo ljudi. Naš moto je spreobračanje, ne prisila. Prisila je potomka nasilja. Spreobračanje pa je sad nenasilja in ljubezni.

V.: Vprašanje je, ali se s tem, ko podpirate delavce in kmete, lahko izognete razrednemu boju?

O.: Prav gotovo se lahko, če se bodo le ljudje ravnali po nenasilni metodi. V zadnjih dvanajstih mesecih se je pokazalo veliko možnosti, da bi nenasilje sprejeli kot politiko. Ko bodo ljudje nenasilje sprejeli kot načelo vedenja, razredni boj ne bo več možen. Takšen poskus smo že opravili v Ahmedabadu. Rezultati so bili kar najbolj zadovoljivi in

50. CWMG 83: 26–28. 24. januar 1946.

zelo verjetno je, da ga bo mogoče prepričljivo dokazati. Z nenasilno metodo ne poskušamo uničiti kapitalista, poskušamo uničiti kapitalizem. Kapitalista prosimo, naj se ima za skrbnika tistih, od katerih je odvisen, namreč od ljudi, ki ustvarjajo, ohranjajo in povečujejo njegov kapital. Prav tako ni potrebno, da delavec čaka na njegovo spreobrnitev. Kapital je moč, a to je tudi delo. Obe moči je mogoče uporabiti destruktivno ali kreativno. Odvisni sta druga od druge. Brž ko delavec spozna svojo moč, lahko postane kapitalistov sodelavec, namesto da je njegov suženj. Če pa ima namen postati edini lastnik, bo bržkone ubil kokoš, ki nese zlata jajca. Ljudje pa bodo vedno neenaki glede razuma in možnosti, ki jih imajo. Nekdo, ki živi na rečnem obrežju, ima veliko več možnosti, da bo požel svoj pridelek, kakor pa nekdo, ki živi v nerodovitni puščavi. A četudi neenakosti bijejo v oči, ne smemo spregledati bistvene enakosti. Vsi ljudje imajo enako pravico do tega, kar v življenju potrebujejo, prav tako kakor ptice in zveri. In ker ima vsaka pravica za posledico ustrezno dolžnost in ustrezno zdravilo, s katerim se upira napadom nanjo, je treba zgolj ugotoviti ustrezne dolžnosti in zdravilna sredstva, s katerimi bo mogoče braniti to temeljno enakost. Ustrezna dolžnost je delo z rokami in ustrezno zdravilo je nesodelovanje s tistim, ki me oropa sadov mojega dela. In če priznavam, kakor tudi moram, temeljno enakost kapitalista in delavca, si ne smem želei kapitalistove pogube. Prizadevati si moram za njegovo spreobrnitev. Moje nesodelovanje z njim mu bo odprlo oči za vse krivice, ki mi jih je nemara storil. Prav tako se mi ni treba bati, da bo kdo drug stopil na moje mesto, ko ne bom sodeloval. Vplivati moram namreč na svoje sodelavce, da ne bodo pomagali delodajalcu pri njegovem krivičnem ravnanju. Takšno vzgajanje delavcev je prav gotovo počasen proces, a ker je tudi najzanesljivejši, je nujno najhitrejši. Zlahka je mogoče dokazati, da uničenje kapitalista v zadnji instanci pomeni uničenje delavca, in ker noben človek ni tako slab, da se ne bi mogel popraviti, tudi noben človek ni tako popoln, da bi lahko upravičil pogubo tistega, ki ga ima napačno za popolnoma zlega.⁵¹

51. CWMG 45: 339–40. 26. marec 1931.

Stvarnost

Kongres mora vse bolj zastopati množice. Doslej se politiki še niso ukvarjali z njimi. Množice nimajo politične zavesti, kakršno bi si želeli naši politiki. Njihovo politično prepričanje je omejeno na kruh in sol – ne upam si reči na maslo, saj milijoni ne poznajo okusa masla, še olja ne. Njihovo politično prepričanje je omejeno na preživetje. Seveda lahko rečemo, da mi, politiki, v nasprotju z vlado, zastopamo množice. A če se bomo začeli ukvarjati z njimi, preden bodo pripravljeni, jih ne bomo več zastopali. Naprej moramo priti v neposreden stik z njimi tako, da bomo v njihovi sredi delali zanje. Z njimi moramo deliti njihove skrbi, razumeti njihove težave in slutiti njihove želje. S *pariahi* moramo biti *pariahi* in doživeti, kako bi se sami počutili, če bi morali čistiti stranišča višjih razredov in jesti zavržene ostanke z njihovih miz. Doživeti moramo, kako bi nam bilo vseč v delavskih kočah v Bombaju, ki jim zmotno pravijo hiše. Identificirati se moramo s kmeti, ki z upognjenimi hrbti garajo pod vročim soncem, in videti, kako bi nam bilo vseč, če bi morali piti vodo iz mlakuže, v kateri se vaščani umivajo, perejo svoja oblačila in lonce in iz katere pije njihova živina in se valja v njej. Tedaj in šele tedaj bomo zares zastopali množice in tako zanesljivo, kakor to pišem, se bodo te odzvale na naš klic.

Marsikdo bo rekel: »Vsega tega ne moremo početi in če bomo, potem zbogom *svaradž* za tisoč let in več.« S tem ugovorom se strinjam. Trdim pa, da bi morali vsaj nekateri izmed nas doživeti to agonijo in le iz nje se bo rodil čist, močan in svoboden narod. Vsem pa predlagam, da sodelujejo v duhu in da se duhovno identificirajo z množicami.⁵²

* * *

Gandhi je bil aktivist, ki je goreče verjel v moč idej. Dejal je, da »pravo gibanje revolucionira ideje. Za idejami pa zmerom pride delovanje«. ⁵³ Na izvirnost njegove

52. CWMG 25: 121–22. 11. september 1924.

53. CWMG 25: 446. 21. december 1924.

teorije satjagrahe in svaradža smo v tej knjigi že opozorili. Obnovil je tudi stare koncepcije, ki niso nič manj pomembne od njegove ideje demokracije, ideje, ki je bila za Indijo sicer nova, a jo je Gandhi brez omahovanja prevzel iz zahodne politične misli in uporabil pri svojem boju za svobodo. Če za idejami pride delovanje, potem je Indija klasičen zgled za to: ko je bil Gandhi njen voditelj, je postala največja svetovna demokracija.

Gandhijeva teorija demokracije se v marsičem popolnoma opira na zahodno politično misel, saj poudarja državljanske pravice in svoboščine, denimo, v »Resoluciji o temeljnih pravicah«. Svobodo je dosledno povezoval z demokracijo, kakor priča njegova izjava, da »je svoboda govora in temu ustrezna dejavnost jedro demokratičnega življenja«.⁵⁴ Prvi članek v tem razdelku se začneja z njegovo definicijo demokracije kot »vladavine ljudi po ljudeh, za ljudi«, ki jo je povzel po Lincolnu.

O ideji demokracije pa je Gandhi premišljal tudi popolnoma samostojno. V istem članku »pravo demokracijo« enači s svaradžem, ki ga je mogoče doseči s »pristno ahimso« ali nenasiljem. Prav tako značilno je enačenje demokracije z njegovima najljubšima krepostima, disciplino in omejevanjem: »Pravi demokrat je discipliniran človek, ki se prostovoljno podredi družbenim omejitvam.« Teh idej zahodno demokratično izročilo ne pozna; Gandhi jih je razvil iz lastnega političnega konteksta.

D. D.

Dolžnost, demokracija in svaradž

Hočete demokracijo – vladavino ljudi po ljudeh, za ljudi. Seveda pa vseh 75.000 prebivalcev Radžkota⁵⁵ ne more vladati ali uradovati. Potemtakem demokracija v bistvu pomeni umetnost in znanost mobiliziranja vseh fizičnih, ekonomskih in duhovnih virov raznih skupin prebivalstva v skupno dobro vseh.

Doslej je bilo delo za družino motiv, ki je bil v ozadju vseh naših dejavnosti. Zdaj pa se moramo naučiti razširiti pogled tako, da bomo v naše področje vključili delo za vse ljudi.

54. CWMG 73: 34. 22. september 1940.

55. Mesto v državi Gudžarat na zahodu.

Poznamo več koncepcij dela po vaseh. Doslej je to v glavnem pomenilo propagando, s katero smo vaškim množicam poskušali pojasniti smisel njihovih pravic. Kdaj pa kdaj je pomenilo tudi organiziranje socialne dejavnosti med njimi, da bi izboljšali njihove materialne razmere. Delo po vaseh, kakor ga zdaj predlagam, pomeni vzgajanje vaščanov v njihovih dolžnostih.

Pravice avtomatično pripadajo tistemu, ki primerno opravlja svoje dolžnosti. Pravzaprav je pravica do opravljanja dolžnosti edina pravica, za katero je vredno živeti in umreti. Zajema vse legitimne pravice. Vse drugo je zgolj sprenevedanje, ki v sebi nosi semena *himse*.

Svaradž, kakor ga sam razumem, bo prišel le, ko bomo vsi trdno prepričani, da naš *svaradž*, ki ga ustvarjamo in ohranjamo zgolj z resnico in *ahimso*, mora zmagati. Prave demokracije ali *svaradža* množic ne bomo nikoli dosegli po lažni ali nasilni poti, kratko malo zato ne, ker bi morali na ta način odstraniti in uničiti nasprotnike. S tem pa ne bi ničesar prispevali k svobodi posameznika. Individualno svobodo je mogoče polno uresničiti le, kadar vlada pristna *ahimsa*.

Če hočemo vzgajati ljudi, si v naši sredi ne smemo privoščiti nobenih razprtij. Biti moramo soglasni. Če hočemo povezati različne skupine ljudi v eno ljudstvo – kar je *sine qua non* demokracije – pri našem delu ne smemo ustvarjati nobenih razlik med tistimi, ki sodelujejo pri našem boju, in tistimi, ki ne sodelujejo.⁵⁶

V Radžkotu želimo vzpostaviti demokracijo. Pravi demokrat je discipliniran človek. Kdor je vaje prostovoljno podrejeni se vsem zakonom, človeškim in božanskim, se čisto spontano približa demokraciji. Sam sem demokrat po naravi in po vzgoji. Kdor hoče res služiti demokraciji, naj najprej opraviti to hudo preizkušnjo. Poleg tega mora biti demokrat skrajno nesebičen. Ne sme razmišljati in sanjariti s stališča samega sebe ali stranke, temveč le s stališča demokracije. Šele tedaj si bo pridobil pravico do državljske neposlušnosti. Nočem, da se kdor koli odpove

56. CWMG 69: 50. 20. maj 1939.

lastnemu prepričanju ali zataji samega sebe. Ne verjamem, da bi zdravo in pošteno nasprotovanje lahko kakor koli škodilo naši stvari. Oportunistem, prikrivanje ali nenačelni kompromisi pa bi ji prav gotovo. Če že morate ugovarjati, potem pazite, da bo vaše mnenje razodevalo vaše najgloblje prepričanje, ne pa zgolj izražalo primerne strankarskega stališča.

Danes našo demokracijo pretresajo uničujoči spori. Ločujejo nas spori med hindujci in muslimani, brahmani in nebrahmani, kongresniki in nekongresniki. Iz te vladavine drhali ne bomo zlahka razvili demokracije. Ne ustvarjamo še večje zmede s tem, da vanjo vnašamo virus separatizma in strankarskega duha.

Individualno svobodo spoštujem, a ne smete pozabiti, da je človek v bistvu družbeno bitje. Do tega zdajšnjega stanja se je povzpел tako, da se je naučil svoj individualizem prilagajati zahtevam družbenega napredka. Neomejeni individualizem je zakon živali v džungli. Sami pa smo se naučili loviti ravnovesje med individualno svobodo in družbenimi omejitvami. Prostovoljna podreditev družbenim omejitvam zavoljo blaginje vse družbe bogati tako posameznika kakor družbo, katere član je ta posameznik.⁵⁷

Disciplinirana in razsvetljena demokracija je najboljša stvar na svetu. Neumna, vraževerna demokracija, polna predsodkov, pa bo samo sebe pognala v kaos in nemara samo sebe uničila.⁵⁸

Trdim, da samostojnost ni cilj, temveč zgolj sredstvo za dobro vladanje. Prava demokracija uveljavlja blaginjo vseh ljudi. Preskus dobrega vladanja je prav v največjem dobrem za vse ljudi, ki imajo najmanj nadzora. Preskus avtokracije, socializma, kapitalizma itn. je prav tako dobro vseh ljudi ali dobro vladanje. Sami na sebi pa nimajo nobene vrednosti. Vsak sistem vladanja lahko spodleti, če ljudje niso poštene in nimajo občutka za bratstvo. Nemara je v njem najti delo in nemara so obstajale ženske, ki ga opravljajo s svojim orodjem, vendar

57. CWMG 69: 258. 27. maj 1939.

58. CWMG 47: 236. 30. julij 1931.

po mojem mnenju sistem, ki dopušča revščino in nezaposlenost, ne bi smel obstajati niti en sam dan.⁵⁹

Demokracija je tam, kjer prisluhnejo tudi človeku z ulice. Ko bomo vzpostavili demokratični red, podkraljeva hiša ali celo hiša Džavaharlala Nehruja, ne bo sedež vlade. Džavaharlala sem opisal kot nekronanega kralja. In reven narod smo. Tako revni smo, da gremo rajši peš, kakor da bi se peljali z avtom. In če nas kdo povabi v svoj avto, njegovo ponudbo zavrremo, češ, naj se kar pelje, sami da gremo rajši peš. In če smo zelo lačni, pojemo nekoliko več. Tako demokracija pomeni vlado človeka z ulice.⁶⁰

Demokracija ni možna, dokler oblast ni v rokah vseh ljudi, a naj se demokracija ne izrodi v vladavino množice. Celo *pariah*, delavec, ki vam omogoča, da si zaslužite za preživljanje, bo imel svoj delež pri samostojnosti. Vendar boste morali priti v stik z načinom življenja delavcev. Pojdite k njim, oglejte si njihove koče, kjer živijo, natlačeni kakor sardine. Lahko poskrbite zanje. Življenje jim lahko olajšate ali uničite.⁶¹

V tem času demokracije je bistveno, da bomo zelene rezultate dosegli s skupnim prizadevanjem vseh ljudi. Prav gotovo je dobro, če pri tem cilju pomagajo izjemno močni posamezniki, a tako se skupnost ne bo nikoli zavedla svoje moči. Uspešen posameznik je podoben milijonarju, ki deli brezplačno hrano milijonom stradajočih. Potemtakem se moramo pri izpolnjevanju našega konstruktivnega programa s trinajstimi točkami opreti na lastne sile. Utegne nam prinesiti *svaradž* ali pa tudi ne, a imeli bomo vsaj to zadovoljstvo, da smo storili vse, kar je bilo v naši moči.⁶²

Vsi hindujci, muslimani, sikhi, parsii, kristjani in judje, ki prebivajo v tej državi od Kanjakumarija do Kašmirja in od Karačija do Dibrugarha

59. CWMG 90: 325. 30. december 1947.

60. CWMG 88: 67. 3. junij 1947.

61. CWMG 35: 298. 1. december 1927.

62. CWMG 72: 437. 2. september 1940.

in Assama, ki so jo ljubeče in uslužno sprejeli za svojo drago domovino, imajo enako pravico do nje. Nihče ne sme reči, da je v njej prostor le za večino in da je treba manjšino zaničevati. Kdor ji služi kar najbolj predano, mora imeti prvo pravico do nje. Kdor potemtakem poskuša izgnati muslimane, je sovražnik Delhija številka ena in s tem sovražnik Indije številka ena. V to katastrofo silimo. Vsak Indijec mora prispevati svoj delež, da bi se ji izognili.

Kaj moramo potemtakem storiti? Če bomo vzpostavili demokracijo, bomo imeli najskromnejšega in najrevnejšega kot tudi najponosnejšega Indijca v deželi za vladarja Indije. Za to pa mora biti vsak čist. Če ni, mora postati. Kdor je čist, je tudi moder. Nobenih razlik ne bo delal med kasto in kasto, med dotakljivim in nedotakljivim, temveč bo imel vsakogar za enakopravnega s seboj. Druge bo navezal nase z ljubeznijo. Nikogar ne bo imel za nedotakljivega. Do delavcev bo imel prav takšen odnos kot do kapitalistov. Kakor milijoni delavcev si bo služil vsakdanji kruh tako, da bo služil drugim in ne bo delal nobenih razlik med umskim in ročnim delom. Da pa bi to dosegli, se moramo prostovoljno spremeniti v ulične pometalce. Kdor je moder, se ne bo nikoli dotaknil opija, alkoholnih pijač ali drugih opojnih sredstev. Izpolnjeval bo zaobljubo *svadešiju* in imel vsako žensko, ki ni njegova žena, za mater, sestro ali hčer, pač v skladu z njenimi leti; nikoli ne bo nikogar poželjivo gledal. Ženski bo priznal enake pravice, kakor jih zahteva zase. Če bo treba, bo žrtvoval svoje življenje, a nikoli ne bo nikogar ubil.⁶³

... Predlagal sem, da sprejmete [namreč hindujska večina leta 1947, ko je Indija postala neodvisna] poti, po katerih hodijo demokratične države. V demokraciji se mora vsak posameznik ravnati po željah ljudstva, to je, vlade, in mora svoje želje prilagajati njihovim. Če bi vsak človek vzel zakon v svoje roke, država ne bi delovala. To bi pomenilo anarhijo, anarhija pa pomeni konec reda v družbi. Država bi prenehala obstajati. Potemtakem bi izgubili samostojnost. Če bi vladi pustili, da

63. CWMG 90: 419–20. 14. januar 1948.

opravlja svoje delo, sem prepričan, da bi se hindujski in sikhovski begunci vrnili na svoje domove. Tega pa ne morete pričakovati, če hočete, da vaše muslimanske rojake izženejo iz Indije. Vse to se mi zdi grozljivo. Pravičnosti ne morete zagotoviti, če sami delate krivico muslimanom.⁶⁴

Duh demokracije, ki je preplaval Indijo in ves svet, bo prav gotovo odpravil idejo o prevladi in podreditvi. Duh demokracije ni nekaj mehanskega, kar je mogoče prilagoditi tako, da odpravimo forme. Sprememba se mora zgoditi v srcu. Če kaste ovirajo širitev tega duha, potem jih prav tako ovira pet indijskih religij – hinduizem, islam, krščanstvo, zoroastrstvo in judovstvo. Duh demokracije zahteva tudi duha bratstva in samemu mi ni prav nič težko imeti kristjana ali muslimana za brata, celo za svoja krvna brata, in hinduizem, ki je ustvaril nauk o kastah, mora ustvariti tudi to temeljno bratstvo, pa ne le zadevajoče ljudi, temveč vsega, kar živi.⁶⁵

Demokracija in nenasilje

V.: Zakaj pravite, da je »demokracijo mogoče doseči zgolj z nenasiljem«?

O.: Ker demokracija, vsaj dokler jo podpira nasilje, ne more skrbeti za šibke ali jih varovati. Po mojem mnenju demokracija nastopi šele, kadar ima najšibkejši enake možnosti kakor najmočnejši. To pa si je mogoče pridobiti le z nenasiljem. Vse države na svetu se danes vedejo pokroviteljsko do šibkih. Najšibkejši, pravite, propadejo. Poglejte sebe [spraševalec je bil Američan]. Vaša država je last nekaj redkih kapitalistov. Isto velja za Južno Afriko. Tako veliko posest je mogoče vzdrževati le z nasiljem, bodisi prikritim ali odkritim. Zahodna demokracija, kakor deluje danes, je oslavljen nacizem ali fašizem. V najboljšem primeru je zgolj plašč, ki prikriva nacistične ali fašistične težnje imperializma.

64. CWMG 89: 196. 17. september 1947.

65. CWMG 19: 84. 12. avgust 1920.

Zakaj se danes bijejo vojne, če ne zato, da bi zadovoljili to željo podelitvi plena? Tudi Velika Britanija ni z demokratičnimi metodami zavzela Indije. Kakšen smisel ima demokracija v Južni Afriki? Njena ustava je napisana tako, da varuje belce pred temnopoltimi, prvotnimi prebivalci. Vaša zgodovina je nemara še bolj žalostna, navzlic temu, kar je Sever storil za odpravo suženjstva. S črnci ste ravnali nadvse sramotno. In za ohranitev takšnih demokracij so se bile vojne! V vsem tem je nekaj zelo hinavskega. Prav zdaj razmišljam o nenasilju in poskušam prikazati nasilje v vsej njegovi goloti.

Indija si prizadeva razviti pravo demokracijo, to je, demokracijo brez nasilja. Naše orožje je orožje *satjagrahe*, se pravi, da podpiramo razvoj vaše obrti, osnovnega šolstva, odpravo nedotakljivosti, vsesplošno slogo, prohibicijo in nenasilne organizacije dela, kakor, denimo, v Ahmedabadu. To pomeni prizadevanje množic in vzgajanje množic. Imamo velike organizacije, ki vodijo te dejavnosti. So popolnoma prostovoljne, njihov edini namen je delo za najrevnejše.

To je stalni del nenasilnega prizadevanja. To prizadevanje nosi v sebi možnost nenasilnega odpora, ki mu pravimo nesodelovanje in državljanska neposlušnost in lahko doseže vrh v množični zavrnitvi plačevanja zakupnin in davkov. Kakor veste, smo nesodelovanje in državljansko neposlušnost poskušali izpeljati v kar precejšnjem obsegu in se nam je lepo posrečilo. Poskus nam daje upanje na imenitno prihodnost. Doslej je bil naš odpor odpor šibkih. Zdaj si prizadevamo razviti odpor močnih. Vaše vojne ne bodo nikoli zagotovile varnosti za demokracijo. Indijski eksperiment pa jo lahko in jo tudi bo, če bodo le ljudje pripravljeni sodelovati, ali z drugimi besedami, če mi bo bog dal potrebno modrost in moč, da bom poskus lahko izpeljal do konca.⁶⁶

Nekaj pa je gotovo. Če se bo nespametna oboroževalna tekma nadaljevala, se bo končala v pokolih, kakršnih v zgodovini še ni bilo. Za zmagovalni narod, če bo seveda ostal kakšen zmagovalec, pa bo ta zmaga

66. CWMG 72: 60–61, 18. maj 1940.

slabša od smrti. Neizbežni pogubi lahko ubežimo le tako, da pogumno in brez pridržkov sprejmemo nenasilno metodo z vsemi njenimi veličastnimi implikacijami. Demokracije in nasilja ni mogoče povezati. Države, ki se imajo danes za demokratične, bodo postale odkrito totalitarne ali pa bodo morale, če bodo hotele biti res demokratične, pogumno sprejeti nenasilje. Bogokletno je reči, da nenasilje lahko prakticirajo le posamezniki, nikoli pa narodi, saj narode sestavljajo prav posamezniki.⁶⁷

V.: Ali bi bili tako prijazni in bi nekoliko obširnejše, a razumljivo pojasnili svojo koncepcijo neodvisnosti?

O.: Neodvisnost se mora začeti pri dnu. Tako bo vsaka vas republika ali *pančajat* [vaški svet] z vsemi pooblastili. Potemtakem mora biti vsaka vas samostojna in zmožna urejati svoje zadeve, tudi obrambo pred zunanjim svetom. Vasi bodo morale biti tako izurjene in pripravljene, da se bodo lahko branile pred vsakim napadom od zunaj. Tako je pravzaprav posameznik enota. A to ne pomeni, da ni več odvisen od sosedov in zunanjega sveta ali da ne potrebuje njihove pomoči. V mislih imam svobodno in prostovoljno igro medsebojnih sil. Družba, v kateri vsak moški in vsaka ženska ve, kaj hoče in še več, ve, da si nihče ne sme želeti nečesa, česar si drugi ne bi mogli pridobiti z enakim delom, je nujno na višji kulturni ravni.

Takšna družba mora seveda temeljiti na resnici in nenasilju, kar pa po mojem mnenju ni mogoče brez žive vere v boga, to je, samozadostne, vsevedne žive sile, ki zajema vse druge znane sile, a ni odvisna od nobene in ki bo živela, ko bodo vse druge sile nemara izginile ali prenehale delovati. Svojega življenja si ne morem zamisliti brez vere v to vsezajemajočo živo luč.

Za to strukturo, sestavljeno iz nešteti vasi, bodo značilni krogi, ki se bodo nenehno širili, a nikoli vzpenjali. Življenje ne bo piramida z vrhom, ki ga podpira dno. Življenje bo oceanski krog, katerega središče bo posameznik, vselej pripravljen, da se žrtvuje za vas, in vas, pripravljena,

67. CWMG 68: 94–95. 5. november 1938.

da se žrtvuje za krog vasi, dokler naposled ne bo vse postalo eno življenje, sestavljeno iz posameznikov, nikoli agresivnih v svoji nevednosti, temveč vselej ponižnih, deleč si veličastnost oceanskega kroga, katerega integralni del bodo sami.

Potemtakem najbolj zunanji krog ne bo uporabljal svoje moči za to, da bi uničil notranji krog, temveč bo dajal moč vsem znotraj in svojo moč bo dobival od njih. Lahko se mi posmehujete, češ da je vse to utopija in potemtakem o tem ni vredno izgubljati besed. Če ima Evklidova točka, četudi je ne more nihče narisati, neminljivo vrednost, ima tudi moja podoba svojo vrednost za ljudi, ki zdaj živijo. Naj Indija živi za to resnično podobo, četudi je ne bo mogla nikoli popolnoma uresničiti. Imeti moramo pravo podobo o tem, kar hočemo, preden imamo lahko vsaj nekakšen približek. Če naj bo vsaka vas v Indiji republika, potem trdim, da je moja podoba, v kateri bo zadnji enak prvemu, ali, z drugimi besedami, nihče ne bo prvi in nihče zadnji, resnična.

V tej podobi so vse religije enakopravne. Vsi smo listi mogočnega drevesa, katerega debela ni mogoče ločiti od korenin, ki so globoko spodaj v nedrjih zemlje. Niti najmočnejši veter ga ne more premakniti.

V tej podobi tudi ni prostora za stroje, ki naj bi nadomestili delo ljudi in oblast osredotočili v rokah nekaj redkih posameznikov. Delo ima v omikani človeški družini svoje enkratno mesto. Vsak stroj, ki je človeku v pomoč, ima svoje mesto.⁶⁸

* * *

Metafora o »oceanskem krogu«, kjer se, od posameznika naprej, vsaka entiteta žrtvuje za dobro širše enote, pa ne sme prikriti, kako pomembna je v Gandhijevi misli osebnost. Hinduizem je navzlic vsej pozornosti, ki jo posveča oblikam družbene organizacije, močno individualističen, še zlasti v tem, da priznava svetost samouresničevanja. To je v svojem mišljenju poudarjal tudi Gandhi. V odgovoru na nečakovo pismo je podrobno obravnaval osebna vprašanja o »vzroku naše omejitve, pa tudi svobode,« in ga zaključil s tole modrostjo: »Upam, da sem

68. CWMG 85: 32–33. 28. julij 1946.

odgovoril na vsa tvoja vprašanja. Prosim, ne obremenjuj se po nepotrebnem z emancipacijo Indije. Emancipiraj samega sebe. Že to breme je zadosti težko. Vse stvari prilagodi sebi. Plemenitost duše je v ugotovitvi, da si ti sam Indija. Tvoja emancipacija je emancipacija Indije.⁶⁹

D. D.

69. CWMG 10: 206–7. 2. april 1910.

68. CWMG 82: 32–33. 28. julij 1946.

Judith M. Brown

VIZIJA NENASILJA IN STVARNOST

GANDHI IN UTILITARNO V POLITIKI

Mahatma ali »Velika duša« je prevladujoča osebnost našega stoletja in Azije. Po njegovem prepričanju je svet miren in srečen, če so vsi ljudje po mirni poti. Politika, ki je prava, je tista, ki se v skladu s tem premišljuje o njegovih idejah in o stvarnosti političnega življenja, ko je ta ideja poskušal uresničiti v praksi.

A rabi bi začela bližje svojemu čemu – 6. decembra 1992. Tega nedeljskega jutra so lahko vsi tisti, ki so bili v Oxfordu že pokonci, iz radijskih poročil ob pol sedmih zjutraj izvedeli, da so v državi Utar Pradeš na severu Indije napadli eno izmed razpadajočih mest in jo porušili do tal. Poročila so pravzaprav govorila o tem, da je navzven vladi in zakonem na stotine *Lorzevokov*, militantnih hindujskih aktivistov, ki so težkono ušli nadzoru pobnikov, začelo s premišljenim uničevanjem. Podžigalo jih je sovraštvo do muslimanov in upanje, da bo ta struktura postala simbol obujene Indije: mesta je menda stala na mestu, kjer se je rodil lord Ram.¹ Še istega dne sem z letalom odpotovala v Indijo in se znašla v državi, ki se je pognenila v nasilje, strah in neupanje. V naslednjih dneh so v tej državi pobili več kakor tisoč ljudi, poigali politstva in svete kraje, na tisoče muslimanov pa je zbežalo iz Bombaja, menda kozmopolitskega in modernega mesta, v strahu pred očiglednim ubijanjem in uničevanja, ki jo je policija dopuščala, če ne celo dejavno podpirala. V

1. Predvideno iz Judith M. Brown: »The Vision of Non-Violence and Its Reality«, v *Gandhi and South Africa: Principles and Politics*, ur. Judith M. Brown in Martin Popenau, University of Natal Press, Pietermaritzburg, 1996, Prevedla Zdenka Erbežnik.

2. O vzniku politike v Angliji op. S. Gupta (ur.), *Authority of a Constitution*, New Delhi, 1994.

Judith M. Brown

VIZIJA NENASILJA IN STVARNOST

Mahatma ali »Velika duša« je prevladujoča osebnost našega stoletja iz Azije in je postal eden izmed zgledov, kako spore reševati po mirni poti. Potemtakem je prav, da ljudje, ki so v skrbeh za mir, premislijo o njegovih idejah in o stvarnosti političnega življenja, ko je te ideje poskušal uresničiti v praksi.

A rada bi začela bližje svojemu času – 6. decembra 1992. Tega nedeljskega jutra so lahko vsi tisti, ki so bili v Oxfordu že pokonci, iz radijskih poročil ob pol sedmih zjutraj izvedeli, da so v državi Utar Pradeš na severu Indije napadli eno izmed razpadajočih mošej in jo porušili do tal. Poročila so pravzaprav govorila o tem, da je navzlic vladi in zakonom na stotine *karsevakov*, militantnih hindujskih aktivistov, ki so bržkone ušli nadzoru politikov, začelo s premišljenim uničevanjem. Podžigalo jih je sovraštvo do muslimanov in upanje, da bo ta skrunitev pomenila simbol obujene Indije: mošeja je menda stala na mestu, kjer se je rodil lord Ram.² Še istega dne sem z letalom odpotovala v Indijo in se znašla v državi, ki se je pogreznila v nasilje, strah in nestrpnost. V naslednjih dneh so v tej državi pobili več kakor tisoč ljudi, požgali posestva in svete kraje, na tisoče muslimanov pa je zbežalo iz Bombaja, menda kozmopolitskega in modernega mesta, v strahu pred orgijo ubijanja in uničevanja, ki jo je policija dopuščala, če ne celo dejavno podpirala. V

1. Prevedeno iz Judith M. Brown: »The Vision of Non-Violence and the Reality«, v *Gandhi and South Africa: Principles and Politics*, ur. Judith M. Brown in Martin Prozesky, University of Natal Press, Pinetown, 1996. Prevedla Zdenka Erbežnik.

2. O ozadju polemike o Ajodjahu cf.: S. Gopal (ur.), *Anatomy of a Confrontation*, New Delhi, 1991.

Kalkuti sem se ponoči vsa v strahu zbujala ob treskanju bomb in streljanju; in ker zaradi policijske ure nisem mogla nikamor, sem gledala ven čez tihe mestne ulice, ki so drugače kar drhtele od hrupa in vrveža, zdaj, ko je po njih patroljirala vojska, ki je še edina zagotavljala mir in varnost, pa so bile grozljivo tihe. Moji indijski kolegi so bili strti, osramočeni in zbegani – ob nasilju in ob malone odkriti podpori, ki so jo hindujskim militantnim aktivistom izražali ljudje, ki so veljali za »moderne« in »napredne«. Iz te sodobne perspektive države, ki si je po splošnem mnenju svojo neodvisnost priborila po mirni poti, vodil pa jo je apostol nenasilja, se obrnimo k tej osebnosti – tako kakor to danes počnejo številni Indijci – in si postavimo nekaj težavnih vprašanj. Kaj je bilo pravzaprav nenasilje za Gandhija in za stvarno politično življenje v Indiji med leti 1915 in 1947? Kaj je dosegel? Kakšen je njegov današnji pomen? To so velikanska vprašanja, a obenem zelo pomembna, če hočemo razumeti Gandhijev pomen za Afriko, Indijo in za ves svet.

Vizija

Gandhijevo življenje je dobro znano.³ Rodil se je leta 1869 družini srednjega razreda v zahodni Indiji. Nekaj let po očetovi smrti, ko mu je bilo devetnajst let, so ga poslali v Anglijo študirat pravo, da bi po vrnitvi lahko upravljal s precejšnjim družinskim premoženjem. Navzlic temu, da je živel in se izšolal v Angliji, je bil plašen in brez mogočnih zaščitnikov, kar je bilo zanj zelo slabo. Pred propadom in razočaranjem se je lahko rešil le tako, da je sprejel ponudbo za enoletno pogodbo z enim izmed indijskih trgovskih podjetij v Južni Afriki. Tam je ostal vse do srednjih let, postal uspešen pravnik, časnikar in politični aktivist, ki je deloval v prid indijski skupnosti. V Indijo se je vrnil šele ob začetku prve svetovne vojne. Navzlic izkušnji v Južni Afriki, ki ga je spremenila,

3. Cf.: Judith M. Brown, *Gandhi: Prisoner of Hope*, New Haven in London, 1989.

tedaj ni še nič kazalo, da se bo vključil v prozahodno politično delovanje Indijskega nacionalnega kongresa. To se je zgodilo šele v letih 1919–1920. Poslej je bil eden izmed pomembnih, čeprav enigmatičnih indijskih nacionalnih voditeljev vse do tedaj, ko si je Indija leta 1947 priborila neodvisnost in ko so ga januarja 1948 umorili – znan še zlasti po svojem asketskem življenju in zavezanosti nenasilju.

Dramatični moči in vizualni elegantnosti navkljub je Attenboroughov film *Gandhi* komaj kaj več kakor portret svetnika iz mavca. Kaj malo pove o dvomih, bojih, neuspehih; negotovosti in kompromisov ne omenja. Do Gandhija nismo pravični, če njegovo življenje obravnavamo, kakor da je evangelij. O sebi je menil, da je v glavnem tak, kakršni so drugi, da ima prav tako človeške slabosti in da je zmožen tako dobrega kakor zlega. Samega sebe je videl, kakor da je na potovanju ali romanju, videl se je kot nekdo, ki išče resnico, ki se bojuje za resnico in išče pravi način, kako obvladati življenjske probleme in dileme. (Svoji delni avtobiografiji je dal naslov *Zgodba mojih eksperimentov z resnico*.)⁴ Svojih idej ni hotel zapisati v obliki kakršnegakoli religioznega besedila, saj je trdil, da ni ničesar takšnega, čemur bi lahko rekli gandhizem; in malone vsi njegovi spisi so kratki članki, ki jih je napisal kot odgovor na kakšno posebno situacijo. Še več, zanikal je, da si je pridobil kakšno posebno duhovno imenitnost. Pogosto je bil v vojni s samim seboj in z okolico, bojeval se je z jezo, bržkone je kdaj pa kdaj trpel zaradi depresije in prav gotovo je bil večkrat čustveno tako prizadet, da je telesno zbolel. Bil je tako nestanovit, da je bilo z njim kar se da težko živeti, kar so na svoji koži občutili njegova žena in njegovi tesni sodelavci. (Žena in ena izmed tajnic sta ga hoteli zapustiti, a zaman.) Njegova vedno daljša obdobja prostovoljnega molka v zadnjih letih življenja so bili delno poskusi, da bi opravił z notranjim nemirom, delno pa sredstvo, s katerim se je poskušal zavarovati pred nenehnimi zahtevami po njegovi pozornosti,

4. Gandhijeva avtobiografija je leta 1927 najprej izhajala v nadaljevanjih v časopisu, nato pa so jo še večkrat ponatisnili. Denimo, M. K. Gandhi, *An Autobiography: The Story of my Experiments with Truth*, London, 1966.

času in pojemajoči energiji. Zdi se, da se je imel proti koncu življenja za poraženca; in prav gotovo je verjel, da se Indija, kakršno je videl, osvobodjena izpod angleške vladavine, a razklana zaradi nasilja med verskima skupnostima, nikoli ni resnično lotila nenasilja.⁵ Potemtakem imamo pred seboj zelo človeško osebnost, katere duhovna občutljivost in politični eksperimenti z nenasiljem so s stališča njegovih notranjih bojov še toliko bolj izjemni.

Gandhijevo umevanje nenasilja lahko pravilno razumemo in cenimo le, če ga doumemo kot integralni del celostne vizije življenjskega smisla. Ko pregledujemo njegovo življenje in spise, lahko vidimo, da je jedro te vizije jasno razvil v prvem desetletju tega stoletja, torej v svojih tridesetih letih. Njeno razumevanje – eksperimentiranje z resnico, kakor je temu sam rekel – pa je izpopolnjeval vse do zadnjih mesecev svojega življenja; in jezil se je na tiste, ki so od njega pričakovali tisto, kar je sam imel za napačno konsistentnost. Zanj je bilo namreč nenasilje utelešeno v teološki viziji stvarnosti in človeka, na svoji najbolj temeljni ravni je bilo religiozna zavezanost, stvar verovanja; ne pa poljubna strategija ali možnost, ki se je oprimemo ali jo opustimo, kakor nas je volja, pač odvisno od okoliščin. Na tem mestu ne moremo obravnavati virov Gandhijeve vizije.⁶ Nemara je dovolj, če omenimo, da se je močno poglobil v religiozno tradicijo Indije, še v zlasti v hinduizem in džainizem, da pa je nanjo navezal tudi stališča iz krščanskih svetih spisov in zahodnjaških del. V njegovi viziji resnice so vsaj trije elementi, zaradi katerih si je prizadeval za nenasilje in to teorijo poskušal izpopolniti. Prvič, kakor večina hindujcev je verjel, da je človeštvo eno z vsemi stvarmi in da ima v tej enosti svoj delež pri božanstvu. Kozmična resnica, stvarnost, božanstvo – kakorkoli že temu rečemo – podpira in navdihuje

5. Gandhi K. Struveju, 1. januarja 1948, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, New Delhi, 1958–, v nadaljevanju navajano kot CWMG 90: 337.

6. Cf. denimo M. Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought*, London in Basingstoke, 1983; B. Parekh, *Colonialism, Tradition and Reform: An Analysis of Gandhi's Political Discourse*, New Delhi, Newbury Park in London, 1989.

ustvarjeno življenje; potemtakem so ljudje eno z vsemi živimi stvarmi in v sebi nosijo vitalno iskro te stvarnosti. Zato morajo varovati in spoštovati vsakršno življenje in doumeti, da ima lahko vsako, še tako majhno dejanje, dobre ali slabe posledice za vse, s čimer je človek povezan. Drugič, Gandhi je bil pri svojem umevanju kozmične resnice tako eklektičen kakor tolerant. Ker je nanj močno vplival džanaizem, po katerem ima resnica, tako kakor dragulj, veliko strani, je verjel, da lahko vsi moški in ženske bežno zagledajo le svojo posebno faseto resnice, nikoli pa ne morejo doumeti celote. Zato ni imel časa za »religije« kot ortodoksije, ki trdijo, da so si prisvojile vso »resnico«, temveč je bil prepričan, da je toliko religij kolikor je posameznikov. Poleg tega je priznaval, da pri kakršnemkoli sporu nobena stran nima monopola na resnico in da je zato treba spore reševati na način, ki varuje integriteto vseh strani in dopušča možnost širjenja ali poglobljanja resnice vseh vpletenih.

In naposled, verjel je, da je vse življenje tako prepleteno, da ni mogoče razlikovati med sredstvi in cilji. Slaba sredstva ne morejo nikoli pripeljati do dobrih ciljev, ker v tem procesu ustvarjajo zlo; in narobe, dobra sredstva zagotavljajo dobre rezultate. Prav zaradi takšnega razumevanja resnice in človeka je Gandhi spoštoval nenasilje kot bistveni pogoj pri iskanju resnice; pa tudi kot pravi način, s katerim je mogoče urejati vse spore, bodisi med ljudmi, verskimi skupnostmi, narodi, vladami in državljani, bodisi med različnimi družbeno ekonomskimi skupinami. Za nenasilje je uporabljal indijsko besedo *ahimsa*, njegov ideal nenasilja pa mu je pravzaprav pomenil radikalno razširitev tradicionalne, nekoliko negativne koncepcije abstinence od nasilja v pozitivno, vedro naklonjenost do vsega živega in skrb zanj.

Po Gandhiju iz tega izhaja, da je treba v posebnem načinu življenja nenasilje nenehno negovati – tako da se razvije družbeni in osebni kontekst, v katerem se ljudje lahko naučijo temeljne drže nenasilja in to kvaliteto razvijejo kot integralni del svojega življenja. Prepričan je bil v tole: če naj ljudje preoblikujejo *ahimso* ali *satjagraho*, kakor ji je pravil sam, pomeni pa silo resnice, v različne tipe nenasilne akcije in odpora,

potem morajo najprej postati moralno močni in neustrašni. Zanimal je, da je *satjagraha* isto kakor pasivni odpor. *Satjagraha* je za močne, medtem ko je pasivni odpor orožje šibkih. Zato je na osebni ravni razvil način življenja, ki mu je omogočil, da se je odpovedal neizmerni množini potreb, stikov in nagnjenj, ki si jih sezida večina ljudi in za katere se nenehno bojijo, da jih bodo izgubili. Hotel je, da bi sam, pa tudi ljudje okoli njega, resnico iskali iskreno, predano in neustrašno. Ko je še živel v Južni Afriki, ga je to pripeljalo do drastične poenostavitve lastnega življenja – do tega, da se je odpovedal vsemu, razen temu, da je imel le najnujnejše, da je jedel le vegetarijansko hrano, pa še to v omejenih količinah, in naposled, da se je zaobljubil celibatu – in tako presekal vezi čustev in odvisnosti, ki so mu po njegovem mnenju onemogočale, da bi služil širši družini človeštva. Kakor je zapisal leta 1909, si morajo tisti, ki hočejo postati resnično nenasilni, prizadevati za čistost, uboštvo, resnico in neustrašnost. »Le tisti lahko hodijo po poti... ki jih ni strah ne za imetje ne za varljive časti ne za najbližje, ki jih ni strah ne vlade ne telesnih poškodb in ne smrti.«⁷ Ne se bati – ne poškodb ne revščine ne zopora ne javne sramote – to je bilo nekaj novega za tiste, ki so hodili po poti nenasilja. V razmerah britanske vlade v Indiji pa je imelo še dodatno razsežnost – strah pred imperialnim vladarjem je bil psihološki okov, ki ga je Gandhi pri svojem boju za indijsko neodvisnost hotel zdrobiti.

Poleg skrbi za življenje posameznika je Gandhija njegovo razumevanje življenja kot prizadevanja za neustrašnost in nenasilje pripeljalo do ustanovitve cele vrste komun, tako imenovanih hindujskih *ašramov*. V njih naj bi ustvarili nove Indijce, ki bi utemeljili novo družbo in državo in, če bi bilo potrebno, stali v prvi vrsti eksponentov nenasilja v akciji, *satjagrahi*. Dve izmed njih, komuna Feniks in Tolstojeva kmetija sta bili v Južni Afriki, v Indiji pa sta bili v Ahmedabadu in Sevagramu. Gandhi je poudarjal, da so te skupnosti najboljše, kar je ustvaril, in če bi indijske probleme lahko rešil v tem mikrokozmosu, bi bilo to sporočilo za vso

7. *Hind Swaraj*, CWMG 10: 53.

državo. V teoriji so bili *ašrami* majhne skupnosti predanih moških in žensk, ki so živeli skupno religiozno življenje preprostosti in opiranja nase. Kolikor je le bilo mogoče so bili samozadostni; člani so sami gospodinjili in se zaobljubili resnici, nenasilju, celibatu, preprosti hrani in le najnujnejšemu imetju.⁸ Vemo, da so ti *ašrami* pritegnili pisano množico indijskih in tujih oboževalcev ter privrženecv, ki so se vrteli okoli jedra pravega gandhizma; in da je v teh skupnostih prihajalo do manjših škandalov in preprirov. A Gandhi je verjel, da se mu je posrečilo oblikovati način življenja, v katerem bi se ljudje lahko naučili živeti skupaj v nenasilju in si prizadevali za neustrašnost, strpnost in enakost; po njegovem je bila zgolj temeljita preobrazba posameznikov ključ tako do nove Indije kakor do rasti prave *ahimse*. Drugim nacionalističnim vodjem se je pogosto zdelo nerazumljivo, da je Gandhi porabil toliko časa in energije za svoje *ašrame* in da je kazal neizmerno skrb za navidezno banalne potrebe posameznikov. Zanj pa so bili *ašrami* pomembnejši od politike in dela v javnosti, saj so se v njih ukvarjali s preobrazbo posameznikov.

Poleg skrbi za posameznika in majhno skupnost se je Gandhi, gledano širše, ukvarjal s političnimi in družbeno ekonomskimi načrti, ki naj bi, kolikor je le mogoče, zmanjšali nasilje v odnosih med ljudmi in skupinami. Dobro je znan njegov odpor do industrializacije; med drugimi razlogi zanj je bilo tudi njegovo prepričanje, da tovarniška proizvodnja zgolj povečuje potrebe in da odnose med lastniki in delavci zaznamuje dejansko, pa tudi možno nasilje. Namesto tega je priporočal domačo obrt, ki bi proizvajala le za vsakdanje potrebe ljudi. Bolj kakor prisilno razlastitev mogočnih in bogatih, ki bi seveda vključevala neke vrste nasilje, je zagovarjal razvoj »skrbništva«, pri čemer bi tisti, ki razpolagajo s kakršnim koli imetjem, postali skrbniki svojih manj srečnih rojakov. Prav tako je čutil odpor in strah do moderne države, kolonialne ali neodvisne, delno zaradi njene moči in potemtakem možnega nasilja,

8. Osnutek za ustanovitev *ašrama* v Sabarmatiju leta 1915 je najti v: CWMG 13: 91–98. Cf. tudi Gandhijevo razpravo o *ašramih* iz leta 1932 v: R. Iyer, (ur.), *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, Oxford, 1986, 2. zv., str. 559–612.

ki ga kopiči v sebi. Njegov ideal je bila ohlapna federacija samostojnih vaških republik, saj je verjel, da bi bili ljudje v takšnih majhnih skupnostih, ki omogočajo neposrednejše odnose, bolj skrbni in strpni drug do drugega, kopičenje moči ne bi bilo potrebno, prav tako pa bi bile odveč tudi zapletene organizacije za administracijo in nadzor.⁹ (Seveda ostaja vprašljivo, ali je imel Gandhi prav, ko je menil, da malo nujno pomeni tudi manj nasilno.)

Gandhijeve razprave o okolju, ki je najbolj primerno za vzgojo v nenasilju, so imele izven *ašramskih* skupnosti kaj malo učinka; a iz njih je razvidno, da je bilo zanj nenasilje način življenja, ne pa taktika ali začasen način reševanja sporov. Vendar so ga ne le okoliščine v njegovem osebnem življenju in življenju v skupnosti, temveč tudi politiki Južne Afrike in Indije pod angleško vlado prisilile, da je začel razmišljati, kako bi bilo mogoče nenasilje, *ahimso*, prenesti v načine urejanja in reševanja sporov ter načine obravnave zla in krivic. Pogosto je govoril o prizadevanju, da bi odkril znanost *satjagrahe* in omenjal nekatere spore, ki jih je poznal, kot laboratorije nenasilja. Vendar ni ustvaril nobene teorije nenasilja kot načina obvladovanja sporov ali sredstva odpora in o *satjagrahi* ni napisal nobene razprave. Večina tega, kar je rekel ali napisal, je bilo pravzaprav eksperimentalno, to je bil odziv na specifične potrebe in možnosti v posebnih situacijah. Vendar je popolnoma jasno – čeprav nemara presenetljivo za tiste, ki o Gandhiju ne vedo dosti –, da so imele zanj oblike nenasilnega odpora zoper »krivice« (politične, družbene, osebne) v njegovi celostni viziji nenasilne družbe in nenasilnih posameznikov strogo omejeno vlogo. Že leta 1920, ko je sprožil svojo prvo vseindijsko kampanjo nesodelovanja z vlado, je kot najbolj zanesljivo pot do prave neodvisnosti zagovarjal misel, da morajo indijsko družbo obnoviti Indijci sami. Strpnost in razumevanje med različnimi religioznimi skupinami, odprava izrazitih neenakosti v družbi, zlasti nedotakljivosti, in ročno predenje, ta vprašanja so bila zanj

9. Cf. B. Parekh, *Gandhi's Political Philosophy: A Critical Examination*, Basingstoke in London, 1989.

pomembnejša od tega, kdo je na oblasti, saj so bila znamenja resničnih osebnih in družbenih sprememb. Enega najbolj očitnih zgledov tega, čemu je dajal prednost, je najti leta 1941, ko je tudi v Indijo segel vpliv druge svetovne vojne. Gandhi je v teh težkih časih za državo in za kongres, ko se je moral odločiti, ali bo podprl Britance ali pa se bo uprl britanski vladi, napisal dolg članek¹⁰ o svoji kampanji za nacionalno obnovo. V njem je obravnaval razumevanje med religioznimi skupnostmi, odpravo nedotakljivosti, potrebo po prohibiciji, ročno predenje, vzgojo, vlogo ženske, urbano in ruralno delo itn. Na koncu pa popolnoma odkrito prizna, da ima državljanska neposlušnost v njegovem načrtu obnove le majhno in omejeno vlogo, in zaključil takole: »Po mojem je obravnava državljanske neposlušnosti, ne da bi upoštevali konstruktivni program, podobna prizadevanju, da bi s hromo roko dvignili žlico.«

Mogoče pa je opisati tiste situacije, za katere je Gandhi menil, da je v njih nenasilni odpor ali *satjagraha* nekaj primernega, celo nujnega. To je mogoče uporabiti šele, ko so vsi poskusi pogajanj spodleteli. Predhodni pogovori ali vsaj poskusi pogovorov so zaznamovali vse njegove *satjagrahe*. Gandhi se je v vseh svojih kampanjah poskušal vnovič in vnovič pogajati, saj zanj *satjagraha* ni bila sredstvo, s katerim bi porazil nasprotnika, tako kakor v vojni, temveč je merila na spremembo v njegovem srcu. Znameniti pogovori med Gandhijem in indijskim podkraljem lordom Irwinom leta 1931 so najbolj znan zgled takšnih pogajanj sredi kampanj; a nenehno jih je imel v načrtu, ko je pripravljaj svoje kampanje. *Satjagrahe* tudi ni mogoče uporabiti, kadar gre za hude in neznosne »krivice«, temveč zgolj ko gre za takšne, ki jih je mogoče popraviti, ker je nasprotnik dovolj močan, da s spremembo srca in politike spremeni tudi razmere. Ali, kakor je Gandhi zapisal leta 1941: »Državljske neposlušnosti ni nikoli mogoče voditi pri splošnih stvareh, denimo, neodvisnosti. Problem mora biti jasno definiran ter razumljiv in nasprotnik mora biti v položaju moči, da se lahko ukloni.«¹¹ Redkeje

10. »Constructive Programme: Its Meaning and Place«, *CWMG* 75: 146–166.

11. *Ibid.*, 165.

pa je *satjagraho* mogoče uporabiti za dvig javne zavesti o kakšnem posameznem vprašanju – to je bilo racionalno jedro tako razglašanih Gandijevih postov. In naposled, možna je le, kadar so ljudje, ki so jo sprejeli, dobro poučeni o pomenu nenasilja, izšolani v neustrašnosti in organizirani za kampanje. Koliko ljudi sodeluje pri kakšni *satjagrahi*, za Gandhija ni bilo ključno vprašanje – saj cilj ni bil reševanje spora s samo akcijo (denimo, z opozarjanjem na »krivice«, tako da ne bi bilo več mogoče pobirati posameznih davkov), temveč je bil namen spremeniti dinamiko situacije, in sicer tako, da bi premaknili nasprotnikovo umevanje, da bi, z Gandijevimi besedami, »spremenili njegovo srce«. In ker je bil prepričan, da dobra dejanja neizogibno ustvarjajo dobre rezultate, lahko po njegovem celo en sam privrženec nenasilnega odpora doseže velike spremembe pri vseh tistih, s katerimi je povezan. Zato je v težkih časih nasilja med verskima skupnostima v Bengaliju vztrajal pri svoji vlogi edinega *satjagrahija*, edinega resnično čistega človeka, ki lahko razmere očisti zla. (Druga stran tega so bile seveda grozljive muke zavesti o lastni osebni čistosti in primernosti za to vlogo, ki so pripeljale do bizarnih eksperimentov pri nadzorovanju lastne spolnosti.) Ko si je z obsežnimi *satjagrahami* pridobil več izkušenj, je spoznal, da dejansko ni mogoče izvajati množičnega nenasilja. Leta 1942 je bil celo pripravljen tvegati in sprožiti nasilne akcije, četudi je poudarjal, da so stranski proizvod obstoječih napetosti in da nikoli ne smejo biti delo tistih, ki so v središču kampanj.

Stvarnost

Ko se od Gandhijeve vizije nenasilja obrnemo k njenim zgodovinskim manifestacijam v različnih oblikah nenasilnega odpora ali *satjagrahe*, naletimo na veliko težavo. Kakor smo že dejali, se je Gandhijevo prepričanje v »učinkovitost« *satjagrahe* v širšem moralnem smislu v bistvu opiralo na verovanje: in kadar koli se je zdelo, da se s *satjagraho* ni posrečilo doseči spremembe razmer, je trdil, da ni bila pravilno

uporabljena. To je bil njegov odgovor na nasilje, ki ga je leta 1942 poročilo gibanje za odhod Angležev iz Indije, in na prenehanje miroljubnih odnosov med hindujci in muslimani pred neodvisnostjo. Njegova sodba pa je bila še ostrejša in neprijetnejša, ko so ga leta 1938 vprašali, kako naj se Judje v Hitlerjevi Nemčiji nenasilno uprejo nekomu, za katerega se ne zdi, da bi ga trpljenje njegovih nasprotnikov kakor koli ganilo.¹² Gandhi je bil vedno optimist v zvezi s človekovo naravo in verjel je, da se lahko vsak, celo Hitler, moralno prenovi: in če se zdi, da je za Jude nenasilje neuporabno, se zato, ker se niso oprijeli pravega nenasilja. Po njem naj pokol vseh Judov – če je to tisto, k čemur pripelje nenasilje – ne bi bil dojet kot katastrofa, temveč kot moralno zmagoslavje. Zoper takšno verovanje ni možen noben praktični argument.

Presoja učinkovitosti nenasilnega odpora s stališča dnevne politike pa je bistvena, če se ukvarjamo z izvedljivostjo takšnega odpora v vsakdanjem svetu. Zgodovinar nam lahko pomaga premostiti vrzel med teološko afirmacijo in politično analizo. Zdi se, da so bile v celi vrsti kampanj *satjagrahe*, ki jih je, še zlasti v Indiji, vodil Gandhi, tri ključne spremenljivke, po katerih je *satjagraha* lahko pripeljala do praktičnih rezultatov v smislu neposrednih ciljev in ne toliko moralne revolucije. Prvo je bilo vprašanje spornih zadev, z Gandhijevimi besedami »krivic«, proti katerim je bilo usmerjeno nenasilje. Kjer to vprašanje ni bilo preveč obsežno, kjer je bilo razumljivo ljudem, ki so sodelovali v kampanji in ga je bilo mogoče dokaj preprosto rešiti, je imela kampanja veliko večje možnosti, da bo uspela. Izid je bil odvisen tudi od ljudi, ki so *satjagraho* prakticirali. Kjer so bili *satjagrahiji* trdna skupina, zelo disciplinirana in močno motivirana, je kampanja utegnila imeti kar največji vpliv – v nasprotju s tistimi situacijami, kjer so sodelovale cele množice, saj bržkone njihovih dejanj ni bilo mogoče usmeriti k enemu samemu cilju. Tretjič, pomembni sta bili tudi narava in ranljivost nasprotnika. V političnih situacijah je bila ključnega pomena struktura oblasti, še zlasti pa ravni moči in odločanja v tej strukturi; pa tudi drugi pritiski na to

12. Za Gandhijeva stališča decembra 1938 cf. *CWMG* 68: 137–141, 191–199, 205.

oblast (notranji, zunanji, domači ali mednarodni), ki jih je bilo mogoče kadar koli povezati z nenasiljem. Te spremenljivke problema, udeleženci, pa tudi narava in ranljivost nasprotnika bodo postali jasnejši, ko si bomo ogledali dve različni vrsti nenasilnih odporov, ki jih je Gandhi vodil v Indiji, prvi je bil lokalne narave, drugi vseindijski.¹³

Nekatere izmed Gandhijevih *satjagrah* v Indiji so bile izrecno lokalne, ukvarjale so se z lokalnimi ekonomskimi ali političnimi problemi in sploh niso bile povezane z britansko vlado v Indiji. Dve je vodil v domači državi Gudžarat, ki je bila tedaj del bombajske pokrajine; eno leta 1918 v okrožju Kaira in drugo leta 1928 v okrožju Bardoli. Problem je bil v obeh primerih strogo omejen – kmetje so vztrajali pri preiskavi zaradi zahteve po povečanju zemljiškega davka. Pri obeh gibanjih za neplačevanje davka so bili udeleženci majhna skupina tesno povezanih in discipliniranih kmetov. Kot družbeno in ekonomsko prevladujoča lokalna skupina, ki je imela izkušnje s politično dejavnostjo, so zelo dobro razumeli problem in so se lahko povezano in miroljubno uprli oblasti, četudi so jim zagrozili, da jim bodo zaplenili zemljo. Razlika med obema gibanjema je v strukturi vlade in stopnji vladne ranljivosti za takšne pritiske. Leta 1918 sta bili lokalna vlada v Bombaju in indijska vlada v Delhiju zaveznici, višja oblast pa ni imela ne razloga ne potrebe, da bi lokalni problem rešila tako, da bi bombajsko vlado silila v koncesijo. A deset let pozneje je bila politična situacija popolnoma drugačna: ustavo so reformirali in lokalna zakonodaja je imela več oblasti kakor britanski uradniki v okrožju, ki je propadalo in v katerem bi lahko prišlo do nasprotovanja ljudstva. Še več, vlada v Bombaju je hotela ohraniti sodelovanje svojih indijskih ministrov in njihovo udeležbo pri Simonovi komisiji o prihodnji ustavi. Da bi bile njene težave še večje, je prav tedaj prihajal novi guverner in zanj bi bilo politično zelo neprimerno,

13. Viri za to razpravo so moje študije o Gandhijevem življenju in še zlasti o njegovih kampanjah; podrobnejše reference in zgledi so na voljo v: *Gandhi: Prisoner of Hope; Gandhi's Rise to Power: Indian Politics 1915–1922*, Cambridge, 1972; *Gandhi and Civil Disobedience: The Mahatma in Indian Politics 1928–1934*, Cambridge, 1977.

če bi svoje službovanje začel z bojem proti uspešni skupini kmetov, ki so imeli močno oporo pri indijskih nacionalističnih politikih, njihovo plačevanje davkov pa je bilo bistveno za finance lokalne vlade. In naposled, vlada v Delhiju je pritisnila na Bombaj, naj uredi zadevo, saj je menila, da je vse skupaj zakuhala lokalna administracija; v igri je bil vseindijski interes, namreč sprememba ustave, zato ni hotela, da jo ogroža en sam lokalni problem. To je bil razlog, da so zagotovili preiskavo leta 1928, ne pa tudi leta 1918.

Nasprotje z Gandhijevimi vseindijskimi gibanji v letih 1920–1922, 1930–1934 in 1942 je izrazito, a tudi poučno. Najprej, težko se je bilo odločiti, katero vprašanje je povezano z vso Indijo. Le redkokdaj so organizirali kampanje *satjagrahe* za neodvisnost, protesti ob posameznih problemih pa razodevajo naravo imperialne vlade (denimo ob streljanju v Amritsarju leta 1919 ali ob odločitvi o uvedbi davka na sol leta 1930); in njihovo časovno usklajevanje je bilo odvisno od vrste strategije, ki naj bi v odločilnih trenutkih politično združila narod, še zlasti kongresno stranko in njene privrženice. Vendar ni bilo nikoli mogoče vseh udeležencev poučiti o naravi zadeve in pogosto so si stvar razlagali kar najbolj negandhijevsko, odvisno pač od lokalnih razmer. S stališča vseindijskega vodstva je bilo s posameznim vprašanjem tesno povezano tudi težavno vprašanje organiziranja in nadzorovanja obsežnih gibanj, ki so zajela vso podcelino. Ne Gandhi ne kakšen drug nacionalistični vodja namreč ni bil vodja, ki bi nadzoroval organizirano in disciplinirano politično stranko. Namesto na podporo vse podceline so se morali zanesti le na sodelovanje lokalnih političnih veljakov, ki so lahko organizirali lokalno podporo kampanji, ali splošneje, na širši odmev med ljudmi, kar pa je bilo še bolj nepredvidljivo. Celo na ravni vseindijskega kongresa je večina političnih aktivistov le kdaj pa kdaj prakticirala nenasilno delovanje, niso pa mu bili zavezani za stalno, tako kot svojim odnosom do imperialne oblasti. Problem pri takšnem načinu vodenja je bil, da je bila podpora *satjagrahi* odvisna od tega, kaj bi lahko z njo pridobili ali izgubili. Lokalne skupine so probleme interpretirale in vodile kampanje

v skladu z lastnimi cilji; in lokalna gibanja so pogosto že prej imela lastna načela in cilje. Zato so nastale neizmerno različne kampanje, ki so bile le ohlapno povezane, v nasprotju z dobro organiziranimi kampanjami za odpravo zemljiškega davka v okrožjih Kaira in Bardoli. Takšne kampanje so se pogosto hitro izčrpale ali, kar se je zgodilo redkeje, nadaljevale, a bolj v skladu z lastnimi interesi, kakor pa z vseindijsko strategijo. Prav tako so se lahko sprevrgle v nasilje bodisi proti vladi bodisi med Indijci samimi – denimo zemljiških posestnikov proti zakupnikom, različnih religioznih ali kastnih skupin druge proti drugi. Zato ni nič presenetljivega, da je bila Gandhiju najbolj pri srcu vseindijska kampanja individualnega protesta proti udeležbi v vojni, ki jo je osebno vodil v letih 1940–1941. V nasprotju z izjemno discipliniranim in miroljubnim protestom skrbno izbranih protestnikov, so bile druge vseindijske kampanje nepovezane in niso bile usmerjene le k enemu cilju. Vlada jih je zato sorazmerno zlahka nadzorovala. Lokalne vlade so bile občasno v velikih težavah – imele so opraviti s številnimi *satjagrahi*, ki so jih morale postaviti pred sodišče in zapreti, z odstopom nekaterih nižjih indijskih uradnikov, ki so bili pod hudim lokalnim javnim pritiskom ali pa z usihanjem ključnih virov lokalnih prihodkov. Toda imperialnega režima kot celote *satjagraha* ni nikoli ogrožala. Čeprav Britanci nikoli niso zmogli nadzorovati ljudskega upora na podcelini, pa so imeli moč in nadzorne mehanizme, s katerimi so lahko odbrali in zaprli lokalne in nacionalne vodje ter zlomili odpor lokalnih skupin. Še več, ko so se soočili z vseindijsko strategijo, so se odzvali z vztrajanjem pri vseindijski politiki, tako da sta lokalna in osrednja oblast krepili in podpirali druga drugo. Ko so se v 40. letih odločili, da bodo odpravili *radž*, so na to v glavnem vplivali zmanjšanje britanskih interesov v Indiji, druga svetovna vojna in pritisk javnega mnenja doma in v Britaniji, pa tudi drugih delih zahodnega sveta, še zlasti v Ameriki.

Vendar je imelo gandhijevsko nenasilje pomembno vlogo v celotni britanski podobi o vrednosti indijskega *radža* in njihovi možnosti, da ga ohranijo v razumnih finančnih in političnih mejah. Predvsem je

pomembno priznati, da je bila imperialna vlada v Indiji močno odvisna od sodelovanja Indijcev – ti so zasedali nižja mesta v vladi, vojski in policiji. Prav tako je bila odvisna od podpore indijskega ljudstva, rekli bi lahko, da je celo igrala na to karto. Če takšne podpore in privolitve ne bi bilo, Britanci za svojo vlado ne bi imeli ne zadosti ljudi ne finančnih virov. Gandhi je jasno spoznal, da je narava in struktura imperialne oblasti odvisna od vedenja in sodelovanja Indijcev. Popolnoma zavestno si je prizadeval, da bi presekal psihološke korenine *radža* in svoje rojake osvobodil strahu in odvisnosti od njihovih vladarjev. Poskušal je spreobrniti umevanje moči in oblasti v njihovih glavah in Indijcem pokazati, kako je mogoče nesodelovati z *radžem*, mu odreči legitimnost, in kako kazni, ki jih doleti, obrniti v znamenje časti. Drugič, samo zatiranje nesodelovanja – to je bilo pogosto nasilje uradnih oblasti – je še bolj spodkopalo položaj *radža* v očeh številnih Indijcev, ki so zadeve sicer opazovali, niso pa sodelovali pri *satjagrahi*, vse slabše pa je bilo tudi mnenje številnih tujih opazovalcev. V 40. letih sta bila britanski ugled in legitimnost resno spodkopana; in navzlic britanski moči in odločitvi, da v vojnem času zlomijo gibanje, ki si je prizadevalo za umik Britancev iz Indije [Quit India], je postalo jasno, da bi *radž* v prihodnosti lahko ohranila le nevzdržna uporaba sile – ki je s stališča javnosti v Indiji in Britaniji nevzdržna znotraj političnih in finančnih okvirov. Tako je bila cela vrsta gibanj nenasilnega odpora, naj so bila v svojem nenasilju še tako nepopolna in naj so bila še tako očitno neuspešna, skupaj s strahom pred nadaljevanjem teh gibanj in njihovemu širjenju, zgolj element v različnih pritiskih na britansko vlado, ki se je v 40. letih zaradi njih malone zlomila, kakor je leta 1946 odkrito priznal lord Wavell, tedanji podkralj Indije. V zadnji noči vojne je priznal svojemu časopisu: »In medtem ko smo Britanci še zmerom legalno in moralno odgovorni za to, kar se dogaja v Indiji, smo izgubili malone ves nadzor nad dogodki; kratko malo živimo zgolj od prejšnjega ugleda.«¹⁴

14. P. Moon (ur.), Wavell: *The Viceroy's Journal*, London, 1973, str. 402.

Gandhija je neodvisnost močno žalostila. Po njegovem si jo Indijci niso pridobili s *satjagraho* in zato ni pomenila velike moralne spremembe v vedenju in prioritetah indijskega naroda. Indijci so zgolj stopili v škornje britanskih vladarjev in tako podedovali številne izmed njihovih predsodkov in navad, pa tudi njihovo zmožnost za organizirano nasilje. Prav tako nenasilje ni spremenilo dinamike odnosov med Indijci. Nasilje med verskimi skupinami je razdejal enotnost v deželi in za seboj pustilo na tisoče mrtvih, ranjenih in ljudi brez doma. Tudi družbeno ekonomski konflikti so se nevarno približali površju javnega življenja. Pomembno pa je, da se Gandhi nikoli ni strinjal s tem, da bi revni uporabili *satjagraho* proti svojim rojakom; prav tako je ni nikoli podpiral kot sredstvo reševanja verskih sporov, razen takrat, ko se je nekajkrat sam postil, da bi dosegel enotnost med verskimi skupnostmi.

V naši razpravi smo pokazali, da je imelo nenasilje kot način obravnave in reševanja sporov v Gandhijevi Indiji zelo omejen in naključen vpliv. Ta omejenost, povezana s tem, da so le maloštevilni sprejeli Gandhijevo vizijo nenasilja, saj so se raje zatekli k nenasilnemu odporu kot uporabni taktiki, nam pomaga razumeti, zakaj se zdi, da danes nenasilja kot praktične politike v Indiji ni več. Zelo se motijo tisti, ki mislijo, da je Gandhi imel načrt ali rešitev za miroljubnejši svet. Tistim pa, ki so v skrbeh za mir, bi rekla, da nas morata Gandhijeva vizija nenasilja in prepad med to vizijo in realnostjo pripeljati do tega, da se osredotočimo na dve vprašanji. Prvo je vprašanje oblikovanja in vzgoje osebnosti: pravi in učinkoviti nenasilni aktivist ne nastane čez noč, temveč ga ustvari discipliniran in konsistenten način življenja. Kaj smo storili v družini in šoli za to, da bi se osvobodili strahu in frustracij, ki porajajo nasilje – in ali smo raziskali moč nenasilja v naših odnosih, preden smo stopili v javnost? In naposled, nujno moramo proučiti razmere, v katerih je nenasilje utegnilo imeti praktični učinek – pa ne toliko zato, ker neizogibno prinaša moralno preobrazbo, kakor je mislil Gandhi, temveč zato, ker je v nekaterih situacijah in pri nekaterih problemih, ko ga prakticirajo disciplinirane in organizirane skupine, pomembna sila, ki

jo ima človeštvo na voljo pri reševanju sporov. Sveta brez sporov nikoli ne bo. Odločimo pa se lahko, kako se bomo odzvali nanje in jih reševali. Ta odločitev pa nas pripelje nazaj, tako kakor je Mahatmo, do temeljnih prepričanj o pomenu življenja in pravi naravi človeštva.

GANDHI S HEGLOM

Janez Krek

HEGLOVSKI SUBJEKT KOT MOČ GANDHIJEVSKEGA NENASILJA

Ahimsa – nenasilje – je družbena vez

V prvem približku je *gandhijevsko nenasilje* (*ahimsa*) nenasilje, kot ga pogosto razumemo: univerzalna odpoved nasilju. A na tej ideji – navzlic izjavam, ki napeljujejo k temu¹ – ni še nič gandhijevskega. Prvi korak k gandhijevskemu pojmu nenasilja bi bil v tem, da ga postavimo na raven jezika kot diskurza. Po eni strani je *ahimsa* nek kvalificiran individualen korak, vseskozi *subjektivna* odpoved nasilju, katerega druga stran je postavka, da je nenasilje kot dejanje *lahko* storjeno le v nekem polju Drugega, »v mejah nenasilja«, in *ahimsa* v tem pomenu je »vezivo« vsake družbe. Pri tem ne merimo le na eno od podmen oziroma značilnih potez gandhijevske politike, da je delo v nenasilnih uporih odvisno od in opravljeno z delom »besede«. ² Gandhijevo prepričanje o diskurzivni

1. Denimo: »[Ahimsa] v negativni obliki pomeni, da ne prizadenem nobenega živega bitja, ne telesno ne duševno. Potemtakem ne smem raniti niti osebe kakšnega hudodelca ali imeti sovražnega odnosa do njega in mu s tem povzročiti duševno trpljenje...« (Gandhi zg., 85). Ali: »Ko nekdo trdi, da je nenasilen, od njega pričakujemo, da se ne bo razjezil na nekoga, ki ga je razžalil. Ne bo mu želel škoditi; želel mu bo dobro; ne bo ga preklinjal; nobene telesne bolečine mu ne bo prizadel. Potrpel bo z vsemi ranami, ki mu jih je prizadel krivičnik. Nenasilje je potemtakem popolna nedolžnost. Popolno nenasilje je popolna odsotnost sovraštva do vsega živega. Zajema tudi nižje oblike življenja, denimo, škodljive žuželke ali divje živali. Ta bitja niso bila ustvarjena za to, da bi hranila naša uničevalska nagnjenja. Če bi le poznali stvarnikovega duha, bi doumeli njihovo pravo mesto v njegovi stvaritvi. Potemtakem je nenasilje v svoji dejavni obliki naklonjenost do vsega živega. Je čista ljubezen« (*ibid.*, 85-86).
2. Del njegovega političnega življenja je bilo vseskozi izdajanje in urejanje »lastnega« časopisa, pisanje pisem in člankov – zato so »malone vsi njegovi spisi kratki članki, ki jih je napisal kot odgovor na kakšno posebno situacijo« (Brown zg., 209).

moči jezika velja brati skupaj s poanto iz *Hind svaradž*, da se osvobajanja *podrejenosti* britanski kolonialni vladavini ni mogoče lotiti z nasiljem – marveč »z nenasiljem«, torej na diskurzivni ravni – zato, ker se je treba lotiti razbijanja »spon« hlapčevstva, ki ga »na sebi« ne kaže iskati v britanskem nasilju, marveč v njih (Indijcih) samih. – *Ahimsa* torej ni »preprosto« nenasilje kot načelo ali odpoved nasilju, ni »vedra naklonjenost do vsega živega in skrb zanj« (Brown zg., 211) ipd., gandhijevska moč nenasilja – da je nenasilje moč, pa je eden njegovih pogostih poudarkov – temelji na uvidu v *diskurz kot družbeno vez*.

Ne glede na to, da je moč gandhijevskega nenasilja diskurzivna, je nadaljnji ključni uvid tega pojma *ahimse*, da »ni nenasilja« zgolj na ravni »besede«. Še več, gandhijevski *argument* nenasilja ni (in ne more biti) »racionalna argumentacija«, kljub temu, da je bil Gandhi notorično pripravljen za razlago in za pogovor (in na s tem povezano pripravljenost zaupanja Drugemu, s tezo, da je temelj družbene vezi zaupanje, ki mora biti posledica »prostovoljnosti«).³ *Diskurzivni subjekt* zahteva tveganje dejanja, dejanja, katerega os je »merjenje sil«. Kot natančno zapiše pred pričetkom ene od *satjagrah*: »Stvar ni v prepričevanju z argumenti. Sama se razreši v stvar merjenja sil« (Gandhi, zg., 129). Tudi »diskurz nenasilja« zahteva prehod k dejanju in zato je potrebna *satjagraha*:⁴ »nenasilni« družbeni oziroma politični boj, spopad, s

3. To gandhijevsko logiko dialektike zaupanja, vzpostavljanja družbene moči in zavezanje, da je moč skupnosti treba vzpostaviti in situirati v družbeno vez, pokaže njegov lastni opis njegovih argumentov za kompromis z vlado v južnoafriški *satjagrahi* (glej spodaj).

4. *Satjagraha* je (Gandhijev) neologizem, sestavljen iz besede *satja*, resnica, in *agraha*, trdnost, privrženost, vztrajanje. *Satjagraha* dobesedno pomeni »vztrajanje pri resnici« ali »trdnost v resnici«. Iyer besedo *agraha* v angleščino prevaja kot »firmness of grasp« (Iyer 2000, 423), v sanskrtskem jeziku ima »sat« konotacijo »bivajočega« v pomenih *resnice* in *bistva* (Bondurant 1958, vi). Gandhi je do koncepta prišel že v svojem delovanju v Južni Afriki. S tem terminom je želel »indijski« način »nenasilnega« političnega boja formalno odmakniti od konotacij, ki jih ima ideja »pasivnega odpora« (*passive resistance*). »Vedel sem le, da je nastal nek nov princip«, zapiše v knjigi *Satyagraha in South Africa*. Razpisal je javni natečaj za besedo, ki bo najbolje opisala

katerim so Gandhi in njegovi sodelavci v več kampanjah⁵ v letih od 1917 do 1922 v Indijo uvedli dotlej neznan koncept množičnega državljanskega odpora, ki je (tedaj prvič⁶ in do osamosvojitve Indije vsaj še dvakrat v velikih razsežnostih) zatresel temelje britanske kolonialne oblasti – kot dejanje, skozi katero se »nenasilje« vzpostavlja v moč, ravno s tem, da je »nenasilje« tudi tisto, ki spodnaša in (raz)trga vez vzpostavljenega (»nenasilja«). *Gandhijevo nenasilje* je lahko razumljeno kot odpoved »neposrednim« oblikam nasilja (uporabi orožja, atentatov in drugih vrst terorja, »fizične sile« itd.), ne pa kot *pristanek na nemoč*.

Kako gandhijevo nenasilje, ki vseskozi ostaja nemoč, kolikor je moč posledica sile nasilja, postaja moč?!

Gandhijevo nenasilje je dejavno nenasilje. Ali »aktivno« pomeni »militantno«, koliko gandhijevo nenasilje lahko pojasni metafora oziroma kvalifikacija z izrazom »militantno nenasilje« (Erikson)?!

njihov politični boj in dodaja, da je »najboljšo« predlagano besedo »sadagraha« – »privrženost dobri stvari« – sam spremenil v »satjagraha«, v »privrženost resnici« (Gandhi 1927, 292). [V *Autobiografiji* o tem piše: »Shri Maganlal Gandhi... suggested the word 'Sadagraha' meaning 'firmness in a good cause'. I liked the word, but it did not fully represent the whole idea I wished it to connote. I therefore corrected it to 'Satyagraha'. Truth (*Satya*) implies love and firmness (*agraha*) engenders and therefore serves as a synonym for force. I thus began to call the Indian movement 'Satjagraha', that is to say, the Force which is born of Truth and Love or non-violence, and gave up the use of the phrase 'passive resistance'« (Gandhi 1987, 109).]

- Leta 1917 se je pričela satjagraha v pokrajini Čamparan, leta 1918 upor kmetov v Khedi (Kaira), v tem obdobju se je dogajala tudi satjagraha tekstilnih delavcev v Ahmedabadu, potem je 6. aprila 1919. leta sprožil uspešno akcijo vsesplošnega nacionalnega bojkota (z zapiranjem trgovin in drugih dejavnosti), ki je bila usmerjena proti ti. Rowlatovemu zakonu. Uspeh teh ter drugih kampanj, ki so potekale v naslednjih letih, ga je vzpostavil kot »dominantno osebo v indijskem nacionalističnem vodstvu« (Poucheпадass 1999, 231).
- V naslednjih letih so bili najbolj odmevni masovna državljanska neposlušnost v letih od 1930-31 in medvojni odpor oziroma gibanje »zapustite Indijo« («Quit India» movement) v letih 1942-44 ter končno Gandhijevo delovanje v letih od 1945 do smrti januarja 1947. leta, ko so izbruhnili množični nemiri ob propadu britanskega imperija in nastanku novih držav na indijski podcelini (prim. biografski dodatek, sp.).

Razlog za satjagraho je nujnost dejanja in različne izjave⁷ – njegove lastne in drugih – nam dajejo vedeti, da gandhijevsko nenasilje kot diskurz postopa skozi *ravnanja*. Ideja nenasilja je bila velikokrat dojeta kot Gandhijeva »privatna« ideologija, ker pa je k učinku njegove politike nenasilja treba prišteti njegova ravnanja, ki gredo onstran ali mimo zatrevanj ideologije, koncepta *ahimse* ni mogoče brez preostanka zvesti na eksplicitno »teorijo« nenasilja, brez interpretacije ravnanj. – Upoštevajoč to lahko nadaljnji korak k pojmu gandhijevskega nenasilja storimo s tem, da ga umestimo v Lacanovo trojico konceptov Imaginarnega, Simbolnega in Realnega. – V eni od mnogih enigmatično preprostih metafor na primer pravi: »Nenasilje je speče stanje« (Gandhi zg., 100). Moč gandhijevskega »nenasilja« je v tem, da je subjekt hočeš nočeš subjekt nenasilja, priklenjen na »speče stanje« že danega simbolnega okvira realnosti – in ena njegovih poant koncepta svobode je bila, da je najprej potrebno uvideti, kako je obstoječi okvir realnosti – kolonialna podrejenost – posledica »prostovoljnega pristanka« samih Indijcev. Priznanje lastnega deleža v nesvobodi, priznanje »nesvobode« kot proizvedene od njih samih, kakorkoli se kaže kot brezizhodna danost, na katero nimajo vpliva, je pogoj svobode. Veriga, s katero je subjekt priklenjen na nesvobodo, kakor da je neko stanje, je vez nenasilja: vpetost v lastni *simbolni* okvir »realnosti«. S te perspektive je gandhijevsko nenasilje koncept, ki »stavi« na polje in moč Simbolnega. Dejanju predhodi moč Simbolnega, zato je to polje primarno polje svobode, v njem mora biti izveden in vanj mora biti vmeščen obrat k svobodi.

7. »Nesodelujoči (...) hoče, da njegova tehtna dejanja govorijo za njegovo prepričanje. Njegova moč je v tem, da zaupa v pravilnost svojega stališča. In svojega nasprotnika o njem najbolj prepriča, kadar najmanj postavlja svoje govorjenje med svoja dejanja in svojega nasprotnika« (Gandhi zg., 97). – Džavaharlal Nehru o »ujemanju besed z dejanji« piše: »Ali ta filozofija drži ali ne, o tem bi lahko razpravljali, a Gandhi sam dosledno uporablja ista osnovna merila za vse, zlasti zase. (...) Vsako reformo, ki jo predlaga, vsak nasvet, ki ga da drugim, tudi nemudoma izvede sam na sebi. Vsako stvar prične pri samem sebi, zato se besede pri njem povsem ujemajo z dejanji« (Nehru 1956, 422-433).

Pogled v neposredni kontekst metafore pa že pokaže, da je *ahimsa* postavljena tudi na povsem drugo raven okrog pojma ljubezni. Na prejšnjem mestu Gandhi nadaljuje: »V budnem stanju je [nenasilje] ljubezen« (ibid.). Silo nenasilja na različnih mestih pojasnjuje tudi kot »silo-duše«. Tudi ti pojmi na prvi ravni nenasilje umeščajo kot moč Simbolnega. Pojem ljubezeni pa v perspektivi freudovske teorije subjekta nakaže, da bi bilo *silo* nenasilja v satjagrahi mogoče interpretirati skozi koncept transferja, kot osi, okrog katere se odvija drama satjagrahe.⁸ Vpeljava nenasilja navezanega na ljubezen s serijo pojmov – »sila-ljubezni«, »čista ljubezen«, »sila-duše« itd. – je eno od značilnih mest, kjer gandhijevska »teorija nenasilja« prej postavlja vprašanja kot ponuja odgovore. Ko se vprašamo, kako gandhijevsko nenasilje deluje kot »sila-ljubezni«, to

-
8. Tj. freudovskega koncepta transferja z vsemi njegovimi fenomeni (ponavljanja, odpora, sugestije) in Lacanovih konceptov »subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve«, transferja kot »udejanjenja realnosti nezavednega« itd. – Njegov koncept ahimse, kolikor je *ahimsa* »ljubezen«, je postavljen tudi v znamenje spolne razlike, kar sicer samo na sebi odpira celo paleto vprašanj. Proti dojetju njegovega ultimativnega konzervativizma (ob »priznavanju zaslug« za odpiranje vprašanj vloge »ženske« v indijski družbi) bi nemara kazalo poskusiti s tezo, da je bila Gandhijeva identifikacija z »žensko« dvoumna »realna identifikacija«, ki je bila subverzivna – bila je »samomor« ideologije – ravno v tem, da Gandhi »kot moški« ideologijo vzame neposredno in se brez distance identificira z »jedrom« ideologije. Vzemimo na primer izjavo: »Ženska je utelešenje *ahimse*. *Ahimsa* pomeni neskončno ljubezen, kar pa zopet pomeni neskončno zmožnost trpljenja.« (Cit. po S. H. Rudolph in L. I. Rudolph 1983, 61). Celoto vprašanj njegove subverzije razmerij med spoloma puščamo ob strani. – Gandhijevo *satjagraho* bi bilo do določene točke mogoče brati skozi Freudovo *psihoanalizo*. Tako satjagraha kot psihoanaliza sta produkt določenega uvida v soočenju s prakso, njun teoretski vpogled je na prakso vseskozi navezan in je tiste vrste, ki je to prakso sploh ustvaril. A med *mestom* Freuda v razmerju do analize kot prakse in njene teorije ter *mestom* Gandhija v razmerju do satjagrahe kot prakse in njegove »filozofije« je razlika najprej v tem, da je vpliv Freudove teorije segel daleč onstran vpliva psihoanalize kot praktične metode zdravljenja, freudovska teorija, tj. njeni koncepti, so pričeli vplivati takorekoč mimo psihoanalize kot prakse. Obratno je pri Gandhiju: njegova filozofija – ali le ideologija nenasilja – bi bila danes bržčas pozabljena, če se ne bi v vrsti preizkusov množične gandhijevske satjagrahe (tj. kot politično »nenasilje«, kot sila »nenasilja«) dokazale v *dejanju* s politično relevantnimi učinki. Teorija teh učinkov pa ne pride daleč zgolj skozi Gandhijevo »teorijo« satjagrahe, tj. brez interpretacije njegovih *ravnanj*.

moč nenasilja njegova politična dejavnost razkrije bolj kakor koncepti »teorije nenasilja«. Če Gandhijeva ravnanja v satjagrahi, kot je bila Ahmedabadška (to večkrat jemljemo kot primer, ker je opisana v pričujočem zborniku), postavimo v luč freudovske teorije, se namreč odpre povsem druga dimenzija nenasilja kot sile-ljubezni. V freudovski teoriji je ljubezen narcistični fenomen, po definiciji povezana z iluzijo. V satjagrahi (kar je videti tudi iz opisa Ahmedabadške satjagrahe) »ljubezen« ne prične delovati le kot simbolna instanca (npr. »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«),⁹ marveč kot nič manj resnična narcistična vez, kot razmerje, oprto na imaginarne identifikacije. To po eni strani omogoča napredovanje »resnice«, kolikor je sredstvo, ki ga ima Gandhi kot vodja množice v poteku satjagrahe, po drugi strani pa je neodpravljljiva ovira. »Ljubezen« kot sredstvo, mehanizem, ki ga ima na voljo nenasilje (nenasilje je naposled sredstvo na poti k Resnici),¹⁰ je nekaj, kar gandhijevski koncept nenasilja v satjagrahi potisne v polje manipulacije, mistifikacije, v moč, ki jo vzdržuje iluzija oziroma polje Imaginarnega. Vzpostavljena podoba Gandhija (nošenje *khadija*, pokrivalo, vožnja z vlakom v vagonih za najrevnejše itd.), je rezultat mnogih »iskanj«, v katerih so ga vodili različni razlogi (kar je mogoče videti iz *Avtobiografije*) in ne neposredno namen *ustvariti podobo*. Ta podoba neposredno ni produkt namena ustvariti si všečno podobo za množice (v smislu, da naj bi Gandhi znal »manipulirati s simboli«), vendar zato celo še bolj učinkuje, odlepljena od razlogov, na ravni *idealnega jaza* (*Idealich*) – identifikacije z zrcalno podobo – ravno med najmnogičnejšimi sloji. Po drugi strani pa Lacanov koncept Imaginarnega vpelje polje z vrsto elementov, ki pokažejo, da je Imaginarno tisto, čemur se upira

9. Kako je Gandhi zasedal mesto »subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve«, tj. kako je bilo verovanje, da ve, kako ravnati v odnosu do oblasti, temelj njegove politične moči, posredno – brez uporabe Lacanovega konceptualnega aparata – dokaj natančno opiše Pouchepadass na primeru Čamparanske satjagrahe (Pouchepadass 1999, 167-230).

10. »Brez *ahimse* ni mogoče iskati in najti Resnice. (...) Kljub temu je *ahimsa* sredstvo in Resnica cilj [end]« (Gandhi zg., 91).

oziroma kar poskuša »masivno« subvertirati ta koncept nenasilja: ravno »zrcalno razmerje«, temeljni odnos rivalstva, antagonizma, imaginarno kot vojna, spopad v zoperstavljenosti zaradi nasprotovanja ipd. – A ko beremo njegovo »teorijo« nenasilja, deluje diskurz kot ideologija ljubezni, v kateri je »ljubezen« *zvedena v nenasilje*, in ta ideološka podoba ljubezni je zoperstavljena sovraštvu oziroma nasilju, *kot (da je) masivno polje Simbolnega*. Ljubezen, umeščena v polje Imaginarnega, je v »teoriji« nenasilja zanikana raven nenasilja, tej ravni pa je mogoče pripisati prisilnost. Drugače rečeno, gandhijevsko nenasilje v »odkriti« zoperstavljenosti Imaginarnemu ne dopušča »ideje« *imaginarnega v nenasilju*, nasilja v nenasilju.

Delovanje transferja (ob tem, da koncept transferja kajpada ni zvedljiv na »ljubezen« ali na imaginarno) v satjagrahi torej ne pomeni, da ne gre za delo nekega vselej zgrešenega srečanja – da to razmerje *ni* zgrešeno srečanje, pa je nemara ena od iluzij, ki poganjajo projekt nenasilja.

Kolikor je bila moč *gandhijevske* satjagrahe dejanskost, odvisna tudi od partikularnega dejstva nastanka transferja, od želje, ki se je (množično) pripela na njegovo osebo, se je Gandhi tudi v zvezi s fenomenom »transferne ljubezni« postavljaj v dvoumni položaj, da je po eni strani v funkciji gospodarja in učitelja imel za svojo dolžnost tej želji puščati »prosto pot«, po drugi strani pa se je zavedal, da so ti fenomeni produkt »strukture«, ravnanj v satjagrahi, tj. »etike« v njegovem pomenu, da torej niso povezani z njegovo osebo. Gandhijevska satjagraha implicira položaj »analitika«, kolikor je mesto analitika neko izvzeto mesto, ki potem, ko se ga želja polasti, privlači investicije, ki jih je sprostila potlačitev, in kolikor *Gandhi* v satjagrahi v partikularnem razmerju do »satjagrahijev« v vlogi učitelja-gospodarja ne nastopa zgolj z moralnim podukom, marveč tudi tako, da sporočilo »le« vrne v obliki njegove resnice, to je v sprevrnjeni obliki (npr. v Ahmedabadski stavki: »*delavska* napoved stavke« kot *Gandhijev odgovor* je sprevrnjena resnica njihove stavke in »stavkanja«: pripravljenosti stavkajočih delavcev, da se takoj, ko so delodajalci napovedali odpravo začasnega zaprtja tovarn, vrnejo na delo;

»post do smrti« je resnica gospodarja kot sprevernjene resnice hlapca, v točki njihove pripravljenosti, da popustijo, ko postane ogrožena njihova eksistenca). Po drugi strani satjagrahe ni brez manifestacij, ki jih je znal Gandhi producirati vselej na nov način: odločitev za *pohod rudarjev* v južnoafriški satjagrahi, vsenacionalni *hartal* (množična stavka, s katero zamre vse ekonomsko življenje v znamenju nesodelovanja z britansko vlado), *pohod k morju* v solni satjagrahi. Te manifestacije so simptom (krivic, družbenih neenakosti...), tj. so sporočilo, naslovljeno Drugemu. Gandhijevsko nenasilje je produkcija prisile, ki jo inicira Gandhi v vlogi družbenega pacienta, producirajoč njene simptome. Težava te paradoksnе vloge je, da družbeni pacient hkrati deluje kot »pacient«, »analitik« – in politik, ki skuša s satjagraho doseči nek neposredni (politični) cilj.

Politika nenasilja namerno hodi po nekem robu med »resnico« in »nenasiljem« – »Pot do Resnice je ozka, a ravna. Prav takšna je pot do *ahimse*. Podobna je lovljenju ravnovesja na konici meča. Ko se akrobat osredotoči, lahko hodi po vrvi. A osredotočenje, ki ga potrebujemo, da hodimo po poti resnice in *ahimse*, mora biti veliko večje. Že ob najmanjši nepazljivosti človek trešči ob tla. Zato sta Resnica in *ahimsa* nenehno prizadevanje...« (Gandhi zg., 90) –, kar *gandhijevsko nenasilje* postavlja v številne dvoumnosti. Naj spomnimo na njegovo odločitev za »post do smrti« v Ahmedabadski stavki, kjer je iz opisa razvidno, da se je za dejanje – tveganje smrti kot resnico gospodarja – odločil ob zavedanju, da ne more biti »čisto«, tj. uperjeno *zgolj* proti delavcem, brez madeža pritiska na delodajalce; odločitev za »post do smrti« kot odločitev za delovanje je bila v tem primeru tudi odločitev, da vzame nase ta madež delovanja...¹¹ Gandhijevska *ahimsa* (kot gonilo dialektičnega gibanja, »kot resnica«) vključuje gesto neprekoračljivosti razcepa med »nasiljem« in

11. »Pretehtal sem dve stvari, ki sta si v nasprotju: moj občutek sramu in zaobljubo delavcev. Tehnica se je nagnila na stran delavcev in v njihovo dobro sem se odločil, da ne bom gledal na svojo sramoto. Če človek dela za dobro družbe, mora biti pripravljen prenesti tudi izgubo dostojanstva« (Gandhi zg., 60).

»nenasiljem« in ta *razcep* kot tak uvaja nek dvomni *rob*, po katerem se giblje subjekt *ahimse*, kar seveda nujnost *prehoda v dejanje* le potencira.

Zakaj Gandhi idejo nasilja vpelje z izrazi kot so surova sila, gola sila...?! Pojem *gole sile*, *fizične sile*, *surove sile*, *sile meča* itd. nemara navaja k razumevanju, da ločnica med nasiljem in nenasiljem deluje ob predpostavki razlike *čistega* nasilja *ali* nenasilja; oziroma da je nasilje »dejavnost« s *silo*, medtem ko je nenasilje »nedejavnost« (pasivnost) *brez sile*. Spodaj navedeni odlomek, v katerem zapiše,¹² da nasilju (lahko) »pomaga pamet«, najprej nakazuje, da za Gandhija kljub temu nasilje ni *čisto*, »brez pameti«. Drugače rečeno, *surova sila*, *sila meča* je nasilje, vendar ni dojeta kot »neposredno nasilje«, ker je že posredovano z vstopom v Simbolno. »Sila« je (»vselej že«) v službi Simbolnega. »Gandhijevsko zoperstavitve« nasilju – »... zakon meča ostaja zakon živali. Pri tem zadnjem je jaz v stanju porajanja in nima nobene vednosti o sebi.« – je torej treba precizirati. V določenih okoliščinah je sam sodeloval v vojnah, v katere se je zapletal Britanski imperij. V primeru t.i. upora Zulujcev (na začetku prejšnjega stoletja, ko je živel v Južni Afriki) se je odločil za sodelovanje v tej vojni akciji, *razlog*, ki upraviči nasilje, pa je dolžnost državljske lojalnosti – lojalnost Imperiju.¹³ Ko nasilje

12. »Sila meča je surova sila. Za to, da koga ubijemo, ne potrebujemo pameti. Če svojo pamet napačno usmerimo, res lahko služi surovi sili, a četudi ji pomaga pamet, je surova sila še zmerom surova sila in zakon meča ostaja zakon živali. Pri tem zadnjem je jaz v stanju porajanja in nima nobene vednosti o sebi. Zato vemo, da je živalski svet zavrt v temo. Človek in žival jesta, pijeta, spita, občutita strah itn. Toda človek lahko razlikuje med dobrim in zlim in spozna samega sebe. Žival se podredi drugi živali zgolj zaradi njene telesne moči. Ta zakon vlada njenemu svetu, ne pa tudi človeškemu. Zakon, ki se najbolje ujema s človeško naravo, je zakon, po katerem človek druge ljudi osvoji z močjo ljubezni – s silo-duše. Ko potemtakem človek premaga svojega sovražnika z ljubeznijo, čisto preprosto sledi zakonu svoje narave« (Gandhi zg., 121).

13. »Glede samega 'upora' sem bil v dvomih. Toda tedaj sem verjel, da je obstoj Britanskega imperija v dobro sveta. Izvirni občutek lojalnosti mi je preprečeval, da bi želel slabo Imperiju. Pravičnost ali druge okoliščine 'upora' niso bile nekaj, kar bi lahko vplivalo na mojo odločitev. (...) Sebe sem imel za državljana Natale, z njim notranje povezanega« (Gandhi 1987, 287). – Zato je formiral enoto indijskih prostovoljcev, ki so ustanovili vojno bolnico, ki je imela opravka predvsem z ranjenimi Zulujci.

postane *nasilje*, *vmeščeno v Simbolno*, s tem ni več tisto nasilje, proti kateremu je usmerjen ta koncept nenasilja. Če ga umestimo v Lacanov konceptualni aparat, se v reducirani obliki pokaže, da je nasilje označevalec (*gola sila, surova sila, fizična sila, sila meča, zakon meča...*), ki izključuje »nasilje v nenasilju«, tj. imaginarno nenasilje, ravno s tem, ko ta označevalec nasilja qua »fizične sile« reducira nasilje le v *imaginarno nasilje*.¹⁴ Imaginarna stran nasilja je razlog Gandhijeve zoperstavitve nasilju.

Nasilje, ki je bilo postavljeno v polje Simbolnega, v gandhijevskem diskurzu nenasilja ni več nasilje, postalo je nenasilje, homologno s tem pa tudi ni pojma *simbolnega nasilja*. Gandhijevski koncept *ahimse* deluje kot ideologija nenasilja s tem, da označevalna gesta, ki vpeljuje »neskončno razliko« med nasiljem in nenasiljem, briše njun razcep, tj. rob, po katerem se dialektika sile nenasilja giblje skozi sprevrnitev v *simbolno nasilje* in potlačitev *imaginarnega v nenasilju*. Ideologija čistega razcepa med nasiljem in nenasiljem deluje tako, da simbolno *nasilje* vselej ugleda kot *nenasilje* in da v nenasilju zanika njegovo opiranje na moč Imaginarnega.

Izraz »militantno nenasilje« je torej dvakrat zavajajoč: kolikor ohranja pojem nenasilja, ohranja Gandhijevo samorazumevanje, da v delovanju *ahimse* ni nasilja, ni prisile, čeprav nenasilje kot moč deluje ob predpostavki, da nekaj, kar je sprva priznано le v Simbolnem, je le »mir nenasilja«, preide v moč z delovanjem simbolnega nasilja kot *realnega*, tj. ko postane simbolna moč subjektivno prisila ali, drugače, ko je »le« simbolna moč dojeta kot prisila, ki velja kot moč v razmerju »merjenja sil«. Kolikor pa metafora »militantnosti« napotuje na raven Imaginarnega, je to na napačnem koncu, kolikor militantnost konotira »nasilnost

14. Odlomek: »z zakonom meča... je jaz v stanju porajanja in nima nobene vednosti o sebi«, nas napotuje tudi na to, da gandhijevski koncept nenasilja skozi zavrnitev nasilja-imaginarnega potrjuje heglovsko paradigmo, ki »v izhodišče« postavi antagonistično, imaginarno razmerje »boja na življenje in smrt«, ki se izide v simbolni pakt. Čeprav hoče s politiko nenasilja ta odnos obrniti, odlomek kaže, da je Imaginarno za Gandhija pred Simbolnim.

vojne« ali sproščanje agresije. Kot smo videli, gandhijevsko nenasilje ni le mir, ki ga prinaša Simbolno, moč nenasilja ni le »simbolno *nasilje*«, je tudi moč *nenasilja* (nenasilja kot ne-fizične sile prisiljevanja). Zaradi vpliva sile Imaginarnega nenasilje kot ne-fizična sila *ni* preprosto neprisiljevanje in »čisto nenasilje«. To nenasilje je nasilno, kolikor Gandhi kot vodja (nepriznано) deluje preko Imaginarnega, toda razlogi »militantnosti« so ravno nasprotni razlogom, ki vodijo v nasilje.

Herbert Marcuse v zvezi z gandhijevsko politiko *satjagrahe* pripominja, da se tovrstna politika nenasilja v zadnji instanci vendarle sprevrže in deluje kot *nasilje*: »Tam [v Indiji] je prišlo do pasivnega odpora v tako velikem obsegu, da je gospodarsko življenje dežele razpadlo ali bilo na tem, da razpade. ... V takšnem obsegu pasivni odpor ni več pasiven – preneha biti nenasilje« (Marcuse 1994, 108). – Ugotovitev: »preneha biti nenasilje«, lahko beremo kot očitek proti gandhijevski politiki nenasilja, češ da ni več nenasilje, čeprav zatrjuje, da je. Težava te implikacije je v tem, da gandhijevsko nenasilje ni pasivnost kot rezultat, kot posledica *nemoči* uporabiti nasilje. Satjagraha – drugačen koncept pasivnosti – je nastala skozi teoretsko gesto, skozi uvid, da pasivnost *nemoči še ni pasivna*, ker se ne zmore postaviti na mesto radikalne nemoči. Gandhijevski koncept nenasilja v satjagrahi zato prav obratno *izhaja iz radikalizacije* pasivnosti, iz pasivnosti, prignane do absolutnega, v absolutno nemoč, do točke, v kateri se nemoč *neposredno* sprevrne v moč. *Pripravljenost* »izgubiti se« kot objekt je že moč »na sebi«.

Tu je točka, kjer se pokaže, da gandhijevsko nenasilje na ključnih mestih deluje kot »etika Realnega«. Moč gandhijevskega nenasilja v *dejanju* se ne opira na moč nasilja, njegova opora je uvid (ki ga lahko pojasnjuje heglovska teorija dejanja), da je dejanje po definiciji nek korak, prehod, v katerem se subjekt »napravi za reč« (Dolar 1992, 122). Dejanje opredeli desubjektivacija, dejanje subjekta dejanja je v tem, da se kot subjekt izgubi (prim. *ibid.*). Ko Gandhi v Ahmedabadski satjagrahi od delavcev denimo zahteva, da se zaobljubijo postavljenim zahtevam, s tem nedvomno sledi cilju, da mora biti satjagraha dejanje, iz česar med drugim izhaja nujnost prisege kot forme desubjektivacije. Ker gre

tudi pri nenasilju kot dejanju v zadnji instanci za merjenje sil, ki se v tem primeru lahko zvede v čisto zoperstavljenost nenasilja proti nasilju, težavnost in moč odpovedi nasilju v dejanju lahko pojasnjuje heglovski uvid, da se mora subjekt v dejanju izgubiti, se »utelesiti kot objekt« (ibid.), nenasilje kot dejanje pa je tako forma dejanja, v katerem se subjekt naredi za »čisti« objekt, brez nasilja kot opore – opora subjekta *ahimse*, ki sledi svoji resnici, so zgolj »sledi«, ki jih razlogi za dejanje pustijo v Drugem. (Ta »narediti se za objekt« v gandhijevskem nenasilju nima strukture perversije, ker subjekt tu ravno nikdar ni instrument volje Drugega, kar je mogoče videti na primer iz njegovih pojasnjevanj v zvezi s »posti do smrti«.) Dejanje nenasilja odpre in temelji na dimenziji Realnega: subjektu na mestu Drugega preostane le *priznanje kot formalni akt* (lahko le sprejme »resnico« subjekta *ahimse*) ali nek odgovor nasilja; gandhijevskemu subjektu Resnice pa le priznanje njegove »resnice« ali (v zadnji instanci) smrt.

Radikalna ločitev in zoperstavljenost »nenasilja« in »nasilja« je konstitutivni element gandhijevskega koncepta *ahimse*. Moment Realnega v tem konceptu *ahimse* pa ni samo nenasilje kot tako, marveč delovanje *ne-dialektične* razlike (med nasiljem in nenasiljem), ki skozi njegova ravnanja postane gonilo dialektike. (Ta razcep je obenem ena ključnih točk gandhijevske ideologije nenasilja, ker »ne-dialektični« razcep prikriva *prehod* nenasilja kot »nemoči« v moč.)

Gandhijeva reakcija na pokol stražnikov v mestu Čauri Čaura, kar bomo v nadaljevanju podrobneje obravnavali, je simptomatična točka, ki pokaže, da je vzpostavljanje diskurzivne moči nenasilja mogoče primerjati z vzpostavljanjem moči skozi poseg nasilja in celo s korakom v teror stalinske partije. Diskurzivna »moč nenasilja« se vzpostavlja identično kot moč, ki jo ima nasilje, vendar po obratni logiki: *gandhijevsko nenasilje* je sila, ki poseže v diskurz prav s tem, da ne uniči nasprotnika, medtem ko je z nasiljem obratno – uniči in s tem poseže v diskurz. Gandhijevo dejanje, ko je po »zločinu v kraju Čauri Čaura« odpovedal celotno nacionalno proti-britansko kampanjo nenasilja, je

bilo takšno dejanje: samomor »politike nenasilja« (dejanje, ki je zrcalno nasprotje »samomora stalinske partije« v obdobju slepega terorja leta 1937 (prim. Žižek 2000, 48-53)), politična »norost«, ki poseže v diskurz s tem, da *ne* uniči nasprotnika, in s tem znova vspostavi »jezik-kot-nenasilje« v družbeno vez. To dejanje (poseg v diskurz s tem, da nekdo, ki ima moč, da uničuje ali uniči, *ne* uniči nasprotnika) je bilo v tedanjih razmerah britanske represije čisto nasprotje v odnosu do te diskurzivne strategije in znamenje politike zavzemanja za »demokracijo in svobodo« Kongresa (nasprotno je po I. svetovni vojni tudi v Indiji britanska represija imperialne države postajala vse bolj totalitarna, ker je bila na ravni jezika kot diskurza vse bolj nemočna). »V represiji« presenetljivo dejanje ne-nasilja pa je »norma« ideologije »v svobodi«.

Ko Marcuse reče, da nenasilje »preneha biti nenasilje«, to lahko razumemo:¹⁵ torej *postane nasilje*, brez preostanka. Množični protesti, ki ustavijo gospodarsko življenje, so neke vrste nasilje, podobno kot so nasilje gospodarske sankcije držav proti eni državi, čeprav niso neposredno grožnja življenju. A resnica nasilja množičnih protestov je »nenasilje«, tj. nenasilje v pomenu predpostavke subjekta, ki množične proteste *dojame* kot nasilje. Posledice »nenasilja« morajo biti *dojete* kot uničenje (recimo britanskega gospodarskega interesa...), kar je raven, ki je ločena od dejanskosti (posledic množičnih protestov). V tem pomenu je sila nenasilja simbolno nasilje. Drugače rečeno, moč nasilja množičnega protesta ni toliko v učinkih ustavitve gospodarskega življenja, kot v učinkih razloga za protest: ko se gospodarsko življenje ustavi, je to dokaz, ki sicer mora biti pripoznan v Drugem, da objekt (moč) ni lociran(a) na mestu »oblasti«, marveč v točki iniciacije gibanja »nenasilja«. Ravno ta premena na mestu, kjer je v diskurzu simbolna moč, je eden od ciljev Gandhijevega projekta osvoboditve Indije – cilj je oblast, ki *je* oblast, preden postane oblast.

15. Ali da nenasilje ostaja nenasilje, če *je* nemoč ali če deluje *z močjo argumenta*, s prepričevanjem. V tem primeru bi bila »moč« nenasilja moč »racionalne argumentacije«, kar zgreši raven gandhijevskega nenasilja.

Satjagraha: »znanost« in resnica

Že iz njegovega lastnega opisa prvega spopada z oblastjo po principih satjagrahe (»južnoafriška satjagraha«), v katerem je do izpolnitve postavljenih zahtev na načelu nediskriminacije vztrajal v zoperstavljenosti politiki južnoafriške vlade približno osem let (od 1906 do 1914), je mogoče pokazati, da je bil politični boj za enake državljske pravice priseljencev iz Indije, ki bi ga neobveščeni opazovalec ali sam udeleženec lahko imel le za serijo nepovezanih dogodkov, *zanj* vseskozi pogojen z okvirom nekih pravil, znotraj katerih je imel – vzeto subjektivno oziroma z njegove perspektive – iniciativo. Okvire satjagrahe postavljajo *način* postavljanja zahtev, le »nenasilna« sredstva prisile, nujnost *vplivanja* na javnost, z logiko »nenasilja« povezana *vpeljava žrtvovanja*, tj. nujnost specifične pripravljenosti na žrtev in trpljenje, in za Gandhija specifična »umetnost« ustvarjanja dialektike gibanja »resnice«. ¹⁶ Gandhijevska satjagraha je »znanost« in na nek način tudi le tehnika: zahteva skrbne priprave, njen subjekt vselej ravna, kakor da bi (*lahko*) vnaprej upošteval določene »strukturne« elemente (vključno z investicijo ali vpetostjo lastnega življenja v to strukturo) in njihovo medsebojno pogojenost. Moč gandhijevske satjagrahe je »Gandhi«, njegovo opiranje na »etiko«, tj. na univerzalnost subjekta, in del te moči je v tem, da zna naključje okoliščin »hegllovsko« realizirati kot nujnost. S tem se bomo podrobneje ukvarjali v naslednjem poglavju.

Najprej si pogledjmo, kako sta v satjagrahi specifično pogojena pojma »resnice« in »nenasilja«: ker *neprekoračljivost* nenasilja preprečuje uveljavitev »resnice« z nasiljem in ostaja le pot »nenasilja« način, po katerem se bo (ali pa tudi ne) uveljavila »resnica«, mora biti »vsebina« (kako so postavljene zahteve, na koga se kdo naslavlja in kako, kakšno sredstvo »nenasilne« prisile bo uporabil itd.) satjagrahe vselej anticipirana »kot resnica«, kakor da bi bila ugledana z njenega konca, in gibanje napredovanja v satjagrahi je (ponavljajoče se) retroaktivno gibanje, ki

16. Gl. v nadaljevanju podrobnejši opis nekega tovrstnega obrata »resnice« v južnoafriški satjagrahi.

ga naprej poganja *sprevid* resnice, kar ustvari gibanje *resnice* skozi sprevid, v katerem bo (ali ne bo) resnica uveljavljena.

S tem konceptom resnice je mogoče povezati »prvi princip« *satjagrahe*, da je »v *satjagrahi* minimum tudi maksimum in ker je to ireducibilni minimum, ni nobenega vprašanja umika, zato je napredovanje edino možno gibanje« (Gandhi, cit. po Iyer 2000, 308).¹⁷ Ideja *napredovanja* resnice kot *edinega možnega gibanja* v *satjagrahi* je daleč od očitnega ali samoumevnega v polju idej oziroma intelektualnih tradicij, ki naj bi na Gandhijevo filozofijo *satjagrahe* najbolj vplivale.¹⁸ *Edino možno gibanje* resnice ima dve trdni oporni točki: ena je formalna *struktura subjekta* (ki jo je mogoče navezati na heglovsko teorijo subjekta) in druga, ki se nanaša na *vsebino* te resnice kot *edino možnega gibanja*, je predhodnost potlačitve in *vrnitev* (vsebine) potlačenega.

Gandhi kot subjekt, ki to požene v gibanje, deluje tako, da se vselej znova postavlja na mesto resnice. Njegova osnovna drža je po eni strani naivna, neke vrste drža heglovske »naravne zavesti«, tj. drža vednosti, ki meri na resnico;¹⁹ in obenem njen nasprotni konec, pozicija vednosti

-
17. Primerjaj tudi: »Ti zgledi kažejo, da se *satjagrahi* ne boji za svoje telo, da se ne odpove temu, za kar misli, da je Resnica; besede »poraz« v njegovem slovarju ni, ne želi si uničenja svojega nasprotnika, ne jezi se nanj; do njega ima le sočutje. – *Satjagrahi* ne čaka na druge, temveč se sam vrže v spopad, pri tem pa se zanaša le na svoje sile. Trdno upa, da bodo tudi drugi storili tako, ko bo prišel čas. Njegovo delovanje je njegov nauk. *Satjagraha* prežema vse, tako kakor zrak. Je nalezljiva, kar pomeni, da vsi ljudje – veliki in majhni, moški in ženske – lahko postanejo *satjagrahi*« (Gandhi zg., 101).
18. Gre za nekatere tekste iz hindujske tradicije ter tudi na »zahodne« avtorje kot so Thoreau, Ruskin, Tolstoj, Platon itd., medtem ko Heglova filozofija, kolikor mi je znano, nanj ni imela nobenega neposrednega vpliva.
19. Gandhi je na vprašanja: »Ali priznavate, da v človeški misli obstaja neka absolutna gotovost, denimo, o bogu in molitvi, kjer bi lahko rekli, da smo se dokopali do popolnoma nespremenljive resnice? Moje temeljno vprašanje je, pri katerih posebnih stvareh spreminjate svoje mnenje? In kaj nam navzlic tem spremembam zagotavlja nespodbitnost resnice tega, kar ostaja zanesljivo? Kako lahko ločimo priložnostno spremembo mnenja od stalnosti absolutne gotovosti v bistvenem? Ali lahko določite, kaj utegnemo spremeniti in katere stvari ostajajo nespremenljive?« (Gandhi zg., 72), odgovoril, da »išče resnico«, obenem pa, da je le »ena temeljna Resnica« in ta je »Nenasilje«. To po eni strani lahko navežemo na heglovski pojem »naravne zavesti«, kolikor je temeljna raven napredovanja v *satjagrahi*

»absolutne vednosti«, tj. je zgolj prazno mesto resnice, ki omogoča, da je mesto resnice lahko opuščeno, in ki se za nazaj pokaže kot pogoj napredovanja resnice. – V Gandhijevi politiki nenasilja je moment subverzivnosti, moment nezavezanosti vpetosti v vladajoči diskurz, v različne »ideologije«, ²⁰ in ta moment nemara lahko pojasnimo s tem, da je zanj resnica »pred resnico« le neko prazno mesto.

Idej, ki kažejo, da se gandhijevska satjagraha v zadnji instanci opira na formalno strukturo subjekta, *na formo*, ki lahko požene naprej gibanje resnice, v Gandhijevem diskurzivnem univerzumu seveda ne bomo našli formuliranih v obliki »teorije subjekta« – umeščene so predvsem v polje religije. Zanj je »resnica« religij »etika«, neodvisna od konteksta religije, v kateri je »formulirana«. Ko se Gandhi v polju religije sklicuje na »načela« ali nasploh na vrednote, je predpostavka ta njegov pojem etike, ki ne implicira nič manj kot *univerzalno strukturo subjekta*. Naj navedemo odlomek, iz katerega je razvidna ideja univerzalnosti in njenega delovanja. Kot piše, verjame

»v temeljno resnico vseh velikih svetovnih religij. Verjamem, da so vse religije dane od Boga in verjamem, da jih nujno potrebujejo ljudje, ki so jim bile razodete. In verjamem tudi tole: če bi le lahko vsi brali svete spise različnih religij s stališča privržencev tistih religij, bi ugotovili, da so naposled vse eno in isto in da so lahko v pomoč druga drugi« (Gandhi zg., 174).

»Temeljna resnica« *vseh religij* ni »vsebina« praks in dogem, je abstraktno predpostavljena univerzalnost etike »vseh ljudi«, torej *subjekta*, ki je subjekt te univerzalne v razmerju do fenomenov religij transfenomenalne etike:

preprosto »naperjenost na resnico«. Po drugi strani pa je razcep »nasilje/nenasilje« in »nenasilje/resnica« formalna, ne-dialeksična razlika, ki poganja dialeksično gibanje.

20. D. Nehru pripominja, da Gandhi »v praksi nenavadno svobodno izbira lastno pot, menjuje nazore in se prilagaja okolici, svobodno razvija svojo lastno filozofijo življenja in dela, pri tem pa je podložen le najvišjemu merilu, moralnemu zakonu, kakor si ga zamišlja« (Nehru 1956, 422).

»Religiozne prakse in dogme se lahko razlikujejo, a etična načela morajo biti v vseh religijah enaka. Zato bralcem svetujem, da razmišljajo [le] o etiki...« (Gandhi zg., 83).

Ob tem bi lahko odprli vprašanje, koliko je gandhijevski subjekt nenasilja mogoče navezati na nekaj značilnih podmen humanizma, na primer s postavko o obstoju Resnice vseh religij kot »tipične« za humanizem. Tu naj nakažemo le, kako seže onstran humanizma. Koncept »temeljne resnice vseh velikih svetovnih religij« ni zvedljiv na humanistični dispozitiv, ker vključuje nek korak, ki je *eo ipso* pomenil korak izstopa iz humanizma. Za humanista²¹ je resnica religije (niz dokaznih moralnih resnic za razliko od dogmatičnih teoloških trditev) povezana z domnevo, da je razvidna vsem ljudem (»te resnice se bodo gotovo same prikazale vsem razumnim ljudem takoj, ko bodo zvedeli zanje«). Resnica »vseh religij« je fantazma, ki »odpravlja« antagonizem (med religijami). Nasprotno je v gandhijevskem dispozitivu »ena resnica« (vseh religij) transfenomenalna forma, »etika«, ki je ni »same na sebi«, zato ne ukinja dejanskosti antagonizma razlik. »Razlika« je na delu kot »vsebina« partikularne *subjektivne* »resnice« vsakogar,²² ki je za Gandhija

21. Kot je bil denimo Guillaume Postel, čigar prepričanje v resnico krščanstva Quentin Skinner opiše z naslednjimi besedami: »Njegovo prepričanje [Guillaumea Postela] v resnico krščanstva izhaja iz pogleda, da je [krščanstvo] v bistvu niz dokaznih moralnih resnic, in ne niz dogmatičnih teoloških trditev, medtem ko je njegova gotovost, da je nevernega mogoče spreobrniti, osnovana na s tem povezani domnevi, da se bodo te resnice gotovo same prikazale vsem razumnim ljudem takoj, ko bodo zanje izvedeli. To ga napelje k dokazovanju, da prisiljevanje posameznih vesti nikoli ne more biti nujno in zgolj iz tega razloga nikoli ne more biti opravičeno« (Skinner 1978, 245). »Temeljna resnica« religije je tu omejena na krščanstvo, humanizem je sicer storil še korak naprej in jo navezal tudi na druge religije.

22. Na primer, s sklicevanjem na džaina Rajčandbhajai, ki je nanj imel velik vpliv v letih formiranja v Južni Afriki, Gandhi piše: »Rajčandbhaj je rekel, da so različne vere [faiths] kakor prav toliko z zidom ograjenih prostorov, v katere so ujeti moški in ženske... Moje lastno prepričanje je, da je vsaka religija popolna s stališča njenih privržencev in nepopolna s stališča privržencev drugih ver. Če pogledamo z neodvisnega stališča, je vsaka religija tako popolna kot nepopolna... Če sledimo Rajčandbhajevemu stališču, nikomur ni treba opustiti njegovega verovanja in se okleniti drugega« (Gandhi, cit. po Parel 1996, 49).

individualni zid, ograda, v katero je vsakdo zaprt. Z drugimi besedami, »resnici« pripisuje status (individualne) fantazme, ki opredeljuje odnos individua do realnosti – v katero je vsakdo ujet kot v resnico. Univerzalna »temeljna resnica« vseh ljudi pa je transfenomenalna »etika«.

Pojem »ene resnice« je povezan z njegovo opredelitvijo Boga, z razvpito tezo: »Bog je Resnica« in odtod s tezo: je ena absolutna resnica...: »Onkraj končnih resnic je ena absolutna resnica, ki je celostna in vsezajemajoča. Vendar je ni mogoče opisati, ker je Bog. Ali, bolje, Bog je Resnica... Potemtakem so druge stvari resnične le v relativnem pomenu« (Gandhi zg., 78). – Tu se lahko spomnimo, da Hegel na določenem mestu v *Fenomenologiji duha* predlaga, da se izognemu terminu Boga kot definiciji pojma, ker je Bog neposredno vzeto ime, in še ni pojem.²³ Kako razumeti gandhijevski pojem Boga v tem razmerju do Resnice? Tudi v gandhijevskem diskurzu je Bog neke vrste »ime«, sicer privilegirano ime, »ime« Resnice. K temu pa je treba prišteti še formo definicije, stavka $S=P$, ki tudi sama, brez tega, da tudi zapiše, da »resnice ni mogoče opisati«, napoteva na to, da sta »Bog« in »Resnica« tu postavljena kot vsebinsko docela izpraznjena pojma. Najprej je Resnica opredeljena kot »Bog«, potem pa sledi obrat, ki spominja na heglovske »neskončne sodbe«, v katerem je Bog »vnazaj« opredeljen kot Resnica. Hegel na mestu, na katerem pride do ugotovitve, da Bog neposredno ni pojem, razpravlja prav o zvezi med dialektičnim gibanjem in stavkom (z elementarno strukturo subjekta in predikata, $S=P$) in zapiše: »Ne nastopa torej nobena taka vsebina, ki bi se obnašala kot subjekt, ki leži v osnovi in kateremu bi njena vsebina pritikal kot kak predikat; stavek je neposredno le neka prazna oblika« (Hegel 1998, 46). – Glede na to, da *Bog in Resnica* na tem mestu nimata »vsebine«, lahko rečemo, da Bog in Resnica v gandhijevskem diskurzu zavzemata

23. »Iz tega razloga je npr. lahko koristno izogniti se imenu Bog, ker ta beseda ni neposredno hkrati dojem, temveč tisto pravo ime, trdna mirnost subjekta, ki leži za osnovo; saj nasprotno npr. bit ali eno, posameznost, subjekt itn. sami tudi neposredno nakazujejo dojeme« (Hegel 1998, 46).

neko mesto, ki bi ga še najbolje umestili z Lacanovim konceptom označevalca-gospodarja (S_1) označevalca brez označenca, nesmiselnega označevalca (Gandhi na teh mestih izrazov Bog in Resnica ne piše po naključju z velikimi začetnicami).

Lahko pa napravimo še nadaljnji korak. Odveč je dokazovati, da je gibanje resnice tudi gibanje označevalca-vednosti (S_2) – pričetek (prvi logični korak) vsake satjagrahe je zaznamovalo predhodno temeljito preučevanje stanja in razmislek, kaj bi bila »resnica« pri postavljanju zahtev. A Gandhijevega »gibanja resnice« ne izčrpamo niti s prvim, niti s tem drugim konceptom. Resnica je – tudi kot diskurzivno sidrišče in vodilo označevalca-gospodarja (»Resnica je Bog«, »Bog je Resnica«), ki se vednosti izmika – v gandhijevskem diskurzu mesto razcepa. Razcep »resnice« je tisti, ki poganja dialektiko satjagrahe.²⁴ Gandhijevski koncept »subjekta« bi lahko izrazil stavek, da so – onstran resnice kot praznega mesta subjekta – »druge stvari resnične le v relativnem pomenu«. Resnica razcepi in te »resnice« subjekta nikakor ne izčrpa subjekt vednosti (zato bi lahko rekli, da je raven vednosti ali subjekt vednosti nekaj, kar *predhodi* pričetku satjagrahe – ko se prične, je zastavek že subjekt, ki ni subjekt vednosti). »Resnico« gandhijevskega subjekta je torej treba umestiti tudi kot »resnico« *razcepljenega subjekta* (\$).

24. Prim. npr. odlomek iz »Pričanja pred odborom za raziskavo neredov«: »Kolikor lahko razumem, vaš nauk o *satjagrahi* pomeni iskanje resnice? – *Da*. [Gandhijevi odgovori na vprašanja odbora so v kurzivi.] – In kdo pri tem nauka odloča, kaj je resnica? Posameznik sam? – *Da, posameznik sam*. – Potemtakem se mora vsak, ki sprejme ta nauk, sam odločiti, kaj je resnica, ki jo bo iskal? – *Nedvomno*. – Ali pa različni posamezniki ne bodo imeli različnih stališč o tem, kaj je resnica, ki jo je treba iskati? – *Prav gotovo*. – Mar ne bo to povzročilo precejšnje zmede? – *S tem se ne bi strinjal. Sploh ne bo pripeljalo do zmede, če se strinjate s trditvijo, da si človek pošteno prizadeva za resnico in da ne bo nikoli prizadel drugega, ki se prav tako oklepa resnice. Potemtakem ni nobene možnosti, da bi nastala zmeda*. – Človek si lahko pošteno prizadeva za resnico, a naj si zanjo še tako pošteno prizadeva, mar se ne bodo njegovi pojmi o resnici razlikovali od pojmov o resnici nekaterih drugih ljudi ali pa je njegov intelektualni domet takšen, da bodo njegovi sklepi o tem, kaj je resnica, nemara popolnoma v nasprotju s sklepi koga drugega? – *Natanko to je bil razlog, zakaj sem pri odgovoru lordu Hunterju omenil, da je nenasilje nujen koralarij pri sprejemanju nauku o satjagrahi*« (Gandhi zg., 114-115).

Končno ima ta razcepljeni subjekt hrbtno stran razmerja do objekta: »*onkraj končnih resnic je ena absolutna resnica, ki je celostna in vsezajemajoča*«. Temu pojmu resnice ravno ni mogoče pripisati vsebine in *ni subjekt*. Obenem je čisti preskok v »absolutno resnico«, nekakšen gandhijevski korelat heglovski »absolutni vednosti«. Ideja satjagrahe je v tem, da je potrebna neka pot in napredovanje resnice zato, da bi subjekt dosegel svaradž (svobodo-osvoboditev v njegovem pomenu, ki lahko v konkretnem pomeni tudi »zgolj« »osvoboditev od« verske, kastne... »vezanosti«), ki je univerzalni cilj vsake gandhijevske satjagrahe. »*Celostna in vsezajemajoča*« resnica v razmerju do satjagrahe implicira antagonizem (resnic), pot (resnice), napredovanje (resnice), itd. in ta konkretna pot pojma »resnice« je resnica kot »celostna in vsezajemajoča«. »Absolutna resnica«, *sklepna resnica*, torej konkretno v nekem smislu tudi to, ali je cilj posamezne satjagrahe dosežen ali ne, *kot objekt*, ki poganja to dialektiko resnice, pa je za Gandhija radikalizacija resnice v *čisto* resnico, točka *absolutnega*. Po eni strani je tista resnica, ki je »že bila«, ki je »izčrpana« v satjagrahi, »ni« druge resnice razen teh resnic, po drugi strani pa je »prazno mesto« resnice oziroma »nerazločljiva povezanost« resnice-in-nenasilja – ta resnica je *objekt*, ki poganja dialektiko. O tem lahko najdemo v njegovih tekstih trditve, kot je: »*Brez ahimse* ni mogoče iskati in najti Resnice. *Ahimsa* in Resnica sta tako zelo prepleteni, da ju ni mogoče razvozlati in ju ločiti. Sta kakor dve strani istega kovanca ali, bolje, dve strani iste gladke nezaznamovane kovinske plošče. Kdo lahko reče, katera je prva in katera druga stran? Kljub temu je *ahimsa* sredstvo in Resnica cilj [end]« (Gandhi zg., 91). – Ta metafora kovanca kot objekta (ali še bolje »dve strani iste gladke nezaznamovane kovinske plošče« kot metafora neujemljivosti objekta) takorekoč napotuje na Lacanov objekt *a*. Prav ta koncept pa zahteva nadaljnji korak v interpretaciji: objekt gandhijevske satjagrahe, kjer na prvi ravni »resnica kot objekt« meri na vednost, ni vednost, marveč užitek, treba je le prebrati katerega od opisov njihovega poteka. Nenasilje v satjagrahi »deluje« prav kot presežni užitek. To bomo v nadaljevanju še natančneje obravnavali, tu naj le nakažemo, da v gibanju satjagrahe v nekaterih ključnih momentih

naletimo na heglovsko matrico *negacije negacije* kot moment prehoda iz ugodja v raven užitka, ki poganja naprej njeno gibanje. Če naj zopet kot primer vzamemo Ahmedabadsko satjagraho: moment *padca* (»resnica nenasilja«) v popolno apatijo delavcev sovpade natanko s svojim nasprotjem, z naslednjim korakom (»nenasilja resnice«), ko Gandhi napove »post do smrti«. Gesta »odpovedi življenju« je homologna, le radikalizirana oblika izhodiščnega koraka odločitve za »odpoved delu«. Namesto da bi z ravni uživanja – ki je bila posledica odločitve za stavko – zopet padli v ugodje in se podredili načelu realnosti, ta gesta spravi delavce v evforijo in prehod na raven užitka jih zopet zaveže k stavki.

Gandhijevska etika (»moralni zakon«) kot struktura subjekta

To, čemur sam reče »etika«, deluje kot formalna struktura subjektivnosti predvsem preko njegovih *ravnanj* v različnih satjagrahah. Nemara najbolj očitnega momenta te strukture se je mogoče lotiti z znamenito logiko boja na življenje in smrt ter razmerje gospodarja in hlapca, ki ga Hegel v *Fenomenologiji duha* opredeli kot »samostojnost in nesamostojnost samozavedanja; gospostvo in hlapčevstvo« (Hegel 1998, 103-109) – to je tudi tisti moment, ki je najbolj očitno povezan s pojmom svobode kot ciljem *satjagrahe*. Naj na tem mestu skiciramo, kako Gandhijeva ravnanja razodevajo podmeno strukture ali »etike«, ki v gandhijevski satjagrahi postane »argument«, s tem, da *ravnanja* sledijo okvirom teh strukturnih momentov in postanejo »sila nenasilja«.

V opisu trenutka v Ahmedabadski satjagrahi, ko se je Gandhi odločil za »post do smrti«, lahko razberemo, da je bil odziv stavkajočih hipen, odločitev je izzvala burne reakcije.²⁵ Za delavce je odločitev nastopila kot presenečenje, kot da je plod naključja. Na podlagi Gandhijevih lastnih

25. Naj spomnimo na Gandhijev opis: »Srečanje, ki do tedaj ni bilo podobno prejšnjim po tem, da ni izzvalo nobenega odziva, se je razživelo kot po čudežu« (Erikson zg., 65).

interpretacij odločitve, nenazadnje iz časovno že nekoliko odmaknjenega sklepa, da »ob danih priložnostih v bodoče ne smem omahovati pri ponovitvi ponižnega ravnanja, ki sem si ga dovolil opisati v tem pismu« (Gandhi zg., 66), pa ne more biti dvoma, da je sam to odločitev videl postavljeno v okvire logike »etičnega« v njegovem pomenu, in odtod se je ta odločitev (ne glede na njegove lastne dvome, na omadeževanost s to odločitvijo...) pokazala kot *nujnost*. Ko v gandhijevski satjagrahi pride do točke, da so izčrpani vsi argumenti, se ni več mogoče umikati pred tem (in za delodajalce na mestu gospodarja je bilo očitno prav to ključna točka), da zastavek resnice »ni realnost« (ni nerealnost zahtevane višine popravka plač), marveč samostojnost ali nesamostojnost, »resnica« *subjekta*, in tedaj Gandhi z odločitvijo za »post do smrti« vpelje moment subjekta, ki *je* subjekt, ker v dokaz gotovosti samega sebe (resnice) *mora* izbrati smrt *ali* se odpovedati resnici (samega sebe). Napredovanje v satjagrahi je posledica ravnanj oziroma odločitev v teh ravnanjih. Te odločitve pokažejo, da Gandhi *forme* (»etike«) ne razume teleološko:²⁶ brez teh odločitev ni napredovanja, toda vsaka odločitev je tveganje (prim. op. 11). Napredovanje je »edino možno« gibanje ne zato, ker bi resnica sama od sebe kot po čudežu vselej nekako prišla na dan, marveč zaradi resnice *nemožne izbire*. Nemožna izbire v tej točki opiše Hegel, ko pojasnjuje antagonizem »boja za življenje in smrt« in pravi, da je

»edinole zastavljanje življenja tisto, s čimer se potrdi svoboda, potrdi to, da samozavedanju ni bistvo ne bit, ne neposredni način, kako nastopa, ne njegova pogreznjenost v razgrnjenost življenja, – temveč da na njem ni navzočega nič, kar zanj ne bi bilo izginjajoč moment, da je le čisto zasebstvo. Individuum, ki ni tvegalo življenja, je pač lahko pripoznan kot oseba; resnice te pripoznanosti kot samostojnega samozavedanja pa ni dosegel« (Hegel 1998, 105).

26. V njegovih spisih je namreč najti izjave o »sprejemanju usode«, ki mu jo pripravlja »Bog«, ki ga velja brati skupaj s tem, da je vsebina pojma »Boga« abstraktna »Resnica«, resnica pa je zanj navezana na subjekt iskanja resnice.

Resnica je bila že na začetku Ahmedabadske satjagrahe postavljena v polje zaobljube, nesmiselnega »označevalca brez označenca«, ki sedaj poganja dialektiko, v kateri ni umika glede resnice postavljenih zahtev, in *zanj* je vprašanje le, kateri korak je tisti naključni korak, ki bo to nujnost *subjekta* najbolje realiziral. Nujnost momentov napredovanja gibanja kot edino možnega gibanja se v tem pogledu ne opira niti na vsebino zahtev, niti na kontekst (Drugega), ključ do te nujnosti je gandhijski pojem etike kot forme subjekta. A gibanje v satjagrahi je prav zato vseskozi subjektivirano napredovanje. Nujnost gibanja napredovanja dobro opredeli heglovski pojem nujnosti: v dialektiki gibanja v *satjagrahi* »nujnost ni nekaj, kar bi stalo nasproti kontingenci, temveč jo, nasprotno, realizira« (Dolar 1992, 127). – Kako lahko nekaj, kar je za »Gandhija« nujnost, za »delavce« nastopi kot naključje, ali kako lahko z dejansko odločitvijo za »post do smrti« naključje neposredno preide v nujnost – kako »delavci« v odločitvi prepoznajo nujnost, kako nastane čudež, ki v trenutku obrne celotno perspektivo iz skrajnega malodušja v ekstatično navdušenje? Struktura subjektivnosti je »vselej že« tu in »vselej« učinkuje kot »celota«. »Nujnost« in »naključje« je na tem mestu mogoče navezati na razcep dveh »podob zavesti«, na gospodarja in na hlapca, v kateri se razreši boj na življenje in smrt.²⁷ Njun razcep je ireduktibilen: v gospodarja naredi to, da je bil pripravljen življenje postaviti na kocko, in *zanj* je ta pozicija nujnost; in v hlapca naredi, da je izbral življenje, za ceno odpovedi samostojnosti. Toda ker heglovska dialektika napreduje nazaj, ker se je »premik« k naslednji stopnji v

27. »Subjekt« je tu četverna struktura z dvakrat podvojenimi elementi. Najprej imamo antagonizem dveh samozavedanj. *Samozavedanje* je tu, kot pravi Hegel, »predočitev sebe kot čiste abstrakcije samozavedanja«, ki je »podvojeno početje: početje drugega in početje po samem sebi. Kolikor je početje drugega, gre torej vsakteri na smrt drugega. V tem pa je navzoče tudi to drugo, *početje po sebi samem*; zakaj le-ono vključuje zastavitev lastnega življenja. Razmerje obeh samozavedanj je torej določeno tako, da se sami in druga drugo *potrdita* z bojem na življenje in smrt« (Hegel 1998, 105). Ta boj se razreši v drugo razmerje gospodarja in hlapca, ki sta »kot dve nasprotni podobi zavesti; ena samostojna, ki ji je bistvo zasebstvo, druga nesamostojna, ki ji je bistvo življenje ali bit za neko drugo; ono je *gospodar*, to je *hlapec*« (106).

napredovanju samozavedanja »vselej že« zgodil, si lahko *subjekt*, ne glede na to, ali je na mestu »hlapca« ali »gospodarja« kot simbolnih kategorij (opredeljenih druga z drugo), bodisi izbere nemožno izbiro tveganja življenja kot nujnost bodisi ga dejanska, kontingentna izbira interpelira kot nujnost. – Realno v momentu »boja na življenje in smrt« je zahteva nekega dejanja, pripravljenost žrtvovanja lastnega življenja, in to pravega heglovskega dejanja v pomenu, da dejanje premesti sam simbolni okvir realnosti – tu je premestitev v tem, da je rezultat dejanja neko razmerje, tj. simbolno vzpostavljena vez med »gospodarjem in hlapcem«, do katere pride v *prehodu* samega dejanja. Naj zaključimo s poanto, da je moralist Gandhi (kolikor je bila njegova pozicija vselej tudi poduk in moraliziranje) zgradil DELOVANJE nenasilja v satjagrahi na *formalnosti strukture* in na tem, da se je postavil – če lahko tako rečemo – v vlogo heterogenega objekta *a*, kolikor je prav ta heterogeni objekt »tisti kraj, na katerem se v čistost forme lahko prikrade kontingenca materialne zgodovine« (Dolar 1992, 47) – kontingenca dejanj, ki naredijo »materialno zgodovino« in katerih rdeča nit je v tem, da premestijo sam simbolni okvir realnosti.

**Koncept *svaradža* (svobode, neodvisnosti,
»vladavine samim sebi«) in heglovska *negacija negacije***

Gandhijev »utemeljitveni tekst« *Hindujska osvoboditev (Hind svaradž, december 1909)*²⁸ je njegovo najbolj »konceptualno« in zaokroženo delo, pa tudi eden najbolj kontroverznih in »nerazumljenih« tekstov. Interpretacija *svaradža*, pojma svobode iz tega teksta, na katerem je

28. Tudi angleško izdajo *Indian Home Rule* (1910) je mogoče šteti za original, saj je tekst sam prevedel in priredil. V maternem jeziku *gudžarati* je tekst v celoti napisal v desetih dneh od 13. do 22. novembra 1909 na ladji *Kildonan Castle*, s katero se je vračal iz Londona v Južno Afriko. Pisal je tako intenzivno, da je nadaljeval z levico, potem ko mu je odpovedala desna roka (Parel 1996, 56). Kmalu po izidu (marca 1910) je bil *Hind svaradž* v Indiji prepovedan, zato je Gandhi pohitel z angleško izdajo.

kljub kritikam vztrajal do konca, nenazadnje odloča tudi o tem, kako razumemo njegovo *satjagraho*.

Leta 1906 je južnoafriška indijska skupnost postavila zahtevo po enakopravnem državljanstvu njenih pripadnikov, s čimer se je za Gandhija pričel prvi politični spopad po načelih »satjagrahe«. Tri leta kasneje sta dva predstavnika – eden, ki je bil pripravljen na »popuščanje« in obenem fanatični ter brezkompromisni Gandhi – prispela v London na (neuspešna) pogajanja s predstavniki britanske vlade. Povod za knjigo *Hindujska osvoboditev* so bila njegova tedanja srečanja z nekaterimi pomembnimi »ekstremisti«, pogovori, s katerimi je postalo neizpodbitno, da gre v neodvisnosti kot ključnem cilju vseindijske politike za dva koncepta. Kot piše kasneje, v teh pogovorih »nisem srečal praktično nikogar, ki bi verjel, da lahko Indija kadarkoli postane svobodna, ne da se zateče k nasilju« (cit. po Parel 1996, 43).

Za indijske revolucionarje, živeče v Londonu, je neodvisnost pomenila »osvoboditev« izpod britanske kolonialne vladavine z nasiljem nad predstavniki te oblasti. Nasilje je način, s katerim je mogoče doseči svobodo, torej z različnimi oblikami terorja, atentati, gverilskim bojevanjem itd., kar bi nenazadnje – če se kolonialna oblast ne bi prej umaknila – vodilo v neodvisnost z odkritim vojaškim spopadom. Kot je Gandhi zaostрил kritiko v *Hind svaradž*, če je to svoboda, potem hočemo »angleško oblast brez Angležev« (Gandhi 1997, 28), svobodo, ki ni nič drugega kot *zamenjava oblasti* Britancev z oblastjo Indijcev.

To dojetje svobode Gandhi v *Hindujski osvoboditvi* zavrne z lastnim zagovorom pojmovanja svobode. Gandhijevski koncept osvoboditve ima »racionalno jedro«, ki ga ni bilo težko sprejeti, idejo, ki so jo privzeli njegovi politični sodelavci oziroma »učenci« od Džavaharlala Nehruja naprej (in naj na tem mestu dodamo, da je tudi iz izbora tekstov v tu prevedenih »izbranih spisih«, ki ga prav gotovo ni vodila nenaklonjenost gandhijevskemu nenasilju, ki pokaže zgolj to idejo kot njegov pojem svobode in se izogne vprašanju povratka k pred-modernosti, videti, da je v logiki gandhijevskega nenasilja neko »jedro tujega«).

V poglavju »Kako lahko Indija postane svobodna?«, ko prvič zapiše »pozitivno definicijo« svobode (svaradža), odgovarja, da boj za svobodo ne more biti preprosto boj za neodvisnost od Britancev, marveč mora biti nekaj, kar je najprej usmerjeno proti »nam«:

»Če sami postanemo svobodni, je svobodna Indija. (...) Svaradž imamo, ko se naučimo vladati samim sebi. Torej ga imamo na dosegu roke. Ne mislite, da je ta *svaradž* kot sanje. Tu ne more biti nobene ideje o tem, da lahko mirno sedimo. (...) Tak *svaradž* mora vsakdo izkusiti sam zase. En utapljaajoči se človek ne bo nikdar rešil drugega. Če smo sami sužnji, bi bila le domišljavost, če mislimo, da bomo osvobodili druge. Sedaj boste videli, da ni nujno, da imamo za naš cilj izgon Angležev. Če se Angleži indianizirajo, jih lahko sprejmemo. Če želijo ostati v Indiji skupaj z njihovo civilizacijo, zanje ni prostora. Na nas je, da ustvarimo tako stanje stvari« (Gandhi 1997, 73).

Satjagraha je torej orodje »svobode«, ker je pot, *proces*, v katerem »se naučimo vladati samim sebi«. To ne more biti zgolj pot kontemplacije, poseči mora do ravni izkustva vsakega posameznika. Korak v izkustvo je pot (»subjekta«), po kateri naj bi prišlo do preloma z ujetostjo v »začarani krog« subjektivnosti: svaradž je »na dosegu roke«, takorekoč je že tu, ob predpostavki, da se vsakdo lahko nauči vladati samemu sebi, toda to je le predpostavka, in v dejanskosti, v kateri imamo »utapljaajoče se ljudi«, sicer ne bi bilo razloga za svaradž in satjagraho, nek radikalni rez loči »utapljaajočega se« (»v hlapčevstvo«) od njegovega nasprotja – »če smo sami sužnji, bi bila le domišljavost, če mislimo, da bomo osvobodili druge«. Satjagraha si torej naloži nemogočo nalogo: ker »en utapljaajoči se človek ne bo nikdar rešil drugega«, mora biti »vsaj en« tak, ki ni »suženj«, »hlapec«; funkcija gospodarja je predpostavka in obenem je dejanski gospodar, nekdo, ki se dokaže kot gospodar, gonilo satjagrahe. Iz opisov Gandhijevega načina delovanja in komuniciranja v Ahmedabadski satjagrahi je razvidno, da je bariero, ki loči to mesto gospodarja od njegove »hrbtne strani« hlapčevstva, vsak Gandhijev korak stopnjevanja stavke (najprej prisega, potem prehod v »delavsko

stavko«, tj. v lastno iniciativo, iz zgolj pasivnega »stavkanja« zaradi začasnega zaprtja, ki so ga uvedli delodajalci, in končno v »post do smrti«) stopnjeval tudi razcep med pozicijo hlapčevstva (množico) in pozicijo gospostva (Gandhijem) ali, drugače, ukinjal ga je tako, da ga je radikaliziral, še bolj izpostavil, stopnjeval, nikakor ne »presegel«.

Ali satjagraha kot množično gibanje z intenco, da je pot izkustva, po kateri »hlapec« pride na mesto »gospodarja«, lahko doseže svoj cilj?!

Ko je Gandhijeva politika nenasilja v letih od 1917 do 1992 Indijo spravila v upor in s tem postala politično prepričljiva, je učinek dal v videnje politično »racionalno« plat njegovega koncepta svobode in nasploh sporne »filozofije nenasilja«. Idejo je mogoče razumeti kot uvid, da je »kolonializem najprej in predvsem stvar zavesti in da ga je treba navsezadnje premagati v duhu ljudi« (Nandy, cit. po Dalton zg., 149).

Naj navedemo nekoliko daljši odlomek, kako opiše nastop Gandhija v indijski politiki Džavaharlal Nehru:

»Nato je prišel Gandhi. Zdelo se je, kakor da je privrela hladna sapa, da smo se spet pretegnili in globoko zadihali; kakor žarek luči se nam je zdel, ki je prodril v našo temo, da so nam padle luske z oči. Bil je kakor vihar, ki je podrl marsikaj, predvsem pa je pomel ljudem iz glav prejšnje misli. Gandhi se ni spustil med ljudstvo z vrha; zdelo se je, da so ga rodile milijonske indijske množice, saj je govoril njihov jezik ter neprestano kazal s prstom nanje in opozarjal na njihov strašni položaj. 'Zlezite s hrbtov kmetov in delavcev', nam je govoril, 'vsi, ki živite od njihovih žuljev; zavrzite sistem, ki poraja to revščino in bedo'. Politična svoboda je zadobila s tem novo obliko in novo vsebino. Marsikaj, kar je rekel, smo sprejeli samo deloma, včasih sploh ne. A vse to je bilo postranska stvar. Bistvo njegovega nauka je bila neustrašnost in resnica ter z njima združena dejavnost, z neprestano mislijo na blaginjo ljudstva. (...) A v Indiji je pod britanskim gospostvom prevladoval strah – strah, ki prodre človeku v dno srca, ga tlači in duši; strah pred vojsko, policijo, povsod navzočo obveščevalno službo; strah pred gosposko; strah pred zatirajočimi zakoni in pred ječo; strah pred zemljiškim gospodom, strah pred oderuhom; strah pred brezposelnostjo in lakoto, saj sta bila vedno na pragu. Proti temu povsod prisotnemu strahu je Gandhi dvignil svoj mirni in odločni glas: Ne bojte

se! Je bilo to res tako preprosto? Ne povsem. In vendar: strah ustvarja prikazni, ki so še hujše od resničnosti same... Tako se je ljudstvo, skoraj kot bi trenil, otreslo svojega bremena, ne sicer povsem, vendar tako zelo, da se človek čudi. Strah je sosed laži, pogumu sledi resnica. Indijsko ljudstvo sicer ni postalo dosti bolj resnicoljubno, kakor je bilo, niti ni kar čez noč povsem predrugačilo svoje narave, vendar je bilo opaziti mogočno spremembo, ker hinavščina in prikrivanje nista bila več tako potrebna kot dotlej. To je bila duševna sprememba, podobna tisti, ki jo doseže izkušen psihoanalitik, ko poseže daleč v bolnikovo preteklost, odkrije izvor njegovih kompleksov, jih razgali in s tem bolnika reši bremena« (Nehru 1956, 417).

Naprej piše, da je »Gandhi izvedel važen psihološki preobrat ne samo med svojimi pristaši, marveč tudi med svojimi nasprotniki in tistimi številnimi nevtralc, ki se niso mogli odločiti, kaj naj mislijo in kaj storijo« (ibid, 424). Interpretacije ponavljajo to njegovo sodbo, da je prinesel »psihološko spremembo«, kot da bi bil na delu ekspert v psihoanalitični metodi (Dalton 1996, 19; S. H. Rudolph in L. I. Rudolph 1983, 6).

Gandhijev koncept *svaradža* je kot univerzalno osvobajanje duha iz spon »vseh vrst« podrejenosti (ujetosti v »moč oblasti«, kaste, vere, rase, spola, razreda...) v Indijo prinašal duh »razsvetljenstva«, formalno, kar je videti iz političnih deklaracij in dokumentov, ki jih je iniciral in podpiral (prim. zg. 153 in nasl.). Sprožil je dejanskost uporov, ki so prinesli določeno gibanje v »negibnost«, družbenih vezi in razbili samo-umevno produkcijo ujetosti v diskurz strahu.

Ta »osvoboditev« nikakor ni dosegljiva na hitro in ne z nasiljem. Kot piše: »Trdim pa, da *svaradža* nikoli ne bomo dosegli z vojno. Vojna nam lahko prinese kakšno drugo vlado namesto angleške, ne pa samovladanja [*svaradž*] množic. (...) Naj moj prijatelj poskuša razumeti implikacije nenasilja. To je proces konverzije« (Gandhi zg., 89-90).²⁹

29. Ključni naslovnik produkcije nenasilja, simptomov kot sporočil, ki so naslovljena na Drugega, je nasprotnik, z upom na njegovo konverzijo: »Oprostite mi, da še enkrat povem, da je popolno nenasilje spreobrnilo veliko več Angležev kakor še toliko groženj ali dejanj nasilja. Vem, da tedaj, ko bo zavestno nenasilje v Indiji postalo vsesplošno, *svaradž* ne bo daleč« (Gandhi zg., 89-90).

»Nenasilje« kot družbena vez zavezuje posameznika bolj, kot ga je mogoče podrediti z nasiljem. Koncept svobode, ki izvira iz »samovladanja množic«, tj. subjekta, vprašanje svobode kot forme oblasti »millovsko« umesti kot posledico obstoja te »prve« svobode, v subjekt.

Gandhijev koncept svobode s tem, da je objekt osvobajanja *samo(ob)vladanje* oziroma *samoobvladovanje* množic – kar je pogoj za vztrajanje pri nenasilju, hkrati je predpostavka satjagrahe in njen dolgoročni cilj, kolikor vlada vladavina nasilja –, v zadnji instanci meri na nagon. Satjagraho je mogoče razumeti kot dejanje, ki ne pristaja na načelo realnosti in ki načelu ugodja zoperstavi užitek. Torej *ahimsa* kot mehanizem libidinalne ekonomije ni in ne deluje na ravni ugodja. Nasproti vztrajanju v pristajanju na obstoječe, *v ugodju*, satjagraha vpelje užitek. A Gandhi pride na raven svojega pojma šele z ravnanji, v katerih *presežni užitek* (stopnjevanje odpovedi, trpljenja, žrtvovanja...) vpelje korak napredovanja v satjagrahi.

Obenem nenasilje zanj pomeni »obvladanje nagona«. Konverzija k *samoobvladovanju* množic je proces obrata k obvladovanju gonske narave skozi procese potlačitve in sublimacije. V zadnjih letih življenja je povzročil škandal s tem, da je preskušal moč obvladovanja lastnih gonskih impulzov – zmožnost za nenasilje – s tem, da so z njim v postelji spala gola mlada dekleta (prim. Erikson, Brown, Rudolph). Ta odpoved za *nenasilje* seveda ni odpoved užitku. Prej nasprotno, šele radikalna odpoved užitku proizvede »preostanek« presežnega uživanja. Kako je v tej perspektivi užitek povezan z nasiljem?! Nasilje je za Gandhija le *spodletelo nenasilje* in spopad s *spodletelostjo* nenasilja zahteva avtonomijo subjekta nenasilja, tj. lastno obvladanje nagona. Tako gandhijevsko pot k svobodi poganja paradoks, da je »nenasilje« *sredstvo* svobode, obenem pa mora biti tudi *cilj*, ker spodletelost nenasilja (tiho, nepriznано) vlada bodisi skozi mehanizme »kraje užitka« (kastna hierarhija indijske družbe je organizirana okrog nemožnega prehoda med kastami, ki grozi s »krajom užitka«; Gandhijevo politično delovanje za enakopravnost nedotakljivih to »jedro uživanja« zgrabi v njegovi ključni in najbolj travmatični

točki) bodisi skozi ugodje, tj. s pristajanjem na obstoječe, na podrejenost in hlapčevstvo.

» Ker je ta paradoks strukturne narave, je iz njega nemara mogoče tvegati tezo, da je gandhijevsko nanasilje v satjagrahah dosegalo osvobajanje spon hlapčevstva, »vidne spremembe v družbi«, ki jih opisuje Nehru, torej (diskurzivno) nemoč britanske oblasti, ker je serija množičnih satjagrah vnesla kompleksno družbeno dinamiko, torej predvsem s tem, da *ni* bila omejena v okvire transfernega odnosa do Gandhija, kar je Ahmedabadska satjagraha na primer bila. Satjagrahe so sprožile procese, ki so delovali mimo gandhijevskega nenasilja, česar se je zavedal, in proti dojetju svobode kot obvladovanja užitka. Kolikor je sam Gandhi »neuspeh« korporativistične Ahmedabadske satjagrahe videl v nezmožnosti delavcev, da bi zavzeli mesto »gospodarja« – »Po dvajsetih letih izkušenj sem prišel do zaključka, da sem se sposoben zaobljubiti; vidim pa, da vi tega še ne zmorete. Torej ne prisegajte, če se prej niste pogovorili z bolj izkušenimi. (...) Vi se morate šele naučiti, kako in kdaj se daje zaobljube.« (Gandhi zg., 64) –, ta satjagraha prej kot uspeh opiše strukturo razlogov za neuspeh osvoboditve skozi »množično psihologijo« – torej potrjuje logiko odnosa med vodjo in množico, kot ga opiše Freud v »Množični psihologiji in analizi jaza«. S. H. Rudolph in L. I. Rudolph namreč postavljata tezo, da je Gandhijevo politično delovanje kot vodje množic dokaz »psihološke logike, ki je nasprotna tisti, ki jo je predvidel Freud v njegovih spisih o vodji in množični psihologiji«, ker da – kar naj bi bilo v nasprotju s freudovsko teorijo – »veliki voditelj lahko v svojih slednikih mobilizira nepričakovane moči in vrline, nadjazovska stremljenja, ki jih prej niso dosegali in ki jih aktivira njegov moralni izziv« (S. H. Rudolph in L. I. Rudolph 1967, 45-46). Ob tem naj le spomnimo, da je bila tudi za Gandhija ena temeljnih težav pri izvajanju satjagrah vprašanje, kako kontrolirati »nekontrolirano«, neobvladno sprostitev »gonskih sil« v množici. Toda ukvarjanje z neobvladljivostjo množice in sploh ni tisto, kar freudovska teorija vpelje kot novost v teorijo množične psihologije. Freud opozori

na pomembnost položaja vodje v razmerju do množice, njegova je teza, da vodjo in množico povezuje libidinalna vez, teorija identifikacije z vodjo ter s tem povezan sklep, da v množici »posamezniki postavijo isti objekt na mesto ideala jaza in se torej v svojem jazu med seboj identifikirajo« (Freud 1981, 38-49). Ahmedabadska satjagraha potrjuje to teorijo: neposredno Gandhijevo delovanje kot vodje množice ni vodilo v »osvoboditev«, v avtonomijo posameznika, privzetje »vrlin« je v odnosu med vodjo in množico imaginarno (»začasna« narcistična zadovoljitev Idealnega jaza, katere eksistenca je vezana na trajanje »podobnosti«), simbolna identifikacija (identifikacije s točko, v kateri je Gandhi neposnemljiv) v poteku satjagrahe prav tako ne prekorači bariere med individuom in vodjo. Ko v Ahmedabadski satjagrahi množica »sledi« Gandhiju v njegovih »nadjazovskih stremljenjih«, je to raven delovanja vodje mogoče pojasniti ravno s freudovsko teorijo, ne z Le Bonovim opisom množice. Na »koncu« satjagrahe je bil še poglobljen razkorak med vodjo in množico kot dvema heterogenima pozicijama gospodarja in hlapca. Na to se je opirala Gandhijeva politična moč. Toda ker satjagrahe kot političnega projekta za osvoboditev Indije ni mogoče reducirati na »množično psihologijo« in »odnos« do Gandhija, je imela vrsta množičnih gibanj in uporov »osvobajajoče« učinke.

Ključno vprašanje v interpretaciji *svaradža* je, kako razumeti *osrednji del* knjige *Hind svaradž*. Zgoraj navedeni »pozitivni koncept« svobode (»Če sami postanemo svobodni, je svobodna Indija. (...) Svaradž imamo, ko se naučimo vladati samim sebi. (...) sledi temu delu. Treba se je vprašati, kako je »osvoboditev« v celoti njegove politike nenasilja povezana z »nerazumno« potezo, z brezkompromisnim tveganjem koraka v argumentacijo, v katerem je dobrodošel takorekoč vsak argument, da bi le lahko pokazal zgrešenost nekaterih ključnih potez »zahodne civilizacije«. V več zaporednih poglavjih kot rečeno *pred* zgoraj navedeno »pozitivno teorijo« Gandhi zavrne dobrobit železnic, razlog za hindujsko-muslimanski verski spor locira v britansko kolonialno oblast zato, ker ta oblast deluje kot tretja stranka, kot posrednik, h kateremu se

oboji zatekajo (namesto da bi – povsem negandhijevsko – boj preprosto razrešili med sabo »z razbitimi glavami«, kot dobesedno zapiše), potem pa v naslednjih poglavjih v celoti zavrne dobrobit »odvetnikov« (sam je bil odvetnik v času, ko je to pisal), »doktorjev« (sodobne medicine, temelječe na znanosti) – »železnice, odvetniki in doktorji so tako osiromašili deželo, da bomo uničeni, če se ne bomo zbudili v pravem času« – in končno sam duh »moderne civilizacije«, tj. njihov lastni pristanek na nezmernost, ki producira le nenehno stopnjevanje nezmernosti uživanja (prim. Gandhi 1997, 34-66).

Da je to inherentni del koncepta kot diskurzivne strategije, so dokazovala ravnanja v njegovi kasnejši politiki: da je Kongres na njegovo pobudo sprejel kolovrat kot simbol indijske osvoboditve, da je podpiral politiko »opiranja na lastne sile« s produkcijo blaga v indijskih vaseh, da je živel asketsko življenje *brez* vezanosti na dobrine itd. Kako razumeti Gandhijev korak v »zavrnitev moderne civilizacije«?

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

Kolikor je poteza konstitucionalizma *verovanje v nenasilje* in je zato meja (resnica) konstitucionalizma, da ne preide v dejanje, bi bil gandhijevski očitek konstitucionalizmu, da ima ta subjekt vendarle »težave z nenasiljem«, sama ta privrženost nenasilju pa je korak umika pred dejanjem »v nenasilje«. Konstitucionalizem je vselej brez dejanja, tako pa nikdar ni mogoče doseči osvoboditve, ker ne more biti nobenega

napredovanja v dialektičnem gibanju.³⁰ V razmerju do konstitucionalizma je odvrnitev od nenasilja – tj. *negacija* nenasilja – v *ekstrem nasilja* »ekstremistov« korak k dejanju. Toda njegova meja (resnica) je v tem, da je to nasilje napredovanje, ki ostaja znotraj istega simbolnega okvira (korak v »angleško oblast brez Angležev«), ujetu v nasprotipostavljenost opozicij s tistim, ki se mu upira, in zato *ni* dejanje – za dejanje, ki bi vodilo v gibanje napredovanja k osvoboditvi, je potrebno »v celoti« zamenjati perspektivo in premestiti sam »okvir realnosti«. Natanko to pa je intendirani diskurzivni učinek osrednjega dela *Hind svaradž* – absolutna potujitev tiste točke vladajočega diskurza (kot družbene vezi), v kateri Indijci na oblast (angleško vladavino) niso priklenjeni »z nasiljem«, marveč »z nenasiljem« (s tem, da tudi sami še bolj neposredno od samih Angležev verjamejo v dobrobit civilizacije, ki jo prinaša angleška nadoblast: v železnice, v odvetnike, v doktorje..., v *obljubo* užitka). S tem so »najbolj« nesvobodni.

»Naučiti se vladati samim sebi« sledi kot posledica, a pred tem *mora biti* nek »korak v norost«, *dejanje*, ki je diskurzivne narave z obeh strani, kot jezik in kot ravnanje. – Temu bi bilo mogoče ugovarjati, da je kljub nasprotovanju zahodni civilizaciji denimo vendarle uporabljal železnico. Ali obratno, mar ni kot nacionalist vendarle hotel »indianizirati Angležev«. Najprej: v gandhijevski diskurzivni strategiji »korak v norost« ni »psihotičen«, vselej je storjen ob predpostavki temeljne vpetosti v Drugega.³¹ »Uporaba železnice« je torej del diskurzivne strategije. V t.i. solni satjagrahi leta 1930, ki je bila usmerjena proti britanski oblasti, železnica *ni* bila uporabljena, na več sto kilometrov dolgo pot do morja se je skupina satjagrahijev odpravila peš – pohod je subverzija dobrobiti »zahodne kulture« (in v tem smislu »indianizira Angleže«). Ko pa je

30. Izpeljava se opira na koncept »negacije negacije«, ki ga je razvil Slavoj Žižek, prim. na primer *The Ticklish Subject* (Žižek 2000, 70-75).

31. Gandhijevsko »nenasilje« v nekem smislu je nasilni akt nasilja, nenasilje kot dejanje je pred »padcem v psihozo« v tem, da mora bodisi *izključiti* nasilje bodisi se v zadnji instanci odpovedati življenju.

uporabljal železnico za prevažanje po Indiji, na primer, ko je po vrnitivi iz Južne Afrike najprej prevozil Indijo od enega konca do drugega, tj., ko je deloval »med Indijci«, se je odločil za četrti razred, za nemogoče pogoje vožnje med najrevnejšimi – kar je za nekoga iz njegove kaste popolnoma nesprejemljiva subverzija »indijske kulture« (a s tem »anglizira« – razsvetljuje – Indijce).

Če se sedaj vrnemo k vprašanju izhoda iz te priklenjenosti k nenasilju: izhod ne more biti *opustitev* nenasilja, tj. *negacija* nenasilja (v ekstremu nasilja). Težava drugega ekstrema nasilja namreč ni v tem, da bi bilo nasilje preveč radikalno, nasprotno, problem je v tem, da prelom ni bil dovolj radikalen, saj se hoče znebiti opresorjev (*zamenjati oblast*), vendar ostane ujet v njegove simbolne okvire, natanko v tisto, kar hoče izbrisati iz svoje eksistence. Gandhijevska diskurzivna politika nenasilja je zato eksplicitno prešla tudi na raven vprašanja identitete. Njegova sprevernitev obeh pozicij (»konstitucionalizma« in »nasilnega ekstremizma«) je bila rezultat premisleka, da je njihova lastna identiteta *prikljenjena* na Drugega – »negibnost«, utopljenost v ugodje *obeh* teh politik izhaja iz sprevida, da bi se najprej morali vprašati, kako je njuna lastna pozicija »posredovana« z Drugim« (prim. Žižek 2000, 72).

Korak izhoda iz te priklenjenosti k nenasilju, ki ga Gandhi zagovarja s svojim konceptom svobode in ki ga je izvajal s politiko nenasilja, je na nek način preprost: *negacija* te »*negacije* nenasilja«. Ta korak »v nenasilje« ni korak v »višjo enotnost« (»nasilja in nenasilja«),³² marveč je korak v ekstrem *absolutnega* nenasilja – torej logika *negacije*, ki stori korak naprej z *radikalizacijo izhodišča* »verovanja v nenasilje«. Gandhijevsko »verovanje v nenasilje« pa je tako skrajno zaostrena točka forme, »čistega«, ne-dialektičnega, s partikularno vsebino nepokritega *subjekta*.

Poanto *Hind svaradž* bi lahko interpretirali tudi tako: če se hočemo znebiti Angležev, moramo najprej »bistveno transformirati vsebino«

32. Heglovska »notranja logika gibanja od ene stopnje do druge ni ta od enega ekstrema do nasprotnega ekstrema in potem do višje enotnosti; drugi prehod je prej preprosto *radikalizacija* prvega« (Žižek 2000, 71).

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

Diskurzivno dejanje vrnitve k »stari indijski civilizaciji« bi povsem napačno razumeli, če bi jo postavili v logiko *izgube* in *vnitve* (»h koreninam«). Za Gandhija »stara indijska civilizacija« ni *cilj*, marveč pot Indijcev v osvoboditev. Tu se zopet lahko opremo na heglovsko logiko »negacije negacije«, katere matrica je »preprosto proces prehoda iz stanja A v stanje B: prva, neposredna 'negacija' A negira pozicijo A, *medtem ko ostaja znotraj njenih simbolnih meja*, tako da ji mora slediti naslednja negacija, ki potem negira natanko simbolni prostor, ki je skupen A in njeni neposredni negaciji« (Žižek 2000, 72). Izhodišče, s katerim se mora soočiti *Hind svaradž*, ni »indijska civilizacija«, marveč »zahodna civilizacija« ali, natančneje, verovanje Indijcev v »moč in zahodno civilizacijo« in spoznanje, da tudi neposredna negacija te vladavine (perspektiva zamenjave »oblasti Angležev«) ostaja znotraj teh simbolnih meja. Gandhijevski koncept »moderne civilizacije« je konstrukt, ki v enem mahu spodnaša tako »moč« kot »zahodno« civilizacijo kot dve temeljni simbolni oporni točki. »Stara indijska civilizacija« je druga stran istega konstrukta: kot »pozitivno obstoječa« simbolna realnost (do katere pridemo tako, da jo zgolj prepoznamo kot del že obstoječe realnosti, recimo tako, da v *formalnih* odnosih z Angleži pričnemo govoriti v svojem jeziku ali da sedemo za kolovrat, namesto da tečemo po angleško blago, ali da sprejmemo v življenje družine nedotakljive...) je *del* istega projekta *negacije negacije*, koncepta *svaradža* kot *premeščanja* samega simbolnega prostora.

Čauri Čaura: ne-dialektična razlika in samomor nenasilja

Ko *conflict resolution theories* povezujejo z Gandhijevim imenom in njegovo »znanostjo satjagrahe«, ime *razreševanja konfliktov* navaja k temu, da je iznašel tehniko za »razreševanje« konfliktov na nenasilen, torej »najmanj škodljiv« način. To v zadnji instanci utilitaristično dojetje Gandhijevega nenasilja zgreši lekcijo, da satjagraha *vzpostavlja* odprti *konflikt* tam, kjer družbo obvladuje prostovoljni pristanek na podrejenost, ki je sicer vsem »na očeh«.

Satjagraha kot način »nenasilnega« političnega angažmaja ni bila cilj sama na sebi, temveč *sredstvo*, »način angažiranja družbe«, ki bo omogočil, da bo Indija dosegla *svaradž*. Če jo razumemo kot Gandhijev »pozitivni« politični program za osvoboditev (Indije), smo že omenili, da je bil pogoj uspeha tega programa odvisen od njegovega »negativnega« družbenega pogoja: dejanskosti represije in neenakosti v indijski družbi. Navržena opomba Erika Eriksona, ki v uvodu opisa stavke predilniških delavcev v Ahmedabadu pravi, da je Gandhi »v tistih letih z znanstveno natančnostjo preiskoval različne situacije... človeških krivic, takrat prisotnih kjer koli v Indiji« (Erikson zg., 20), opozarja, da je (množična) represija pogoj (množične) satjagrahe. Brez nasilja, z njim posredovanega »kolektivnega nezavednega« in njegove »resnice« krivic ni množične satjagrahe. Ni je mogoče pričeti v praznem prostoru (»nenasilja«), začetek že predpostavlja določene družbene pogoje, vzpostavljeno in določujočo »realnost« potlačenega (= »*negacijo* nenasilja«).

Satjagraha ima torej dva cilja: praktično-politični, neposredni, partikularni cilj, ki izhaja iz nekega čim bolj očitnega interesa, obenem pa mora biti kar se da natančno določen, in drugi, *bistveno posredni* – ker ga ni mogoče doseči brez »neposrednega« cilja –, toda zanj pomembnejši univerzalni cilj: t.i. »notranja sprememba« vseh, ki so v nek tak (družbeni) spopad angažirani, kot udeleženci ali zgolj kot opazovalci.

Kot smo videli, *svaradž* v tem pomenu ni konkretno opredeljeni cilj (kot je zamenjava britanske oblasti), marveč proces v smeri »vladavine samemu sebi«. Tudi tu koncept vpeljuje nek obrat v pojmovanje svobode

s serijo opozicij. Svobodi, ki jo je mogoče doseči »čez noč« z zamenjavo oblasti, je zoperstavljena svoboda, ki je »proces konverzije« (Gandhi zg., 90). »Zunanji svobodi« v razmerju do oblasti je zoperstavljena »notranja svoboda posameznika«. »Hitremu revolucionarnemu obratu« je zoperstavljena »napredujoče mirna revolucija«. ³³ Verovanju, da bo svoboda posledica Enega dejanja, je zoperstavljena »pot k *svaradžu*«, ki je »naporno vzpenjanje«. Svobodi politične elite (zamenjava oblasti je zamenjava političnih elit) je zoperstavljena svoboda apolitičnih in nevednih množic. *Svaradž* torej pomeni »izobrazbo množic«, »prebuditel nacionalne zavesti med množicami«:

»[Pot k *svaradž*] zahteva pozornost za podrobnosti. Pomeni neizmerno organizacijsko zmožnost, pomeni prodor v vasi zgolj zato, da bi služili vaščanom. Z drugimi besedami, pomeni nacionalno izobrazbo, to je, izobrazbo množic. Pomeni prebuditel nacionalne zavesti med množicami. Ta pa se ne bo pokazala kar nenadoma, tako kakor zajček iz čarovnikovega klobuka. Rasla bo malone neopazno, kakor indijski figovec. Krvavi revoluciji se kaj takega ne bo nikoli posrečilo. Naglica je tukaj prav gotovo zaman...« (Gandhi zg., 89-90).

Svaradž ni le proces, je »neskončni« projekt prehoda iz »nesamostojnosti« v »vladavino samim sebi«. Nenazadnje (je) zato pri razumevanju gandhijevske satjagrahe prihaja(lo) do nekega temeljnega razkoraka in »nerazumevanja« v interpretaciji njene logike in ciljev.

Gandhijevska logika ravnanj v gibanju satjagrahe ni niti utilitarnostna – že vprašanje o »presoji učinkovitosti nenasilnega odpora s stališča dnevne politike« (Brown zg., 217) je »napačno« – niti ni logika politične racionalnosti, kolikor jo je mogoče zvesti na ohranjanje oblasti. Ko si cilj satjagrahe predstavljamo bodisi kot »notranjo spremembo«,

33. »*Svaradž* z nenasilnimi sredstvi zato nikoli ne sme pomeniti vmesnega obdobja kaosa in anarhije. *Svaradž* z nenasiljem mora biti napredujoče mirna revolucija, tako da bo prenos oblasti od zaprte korporacije na zastopnike ljudstva tako naraven, kakor zrel sadež naravno pade iz skrbno gojenega drevesa. Ponavljam, da je tako stvar nemara sploh nemogoče doseči. A vem, da nenasilje ne implicira nič manj« (Gandhi zg., 87).

»osvobajanje«, ki bo posledica množičnega upora in razbijanja »psihičnih okovov« itd., bodisi kot uresničitev konkretno postavljenega »neposrednega« političnega cilja *ali kot oba cilja skupaj*, zgrešimo raven in razloge gandhijevskega nenasilja. Univerzalni cilj gandhijevske satjagrahe ni niti prvi niti drugi cilj, njen cilj je vmes med tema dvema ciljema: »*zunanja*« oziroma nujno *pozunanjena* sprememba *diskurza* kot *družbene vezi* – česar ni mogoče zvesti na »notranjo spremembo v ljudeh«, čeprav je bila sprememba »v ljudeh« očitna, in ne na dejanske dosežke družbenih sprememb, čeprav je res, da so njegove satjagrahe tudi dejansko uresničile določene neposredno postavljene politične cilje. Ta »razkorak v umevanju« pa je nujna posledica strukture, saj gibanje satjagrahe poganja prav verovanje »v dejansko uresničitev« bodisi enega ali drugega cilja bodisi obeh skupaj – Gandhi se je kajpada dobro zavedal, da je le preko »pozitivnega pogoja« mogoče realizirati cilj, ki ga »pozitivno« opredeli to, da *neposredno* ni niti prvi niti drugi, ampak je »med enim in drugim«, realiziran v prehodu oziroma v *praznini*, ki poganja dialektično gibanje.

Nenasilje kot ideologija seveda ne more neposredno izreči, da se je *za poseg v diskurz* treba odpovedati neposredno postavljenemu političnemu cilju. Na teh mestih se Gandhi v razlogih za svoje povsem individualne odločitve »pozitivno« skliče na *religijo* (seveda v njegovem pomenu religije kot »etike«), v katerim je mogoče vzpostaviti nenasilje kot »čisto«, »nergumentirano« razliko, ki poganja dialektiko.

S »politično nemodro« odločitvijo februarja leta 1922, ko je po »zločinu v mestu Čauri Čaura« (prim. Gandhi zg., 74-77) odpovedal nacionalno kampanjo množične državljanske neposlušnosti, je v imenu nenasilja odpovedal politični program, ki ga je sam sprožil.

Ta odločitev je eden tistih posegov v diskurz, ki učinkuje z učinkom občega momenta presenečenja – videti je kot *nerazumno* vztrajanje pri nenasilju. To, kar nemara najbolj pade v oči, če preberemo Gandhijev javni razmislek (prim. Gandhi zg., *ibid.*), je neposrednost, s katero odgovarja, da ne išče »racionalnih« razlogov, da razlog ni »razumen« (»Drastični preobrat praktično vsega agresivnega programa je nemara politično v zmoti in nespameten, a prav gotovo je religiozno upravičen...«), skratka,

Gandhi (ki je bil v tistem času že v vodstvu Indijskega nacionalnega kongresa) se s sklicevanjem na religiozne razloge obnaša »nerazumno« in docela »ne-dialektično«.

Poanto, da zanj tu ni umestno rezoniranje, temveč verovanje, ta *religiozni* razlog za nenasilje bi bilo mogoče interpretirati moralno, češ da je »surovi umor ljudi« moralno nesprejemljiv, da je svetost življenja nedotakljiva in da se je odpovedal političnemu razmisleku zato, ker je bilo drastično prekršeno moralno oziroma religiozno načelo prepovedi ubijanja. To je obči simbolni okvir diskurzivne realnosti, na katerega se odločitev lahko opira. Pri interpretaciji Gandhijeve odločitve pa se v tem primeru velja spomniti, da se je večkrat odločil za sodelovanje v vojnah (resda ne kot vojak, le kot bolničar, a zanj ni bistvenega moralnega razločka med tema dvema oblikama dejanj, tako bolničar kot vojak nosita *odgovornost za sodelovanje*), katerih surovosti in ubijanja ni mogoče primerjati s tem pobojem stražnikov. »Življenje kot vrednota«, na kar eksplicitno navaja ideologija nenasilja, torej ne more pojasniti te odločitve. Lahko pa jo pojasni njegova logika *političnega razmisleka*, katere temelj je – po tej interpretaciji – nenasilje kot diskurz, *prehod* v nasilje pa je poseg *v diskurz*... Ko zapiše: »in dvomljivcem si upam zagotoviti, da bo dežela z mojim ponižanjem in priznanjem napak samo pridobila« (Gandhi zg., 75), velja to brati skupaj s tem, da je ta odločitev neposredno vzeto dejanje *odpovedi nenasilju*, v smislu odpovedi satjagrahi kot kampanji uveljavljanja nenasilja. Zakaj *vztrajanje* pri nenasilju zahteva *odpoved* nenasilju – če ne zato, ker se diskurzivna moč vzpostavlja v dialektičnem gibanju? Ker je masaker poseg v družbeno vez, vztrajanje pri nenasilju sedaj zahteva nov poseg, *odvrnitev od nasilja*, torej odločitev za »odpoved nenasilju«, za dejanje, ki ponovno poseže v simbolno kot vzpostavitev družbene vezi (»nenasilja«).³⁴

34. »Nenasilje« si pogosto predstavljamo kot realnost takšnih ali drugačnih *dejavnosti* (specifično politične oblike »nenasilja« so na primer *sit-ini*, mirne demonstracije, stavke, protestni pohodi, ustavitve vseh dejavnosti itd.) ali pa kot njihove fizične po definiciji nazaj v subjekt nenasilja usmerjene *posledice*. Tu pa je dejanje nenasilja v tem, da umanjka dejavnost nenasilja.

Gibanje dialektike poganja po eni strani »ne-dialektično« vztrajanje »pri postavljenem načelu« (vsebini) *ne glede na posledice*, po drugi strani pa *ne-dialektično* vztrajanje na nenasilju. *Vztrajanje na formi* ustvari dialektično gibanje v strukturi gandhijevske satjagrahe, toda s korakom v nasilje ti dve načeli preideta v neposredno nasprotje.

Zakaj se Gandhi lahko odpove »osvoboditvi« kot »vsebini« te nacionalne satjagrahe, satjagrahi, ne pa nenasilju? – Če predpostavimo, da je konkretna satjagraha le sredstvo nenasilja, sredstvo, s katerim je mogoče učinkovito posegati v družbeno vez, potem okvir nobene konkretne satjagrahe ne more biti *meja* v napredovanju dialektike nenasilja (posega v diskurz). Tu si lahko pomagamo z lacanovskim konceptom »ne-celega« (»ne-celo je, kolikor nima nobene izjeme in kot tako ne dopušča meje, torej ga ni mogoče totalizirati – totalizacija ravno zahteva neko začrtanje meje« (Dolar 1992, 13-14)). Gandhi z razliko med nasiljem in nenasiljem nenasilje vzpostavlja kot *mejo*, mejo dejanja (rečeno z druge strani, je meja dejanja prehod v nasilje). *Nenasilje* je v skladu z logiko ne-celega tista točka, ki *totalizira*, s tem ko začrta nenasilje kot mejo diskurza, kar vzpostavlja družbo »v celoto«. Ker je univerzalna meja diskurza nenasilje, ne satjagraha, ker je ključni zastavek družbena vez, Gandhi »nerazumno« vztraja na nenasilju: le kolikor imamo v dejanju nenasilje brez izjeme, je nenasilje tista izjema, izvržek, ki naddoloči družbeno vez.

Drugače rečeno: ker se »vztrajanje pri nenasilju« vzpostavlja v nekem dialektičnem razmerju do nasilja, (Gandhijevo) *ne-dialektično*³⁵ »vztrajanje pri nenasilju« ne more biti preprosto »vztrajanje« pri nenasilju. *Ne-dialektično* vztrajanje pri nenasilju torej zahteva nek dodaten napor, dejanje, v katerem »postane ne-dialektično«, s tem pa *nenasilje postane dejavno*. – Korak naprej torej ni vedno v izumljanju vedno novih in novih dejavnosti, lahko je le simbolno dejanje *negacije* predhodne »*negacije nenasilja*«, kot je to ta preklic kampanje nenasilja.

35. Več o tem gl. Dolar: »Dialektika pa tako v svoji srži ves čas nosi neki nedialektični moment, spleta se okoli nedialektike, predpostavlja neko formalno, nedialektično razliko« (Dolar 1990, 23).

Južnoafriška satjagraha in »košček realnega«

Koncept nenasilja kot dialektiko vzpostavljanja »zaupanja«, vzpostavljanja družbene moči kot simbolne ali, drugače rečeno, kot zavedanje, da je moč (tedanje južnoafriške indijske skupnosti) treba vzpostaviti in situirati v družbeno vez, pokaže njegov lastni opis *njegovih* argumentov za kompromis z vlado v južnoafriški satjagrahi.

Konkretna in načelna zahteva je bila, da vlada odpravi t.i. *Black Act*. V določeni točki v poteku kampanje je Gandhi v nasprotju z večino zagovarjal in z mučno vztrajnim prepričevanjem izsilil nek »kompromis« z vlado kot gesto zaupanja. Kompromis je bil v tem, da skupnost pristane na zahtevo vlade, da se najprej registrirajo, in potem vlada odpravi zakon, medtem ko je večina v indijski skupnosti – ki je, kot se je pokazalo, upravičeno dvomila v vladine namene – sprva zahtevala, da se najprej odpravi zakon, nakar se bodo registrirali (kot drugi državljani). Gandhi je vztrajal, da to ne bi bil kompromis, da je treba pristati na predlog vlade – vladna ponudba je *nov moment*, na katerega ne kaže odgovoriti z »negibnim« vztrajanjem v dveh opozicijah. Kot piše: »Kompromis pomeni, da obe strani pristaneta na velike koncesije v vseh točkah, razen načela. Naše načelo je, da se ne podredimo Črnemu zakonu.« (Ta trditev zamolči, da bi vladina izpolnitev ponujenega kompromisa *de facto* pomenila, da je vlada odstopila od svojega načela diskriminatornega zakona. Kar je vlada ponudila, torej ni bil kompromis v smislu prejšnje definicije.) – Poglejmo sedaj, kako zagovarja pristanek na »kompromis«: »Za nasprotovanje [potem, ko je vlada ponudila svoj predlog] moramo imeti *nove* razloge.« Naš boj je usmerjen... v odstranitev stigme, ki jo ta zakon namerava pripeti na skupnost«. ... »Satjagrahi je odpravil svoj strah, zato ga ni strah zaupati nasprotniku. Celo če ga je nasprotnik prevaral dvajsetkrat, mu je pripravljen zaupati še enaindvajsetič, kajti implicitno zaupanje v človeško naravo je bistvo njegove vrste« (Gandhi 1928, 159). – Lahko bi rekli: v dialektiko teh ponavljanj dejanj zaupanja se je potrebno spustiti, tveganje je nujno, da bi se zaupanje vzpostavilo kot družbena vez (in obrnjeno).

Naprej pravi: v primeru, da bodo prevarani, se bodo zopet zatekli k satjagrahi, tj. v politiko nesodelovanja: »Vse, kar je za to treba storiti, je, da na zahtevo ne pokažejo dovoljenja ...« – »Ne glede na to, ali nek zakon velja ali ne, vlada ne more izvajati moči nad nami brez našega sodelovanja.« (...) Nasploh pa vodi ljudi v to, da se pokoravajo omejitvam [zakonu], strah pred kaznijo. Toda satjagrahi se razlikuje od običajnih ljudi po tem, da če se podredi omejitvi, se podredi prostovoljno, ne zato, ker se boji kazni, temveč zato, ker meni, da je tako podrejanje bistveno za skupno blaginjo« (*ibid.*, 159-160). – Ost obrata iz *prisilne vpetosti v družbeno vez v prostovoljno vpetost* je usmerjena *najprej v »subjekt«*, k indijski skupnosti. Odtod se izkaže, da ima Gandhi za zagovor »kompromisa« bolj univerzalen razlog, kot ga je pripravljen izreči: »prevzgojo« individua oziroma kar celotne nacije v »svobodnega gospodarja svoje usode« in vzpostavljanje družbene vezi, ki temelji na verovanju v moč, ki je situirana kot simbolna kategorija.

V ponazoritev tez, da je Gandhi razumel družbeno moč kot *vzpostavljanje simbolne moči*, da jo je razumel kot *dialektiko* diskurzivnega gibanja, na katero je pripet subjekt, in da je zato (v tem konkretnem primeru) »proti skupnosti« in »zdravemu razumu« izsilil »kompromis«, ker je zanj tudi »prelom zaupanja« (nek padec družbene vezi) zgolj nov korak v napredovanju, treba ga je le znati prepoznati, ta korak pa je preprosto sprememba perspektive v ponovitev oziroma (kot bomo videli) v radikalizacijo *prvega* koraka, navajamo nekoliko daljši odlomek iz knjige *Satyagraha in South Africa*:

»In prav takšna je naša pozicija glede registracije, na katero ne more vplivati kakršenkoli prelom zaupanja [breach of faith], kakorkoli flagranten, s strani vlade. Mi ustvarjamo svojo lastno pozicijo in le mi jo lahko spremenimo. Smo brez strahu in svobodni, dokler imamo v svojih rokah orožje satjagrahe. In če kdo misli, da skupnost kdaj v prihodnosti ne bo tako močna, kot je danes, potem pravim, da ni satjagrahi in da prav nič ne razume satjagrahe. To bi pomenilo, da sedanja moč skupnosti ni realna moč, marveč, da je rezultat trenutnega varanja ali zastrupitve, in če je tako, potem ne zaslužimo zmage, poleg tega pa nam bodo rezultati zmage ušli iz rok, celo če zmagamo.

Predstavljajte si, da vlada najprej razveljavi Zakon in da se mi potem prostovoljno registriramo. Predpostavimo, da vlada potem ponovno uveljavi enako gnusen zakon in prisili Indijce, da se registrirajo. Kaj lahko takrat prepreči, da se vlada ne bo zatekla k takim dejanjem? In če dvomimo o naši moči danes, bomo tudi tedaj v enako slabem položaju. S katerekoli pozicije torej presojava dogovor, lahko rečemo, da skupnost ne le, da ne bo izgubila, marveč bo s kompromisom lahko le dobila. Poleg tega menim, da, ko bodo naši nasprotniki spoznali našo ponižnost in občutek za pravičnost, bodo popustili ali vsaj ublažili svoje nasprotovanje» (Gandhi 1928, 159-161).

Bolje je iti v namerno tveganje, da bo »nemoč«, ki je v tem trenutku videti kot moč, poteptana, kakor da »negibno« vztrajamo v položaju, ki je po »posredovanju« Drugega iluzija. Gandhijevsko nenasilje bi bilo s te strani – kljub poudarku, da je svojo moč treba vzpostaviti kot družbeno vez – lahko videti iluzija nenasilja, da se bo »nemoč« preko *simbolnega* pretvorila »v moč«, računajoč na interpretacijo Drugega (»uvidevnost«, »razsvetljenost«, »usmiljenost«, »pravičnost«...). Če gandhijevsko politiko *ahimse* vseskozi beremo kot *ideologijo* nenasilja, katere resnica so njegova ravnanja, potem ravnanja, kot so organiziranje in vodenje stavke, odločitev za pohod južnoafriških rudarjev, »vključitev žensk« v južnoafriški satjagrahi, vodijo v tezo, da moč gandhijevskega nenasilja ni v Drugem, marveč »v Realnem«.³⁶

Ponuja se torej rešitev, da bi moč »nenasilja« interpretirali kot moč subjektive vpetosti v simbolno mrežo. Kot je mogoče sklepati iz

36. Realno v lacanovskem pomenu: »Realno je izhodišče, podlaga procesa simbolizacije (...), tisto, kar v nekem pomenu predhodi simbolnemu in kar simbolno strukturira, ko ga ujame v svoje mreže (tako npr. simbolizacija mortificira, 'izprazni' realno živega telesa), hkrati pa je realno izmeček, izpad, produkt samega procesa simbolizacije; tisti presežek, preostanek, ki uide simbolizaciji in ki ga kot takega proizvede sama simbolizacija; v heglovski terminologiji bi nemara lahko rekli, da je realno hkrati predpostavljeno in postavljeno s strani simbolnega. Kolikor je jedro realnega užitek, se ta dvojnost artikulira kot dvojnost užitka in presežnega uživanja...« (Žižek 1987, 185). – Če pričetek stavke opredelimo kot prehod iz ugodja v užitek, potem pride z momentom žrtvovanja v tem gandhijevskem obratu do prehoda z ravni uživanja v presežni užitek.

njegovega opisa južnoafriške satjagrahe, se je zavedal, da s satjagraho ne more *preko* vpetosti v diskurz.³⁷ *Satjagraha* je po sklenitvi »kompromisa« in prelomu vladne obljube, ki je neposredno pomenila politični neuspeh, sčasoma padla v relativno »prazen tek«. Po več letih pa je končno prišla težko pričakovana pomoč *resnice* njihovega položaja in njihovih zahtev – »božja pomoč« v obliki nadaljnje radikalizacije rasiistične politike oblasti.

Leta 1913 je (po sedmih letih) satjagraha v Južni Afriki, gledano s stališča postavljenih političnih ciljev, dosegla najnižjo točko: indijska skupnost je – po začetnem navdušenju leta 1906 – zaradi nepopustljivosti vlade postala malodušna, razcepljena, Gandhi je imel za seboj le peščico najbolj prepričanih – kot sam piše, »največ 65 ali 66 in najmanj 16« (Gandhi 1961, 274), teh 16 so bili večinoma njegovi sorodniki in prijatelji, živeči v naselbini (»komuni«) Feniks (*ibid.*, 278). Gandhijevskemu vztrajanju pri načelnih zahtevah se je zoperstavljalo načelo ugodja. A medtem je, kot piše, »as if unseen by any one«, »Bog pripravljaj sestavine za indijsko zmago in še bolj jasno pokazal nepravico Evropejcev v Južni Afriki« (*ibid.*, 276). Namreč, vrhovno sodišče je sprejelo odločbo, s katero so postale nelegalne (nične) vse poroke, razen tistih, sklenjenih po krščanskih verskih običajih. Za večino Indijcev, ki so se poročili v skladu z običaji hindujske, muslimanske ali zoroastrske religije, je bila ta odločitev težak udarec z implikacijo izničenja njihovih simbolnih razmerij (»poročene žene... niso več veljale za žene in so bile degradirane na raven priležnic, medtem ko je bila njihovim naslednikom odvzeta pravica dedovanja premoženja staršev« (*ibid.*)). To je dalo odporu nov zagon. Gandhi je dotlej – zaradi tedanjih simbolnih razmerij v položaju žensk – pazil, da ni angažiral žensk za politično in »moško stvar« satjagrahe. Niso bile vključene v akcije nesodelovanja, na primer z namerno prekršitvijo »nepravičnega zakona« in prostovoljnim odhodom v zapor, kot moški (zapor je pomenil tveganje težkega dela,

37. S tem je povezana teza, da »ljudska država ne more nikoli delovati tako, da prehiteva javno mnenje. Če pa je proti njemu, je to zanjo lahko pogubno« (Gandhi zg., 152).

zlorab, boleznin in smrti).³⁸ Sedaj je ugotovil, da so s to odločbo neposredno prizadete tudi ženske, spremenil je dotedanje stališče – »*Nemogoče je bilo je biti potrpežljiv vpričo žalitev naših žensk*« (ibid., 277) – in sklenil, da so okoliščine zrele, da jih, če se same odločijo, lahko brezpogojno angažira. Prva akcija ni uspela, ker policija skupine enajstih žensk, ki so ilegalno (brez ustreznih dovoljenj) prestopile Transvaalsko mejo, ni hotela aretirati. Potem »so sklenili«, da je »čas za korak, ki so ga pridržali do zadnjega«. Kot zapiše: »Razmišljal sem o tem, da se v kritičnem trenutku žrtvujejo vsi iz Feniksa« (ibid., 278). Okoliščine javnega mnjenja so se spremenile, s tem vladnim posegom je postalo mogoče legitimno vključiti tudi ženske in preko njih sloje, ki jih neposredno (s političnimi zahtevami satjagrahe po formalni državljanski enakopravnosti) dotlej ni bilo mogoče angažirati. Sedaj je Gandhi sklenil staviti na »vse ali nič«, vključno z namero, če jo bo mogoče uresničiti, da *preko žensk in vprašanja poroke* »politično instrumentalizira« indijske rudarje v Newcastlu.

Kot piše, je bil načrt v tem, da skupina sodelavk in sodelavcev iz Feniksa prestopi mejo v Transvaal, in da bi zagotovili aretacijo, pri prehodu meje niso hotele izkazati identitete, kar je bil tudi prekršek (namreč, če bi povedale imena in ko bi policija prišla do priimka Gandhi, bi jih – zaradi prejšnjih akcij – bržčas namerno pustili; morali so jih najprej zapreti, da bi šele pred sodnikom razkrili identiteto). Skupina žensk, ki ni bila aretirana ob prehodu v Transvaal, naj bi se odpravila v Natal, in v primeru, da jih ne aretirajo pri prehodu meje, gredo do mesta Newcastle, kjer so bili rudarji indijskega porekla, jim razložijo, zakaj njihov protest in poskušajo organizirati njihovo stavko.

Ključni dogodki so se potem hitro odvrteli: skupina iz Feniksa je bila aretirana (tudi ženske so bile septembra 1913 obsojene na tri mesece prisilnega dela), druga skupina žensk pa – kot prvič – ne, šle so v Newcastle in se »odpravile na delo« med delavce. Kot piše Gandhi, »se

38. Ena od zaprtih žensk je v zaporu res zbolela in bolezen se je kmalu po izpustitvi na prostost končala s smrtjo (prim. Gandhi 1961, 282-285).

je njihov vpliv razširil kot požar«, »čustvena zgodba o krivicah« se je »hitro dotaknila delavcev, ki so šli v stavko« (*ibid.*, 282). Nepismeni in neizobraženi rudarji so šli v politično motivirano stavko, katere cilj – odprava diskriminacije – ni imel neposredne zveze z izboljšanjem njihovega materialnega položaja. Tudi to skupino žensk, med njimi naj bi bile tudi noseče, ki so delovale v Newcastleu, je oblast čez nekaj časa zaprla (zaradi ilegalnega prestopa meje) in kaznovala s tremi meseci prisilnega dela. Misel na ženske, zaprte v južnoafriških zaporih, je – kot piše Gandhi, prvič sploh, do tedaj jih položaj Indijcev v Južni Afriki ni zanimal – razburila tudi indijske politike in javno mnenje v Indiji (*ibid.*, 283). Aretacije te druge skupine žensk so rudarje le spodbudile k upornosti, njihovo število – več tisoč – pa je v primerjavi z maloštevilnimi Gandhijevimi sodelavci zagotavljalo silo nekega povsem drugega reda.

Toda ta sila je bila kljub številčnosti in emocionalnemu naboju, ki jih je spodbudil v stavko, na tem, da se sesuje v prah. Gandhi, ki je vse skupaj iniciral, se je odpravil v Newcastle takoj, ko je izvedel za stavko. Indijski rudarji niso bili le formalno – kot vsi ostali »Indijci« – neenakopravni državljani, dejansko so živeli v pol suženjski odvisnosti od lastnikov rudnika: delo v rudniku jim je zagotavljalo edina sredstva za preživljanje, last rudnika je bila zemlja s hišami, v katerih so živeli, skupaj s cesto, električno napeljavo in vodo, kar je lastnikom rudnika dajalo možnost, da jim onemogočijo osnovno bivanje. Ugotovil je, da stavkajoči niso bili v položaju, da bi lahko kakorkoli zdržali daljšo stavko, že prehrana je postala velik problem. Čeprav je imel zveze z indijskimi trgovci v mestu, se po pomoč ni obrnil nanje. Bili so »v smrtnem strahu in mi sploh niso bili pripravljeni javno pomagati, glede na to, da so trgovali z lastniki rudnika in ostalimi Evropejci« (*ibid.*, 287). Kot piše, je bilo treba najti izhod iz položaja, sicer bi bilo za delavce bolje, da se »predajo« sami od sebe in čim prej gredo nazaj na delo, kot pa, da bi to storili po obdobju »mučnega čakanja« (*ibid.*). V tej točki pridemo do tipično gandhijevskega obrata:

»Toda defetistični nasvet ni bil v moji smeri. Zato sem predlagal, da je edina možna pot rešitve za delavce ta, da zapustijo hiše svojih gospodarjev, da krenejo na pot dejansko kot popotniki« (ibid.). [In naprej:] »Rudarjem sem sugeriral, da bi morali privzeti stavko, kakor da bo trajala za vse čase [for all time] in da zapustijo prostore, ki jih zagotavljajo njihovi gospodarji« (ibid., 288).

Kar je Gandhi »predlagal« rudarjem, je v temelju *preobrat v simbolnem*, sprevrnitev njihove »celotne perspektive«, sprevrnitev njihove takorekoč celotne »simbolne realnosti«. V obrat, ki ga lahko razumemo kot moment heglovske *aufhebung*, vodi neskončna sodba: »stavka« je »za večno«, ni nič drugega kot dokončni izraz nemožnosti, »misel, ki se sama ukine« in s tem zagotovi korak *napredovanja* – »edino možno gibanje« – v satjagrahi.

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

Ko je Gandhi prišel v Newcastle, je ugotovil, da *nadaljevanja* stavke, ki je bila v tistem trenutku ključ za napredovanje dialektike nenasilja, ni, če ostane zgolj »stavka«. Nadaljevanje stavke bi bilo že priznanje poraza in korak v njeno realno »smrt«, nadaljnje napredovanje pa je bilo pogojeno najprej s korakom druge, simbolne smrti stavke, s še večjim tveganjem in z resničnim »korakom v neznano«.

Opiranje na lastne materialne zmožnosti – in širše na *lastne sile* – je eno od »osnovnih pravil« satjagrahe. Logika žrtvovanja v gandhijevskem nenasilju pripelje do obrata z univerzalnimi implikacijami: »materialno obilje« je prej ovira in »materialno pomanjkanje« se iz ovire pretvori v prednost. Prepričati stavkajoče rudarje v odpoved tistemu, kar je bilo zanje »realno« obstoječe eksistence, prepričati jih v dejanje, ki ga indijski trgovci v tistih okoliščinah (po Gandhijevi presoji) niso bili zmožni storiti (in so bili zato v »smrtnem strahu« pred *Gandhijem* nemara še bolj kot pred »Evropejci«, seveda pa je Gandhi postal »Gandhi« ravno v tem, da jih je pustil pri miru in jih »odrešil« groze *Gandhija* ter jih s tem, tj. z nepodobnostjo – simbolno identifikacijo – in preko njihovega občutka sramu, sebi še bolj zavezal), je bilo v tem primeru »lahko«: potrebno je bilo le (heglovsko) sporočilo, po katerem so lahko ugotovili, da se odpovedujejo nečemu, česar tako ali tako nimajo, a jih kljub temu zavezuje. – V točki nemoči je moč subjekta gandhijevskega nenasilja v tem, da se ne umakne, temveč privzame tveganje z radikalizacijo odpovedi v žrtvovanje tistega »koščka realnega«, žrtvovanje katerega sesuje simbolni okvir obstoječega, in ta akt je akt »osvoboditve«, ki nemoč pretvori v moč. Akt *dejanske* odpovedi vezem, ki so *simbolna* realnost subjekta in s katerimi je priklenjen v suženjstvo »v realnosti«, je za gandhijevsko logiko nenasilja v satjagrahi temeljno dejanje. Množično uporabljeni *hartal* (začasna ustavitev ekonomskega ali drugega življenja, ki zajame praktično celotno družbo) je še najmanj zahtevno »žrtvovanje«, katerega namen je rušenje vezi »obstoječega«. V razponu možnih ravnanj je *tour de force* gandhijevskega nenasilja ravnanje z uvidom, da je ključni objekt v strukturi diskurzivnega subjekta življenje, s tem pa ima tudi privzete tveganja lastnega življenja – ko življenje postane objekt ravnanj – status posega v diskurz.

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

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

»Ne gre le za to, da je razmerje do objektivnosti vselej odvisno od intersubjektivnega okvira, temveč, obratno, nazadnje za to, da je sam ta okvir v zadnji instanci odvisen od tega objektivnega momenta, brez katerega bi se sesul. Predelava zunanje in notranje narave poraja preostanek, ki subjekte sploh šele drži skupaj. Razmerje med subjekti in razmerje do Drugega se prevesi v razmerje do objekta (Dolar 1992, 37).«

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

... gre torej vsakteri na smrt drugega ...

Paradoks v strukturi satjagrahe je, da »subjekt nenasilja« že mora biti pripravljen, da vzame nase tveganje realnega, *možnost smrti*; toda po drugi strani je *razlog* satjagrahe ravno to, da je subjekt, ki bi že moral biti subjekt nenasilja, tudi gandhijevski pacient, ki je že na drugi strani izbire, v položaju hlapčevstva. Ta paradoks »začaranega kroga« subjektivnosti vendarle ni tisti, zaradi katerega mora malodane vsaka interpretacija odpreti vprašanje spodletelosti ideje nenasilja.

Najbolj zaostreno je vprašanje njegovega koncepta nenasilja mogoče postaviti ob odgovorih na vprašanja, ki so mu jih postavljali sodobniki – kako se upreti Hitlerju ali kako se upreti atomski bombi (Erikson 1993, 430) – z implikacijo, da menda ne »z nenasiljem«?! Da, »z nenasiljem«, je bil v obeh primerih na kratko rečeno njegov odgovor

(ob tem se sicer velja spomniti na njegov nasvet sinu, da se je bolje zateči v surovo silo, kakor pokazati strahopetnost, ali da se je leta 1942 v njemu lastni realnosti odločil »za svobodo«, ko je po hudih notranjih bojih in javnih sporih s Kongresom končno bil pripravljen podpreti sodelovanje Kongresa v vojni).³⁹ Nenasilje zahteva tveganje, pripravljenost na absolutno žrtev – in v zadnji instanci se eksistenca družbene vezi opira na nenasilje, na diskurz.

Te točke se dotakne tudi Judith M. Brown: »Njegova sodba pa je bila še ostrejša in neprijetnejša, ko so ga leta 1938 vprašali, kako naj se Judje v Hitlerjevi Nemčiji nenasilno uprejo nekomu, za katerega se ne zdi, da bi ga trpljenje njegovih nasprotnikov kakor koli ganilo. Gandhi je bil zmerom optimist v zvezi s človekovo naravo in verjel je, da se lahko vsak, celo Hitler, moralno prenovi: in če se zdi, da je za Jude nenasilje neuporabno, se zato, ker se niso oprijeli pravega nenasilja. Po njem naj pokol vseh Judov – če je to tisto, k čemur pripelje nenasilje – ne bi bil dojet kot katastrofa, temveč kot moralno zmagoslavje. *Zoper takšno verovanje ni možen noben praktični argument.*« (Brown zg., 217).

Tu imamo serijo odgovorov, zakaj je gandhijevsko nenasilje spodletelo. Sklicevanje na moralo kot argument proti nenasilju (»holokavst ne bi bil dojet kot katastrofa, temveč kot moralno zmagoslavje«) je per negationem še najbližje logiki nenasilja. Ena od osnovnih in nujnih predpostavk dialektike nenasilja je res pristanek na žrtvovanje samega sebe in mogoče bi lahko šli še dlje ter trdili, da je pogoj delovanja nenasilja in njegove sile v Simbolnem neka dejanska katastrofa, katastrofa kot

39. Nehru o tem piše: »Ko smo se bližali avgustu leta 1942, je bil Gandhi zaradi svojega nacionalizma in silne želje po svobodi celo pripravljen sprejeti sodelovanje Kongresa v vojni, samo da bi Indija lahko delovala kot svobodna dežela. Ta presenetljiva sprememba stališča mu je povzročala hude duševne muke. Načelo nenasilja mu je prešlo že v meso in kri in v njem je videl pomen svojega življenja. Želja po svobodi Indije pa je bila njegova največja strast. V boju med obema se je nagnila tehtnica na stran svobode. S tem seveda še ni bilo rečeno, da se je njegova vera v načelo nenasilja zamajala, pač pa je bil pripravljen privoliti, da se Kongres v tej vojni ne bo držal načela nenasilja« (Nehru 1956, 523-524).

vmitev realnega, ki zamaje, zatrese, zruši simbolni okvir realnosti. Ideologijo Gandhijevega moraličnega diskurza vseskozi podpira »nemoralni uvid v realnost subjekta«, druga raven diskurza nenasilja, ki ravno ne deluje skozi sklicevanje in pristajanje na moralne vrednote, marveč kot etika realnega.⁴⁰

Drugič, problem nenasilja naj bi bil sam Gandhi, njegova »nerealnost«, kot bi tudi lahko razumeli trditev, da naj bi bil »nedostopen za praktični argument«. Tu naj le navedemo, da Nehru komentira njegovo odločitev za podporo Kongresu za sodelovanje v vojni leta 1942 z besedami: »Praktični politik je zmagal nad nepopustljivim prerokom« (Nehru 1956, 524). (»Praktični politik«, ki se zaveda, da prehod v delovanje zahteva odločanje za enega od nasprotujočih si načel, ne »pragmatični politik«, pozicija, v kateri je razlog odločitev politična moč, ne odločanje med načeli.) Gandhijevska politika nenasilja predpostavlja pripravljenost na žrtvovanje in dejanskost žrtve, a obenem je njen pogoj razmerje do Drugega, torej ravno »dostopnost za praktični argument«, ostajanje »v okvirih realnosti«.

Tretjič: »realnost« je (ne)zmožnost za identifikacijo s trpljenjem, (ne)sentimentalnost, (ne)optimizem glede človekove narave – »realnost«, ta realnost naj bi bila v nasprotju z verovanjem v nenasilje. – Kot že rečeno, diskurzivna strategija nenasilja predpostavlja Drugega kot »merilo realnosti«, konec koncev Gandhi sam vseskozi deluje »za Drugega«, za »duhovno in nacionalno rast«. A kot smo videli na primeru

40. Gandhijev zagovor nenasilja in njegove polemike z nekaterimi židovskimi zagovorniki nenasilja ob koncu tridesetih let prejšnjega stoletja glede vprašanja, ali je na nacistem mogoče odgovoriti z nenasiljem, še vedno burijo duhove (gl. Kling 1991). »Abstraktni« zagovor nenasilja iz leta 1938 lahko postavimo v luč njegovih ravnanj po koncu II. svetovne vojne, ko se je britanska Indija osamosvojila skozi razpad v več držav in ko so izbruhnili množični verski nemiri. Gandhi se je *sam in takoj* (kot je pred tem zagovarjal), ko se je v družbi pričela uveljavljati logika nasilja oziroma sovraštva, lotil pomirjanja nasilja s svojimi metodami nenasilja, ne brez uspeha. Ta hoja »na robu« med življenjem in smrtjo se je končala s smrtjo januarja 1948. V atentatu ga je ubil hindujec zaradi njegove »popustljive politike« do muslimanov.

»pohoda rudarjev« oziroma južnoafriške satjagrahe, satjagraha lahko postane simbolna moč, katere pogoj ni empatičnost, sentimentalnost in naklonjenost »v Drugem«. Južnoafriška realnost je bila vse prej kot to. Odpoved nasilju oziroma politika načelnega nenasilja ima drugo omejitev dometa (pogojenega z odpovedjo fizični sili): da v Simbolnem prižene (pre)moč do točke obrata, ko nasprotniku preostane le še »formalna« gesta spoznanja, da se je njegova moč že zrušila.

»Problem« z gandhijevskim nenasiljem ni »v Gandhiju«, ni v tem, da bi izgubil »občutek za realnost«, da bi bil nedostopen za argument, ni v njegovem pretiranem verovanju (v nenasilje), marveč v konceptu nenasilja kot takem.

Satjagraho kot *izkustvo*, ki se reducira v točko *preobrata* – preobrata, v katerem »se naučimo vladati samim sebi« –, in ki meri na prelom z obstoječimi družbenimi vezmi, lahko kot celoto umestimo v heglovsko dejanje.⁴¹

Predlog, da je prvi korak Indije na poti k osvoboditvi v tem, da je treba najprej privzeti nase *obstoječe* »stanje stvari«, to pa je stanje *hlapčevstva*, da bi (Indijci) lahko ustvarili »stanje stvari«, v katerem je njihovo mesto mesto gospodarja, lahko, ko ga umestimo v heglovsko strukturo dejanja, interpretiramo kot »prvo gesto« k dejanju, »ki dejanju predhodi« in je v tem, da subjekt dejanskost najprej privzame kot realizacijo lastne volje. (»Prvi akt volje, ki omogoča njen vznik iz vednosti«, je »postavitev dejanskega in danega kot že hotenega in od subjekta proizvedenega« (Dolar 1992, 136). Neprijetno sporočilo *Hind svaradž* je bilo prav to: »po lastni volji smo v stanju hlapčevstva«.

Svaradž zahteva prehod *k dejanju* in v satjagrahi imamo ravnanja, katerih skupna poteza je, da se *subjekt* svaradža v satjagrahi *napravi »za reč«*. V dejanju »se utelesi kot objekt«. V »pravi« gandhijevski satjagrahi je vsekakor storjen določen korak v izgubo statusa subjekta.

41. Kot prej se v izpeljavah opiramo na interpretacijo Heglove teorije dejanja Mladena Dolarja (Dolar 1992, 121-142).

Pričetek je forma zaobljube, ko se subjekt napravi za objekt v prisegi oziroma se zaobljubi neposredno postavljenim ciljem, nasploh pa »z nenasiljem«. Ahimsa *eo ipso* implicira ravnanja, s katerimi se subjekt napravi za objekt.

Kolikor prehod k dejanju od subjekta zahteva »utelešenje«, »subjekt se mora napraviti za reč (...) in s tem na določen način izgubiti status subjekta« (Dolar 1992, 122), zastavek v dejanju ni več enostavno »subjektni status«, temveč

»izguba tega statusa. Subjekt mora tvegati, da se z dejanjem neha biti \$ kot v zadnji instanci histerični subjekt (...). Izguba \$ kot mesta subjekta pa v analitični teoriji odpira dimenzijo psihoze. Cena dejanja tako postane tveganje norosti...« (ibid. 130).

Sámo dejanje kot drugi korak v strukturi dejanja odpira to dimenzijo psihoze in »izgube realnosti«, ⁴² ravnanja nenasilja pa vsaj na prvi pogled še toliko bolj, ker se subjekt v zadnji instanci prepušča na milost in nemilost nasilju. Vsako dejanje je vselej že umeščeno v okvir Simbolnega, ki povzroči, da je v dejanskosti »politika nenasilja« lahko precej oddaljena od te točke, to pa je bila »Gandhijeva realnost« britanskega imperija. Hipotetični gandhijevski odgovor na izziv, kako z nenasiljem odgovoriti na atomsko bombo ali na norost Hitlerjeve politike, ne bi meril na konverzijo Hitlerja (to bi bilo podcenjevanje ravni njegove politike), marveč na raven diskurza. Kot pokaže Gandhijev *zagovor nasilja* v odgovor sinu Harilalu Gandhiju (v katerem sklene s stavkom:

42. Med argumenti za »negacijo negacije nenasilja« – odpoved množične državljanske neposlušnosti po zločinu v kraju Čauri Čaura – med drugim pravi, da se je treba *osvoboditi bremena nerealnosti*, drugače rečeno, odpoved stopnjevanja procesa vzpostavljanja moči s satjagraho je treba ustaviti zato, ker je najprej treba vzpostaviti »odnos do realnosti«: »Da bi lahko napredovali, se moramo za nekaj časa odreči množični državljanski neposlušnosti in pomiriti vznemirjenost; to moramo storiti, če hočemo preprečiti nadaljnje nazadovanje. Zato upam, da zaradi tega odloga kongresniki in kongresnice ne bodo razočarani, temveč bodo začutili, da so se osvobodili bremena nerealnosti in nacionalnega greha« (Gandhi zg., 75-76).

»Vsekakor je boljše uporabiti surovo silo, kakor pokazati strahopetnost« (Gandhi zg., 122), nenasilje zanj ni abstraktno, brez družbenega in individualnega »konteksta«. Za Gandhija je – tako kot za Hegla – »vsaka neposrednost že posredovana posrednost«, kar »v splošni obliki postavlja heglovski subjekt v območje 'histerije'« (Dolar 1992, 133). Podobno velja za »gandhijevski subjekt«. Pa ne le zanj. Ob grožnji z atomsko bombo se – po prvem koraku oboroževanja in »realnosti« hladne vojne – v naslednjem koraku, ob misli, da se bo na drugi strani kljub možnosti lastnega uničenja vendarle našel norec, ki bo pritisnil na gumb, pred grožnjo hitro »histeriziramo« in v zadnji instanci je zaupanje v Drugega tisto, *je* »okvir realnosti«, ki »za nas« »preprečuje«, da bi se to res zgodilo. – Nasploh gandhijevski subjekt ni v območju »psihoze«, marveč »nevroze« – spomnimo le na kritiko »revolucionarne«, »hitre« zamenjave oblasti ali, kritiko koncepta osvoboditve, ki da bo prišla zgolj z zamenjavo oblasti itd. Na eni strani politika nenasilja temelji na vztrajanju na formi, na drugi strani pa – kot pokaže tudi ta kritika – Gandhi predpostavlja, da ni uspelega dejanja, kar po drugi strani omogoča, da »v neuspehu« prepozna »kal« napredovanja.

Droben zamik, subjektivna premestitev točke, kjer bi dvojica zoperstavljenih si »sil« neposredno sovpadla, je temeljen za logiko gandhijevske satjagrahe, kar je nasprotno od »umanjkanja dialektike v psihozi«. Kot piše Mladen Dolar: »Problem psihoze ni enostavno v zoperstavljanju 'ideala' in dejanskosti, temveč v umanjkanju njune dialektike, njenega posredovanja: zoperstavljeno neposredno sovpade« (ibid.). Gandhijevska politika nenasilja obratno temelji prav na tem, da vseskozi išče oziroma vpeljuje točko posredovanja, ki požene naprej gibanje dialektike (v ahmedabadski stavki so delodajalci dvakrat pripeljali stavkajoče do točke poraza, do »padca«, ki ga je Gandhi obrnil v nadaljevanje stavke: najprej imamo *prehod* iz neprostovoljenga zaprtja tovarn v prostovoljno delavsko stavko, potem prehod iz padca v popolno malodušje v entuziazem preko simbolne identifikacije z Gandhijem zaradi odločitve za »post do smrti«; ali v južnoafriški satjagrahi: ukinitve stavke – v

pomenu heglovske *aufhebung* – z odločitvijo za pohod). Gandhijevsko nenasilje je namerno zoperstavljeno temu, da bi družba pričela funkcionirati »psihotično«, in obratno, umanjkanje dialektike v psihozi prinaša »smrt« nenasilja.

Kljub temu, da je dejanje suspenz simbolnega,⁴³ se dejanje dogaja v nekem simbolnem okviru, od koder je dejanje potem »osmišljeno«. Ko pridemo do tega tretjega koraka v strukturi dejanja, do »osmislitve« dejanja nenasilja in do odgovora v Drugem, heglovska teorija subjekta pokaže nezadostnost nenasilja, ki jo je mogoče locirati že v strukturo »boja na življenje in smrt«, ne glede na to, da bi podrobnejša analiza Gandhijevih ravnanj skozi heglovsko teorijo pokazala, da tudi odločitve, kot je denimo »post do smrti«, učinkujejo kot kompleksna struktura.⁴⁴

V razmerju »boja na življenje in smrt« gre po Heglu za »podvojeno početje«: kolikor je »početje po sebi samem«, »vključuje zastavitev lastnega življenja«; kolikor pa je »početje drugega, gre torej vsakteri na smrt drugega« (Hegel 1998, 105). Težava ni le v tem, da tega momenta imaginarne naperjenosti subjekta ni mogoče »odpraviti«. V tej teoriji sta »zastavitev lastnega življenja« in usmerjenosti »na smrt drugega« dve strani istega, nekaj, česar ni mogoče ločiti, ker je »podvojeno« istega subjekta. Neposredna zoperstavljenost »dveh samozavedanj« je paradigma imaginarnega razmerja. Rezultat tega podvojenega početja pa je neko prvo simbolno razmerje, v katerem gospodarju pripada užitek, na katerega je pripet hlapec, medtem ko hlapcu pripadata delo in vednost (omikanje). (Dogajanja v Ahmedabadski satjagrahi so kajpada sledila teoriji. Ena od posledic Gandhijeve odločitve za »post do smrti« je bila, da je vse zgrabila »prisila k delu«, delavci so pričeli demonstrativno delati karkoli, da so le delali. Kot zapiše Erikson: »Medtem so delavci

43. »Napraviti se za reč« potegne za seboj neki *suspens* simbolnega in prav to spada k definiciji psihoze« (Dolar 1992, 133).

44. Na primer, odločitev za »post do smrti« ni le dokaz pozicije gospodarja, ki uživa, kot podobe gospodarja, ki izide iz boja na življenje in smrt; tu je pomembno tudi vprašanje žrtvovanja in s tem pridemo do druge podobe gospodarja, ki se užitku odreka.

drli v ašram in nikoli prej se tam ni naredilo toliko kot v tistih nekaj dneh.« (Erikson zg., 56).)

Logika korakov v tej Heglovi matrici je: od Imaginarnega, ki se razreši v Simbolno, Imaginarno torej predhodi Simbolnemu. Lacan opozori, da je nauk njenega izida to, da Simbolno vlada nad Imaginarnim:

»... slehernemu nasilju predhodi neki pakt, ki to nasilje perpetuira. Zato pravimo, da simbolno obvladuje imaginarno. Obenem pa se lahko vprašamo, ali je umor res Absolutni gospodar.

Za odločitev namreč ni dovolj upoštevati le učinka: Smrt. Dobro je vedeti vsaj še, za katero smrt gre: za smrt, ki nosi življenje, ali za tisto, ki jo življenje prinaša« (Lacan 1994, 287).

Gandhijeva logika nenasilja, gledano skozi intervence s tveganjem lastnega življenja, ki so simptomatično mesto te logike, implicira spoznanje, da je za subjekt značilna retroaktivnost: v gandhijevskemu univerzumu Simbolno vlada nad Imaginarnim, zato je tveganje življenja (»post do smrti«), smrt, ki nosi življenje, mogoče postaviti pred smrt, ki jo življenje prinaša. Moč tveganja življenja je prav to, da je »tveganje življenja« že umeščeno v Simbolno, na sebi je že simbolni pakt, a lahko se izteče v Imaginarni spopad in smrt, kot se »post do smrti« se lahko izteče v smrt. – V Gandhijevih terminih bi morali reči: nenasilje vlada nad nasiljem. Tu Heglova matrica pokaže, zakaj »post do smrti« kot nenasilje vendarle ni le nenasilje. »Post do smrti« kot nenasilje v smislu neuporabe fizične sile je to le v razmerju do drugega, a učinkuje kot nasilje, usmerjeno proti sebi samemu. Nenasilje v tveganju življenja s »postom do smrti« v »simbolno moč« vzpostavi univerzalna vednost o obstoju tiste ravni subjektivnosti, kjer »gre vsakter na smrt drugega«, in s tem uvida v obrat te naperjenosti v nenasilju. Tveganje življenja v dejanju nenasilja je podvojena, radikalizirana zastavitev lastnega življenja in ta točka absolutnega tveganja razpre »brezno Realnega«. »Post do smrti« je *Realno* kot nasilje (do sebe), ne kot nenasilje (do drugih). Gandhi se je tega kajpada dobro zavedal, zato »post do smrti« interpretira

kot nenasilje skozi *svobodo*, ki jo je imel subjekt, da se je sam odločil za nasilje do samega sebe. – Če imamo lahko formulacijo, da »nenasilje vlada nad nasiljem«, za ustrezeni gandhijevski prevod, pokaže, v čem gandhijevsko nenasilje ni heglovski: filozofija nenasilja kot načelno nenasilje temelji na utaji, da je njena simbolna moč posledica nasilja »v Realnem« (oziroma »do sebe«).

Kolikor je »za hlapčevstvo gospodar bistvo«, ima resnico gospodarjeve »čiste negativnosti in zasebstva zares na sebi samem«, ker jo je izkusilo na sebi – občutila je »strah pred smrtjo, tem absolutnim gospodarjem«, in Hegel v tej zvezi omenja tudi »občutje absolutne oblasti« (Hegel 1998, 108). Drugače rečeno, simbolni pakt, ki je rezultat »boja na življenje in smrt«, vzpostavlja vez, v kateri je hlapec na gospodarja priklenjen z verigo, ki ni veriga nasilja, »golega nasilja«, temveč *verovanje v moč* gospodarja – moč kot nasilje, vzpostavljeno v simbolnem (osnovni Lacanov diskurz v matrici štirih diskurzov je diskurz gospodarja).

»Nenasilje« kot dejavnost temelji na dejanju, katerega »resnica« je odgovor, drugo dejanje, a ta odgovor bo »posredovan« z verovanjem v moč. Ključna meja gandhijevskega koncepta nenasilja ni niti »Gandhi«, še manj tveganje v dejanju, marveč sam diskurz kot družbena vez, v katerem je (fizično) nasilje *simbolna moč*. Družbena vez temelji na verovanju v moč, ki jo je mogoče prevesti v nasilje. To »verovanje v nasilje« se vrača kot tisti »košček realnega«, ki se vztrajno upira »verovanju v nenasilje«.

Literatura

- Bondurant, Joan V. (1967): *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Berkeley in Los Angeles: University of California Press.
- Brown, Judith M. (1989): *Gandhi: Prisoner of Hope*, New Haven, London: Yale University Press.
- Brown, Judith M., Prozesky, Martin (ur.) (1996): *Gandhi and South Africa: Principles and Politics*, Pietermaritzburg: University of Natal Press.
- Dolar, Mladen (1990): *Heglova Fenomenologija duha I*, Ljubljana: Analecta.
- Dolar, Mladen (1992): *Samozavedanje: Heglova Fenomenologija duha II*, Ljubljana: Analecta.
- Erikson, Erik H. (1993): *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*, New York, London: W. W. Norton & Company.
- Freud, Sigmund (1981): »Množična psihologija in analiza jaza«, Psihoanaliza in kultura, Ljubljana: DZS, str. 5-74.
- Gandhi, M. K. (1928): *Satyagraha in South Africa*, prev. iz gudžaratskega jezika Valdži Govindži Desai, Ahmedabad: Navadživan Press.
- Gandhi, M. K. (1987): *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, prev. iz gudžaratskega jezika Mahadev Desai, Harmondsworth: Penguin Books, [1927¹].
- Gandhi, M. K. (1996): *Selected Political Writings*, ur. Dennis Dalton, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Gandhi, M. K. (1997): *Hind Swaraj and Other Writings*, ur. Anthony J. Parel, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1998): *Fenomenologija duha*, prev. Božidar Debenjak, Ljubljana: Analecta.
- Iyer, Raghavan N. (2000 [1973]): *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, New Delhi: Oxford University Press.
- Kling, Blair. B (1991): »Gandhi, Nonviolence, and The Holocaust«, *Peace & Change*, zv. 16, št. 2, april 1991, str. 176-196.
- Lacan, Jacques (1994): *Spisi*, Ljubljana: Analecta.

- Marcuse, Herbert (1994), »Represivna toleranca«, v: *Toleranca, Časopis za kritiko znanosti*, let. XXII, št. 164-165, str. 97-118, Ljubljana.
- Nehru, Džavaharlal (1956): *Odkritje Indije*, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Parekh, Bhikhu (1999): *Colonialism, Tradition and Reform: An Analysis of Gandhi's Political Discourse* (revised edition), New Delhi, Thousand Oaks, London: Sage Publications.
- Pouchepadass, Jacques (1999): *Champaran and Gandhi: Planters, Peasants and Gandhian Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Rudolph, Susanne H., Rudolph, Lloyd I. (1967, 1983): *Gandhi: The Traditional Roots of Charisma*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Skinner, Quentin (1993): *The Foundations of Modern Political Thought*, zv. I., *The Renaissance*, zv. II, *The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press, [1978¹].
- Žižek, Slavoj (1987): *Jezik, ideologija, Slovenci*, Ljubljana: Delavska enotnost.
- Žižek, Slavoj (2000): »Ko partija naredi samomor«, *Problemi* 1-2/2000, let. XXXVIII, Ljubljana, str. 35-60.
- Žižek, Slavoj (2000): *The Ticklish Subject: the absent centre of political ontology*, London: Verso.

BIOGRAFIJA¹

- 1869 2. oktober: Mohandas Karamčand Gandhi, sin Karamčanda in Putlibe Gandhi, se rodi v Porbandarju (72.000 prebivalcev) v Gudžaratu na zahodni obali Indije. Družina sodi v kasto *vajšij*.
- 1876–1887 V Radžkotu (37.000 prebivalcev) obiskuje osnovno šolo in se izobražuje v ustanovi Alfred High School.
- 1882 Poroči se s Kasturbai Makandži, oba imata trinajst let.
- 1888 Rojstvo Harilala, prvega od štirih otrok, samih sinov. Drugi so Manilal (1892), Ramdas (1897) in Devadas (1900).
- 1888–1891 Študira pravo na Inner Temple v Londonu. Junija 1891 postane odvetnik in se vrne v Indijo.
- 1893 Neuspešna odvetniška praksa doma; kot pravni zastopnik indijske (muslimanske) trgovske družbe odpluje v Južno Afriko. Na vlaku v Pretorio in postaji Pietermaritzburg na lastni koži izkusi, kaj so rasni predsodki in se odloči, da se bo temu zoperstavil.
- 1894 Ustanovi Natalski indijski kongres, da bi se postavil po robu diskriminacijski zakonodaji, usmerjeni proti indijski skupnosti v Južni Afriki. Postane odvetnik na Natalskem višjem sodišču. Prične s kampanjo proti proti-indijski rasni zakonodaji.
- 1897 Obišče Indijo (junij-november).
- 1898 Vrne se v Južno Afriko; v pristanišču Durbanu ga pričaka jezna množica belih naseljencev; ob pomoči lokalne bele policije se izogne linču.

1. Biografija in slovar pojmov sta prirejena po: *Selected Political Writings*, ur. Dennis Dalton, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996; *Hind Swaraj and Other Writings*, ur. Anthony J. Parel, Cambridge: Cambridge University Press, 1999 [1997]; Raghavan N. Iyer: *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, New Delhi: Oxford University Press, 2000 [1973].

- 1899 Organizira indijsko vojaško zdravstveno službo in služi v drugi burski vojni za angleško kolonialno vlado.
- 1900 Vrne se v Indijo za eno leto.
- 1901 Zopet gre v Južno Afriko.
- 1902 Nastani se v Johannesburgu in prične izdajati *Indian Opinion*; nadaljuje z delom proti anti-indijski rasni zakonodaji.
- 1904 Po uspešni odvetniški praksi v Južni Afriki ustanovi naselbino Phoenix blizu Durbanu in začne izvajati poskuse s preprostim življenjem.
- 1906 Organizira vojaško zdravstveno službo, da bi britanski vlada pomagal v boju z »zulujskimi uporniki«. V vojni je bridko razočaran nad surovostjo Angležev. Julija se zaobljubi čistosti, celibatu (*brahmačarja*), da bi dosegel večjo samodisciplino. Na septembrskem srečanju Indijcev v Johannesburgu pozove k državljanski neposlušnosti proti represivni vladni zakonodaji. Pozneje to opredeli kot »nastanek *satjagrahe*« ali militantnega nenasilnega delovanja.
- 1908 Zaradi državljanske neposlušnosti je aretiran in zaprt januarja ter nato zopet od oktobra do decembra.
- 1909 Tretjič zaprt (za tri mesece), potem odpluje v London na pogovore s prijatelji in predstavniki britanske oblasti. Ko se novembra vrača, napiše prvo pomembno razpravo z naslovom *Hind svaradž* (Indijska neodvisnost). Prevede »Pismo hindujcu« Leva Nikolajeviča Tolstoja.
- 1910 Ustanovi drugo naselbino v Južni Afriki, »Tostojevo kmetijo«, kjer živijo in se urijo pripadniki gibanja za državljansko neposlušnost.
- 1913 Vodi »veliki pohod« več kakor dveh tisočev indijskih rudarjev in delavcev na sladkornih plantažah – moških, žensk in otrok – v protest proti diskriminacijski zakonodaji in nemogočim delovnim razmeram. Pohod iz Charlestowna do Volksrusta traja od 6. do 10. novembra, potem Gandhija za mesec dni zaprejo.

- 1914 Januarja z vodjo južnoafriške vlade generalom Janom Smutsom doseže dogovor o izpolnitivi zahtev v prid indijske skupnosti. Julija odpluje najprej v Anglijo, nato decembra odpluje v Indijo.
- 1915 Januarja pride v Indijo in ustanovi Sabarmati ašram v Ahmedabadu.
- 1917 Organizira in vodi prvo *satjagraho* oziroma nenasilni protest v Indiji in mobilizira zakupnike, ki protestirajo proti nepravičnim delovnim razmeram v Čamparanu (Bihar), okrožju v oddaljenem severnem delu države.
- 1918 Principe *satjagrahe* uporabi v stavki predilniških delavcev v Ahmedabadu; prične »post do smrti«, potem pride do dogovora med delavci in lastniki predilnic. Organizira *satjagraho* kmetov v Khedi.
- 1919 Surova zakonodaja britanske vlade (Rowlatt Act) spodbudi Gandhija, da organizira prvo vsenarodno kampanjo *satjagrahe*. Vlada odgovori z naglim sodiščem in represijo, ki doseže vrh 13. aprila, ko je v mestu Amritsar v severni Indiji ubitih štiristo Indijcev. Ta dogodek močno vpliva na Gandhija, ki postane odločen revolucionar, čeprav trdno zavezan nenasilju. Prične delovati kot urednik tednikov *Navadživan* (v gudžaratskem jeziku) in *Young India* (v angleškem jeziku).
- 1920 Indijski nacionalni kongres sprejme Gandhijev program nesodelovanja.
- 1921 Potem ko Indijski nacionalni kongres izpelje obširno mobilizacijo ljudi, Gandhi decembra razglasi začetek množične državljanske neposlušnosti v okviru nacionalne kampanje nenasilnega nesodelovanja.
- 1925 Ko med Indijci izbruhne nasilje in ko je v mestu Čauri Čaura ubitih nekaj policistov, Gandhi februarja prekliče kampanjo. Desetega marca ga aretirajo in obsodijo na šest let zapora; po operaciji v zaporu ga leta 1924 izpustijo.
- 1924 Predsednik Indijskega nacionalnega kongresa.

- 1928–1929 Kampanja proti plačevanju davkov je med kmeti v okrožju Bardoli v zahodni Indiji na lokalni ravni tako uspešna, da Gandhi začne načrtovati še eno gibanje za državljansko neposlušnost. Na letnem srečanju Indijskega nacionalnega kongresa decembra 1929 v Lahoreju Gandhija pooblastijo, da naj prihodnje leto izpelje vseindijsko kampanjo.
- 1930 Začne z najbolj intenzivnim političnim gibanjem v svojem življenju. Dvanajstega marca zapusti *ašram* v Ahmedabadu in se z osemdesetimi privrženci odpravi na pohod, dolg več kakor dvesto milj, do obale zahodne Indije. 6. aprila blizu vasi Dandi razglasi upor proti vladnemu davku na sol tako, da iz morja izpira naravno sol. Dejanje je zgolj simbolno, a spodbudi milijone Indijcev, da se temu davku uprejo tako, da posnemajo njegov zgled; 5. maja Gandhija aretirajo in zaprejo.
- 1931 26. januarja ga izpustijo, da bi se pogajal z indijskim podkraljem lordom Irwinom. Od 12. septembra do 5. decembra v Londonu poteka konferenca, na kateri sodeluje tudi Gandhi.
- 1932 Ko se vrne v Indijo, ga 4. januarja vnovič aretirajo, saj pogajanja za neodvisnost niso obrodila sadov in v pripravi je bila nova kampanja. Medtem ko je v zaporu, se posti od 20. do 24. septembra in s tem protestira proti vladni politiki ločenih volitev za kasto nedotakljivih.
- 1933 8. maja ga izpustijo, a ga 1. avgusta ponovno aretirajo, izpustijo 4. avgusta, a ga ponovno zaprejo, potem pa, po postu 16. avgusta, izpustijo 23. avgusta. Vlada se ni zmožna soočiti z grožnjo o vse večji državljanski neposlušnosti, vendar pa ne more upravičiti tega, da ima Gandhija nenehno v zaporu. Gandhi ustanovi tednik Harijan (ki se tako imenuje po nedotakljivih) in zapre Sabarmati *ašram*.
- 1934–1939 Formalno izstopi iz Indijskega nacionalnega kongresa. Osredotoči se na svoj »Konstruktivni program« družbenih reform, ki vsebuje zahtevo po enotnosti med hindujci in muslimani,

- odpravo nedotakljivosti in izboljšanje ekonomskih razmer po vaseh z oživitvijo domače obrti, denimo, *khadija* (izdelovanje bombažnega blaga na domu).
- 1940 Sedemnajstega oktobra začne z gibanjem za državljansko neposlušnost, ki pa ima omejen obseg.
- 1942 Spodbudi zadnje vseindijsko gibanje za državljansko neposlušnost, ko 8. avgusta indijskemu kongresu predlaga resolucijo, ki vsebuje zahtevo, da naj Britanci zapustijo Indijo (»Quit India«); milijoni se odzovejo temu klicu, vlada pa odgovori z represijo. 9. avgusta Gandhija vnovič aretirajo in zaprejo.
- 1944 Kasturbai, ki je zaprta skupaj z Gandhijem, umre 22. februarja; Gandhija izpustijo 6. maja. Muslimanska liga, ki jo vodi M. A. Džinah, v tem času zahteva, da muslimanska večina dobi svojo državo Pakistan in Gandhi začne 9. septembra pogovore z Džinahom.
- 1946 Ko 16. avgusta v Kalkuti izbruhne množično nasilje med hindujci in muslimani zaradi zahteve po Pakistanu, se v Indiji začne državljanska vojna. V štirih dnevih nemirov je ubitih štiri tisoč ljudi in ranjenih enajst tisoč. Nasilje med verskima skupnostma se razširi po vsej Bengaliji, Gandhi pa poskuša vzpostaviti mir po vaseh tako, da novembra in decembra opravi pohod, dolg sto šestnajst milj v oddaljenih področjih Noakhalija.
- 1947 Petnajstega avgusta Indija dobi neodvisnost, vendar je razdeljena, ker Pakistan postane muslimanska država. Državljanska vojna se stopnjuje, zato Gandhi oddide v Kalkuto. Tokrat se posti od 1. do 4. septembra za enotnost med hindujci in muslimani. Doseže svoj namen in v mestu prvič v tem letu zavlada mir, »čudež iz Kalkute« pa proglasijo za eno njegovih največjih dosežkov nenasilnega delovanja.
- 1951 Gandhi se od 13. do 18. januarja posti v New Delhiju, da bi premagal nasilje med verskimi skupnostmi (hindujci, muslimani in sikhi) v tem mestu. Izjavi: »Če med Indijo in Pakistanom ne

bo zavladal mir, nočem več živeti.« 30. januarja ga je v atentatu ubil hindujski fundamentalist Nathuram Vinajak Godse, ker se ni strinjal z Gandhijevo strpnostjo do muslimanov.

SLOVAR

Abhaja: neustrašnost. Eden najpomembnejših delov Gandhijeve misli, saj je zanj pogum nepogrešljiv element *satjagrahe*.

Ahimsa: nenasilje, za Gandhija tako osebna in politična vrednota kakor aktivni dejavnik spremembe.

Ašram: duhovna skupnost. Gandhi je ustanovil Sabarmati ašram v Ahmedabadu v Gudžaratu in Sevagram ašram (blizu Vardhe) v Maharaštru.

Atman: univerzalni jaz.

Bania: podkasta, ki ji je Gandhi pripadal znotraj družbenega reda *vajšija* v sistemu štirih *varn* (tretja najvišja v družbeni hierarhiji).

Bapu: »oče«, splošen izraz naklonjenosti in spoštovanja, ki so ga pogosto uporabljali za Gandhija kot »očeta naroda«.

Bhagavadgita (pogosto skrajšano v *Gita*): filozofski dialog in sveto besedilo hinduizma, ki je močno vplivalo na Gandhija.

Brahmačarja: zaobljuba celibatu. Gandhi se zaobljubi leta 1906, ta zaobljuba pa mu pomeni vdanost bogu, samodisciplino in zavezanost javnemu delovanju.

Čarka: kolovrat, njegovo uporabo je propagiral Gandhi, ko si je prizadeval za širitev *khadija*.

Daridranarajan: »božanstvo revnih«, izraz, ki so ga uporabljali Gandhi in drugi, da bi z njim podprli družbene spremembe.

Daršan: pogled svetosti, ki izraža blagoslov, po Gandhiju pa naj bi pomenil, da morajo Indijci imeti *daršan* »boginje *svaradža*«.

Dharma: dolžnost, naravni moralni zakon; vera in verska dolžnost; privrženost hindujskemu moralnemu kodeksu. Njegovo nasprotje je *adharma* ali nemoralnost.

Duragraha: pristransko delovanje posameznika ali skupine v prid sebičnemu cilju. Četudi dejanje *duragrahe* ne povzroči telesnega nasilja, pa lahko sproži »duhovno nasilje«, denimo, jezo in sovraštvo. Temu je Gandhi rekel tudi »pasivni odpor« in ga tako ločil od *satjagrahe*.

Harijan: »božji otrok«, Gandhijev izraz za člana skupnosti nedotakljivih. Od leta 1933 tudi naslov njegovega tednika.

Hartal: stavka, bojkot; množična stavka delavcev in trgovcev kot dejanje *satjagrahe* in nenasilnega nesodelovanja z britansko vlado.

Hind svaradž: »indijska osvoboditev« (*Indian Home Rule*), naslov Gandhijeve prve knjige, objavljene leta 1909 v Južni Afriki, ki pojasnjuje temelje njegove politične misli, še zlasti povezavo med *svaradžem* in *satjagraho*.

Jadžna: žrtvovanje. Gandhi je ta izraz uporabljal v političnem smislu.

Jatra: duhovno ali versko romanje, izraz s katerim je Gandhi označil pohod proti davku na sol.

Karmajoga: »disciplina (joga) delovanja«, navedena v *Bhagavadgiti*. Gandhi jo je interpretiral kot evangelij političnega in družbenega delovanja, ki mora biti nesebično, brez želje po osebni nagradi.

Khadi: bombažno blago, izdelano na domu. Gandhi je spodbujal njegovo proizvodnjo (s kolovratom) in uporabo kot oblačilo nacionalističnega gibanja, ki naj simbolizira identifikacijo z množicami in prakso *svadešija*. Drug izraz je *khaddar*.

Mahatma: »velika (maha) duša (atma)«. Časten naslov, ki ga je Gandhiju podelil Rabindranath Tagore.

Mokša: duhovna osvoboditev. Gandhi je ta izraz kdaj pa kdaj uporabljal kot sinonim za *svaradž*, vendar *mokša* navadno ne vključuje politične neodvisnosti.

Pančajat: vaški svet; lokalni organ politične uprave, ki ga je zagovarjal Gandhi in ki naj bi bil temeljna enota decentraliziranega demokratičnega sistema v neodvisni Indiji.

Radž: vlada, v Gandhijevem času upravni sistem britanske vlade v njeni koloniji Indiji. Na vrhu tega sistema je bil podkralj, pod njim pa razni guvernerji, državni uradniki in vojska. To je bila mogočna sila, vendar ni nikoli štela več kakor 100.000 Britancev v Indiji.

Ram radž: »vladavina rama«, hindujski ideal zlatih časov stare Indije, ki je Gandhiju pomenil idealno družbo harmonije in pravičnosti za vse verske skupnosti in se je ujemala z neodvisno Indijo kot laično državo, kakor jo je sam zagovarjal.

Sadhu: hindujska sveta oseba, človek z lastnostimi svetnika, ki je po Gandhiju primeren za politično delovanje in vodenje. Drug izraz je *sanjasin*.

Sarvodaja: »dobro vseh«, Gandhijev izraz za idealen sistem družbene in ekonomske enakosti, ki naj ga vzpostavijo družbene reforme.

Satja: resnica. Temeljna koncepcija hindujske filozofije. Gandhi jo je povezal z besedo »*agraha*« in tako skoval ključni izraz »*satjagraha*«, ki dobesedno pomeni »privrženost resnici«. Verjel je, da iz take privrženosti lahko izvira moralna moč.

Satjagraha: moč (ali sila) resnice, ljubezni in nenasilja. Beseda ima širok pomen in vključuje razne oblike družbenega in političnega delovanja: individualno in državljansko neposlušnost, denimo, »solno satjagraho«, ali post za enotnost med verskima skupnostma, ali kampanje za družbene reforme, denimo, za odpravo nedotakljivosti.

Satjagrahi: tisti, ki prakticira metodo *satjagrahe* ali uporablja njeno moč.

Svadeši: »lastna dežela«; pomeni načelo opiranja na indijske proizvode in ne na tuje dobrine. To načelo je pogosto zahtevalo še zlasti bojkot britanskih proizvodov.

Svaradž: svoboda. Za Gandhija je ta beseda pomenila svobodo v dveh različnih pomenih: »zunanjostno svobodo« politične neodvisnosti in »notranjo svobodo«. Ta drugi pomen evocira staro hindujsko in (budistično) idejo duhovne osvoboditve in pomeni psihološko osvoboditev od slepil, strahu in nevednosti. *Svaradž* v obeh pomenih implicira spoznanje lastnega jaza in potemtakem samoobvladovanje. Ideja »svobode kot samostojnosti«, kakor so jo razumeli pripadniki indijskega nacionalističnega gibanja, je sprva pomenila zgolj politično neodvisnost. Gandhi je ta pomen razširil tako na osebno kakor politično osvoboditev kot nujna pogoja za svobodo Indije, skupaj s *satjagraho* kot edino metodo, s katero ju je mogoče doseči.

Šastre in smriti: hindujska sveta besedila, predmet Gandhijevega nenehnega prizadevanja za reinterpretacijo, še zlasti v kontekstu ortodoksnih stališč do kast in nedotakljivosti.

Tapasja: samožrtvovanje, denimo, Gandhijevi posti. Kadar je *tapasja* (ali *tapas*) kot oblika osebne odpovedi izpeljana s čistim namenom, med hindujci vzbudi spoštovanje. Ko se je Gandhi, denimo, postil v Kalkuti, si je zaradi samožrtvovanja pridobil zaupanje ljudi in moč nad njimi.

Upanišade: filozofska besedila stare Indije, glavni vir hindujske metafizike.

Varna: družbeni red ali skupina. Po tradicionalni hindujski družbeni teoriji so obstajale štiri *varne*. Vsaka je imela posebno družbeno vlogo: *brahmin*

je pomenil duhovno moč in poučevanje, *kšatrija* posvetno oblast, *vajšja* bogastvo in trgovsko dejavnost in *sudra* ročno delo in služenje drugim. Teorijo dolžnosti in odnosov med štirimi *varnam* so imenovali *varnašrama* ali *varnadharma* ali *varnašramadharma*. Izraz *varna* so včasih prevedli s »kasto«, vendar si je Gandhi prizadeval ta izraza ločiti, saj je trdil, da je treba kaste odpraviti, sistem *varn* pa da se teoretsko ujema z demokratičnimi vrednotami svobode in enakosti in bi ga bilo treba ohraniti kot zgled družbene harmonije in sodelovanja.

Zamindar: zemljiški zakupnik, hindujec ali musliman, ki plačuje davke Britancem.

PROBLEMI 7-8/2000, letnik XXXVIII

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnik uredništva: Uroš Grilec

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Davčna številka: 26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Jezikovni pregled: Simona Perpar-Grilec

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 600 izvodov

Naročnina za leto 2000: 5400 SIT

Cena te številke: 2700 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo.





ISBN 961-6376-02-0



9 789616 376020

ISSN 0555-2419



9 770555 241012