

UDK: 141.7 Gandhi M.  
141.7 Thoreau H. D.  
172.4  
123.1  
Pregledni rad  
Priljeno: travanj 2015.

Adnan TATAR  
Fakultet političkih nauka  
Skenderija 72, BiH - 71000 Sarajevo  
adnantatar@live.com

## MIR I POJEDINAC U MISLI H. D. THOREAUA I M. MAHATME GANDHIJA

### Sažetak

*Istraživanja dužnosti pojedinca kod američkog mislioca, prirodnjaka i aktivista Davida Henryja Thoreaua i vođe nenasilnog otpora britanskoj kolonijalnoj upravi u Indiji Mahatme Gandhija predstavljaju teorijske uvide u jedan od najvažnijih fenomena nauke o društvu - čovjeka. Mišljenje i aktivno djelovanje Thoreaua i Gandhija predstavljaju svojevrsnu paradigmatičnu personifikaciju odnosa spram ljudskog dostojanstva čija vrijednost nadvisuje sve druge ideje, ideale i principe. Ovaj rad, tražeći djelujućeg i mislećeg pojedinca kao građanina, istovremeno nastoji istaknuti sve bitne aspekte „građanske neposlušnosti“, ne kao aspekta anarhije već kao ideje građanske dužnosti. Na taj način pojedinac ispred ideoloških koncepcija nacije, rase, klase, partije stavlja čovjeka kao vrhovnu vrijednost po sebi. Upravo je to temeljna vrijednost na kojoj i Thoreau i Gandhi izgrađuju vlastite koncepcije mira.*

**Ključne riječi:** *H. D. Thoreau, Mahatma Gandhi, pojedinac, dužnost, sloboda, mir.*

Razlog zbog čega je teško postaviti apsolutnu definiciju mira, jest upravo to što on spada u onu kategoriju za koju Johan Galtung kaže da ne postoji granica u njegovu ostvarivanju,<sup>1</sup> ali da je, s druge strane, smrt kao posljedica nasilja krajnja granica njegovu detroniziranju. Ovaj rad ima za cilj istražiti i potražiti konekcije, korelacije i aspekte genijalne praktične filozofije građanske dužnosti i njezina zahtjeva za „poštovanjem čovjeka“ kao pojedinca, a ne kao De Maistreva „pukog

<sup>1</sup> Johan GALTUNG, *Mirnim sredstvima do mira: mir i sukob, razvoj i civilizacija* (Beograd: Službeni glasnik, 2009.).

člana nekog kolektiviteta“. Tako će misao i život Davida Henryja Thoreaua i Mahatme Gandhija poslužiti kao reflektirajući uvidi s kojima ćemo pokušati istražiti neke osnovne aspekte dužnosti pojedinca kao dužnosti bivanja slobodnim. Ova dva mislioca značajna su isključivo po tome što su mir vidjeli ne kao filozofiju trpljenja, već kao ideju aktiviteta, pri čemu je akcija pojedinca kao građanina zauzimala središnje mjesto i ulogu. Naš rad zasnovat ćemo na nekoliko osnovnih ideja: od problematiziranja uloge države preko ideje prava, do samog zahtjeva za istinom kao oslobođenjem čovjeka, ne kao apstraktne ideje utopljene u tijelo organske sretne zajednice (de Maistre, Campanella, Owen, Marx, Bakunjin, Comte), već kao konkretnog subjekta nezavisnog (čitaj: kritičnog) od njezinih predrasuda.

### 1. Skica za biografiju

David Henry Thoreau rođen je u Massachusettsu 12. srpnja 1817. godine. Prema riječima njegova doživotnog prijatelja Ralpa Waldo Emersona „nije bio izobražen ni za kakvo zvanje, nikad se nije ženio; živio je sam; nikad nije išao u crkvu; nikad nije glasao; odbijao je plaćati porez državi; nije jeo meso, nije pio vino, nikad nije trošio duhan; i, premda prirodnoznanalac, nije se koristio ni zamkama niti puškom“.<sup>2</sup> Iako je studirao na Harvardu, to mu nije smetalo da tokom života postane stoik i pustinjač, a u stvari bespredmetan borac za ljudska prava. Mada je bio izrazito religiozan, to ga nije sprečavalo da ne ide u crkvu, već naprotiv hrabrilo ga da u trenucima „histerije javnog mnijenja“ bude oprečnog mišljenja ne libeći se suprotstaviti vlastitim stavom makar bio i jedini koji ga je zastupao. Da je „bio (...) rođeni prosvjednik“<sup>3</sup>, potvrđuje i Emerson u uvodu koji je napisao za njegov esej *Građanski neposluh* ili *O dužnosti građanina da bude neposlušan*.

Slična duha i iskrene naravi kao i Thoreau, Mohandas Karmachand Gandhi upamćen je upravo po svojem nadimku Mahatma ili veličanstvena duša.<sup>4</sup> Rođen je 2. listopada 1869. godine u Porbandaru u Indiji. Obrazovan u religijskom duhu, nosio je ideje hinduističke, dāninističke i budističke tradicije dok se susretao i čitao ideje i misliocce judeokršćanskog i islamskog svijeta. Iako je završio pravo u Velikoj

---

<sup>2</sup> Ralph Waldo EMERSON, „Uvod“, Henry David THOREAU, *Građanski neposluh* (Zagreb: DAF, 2011.).

<sup>3</sup> R. W. EMERSON, „Uvod“.

<sup>4</sup> Bengalski pjesnik Rabindranat Tagore je inicijalno prozvao Gandhija nadimkom *Mahatma*.

Britaniji, svoj poziv nije ostvario kao pravnik već kao uzor pri čemu je cijelog života ostao vjeran duhu legalizma, ali uvijek ističući njegovu dužnost uzmicanja pred pravom čovjeka. Gandhijevo ime kao personifikacija borbe nastalo je u Južnoj Africi, također Britanskoj koloniji. Gandhijev prvi potez tokom boravka u Natalu (dio kolonijalne Južne Afrike) „bio je da sazove sastanak čitave indijske zajednice u Pretoriji i iznese četverostruki program: da se savjesno poštuje istina, čak i u poslu, da se održava higijena, da se smanje vjerske razlike i razlike među kastama i da se nauči engleski jezik (...)“<sup>5</sup> Ideje na kojima je Gandhi okupio Indijce u Južnoj Africi bile su takve da je „duhom dobrote“ popunio rascjep u vjerskom i kastinskom smislu koji su razdirali indijsku zajednicu. Međutim, tokom boravka u Južnoj Africi rezolutno je protestirao protiv rasizma te prvi put predvodio kampanju *satjagrahe* kao grupne akcije odbijanja poslušnosti, čime je tražio prava za Indijce u ovoj britanskoj koloniji. Iskaz veličine Mahatme Gandhija može se pronaći i u činjenici da je kao politički zatvorenik<sup>6</sup> dobio poziv kralja Ujedinjenog Kraljevstva Georga V. da sudjeluje na Konferenciji u Londonu 1931. godine o budućnosti potkontinenta.

Naspram autentičnih biografskih podataka ono što karakterizira ovu dvojicu mislilaca, zadivljujuća je sličnost u načinu mišljenja, idejama i načinu življenja. Kako je Thoreau slijedio različite tradicije religioznih učenja sa potkontinenta, tako su obojica bili očarani *Bagavad Gitom* koju je Gandhi zvao i svojim „duhovnim priručnikom“.<sup>7</sup> Skromne naravi,<sup>8</sup> uvijek izbjegavajući meso, vino i način života koji bi čovjeka odvojio od prirode i života s njom.<sup>9</sup> Tako Mahatma Gandhi „(...)“

---

5 Ficher u: *Svetska enciklopedija mira*, sv. I-II. Slavica BUDISAVLJEVIĆ i dr. (prev.) (Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Centar za demokratiju, Gutenbergova Galaksija, 1998.), 170.

6 Zatvorska kazna koju je Gandhi odsluživao nakon poznatog „Marša soli“ tokom 1930. tokom kojeg je prešao 400 km kako bi pokazao protivljenje nametnutom porezu na sol.

7 Eknath EASWARAN u: *Svetska enciklopedija mira*, 169.

8 Zanimljiv iskaz Thoreauove stoičke skromnosti nalazimo kod R. W. Emersona koji kaže da je govorio: (...) „time što su im ručkovi skupi, a ja se ponosim time što je moj ručak jeftin. Kad bi ga za stolom upitali koje mu je jelo najdraže, odgovarao je: Najbliže.“ R. W. EMERSON, „Uvod“.

9 U otkriću indijske misli Thoreau se cjelokupna Zapadna misao doimala trivijalnom i beznačajnom, tj. ispražnjenom od života. U pismu svojem prijatelju H. G. O. Blakeu vidljivo je kako je sam Thoreau slijedio i prakticirao i druge indijske običaje i vještine poput joge ili dijete s rižom. S druge strane, Gandhi je svugdje sa sobom vodio svoju kozu kako bi uvijek imao svjež i prirodan izvor mlijeka (za Thoreaua, više vidjeti: <http://www.walden.org/documents/file/Library/Thoreau/writings/correspondence/LettersBlake.pdf#page34> (1. 4. 2014.)).

odražava velik dio Thoreauovih pisanja. Obojica su, na primer, verovala da ako je zakon nepravedan na beznačajan način onda ga treba pustiti (...)“<sup>10</sup>, te Gandhi na Thoreaua ukazuje kao na „velikog satjagrahija“ u *Indian Opinion*, 4. travnja 1908. godine.

Mahatma je čitao Thoreauovu novelu *Walden* i esej *O dužnosti građanina da bude neposlušan* tokom svojeg boravka u Južnoj Africi te ga je posebno ovaj drugi, ostavljajući bez daha, nadahnuo da zaključi kako je Thoreau vjerojatno „one of the greatest and most moral men America has produced“.<sup>11</sup> S druge strane, sam rad *Walden* nastao je kao inspiracija nakon njegovog boravka u samoizgrađenoj brvnari na jezeru Walden, gdje je iščitavao *Bagavad Gitu* i zamišljao vodu Waldena kao svoj božanski Ganges.<sup>12</sup>

---

10 Tomas VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive* (Novi Sad: Prometej, 2007.), 147.

11 Wendy McELROY, „Here, the State Is Nowhere to Be Seen“, Ludwig von Mises Institute, 2011., preuzeto s: <http://mises.org/daily/5250/Here-the-State-Is-Nowhere-to-Be-Seen> (26. 5. 2014.).

12 Američki psiholog B. F. Skinner bio je toliko impresioniran Thoreauovim *Waldenom* da je 1945. napisao *Walden dva* kao utopijski koncept o zajednici čijih hiljadu članova živi zajedno upravo inspirirani životom H. D. Thoreaua. Ono što je čest problem utopijskih, idealističkih mislilaca (nekad su oni sebe zvali i materijalistima priskrbujući na taj način sebi etiketu racionalnosti), jest prihvaćanje da društvo nije niti puki zbroj individua, niti da se društvena volja može, kako je to govorio Montesquieu za Rousseaua, zbrajati poput sila u mehanici. Društvo je istovremeno i afirmacija političkog kod pojedinca, a s druge strane i opasnost poništavanja individualnog. Izgleda da Skinnerova utopija zanemaruje „ključni segment“ Thoreauovih „lutanja“. Ta nisu bila inspirirana željom za utapanjem vlastite individualnosti u nekoj zajednici, već naspram toga upravo želja za naglašavanjem posebnosti pojedinca i njegove neovisnosti. U krajnjoj liniji *Walden dva* nije samo utopijska fikcija već i proturječnost u sebi budući da ni jedan utopijski koncept zajednice ne može podnijeti toroovski individualizam koji bi, čini se, i u *Waldenu dva* imao potrebu za *Waldenom* kao bijegom iz mediokritetske stvarnosti. Ono što s druge strane ne čini da Thoreau u potpunosti shvaća, jest kako njegov dvogodišnji boravak na jezeru Walden nije bio samopružena sloboda. Naprotiv, oko 57.000 m<sup>2</sup> gdje je živio Thoreau bilo je upravo „privatno vlasništvo“ njegova prijatelja R. W. Emersona i kao takvo ono se može razumjeti tako da je upravo na ideji privatnog vlasništva onaj koji nije toliko mario za materijalno i udobno, ostvario prostor specifične slobode duha oslobođenog neposredne stigmatizacije zajednice i/li prismotre države. Thoreau je ipak svjestan da je i ovaj njegov „cinizam“ i stoičko-samotnjački stil života moguć u neapsolutnoj državi, što problematizira i na kraju djela *O dužnosti građanina da bude neposlušan* pitajući: Je li demokracija konačni oblik vladavine?

## 2. Miniarhizam

Možda se čini izlišnim postavljati obrise makroslike u eseju o „dužnosti pojedinca“, ali je pogled k obavezi države karakterističan iskaz kojim i Gandhi i Thoreau traže od države da svoju suverenost izgradi isključivo na nepovredljivosti pojedinca. Naše predstavljanje Gandhija i Thoreaua kao miniarhista ima i svoje protivnike. Tako Emma Goldman u svojem djelu *Anarhizam i drugi eseji* tvrdi da je Thoreau „najveći američki anarhist“. <sup>13</sup> Jasno je da su njegove ideje aktivno oblikovale anarhističke teorije, tako i nije iznenađujuće zašto je njegov tekst *Ekskurzije* iz 1863. našao svoje mjesto u anarhoprimitivističkoj tradiciji. <sup>14</sup> Ipak sam Thoreau nije se smatrao anarhistom niti je od svojih suvremenika tako doživljavao budući da je bio zakleti protivnik ideoloških doktrina. David Gross ističe da, bez obzira na taj osobni stav Thoreaua, njegova pozicija „građanske neposlušnosti“ čini se upravo smjera u pravcu anarhističkih ideja. <sup>15</sup>

Sam Thoreau ističe u *O dužnosti građanina da bude neposlušan*: „Najbolja je vlada koja najmanje vlada“ <sup>16</sup> te da „stalna vojska je samo produžena ruka stalne vlade“. <sup>17</sup> U burdjeovskoj maniri Thoreau otkriva „zatvor kao društvenu činjenicu“ tvrdeći da mu se „noć u zatvoru činila (...) kao putovanje u neku daleku zemlju, koju nisam nikad očekivao da vidim“. <sup>18</sup> „Posmatrao sam svoj rodni grad sasvim izbliza. Bio sam gotovo usred grada. Nikad ranije nisam video njegove institucije. Ovo je jedna od njegovih specifičnih institucija“. <sup>19</sup> Čini se da Thoreau upravo želi da postojanje zatvora oprostori kroz njihovu misiju da upravo skrivaju činjenicu kako su oni društvena pojava, odnosno u njegovu poimanju pojava koja otkriva bolesti društva (ne nužno samo njegovih pojedinaca – delinkvenata). Jasno je da Thoreau ne smjera na anarhizam, kako to misle Gross ili Goldmann, budući da i sam kaže

---

<sup>13</sup> Više u: Emma GOLDMAN, *Anarhizam i drugi eseji* (Zagreb: DAF, 2001.).

<sup>14</sup> Više u: John ZERZAN (ur.), *Against Civilization: Readings and Reflections* (Portland: Feral House, 2005.).

<sup>15</sup> David GROSS –Henry David THOREAU, *The Price Of Freedom: Political Philosophy From Thoreau's Journals* (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2007.).

<sup>16</sup> Henry David THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji* (Novi Sad: Global print, 1997.), 11.

<sup>17</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 11.

<sup>18</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 33.

<sup>19</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 33.

kako „mi govorimo o predstavničkoj vladi (...)“<sup>20</sup>, pri čemu ona nije tu da vlada, već da bude nesposobna da to čini, na taj način pazeći da ne interpolira pojedinca vlastitom premoći. Tako je mir kao činjenica moguć jedino u demokratskom društvu koje je i za Gandhija i Thoreaua rezultat evolucije ideje organiziranja usmjeren prema prosvjetiteljskom idealu individue kao suverene vlasti nad sobom.

Građanska neposlušnost nije zločin, već je ona aktivno proturječje „nepravdom zakonu“ koji opet pojedinac poštuje više nego anarhiju. Stoga, Gandhi ne želi da nema države, već da nema toroovske državne opresije nad pojedincima. „Prva stvar, dakle, za one koji teže građanskoj neposlušnosti je da nauče vještinu dobrovoljnog poštovanja zakona države, svejedno da li im se dopadaju ili ne. Građanska neposlušnost nije stanje bezakonja, već podrazumeva duh koji se povinuje zakonima kombinovan sa samouzdržavanjem.“<sup>21</sup> Prema Gandhiju onda kada se osoba suprotstavlja sankciji a vrši neposlušnost, ona kreira kaos i anarhiju budući da, kako kaže 15. prosinca 1921. u *Young India*: „Onaj ko pruža građanski otpor je (...) filantrop i prijatelj države“<sup>22</sup> te iz želje za pravednošću zakona, a ne iz želje za stanjem anarhičnog kaosa proizlazi dužnost građanina da bude neposlušan. Na taj način građanin kao pojedinac preuzima „suverenu odgovornost“ za vlastite postupke te ne dopušta da javni mir bude ugrožen nepotrebnom primjenom organizirane sile u javnom prostoru. Tako i sam Gandhi u časopisu *Young India* od 14. siječnja 1920. ističe: „(...) borbe se obično sastoje od suprostavljanja greškama u obliku nepravednih zakona (...) stoga, *satjagraha* se u velikoj meri pojavljuje u javnosti kao građanska neposlušnost ili građanski otpor“.<sup>23</sup> Tako je Gandhi svjestan da mir ne smije biti postizan sredstvima nasilja ili destrukcije javnog reda budući da dostizanje mirovnog cilja ne smiju ugroziti bilo kakva nasilna sredstva.

Gandhi je vjerovao u „autoritet države u demokratskom društvu“<sup>24</sup> i sam ne videći kakvo bi to idealno društvo prosvijećene anarhije izgledalo kao Ramrajya ili kraljevstvo Boga na zemlji pa čak da li je to i cilj po sebi. Nastavljajući sa sjajnom Thoreauovom idejom o „dužnosti građanina“ kaže se, mi ne želimo: „*no-government at all*

20 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 66.

21 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 150.

22 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 152.

23 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 146.

24 T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 149.

*but at once better government*“.<sup>25</sup> S toga ni jedan od ovih mislilaca ne želi „obećanje o boljoj budućnosti“ već bolju sadašnjost, istovremeno, on ne želi žrtvovanje građanina ničemu pa ni zamišljenom programu anarhističke tlapnje. S druge strane, i jedan i drugi vjeruju u zajednicu, decentralizaciju, demokraciju, univerzalna prava glasa, obrazovanja i drugih prava za sve muškarce i žene kako bi „nezavisnost mora(la) da počne sa dna“,<sup>26</sup> možda kao gandijevskim selima kao onima koji utjelovljuju *panchayat* ili kompletnu vlast nezavisnu, neeksploatiranu i nerepresivnu. Prema ciljevima ideja autarhičnih sela je *par excellence* anarhistički koncept, ali je po načinu dosezanja apsolutno oslobođena terora historije i nasilja zamišljene avangarde u liku partije, klase, nacije i/li rase.

Mali ekskurs napraviti ćemo s kritikom države blagostanja koja se zasnivala na liberterском napadu na državu kao poreznoj prisili raspodjele bogatstva budući da bi to bilo prisiljavanje a time i odbacivanje „dobrog“ cilja radi ekonomske računice. Ovo Gandhi izvodi iz svoje privrženosti principu koji vidi državu kao nepoželjan i neprirodan „(...) sistem autoriteta (...)“<sup>27</sup> zbog čega izbjegava brigu o pojedincima prepustiti budžetskoj računici, birokratskoj kalkulaciji i centraliziranom nametanju, već je prepušta drugim pojedincima – drugima jednakim! U tom smislu Gandhi je bio svjestan opasnosti od centralizacije moći u jednoj vladi upravo onako kako nas Lars Fredrik Händler Svendsen upozorava da redistribucija podrazumijeva ne samo specifičnu ideju rowlsovskog svijeta pravednosti već i ogroman broj podataka o državljanima kako bi se redistribucija i ideja socijalne pravednosti zasnivala na što vjerodostojnijim izvorima podataka koji istovremeno znače jačanje prisutnosti države u privatnom prostoru njezinih državljana. Ipak oduševljenje volontarističkim socijalnim ustanovama kod Gandhija i generalno svih libertarijanaca prelazi u dogmatsku ideju koja, kako kaže Mike Konczal, ne prepoznaje historijske uvjete nedostatnosti socijalne redistribucije bogatstva bazirane na ideji države kao regulatora, pri čemu porez nije zločin, kako je mislio Nozick ili čak Thoreau, već sredstvo koje opet treba biti na usluzi društvu.<sup>28</sup> Čini nam se teško povjerovati da možemo graditi bolje društvo bez „minimal-

25 Henry David THOREAU, *Građanski neposluh* (Zagreb: DAF, 2011.).

26 Gandhi u: J. S. MATUR u: *Svetska enciklopedija mira*, 337.

27 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 171.

28 O raspadu sistema socijalne pomoći bazirane na voljnoj solidarnosti građana pogledati sjajan članak Mike Konczala na: <http://www.democracyjournal.org/32/the-voluntarism-fantasy.php?page=all> (2. 5. 2014.).

nog standarda<sup>29</sup> koji podrazumijeva ne neku panegalitarističku smrt individualnog genija, već naprotiv vjeru Adama Smitha da je dužnost države da obrazovanje, zdravstvo i osnovne uvjete za život osigura (pa čak i progresivne poreze za bogatije)<sup>30</sup> kako bi u klasičnom liberalnom uvidu omogućila da najširi mogući slojevi društva imaju privatnu imovinu kao sveti gral slobode građanina.<sup>31</sup> Na tom terenu čini se da i Thoreauova i Gandhijeva vjera u „dobro čovjeka kao slobodu od“ zanemaruje kontekstne probleme za čovjeka u kojem se i država ne pojavljuje kao „moć po sebi“ već servis građana. Da postavimo jedan tautološki aksiom, nema građanske dužnosti bez građaninove spoznaje, a nema spoznaje bez mogućnosti da se spozna.<sup>32</sup> Utoliko nema građanske duž-

29 Više u: Amartya K. SEN, *Development as Freedom* (New York: Anchor Books, 1999.).

30 Uvijek je korisno naspram teorijskih elaboracija, interpretacija i naslaga misli vratiti se izvornom tekstu Adama Smitha (*Adam SMITH, Istraživanje prirode i uzroka bogatstva naroda* [Zagreb: Kultura, 1952.]) u kojem možemo naći brojne primjere relevantnosti ideja intervencionizma koje bi, djelujući u skladu s prosvjetiteljskim idealima, trebale unaprijediti produktivnost jedne nacije i pospešiti načine koje bi mnogi libertarijanci označili sotonom „redistribucije“ a „socijalisti“ smatrali pukom „buržujskom“ intelektualnom trgovinom.

31 Tokom vlade Margaret Thatcher Velika Britanija nije samo ušla u eru deregulacije, privatizacije i *laissez-faire* dogmatskog marketinškog fundamentalizma, kako bi ga nazvao Francis Fukuyama. Za vrijeme svojeg mandata, da bi omogućila Britancima pravo na posjedovanje imovine za one koji to nisu imali mogućnosti, *Iron Lady* je državnim sredstvima omogućila stanovništvu da postane vlasnik imovine. Ova ideja derivira iz jasne ideje liberalne ideologije da bez privatnog vlasništva nema ni građanina kao vlasnika i kao upravitelja. Tako je ovaj koncept javne intervencije države bio namijenjen „sazrijevanju“ nacije kojoj je trebalo biti omogućeno imovinsko pravo, a samim tim osigurano i razumijevanje građanskih dužnosti i obaveza pojedinaca, tj. vlasnika.

32 Problem ideje *slobode od* i kod Gandhija i kod Thoreaua nastaje kada se покажу prva ograničenja autonomije kao osnove *slobode od*, pri čemu se nepostojanje „materijalnih osnova egzistencije“ javlja kao odsutnost mogućnosti razvoja sposobnosti, koje onda ugrožavaju autonomiju pojedinaca narušenu kroz ono što je i Gandhi doživljavao kao nasilje – stanje siromaštva. A i Gandhi je prihvaćao da je siromaštvo najgori oblik nasilja. U djelu *Dva koncepta slobode* Issiah „Berlin nailazi na poteškoće u vezi s pitanjem da li siromaštvo predstavlja ograničenje negativne slobode. Priznanje da onaj ko tvrdi da siromaštvo jeste povreda negativne slobode, ima ubedljive argumente, naročito ako je ono rezultat namernih ljudskih postupaka“. (Lars Fredrik Händler SVENDSEN, *Filozofija slobode* [Beograd: Geopoetika, 2013.], 122). Svendsen tvrdi da ako siromaštvo ne treba promatrati kao ograničenje negativne slobode kod Berlina, a ne treba, onda negativna sloboda i ne predstavlja dovoljno objašnjenje jer siromaštvo jest ograničenje slobode. Za dodatna pojašnjenja o Gandhijevu pogledu na ekonomiju i njezinu položaju unutar koncepcija razvoja Indije vidjeti u: Vinayak Vijayshanker BHATT, „Development Problem, Strategy, and Technology Choice: Sarvodaya and Socialist Approaches in India“, *Economic Development and Cultu-*



nosti za mir u sistemu gdje vrijede principi sistemskog nasilja, diskriminacije i elitizma!

### 3. O „prirodnom pravu“ čovjeka

Britanski filozof, jedan od uzora empirističke tradicije, David Hume u svojoj *Raspravi o ljudskoj prirodi*<sup>33</sup> ističe da su postupci slobodni ako su uzrokovani akterovom voljom i željama, međutim on čovjekovu volju promatra i kao posljedicu uzroka, čime se razlikuje od libertarijanaca odbacujući predodžbu o slučajnosti. Kako bismo razmotrili ovaj komplementaristički odnos spram ljudske prirode, potrebno je istaći da se on zasniva na mješavini libertarijanske ideje o slobodi djelovanja pojedinca i s druge strane istovremeno pojedinca čije je djelovanje posljedica uzroka oblikovanih odgojno-obrazovnim institucijama društva - od porodice, škole i/li radnog okruženja. Ono zbog čega navodimo ovaj Humeov nalaz, jest što i Thoreau i Gandhi slijede ovu komplementarističku ideju, pri čemu je čovjek slobodan, ali odgajanje za život je stvar nastojanja.

Čini se da veliki problem u gandhijevskom propagiranju istine leži i za Lanza Del Vasta, njegova evropskog sljedbenika, i za druge u definiranju sebstva, jastva, identiteta po kojem ćemo mi biti „izvana kao iznutra“.<sup>34</sup> Ipak Gandhi ne daje odgovor što smo mi, vjerujući da smo mi u žiću, biću, suštini, nutrini dobri ljudi. Čini se da je jedini postulat koji Gandhi zagovara „nepoziranje“ kao produciranje reklame za što bolji profit, već davanje što autentičnije slike onoga što smo mi sada. Ipak i ako bismo napali ovu gandhijevsku poziciju kroz primjericu tezu „mi neznamo što smo mi? i/li što ako čovjek nije po prirodi dobar?“, gandhijevci imaju dovoljno dobar odgovor koji neće naštetiti đainističkom konceptu *ahmise* – nenasilja (čovjeka kao dobrosti), taj princip je koncept *syadvade*<sup>35</sup> kao ideje kako su svi pogledi na istinu ustvari djelomični, Husserl bi rekao fenomenološki, a koja je suštinski osnova ili korijen *satyagrahe*, budući da „nenasiljem do istine“ ne predviđa nekog koji usvaja i nekog koji paternalizira, već osobe koje se

---

*ral Change* 31 (1982.), 85-99; Kenneth RIVETT, „The Economic Thought of Mahatma Gandhi“, *British Journal of Sociology* 10 (1959.), 1-15; Bidyut CHAKRA-BARTY, „Jawaharlal Nehru and Planning, 1938-1941: India at the Crossroads“, *Modern Asian Studies* 26 (1992.), 275-287.

33 David HUME, *Rasprava o ljudskoj prirodi* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1983.).

34 Mahadevan u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandhijeve perspektive*, 85.

35 Izravno je i on deriviran iz đainizma / *jainisma*.

izgrađuju kroz dijalog i razumijevanje kao načine prevladavanja rješavanja konflikata s one strane moći i prisile vlasti.

Međutim, naspram ideje o ljudskoj prirodi leži ideal ljudskih prava kao prava čovjeka po prirodi čovječnosti u kojem Thoreau kaže: „Trebalo da budemo prvo ljudi, pa tek onda podanici.“<sup>36</sup> Tako je Gandhi snažno zagovarao emancipaciju žena ističući da bez nenasilja nije moguće nadvladati krug ponovnog rađanja (*Karmajoga*), pri čemu nenasilje nije princip odsutnosti odgovornosti za druge i sebe, već „nenasilje, kao milosrđe, mora da počne kod kuće“<sup>37</sup>, kaže Gandhi u *Harijanu* od 28. siječnja 1939. godine.

Thoreau iskazuje svoje protivljenje ropstvu kao uzurpaciji ljudskih prava govoreći: „Kada šestinu stanovništva naroda koji je preuzeo na sebe da bude pribežište slobode sačinjavaju robovi, a celu jednu zemlju<sup>38</sup> neopravdano osvaja i pokorava strana vojska, i nameće joj vojni zakon, mislim da za poštene ljude nije rano da se pobune i dignu revoluciju.“<sup>39</sup> Upravo je ideal o prirodnom pravu čovjeka, demokraciji kao viziji koja stremi prema jednakom pravu glasa i afirmaciji individualnosti vodila Thoreaua zaključku da „nepravdni zakoni postoje: hoćemo li se zadovoljiti time da im se pokoravamo ili ćemo ih nastojati popraviti, a pokoravati im se dok u tome ne uspijemo, ili ćemo ih smjesta prekršiti?“<sup>40</sup> Za Gandhija je također samopoštovanje ili hegelijanski *thymos* (srčanost, duševnost) osnovni aspekt koji vodi uzdizanju čovjeka pa je njegovo prirodno pravo direktno povezano s pravom da mir ljudske duše postigne samopoštovanjem koje uključuje mir, ali pri čemu *thymos* ne smije biti žrtvovan radi ideje mira, već i mir mora biti žrtvovan radi samopoštovanja budući da mir nije moguć na putu u ropstvo već isključivo na putu u slobodu.

#### 4. Antiutilitarizam

Istraživanje mira kroz studije o miru čini nam se upravo ljudski te kao i svaka teorija i ideja treba polaziti od jedne specifične ideje o ljudskoj prirodi ili nekog njezina derivata. Neupućenom „čitaocu“ činit će se da autor „izmišlja“ korelaciju spiritualnosti Istoka

---

<sup>36</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 13.

<sup>37</sup> Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 14.

<sup>38</sup> Thoreau ovdje misli na rat s Meksikom (1846.-1848.) u kojem je SAD anektirao 1.400.000 km<sup>2</sup> teritorija Meksika.

<sup>39</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*.

<sup>40</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*.

i građansko-aktivističke filozofije sa Zapada.<sup>41</sup> Međutim, tamo gdje i Thoreau i Gandhi udružuju viziju jest praktični antiutilitarni princip i suštinska deontološka etika mira u čijem središtu leži (čitaj: djeluje) pojedinac. Osnovni aspekt kantovske deontološke koncepcije u djelu *Zasnivanje metafizike morala* jest čovjek, pojedinac koji nikad nije shvaćen kao sredstvo, već isključivo kao cilj nekog djelovanja. Na taj način Gandhi i Thoreau u utilitarizmu kao *homo economicus* vide puki materijalni idejni pogon za bezgraničnu eksploataciju i represiju nad drugim pojedincima. U Thoreauovu slučaju ti pojedinci bit će robovi, dok će u Gandhijevu slučaju to biti pokoreni narodi.

Opovrgavajući utilitarističku, danas racionalnost *homo ekonomikusa* koji bivstvuje na rubovima marginalne korisnosti, Thoreau snažno kritizira Wiliama Paleyja<sup>42</sup> za kojeg kaže da „nikad nije promislilo o slučajevima na koje načelo svrsishodnosti nije primjenljivo, a u kojima narod, jednako kao i sam pojedinac, mora izvršavati pravdu, ma koliko ga to stajalo. Ako sam čovjeku koji se utapa istrгнуo dasku, moram mu je vratiti pa makar se i sam utopio. To bi, prema Paleyu, bilo štetno. No onaj tko u takvom slučaju izgubi život sačuvaće ga.“<sup>43</sup> U razornoj kritici utilitarnog morala abolicionista, republikanaca u eseju *Molba za kapetana Džona Brauna* on ističe da se prava ljudi ne smiju podređivati tržišnoj vrijednosti i isplativosti rada robova. Tako u odbijanju „tržišta morala“ on ističe: „na pijaci se, bez sumnje, može dobiti više za litru mleka nego za litru krvi, ali to nije pijaca na koju junaci nose svoju krv.“<sup>44</sup> Stoga Thoreau ističe da američki narod mora prestati držati robove i ratovati s Meksikom makar ga to stajalo opstanka kao naroda. Jednostavno živeći naturalističku etiku poštovanja svih oblika života, Thoreauova humanistička misao čini se da je iz jedne potencije kozmopolitskog prava uspjela prevladati lažni izazov partikularnih napada na humanizam, kao što je i Heideggerovo *Pismo o humanizmu*<sup>45</sup> u kojem je on promatrana metafizička ideja vrijedna prevladavanja/pregorijevanja.

Kao i kod Thoreaua i Gandhijev „internacionalizam bio je ima-

---

41 „Sa“ ovdje nama govori da ne postoji tendencija predestiniranja i determinizma historije čime bi „građanina“ samo zamislili kao Zapadnjaka i nikako drukčije.

42 Wiliam Paley (1743.-1805.) engleski mislilac poznat po djelu *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785.).

43 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*.

44 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 53.

45 Martin HEIDEGGER, „O humanizmu“, u: Danilo PEJOVIĆ, *Suvremena filozofija Zapada* (Zagreb: NZMH, 1983.).

nantan njegovom nacionalizmu“<sup>46</sup> a predviđao je život ljudi u kolibama i selima a ne u palačama i gradovima, čime su obojica mislilaca odbijala pomisao da bi materijalna udobnost, ma koliko postojala u izobilju, vodila ikakvu moralnom uzdizanju. Čini se da je upravo logika mirotvoračke egzistencije kod ovih autora uglavljena u idejama samokontrole i autosvladavanja. Također, njihova učenja nisu samo inspirirala humanistička ili anarhistička viđenja već i ekologizam kao ideološku teoriju koja ruši antropocentrični koncept života da bi uspostavila ekocentrični univerzum. Tako Gandhi kaže: „Svet je suočen sa nedostatkom energije, ekološkom neravnotežom, iscrpljenim resursima koji se ne obnavljaju, zagađivanjem okoline i visokorazvijenim tehnologijama koje ignorišu i potkopavaju ljudske vrednosti i brzo izmiču kontroli.“<sup>47</sup> U skladu s tim, njihova teza, posebno Gandhijeva, nije bila usmjerena „maksimalnom ekonomskom učinku“ već optimalnom ljudskom opstanku.

Taj egzistencijalni optimum nije moguće dosegnuti u idejama koje okreću civilizacije u međusobno izgaranje i natjecanje koje može dovesti do njihove konačne destrukcije oružjem same tehničke civilizacije (čitaj: nuklearno i hidrogensko oružje). Naspram toga *Satja*, tj. istina, nije dokučiva sredstvima nasilja koje u potrazi za materijalnim žrtvuju i *homo humanusa*,<sup>48</sup> već upravo sredstvima nenasilja ili *ahmise* kao ideje dužnosti gdje je: „Pojedinač kakvog je Gandhi želeo (...) altruističan idealist pre nego hedonist (...) Satjagrahi je više zaokupljen svojim dužnostima prema svetu (...)“<sup>49</sup> nego što je opterećen onim što može uzeti od svijeta! Sasvim je jasno da „postoji velika razlika između Gandhijevog koncepta o značaju pojedinca i onoga što se obično misli pod individualizmom“.<sup>50</sup> Dok je *bourgeois* onaj škrti kalkulator marginalne korisnosti, u hinduističkoj tradiciji „način povećavanja samokontrole i unutrašnje snage muškarci su postizali zadržavanjem semena. Seme se smatralo povezanim sa snagom, tako da je izbacivanje semena slabilo muškarca, dok ga je njegovo zadržavanje jačalo.“<sup>51</sup>

46 J. S. Matur u: *Svetska enciklopedija mira*, 336.

47 Ghandi u: J. S. Matur u: *Svetska enciklopedija mira*, 336.

48 Ne treba zaboraviti da prema Gandhiju „dehumanizacija jeste nasilje“ (Ghandi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 91), te da ona nije bilo kakav već strukturni oblik nasilja u kojem je pojedinac pretvoren u robu te kao takav, kao novčana vrijednost, nikada ne može utjeloviti onaj stupanj vrijednosti koji ima izvantržišnim poimanjem čovjeka.

49 T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 17-18.

50 T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 17-18.

51 Sita D. Mas u: *Svetska enciklopedija mira*, 246.

„Borba sa svojim jakim seksualnim nagonom bio je stalni Gandhijev zadatak.“<sup>52</sup> Kao *bramašari*<sup>53</sup> on je smatrao da tko ne vlada požudom, ne vlada sam sobom te i samo uviđanje (...) „Boga je nemoguće bez potpunog odbacivanja seksualne želje“.<sup>54</sup> Ipak ovo sustežanje nije bilo „spolno“, ono je bilo *in toto*, budući da je nastojanje k *istini* bilo ne stvar dijela, već jednog holističkog pristupa načinu života i principa potrebnih za postizanje mira kao istine u čovjeku.<sup>55</sup> Čak je i gandhijevsko dopuštanje nasilja u iznimnim situacijama, iz razloga očuvanja časti pojedinca i grupe, bilo opravdano isključivo razlozima nematerijalne i antiutilitarne, prvenstveno humanističke prirode.

Sasvim razumno kontrapitanje za Thoreaua i Gandhija koje bi postavio Bentham ili James Mill glasilo bi: Može li čovjek uopće biti autonoman subjekt bez prava na kalkulaciju i stremljenje prema ekonomskoj progresiji svojih materijalnih uvjeta egzistencije, kao onih materijalnih osnova čovjekove slobode, s čim bi se složili svi liberali od Kanta do Mila i Hayeka? Kao ono što Milton Friedman u studiji *Kapitalizam i sloboda* ističe: „Srž filozofije liberalizma jest vjera u dostojanstvo pojedinca, u njegovu slobodu da do maksimuma iskoristi svoje sposobnosti i mogućnosti, prema vlastitom izboru ali pod jednim uvjetom da time ne narušava slobodu drugih da to isto čine. Ovo podrazumijeva vjeru u jednakost ljudi u jednom smislu, i u njihovu nejednakost u drugom. Svaki čovjek ima jednako pravo na slobodu. To je važno i temeljno pravo upravo zato što su ljudi različiti, zato što će ljudska bića svoju slob(о)du koristiti na različite načine, kako bi u tom

52 Sita D. Mas u: *Svetska enciklopedija mira*, 246.

53 Onaj koji se uzdržava od seksa.

54 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 24.

55 U evropskoj tradiciji zadržavanje/containment je način povećavanja agresivnosti, kako je Wilhelm Reich „istraživao (a) potiskivanje seksualnosti u nacističkoj Njemačkoj (...) muškaraca kao pripadnika SS jedinica, čuvara u koncentracijskim logorima (...) (*produciralo je neke vrste A. T.*) ekstremnog nasilja“ (Reich u: J. GALTUNG, *Mirnim sredstvima do mira: mir i sukob, razvoj i civilizacija*, 70). S druge strane, mirotvorački spol (ne rodni) evropske tradicije bilo je pražnjenje, a ne zadržavanje sjemena. Ne samo da se radi o „muškom poslu“, ulozi, dominaciji već je cjelokupna etika zasnovana ne na samosvladavanju već na apsolutnom zadovoljenju nagona. Jedino kroz njega je Lizistrata učila atenske žene kako da se postave ako ne žele da njihovi muževi idu u rat. Dok hinduistička tradicija ispoljava kontrolu afekata kao princip kreativnog transcendentiranja sukoba, evropska kultura mirotvorstva bavi se isključivo posljedicama. Podsjećajući se na slavnog filozofa Ibn Sinu, našu kratku ekskurziju zaključit ćemo s tezom da je kultura učenja mira preko posljedica uvijek krnja definicija stvari, dok je uzrok njezin relevantan definijens.

procesu pridonosili općoj kulturi ljudske zajednice u kojoj žive.“<sup>56</sup>

## 5. Dužnost slobode

### 5.1. Satjagraha kapetana Johna Browna

Osnovna ideja djelovanja kao praktične mudrosti građanske dužnosti podrazumijeva, kako Thoreau kaže, prijeći na riječi i djela iskrenih ljudi s pukog „kokodakanj(a) političkih skupova!“<sup>57</sup> John Brown organizirao je napad na saveznu oružarnicu u Virginiji (danas Zapadnoj Virginiji) u gradu Harpers Ferry s ciljem oslobađanja robova zbog čega je bio osuđen na smrt. Thoreauova beskompromisna odbrana Browna i njegova postupka stvorila je od ovog događaja legendu, a Brownova smrt počela se doživljavati kao mučeništvo. Tako da su vojske Sjevera/Unije tokom Građanskog rata (1861.-1865.) marširale pjevajući u njegovu čast i borbu za slobodu! Iznimna su Thoreauova razmišljanja pri kojim je smatrao da „pod vladom koja nepravedno uhapsi makar jednog čovjeka, za pravednog čovjeka je jedino mesto – također zatvor“.<sup>58</sup> Ideja prava čovjeka za Thoreaua nije bila ograničena logikom zakonske norme, već moralne ideje o općem ljudskom pravu i ravnopravnosti budući da, kako on kaže, i „neće biti zaista slobodne i prosvećene države sve dok država ne shvati da je pojedinac viša i nezavisna sila iz koje proizilazi njena moć i vlast, i dok se ne bude ponašala prema njemu u skladu s tim shvatanjem“.<sup>59</sup> Ovaj liberalni kredo vodio je ovog mislioca protiv ustaljenih predrasuda njegova doba pri čemu je njegov govor u čast Johna Browna u Concordu ustvari bio prvi govor te vrste, kao onaj koji je, kako kaže Ralph Waldo Emerson, izrečen i „prije no što je o kapetanu Johnu Brownu izgovorena ijedna blagonaklona riječ“.<sup>60</sup> Tako je Thoreau beskompromisan da ne dozvoljava eksternaliziranje problema izvan domašaja našeg imanentnog djelovanja, on daje čovjeku moć govoreći da protivnici reforme (abolicije) u Massachusettsu „nisu hiljade političara na jugu već stotine hiljada ovdašnjih trgovaca i zemljoposjednika“.<sup>61</sup> Utilitaristička logika tržišta nikada neće pristati na ukidanje ropstva sve dok to ropstvo ne postane

---

<sup>56</sup> Milton FRIEDMAN, *Kapitalizam i sloboda* (Zagreb: Globus, 1992.).

<sup>57</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 57.

<sup>58</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 25.

<sup>59</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 42.

<sup>60</sup> R. W. EMERSON, „Uvod“.

<sup>61</sup> H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*.

tržišno neučinkovito, ali kako kaže Thoreau, onda će njegovo ukidanje biti i stvar nebitna (tj. ne-bitna! jer neće utjecati ni na kakav kraj nekog izrabljivanja), a sistem treba prodrmati, tj. ropstvo treba ukinuti onda kada je ono kao sistem ekonomske eksploatacije još učinkovito. Jednostavno, dužnost slobode nije liberacija u trenutku općeg konsenzusa već u vremenu dominacije ideje neslobode. Stoga dužnost pojedinca nije apstrahirana iz općih apstraktnih mjesta kozmopolitskog, pri čemu je odlika američkog nacionalizma kozmopolitski, slobodarski ekscjeptionalizam. Naspram partikularizmu ideje kozmopolitske nacije Thoreau ispostavlja dužnost univerzalnosti ideje kozmopolitskog pojedinca koji etikom dužnosti ne želi pojedinačnu odgovornost zamijeniti kolektivnom mimikrijom individualnog, već uz afirmaciju svakog pojedinačnog partikulariteta, individue, H. D. Thoreau nastoji Dos Pasosovom logikom iz *Avantura mladoga čovjeka* spasiti konkretnu osobu naspram robovanja ideološkim doktrinama. S druge strane ni Thoreau nije smatrao da ta pretpostavljena osobna odgovornost dokida odgovornost grupe/nacije/države kao kolektiviteta prema drugim pojedincima, kolektivitetima ili supkulturama.

Prvi korak prema miru u međunarodnom smislu i kod Gandhija i kod Thoreaua bio je da imperijalizam i kolonijalizam nisu ništa drugo do nepravedni načini eksploatacije cijelih naroda pretvorenih u roblje. Zbog toga osuda Meksičko-američkog rata od Thoreaua ne proistječe iz pukog pacifizma i odbacivanja principa volje, već iz ideje o nepravednosti koja se sastoji u oduzimanju prava slobode ili gandhijevska *swarajaya*, tj. samouprave drugom narodu.<sup>62</sup> Iz tog razloga Thoreau je odbijao i plaćati porez budući da je on koristio ratnim i osvajačkim naporima. On tu dužnost promatra tako da nju „čini neodložnijom

<sup>62</sup> Gandhijeva definicija slobode, razumljena kao *swarajaya*, označavala je „spособnost masa da se odupru vlasti ako je zloupotrebljena“ (J. S. Matur u: *Svetska enciklopedija mira*, 337). To pretpostavlja da je samouprava ili autonomija prvo načelo i prvi princip iz kojeg proistječe sloboda pojmljena ovdje odsutnošću strane, imperijalne, kolonijalne prinude, prisile, represije i eksploatacije. Kod Gandhija mir započinje negativnim mirom, ali ne kao ciljem već kao početkom procesa u kojem je odsutnost izrabljivanja jedne grupe nad drugom, jednog pojedinca nad drugim ili jedne nacije nad drugom osnova za izgrađivanje produktivnog mira poimanog kroz direktnu prisutnost slobode naspram destruktivnog mira kao koncepta promatranog kroz puku prisutnost javnog reda bez prisutnosti slobode. Čini se da se Gandhijeva nastojanja podudaraju s obje Galtungove definicije mira. Prva po kojoj je „mir (...) odsustvo / smanjenje ‘svih vrsta nasilja’“, (J. GALTUNG, *Mirnim sredstvima do mira: mir i sukob, razvoj i civilizacija*, 25) i druge u kojoj je „mir (...) nenasilna i kreativna transformacija sukoba“, (J. GALTUNG, *Mirnim sredstvima do mira: mir i sukob, razvoj i civilizacija*, 25).

činjenica što ta opustošena zemlja nije naša, nego je naša osvajačka vojska<sup>63</sup> čiji cilj nije ništa drugo do povećanje teritorija na kojem će biti institucionalizirano ropstvo.<sup>64</sup> Zbog toga kod ovih autora težnja k miru ne predstavlja stoički duh pasivnosti i apatije, stanje zadovoljnosti timosa koji se nalazi u vremenu dosade. Naspram toga u spisu *Dužnost (Service)* on ističe da *naš Mir ne smije biti proglašen zbog zahrđalosti naših mačeva, već je naša dužnost da ih držimo britkim i oštrim*.<sup>65</sup> Iako je paradigma *ahmise* – nenasilja kod Gandhija iznimno izražena, ona nije viđena kao kukavičluk već naprotiv kao ultimativni zahtjev samokontrole. Kao takav, princip građanske neposlušnosti kao nenasilja nije ništa drugo do konstruktivna energija koja nastoji, kako kaže Gandhi, da „otupi(m) oštricu tiraninovog mača“<sup>66</sup>, a da pri tome u maniri Edmunda Burkea naoštri tupo, ustvari želeći da izoštri vrijednost etike nepovređivanja naspram destruktivnih sila nasilja.<sup>67</sup> Ali, to ne znači i odbacivanje nasilja uopće, naprotiv, nasilje ostaje dozvoljeno u onom slučaju u kojem čovjek ili grupa *nisu dovoljno jaki* da se odupru *ahmisom*/nenasiljem, pri čemu mogu pribjeći upotrebi sile samo da bi sačuvali *samopoštovanje*!<sup>68</sup> Gotovo pa u maniri Fukuyame/Hegela i Kojèvea, Gandhi vidi duševnost, *thymos*, poštovanje kao osnovnu materijalnu bazu za izgradnju pozitivnog mira. One grupe i oni pojedinci koji ne posjeduju minimum samopoštovanja, nisu sposobni graditi mir, već isključivo težiti kukavičkoj odsutnosti rata. U izvanrednom etičkom

63 H. D. THOREAU, *O dužnosti građanina da bude neposlušan i drugi eseji*, 16.

64 Vidjeti rad: *Service* na: The Walden Woods Project: <https://www.walden.org/>.

65 Više vidjeti na: Writings of Henry David Thoreau: The Digital Collection na: [https://www.walden.org/Library/The\\_Writings\\_of\\_Henry\\_David\\_Thoreau:\\_The\\_Digital\\_Collection](https://www.walden.org/Library/The_Writings_of_Henry_David_Thoreau:_The_Digital_Collection) (15. 5. 2014.).

66 Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 74.

67 Gandhi prema Naessu u knjizi *Gandhi and Group Conflict* na principu *satjagrahe* izvodi princip neetičnosti nasilja: „Etički je neopravdano da se povredi protivnik ako nije potvrđeno da on greši a da smo mi u pravu. Zatim, uvek je, manje ili više, nedokazivo da on greši a da smo mi u pravu. Stoga, uvek je neopravdano da se povredi protivnik“ (Gandhi u: Naess u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 60).

68 Gandhi je odbacivao nenasilje kao apsolutni princip pri čemu se pacifizam često vidi kao puko apstiniranje od svih oblika prisile. Kako pokazuje njegov navod u *Harijanu* od 20. srpnja 1935. i *Young India* od 4. studenoga 1926.: „Čak i ubistvo bez predumišljaja može da bude neophodno u određenim slučajevima. Pretpostavimo da čovjek trči razbješnjen, i razjareno kruži sa mačem u ruci, i ubija svakoga ko mu se nađe na putu, i da se niko ne usuđuje da ga uhvati živog. Svako ko pogubi ovog ludaka, će zaslužiti zahvalnost zajednice i smatraće se za dobrotvora“ (Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 111).



obratu, Gandhi vrši stratešku zamjenu mjesta u kojoj hrabrost i junaštvo nije dizanje mača, već njegovo odbacivanje, pri čemu je mač jedino vrijedan onda kada je sam čovjek kao pojedinac ugrožen i prijeti mu opasnost da postane rob.<sup>69</sup>

## 6. Istina i nenasilje – koncepti satjagrahe

### 6.1. Što je satjagraha?

Mahatma Gandhi „(...) je verovao da istorija beleži događaje izvan običnog. Zato što je nenasilje oblik svakodnevnih odnosa ljudske vrste, ‘istorija ne beleži i ne može da beleži ovu činjenicu’“.<sup>70</sup> Stoga gandhijevska vjera u čovjeka kao dobro biće ističe da je ta okolnost i egzistencija u tom smislu normalizirana, zdravorazumska, dok se rat s druge strane podrazumijeva kao diskontinuitet i nenormalnost.

Tako je prema hindskoj mudrosti: *ahmisa paramo darama* – nepovređivanje je najviši zakon ili vrhovna religija - Gandhi koncipirao *satjagrahu* kao tehniku prevladavanja konflikata, a koja kao takva nadilazi ideje *conflict resolution* kako je poznat na Zapadu, već se ispostavlja kao specifičan zahtjev za izgradnju života. Gandhijevska „tehnika rješavanja konflikata je poznata pod svojim gudžaratskim imenom – *satjagraha* i interpretirana je kao ‘pasivan otpor’, ‘nenasilan otpor’, ‘nenasilna direktna akcija’, čak kao ‘borbeno nenasilje’“.<sup>71</sup> *Satjagraha*, kako je i sam Gandhi govorio, derivirana je iz dva ključna principa, ideje *Satje* kao istine i ideje *ahmise* kao nenasilja, ona bi u prijevodu značila „doslovno oslanjanje na Istinu i njena sredstva, stoga, sila-Istine“.<sup>72</sup> Međutim, Istina u dainizmu nije božansko otkrivenje vječnog zakona stvari, već je ona stvar kontekstnosti, odnosno ona se mijenja s mijenjanjem uvjeta života i odnosima među ljudima. Poseban impuls mirotvoračkoj misli kod Gandhija kao uvjerenosti daje značenje *Satje* koja nije samo istina na gudžaratskom jeziku već i *ono što jest*, dok je *Asatja* ili neistina istovremeno *ono nepostojeće*. Derivirajući iz tih pre-

---

<sup>69</sup> Naspram falocentrične logike, u kojoj su snaga, moć i volja principi čija vrijednost ovisi o podcjenjivanju drugih, u gandhijevskoj logici - za koju bi Galtung tvrdio kao i on da je „imanentno ženska“ - moć volje i snaga pojedinca nisu vrednovani principima nasilja već principima suradnje kao fundamentalnog, krajnjeg, najvećeg napora da se u suparniku prepozna čovjek a ne *homo sacer* ili biće za odstrel.

<sup>70</sup> Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 211.

<sup>71</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 8.

<sup>72</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 8.

misa, Gandhijev ideal *satjagrahe* nije bio usmjeren k usvajanju, učenju, indoktriniranju, naučavanju, školovanju o istini, već nasuprot tome u izgradnji svih sudionika konflikta koji bi idejom nadilaženja ideje o „istinitom i pogrešnom“ stvorili osnovu zajedničkog uzdizanja k miru. Tako u ovoj vizuri mir nije nešto nametnuto, naučeno kao doktrinarno usvojeno gradivo, već je to mjesto susreta u kojem dvije suprotstavljene strane traže najbolji način za postizanje produktivnog mira. Naspram *satjagrahe* kao individualne tehnike rješavanja konflikata masovna *satjagraha* krije određene opasnosti kojih je i sam Gandhi bio svjestan. Masovna *satjagraha* ne smije se pretvoriti u depersonaliziranu rulju u kojoj će pojedinci izgubiti individualnu odgovornost u iskušenju da upotrijebe silu za svoj cilj pod zasljepljujućom snagom svoje brojnosti. Tako je performansu *satjagrahe* u Chauri Chaura tokom 1930., rezultirajući nasiljem, obustavio Gandhi koji je smatrao nasilje jedinim protivnikom pravednog rješenja konflikta. Ipak, bez obzira na povremene uspjehe *satjagrahe* u Južnoj Africi i u Indiji, sasvim je jasno da je Gandhi „doživeo neuspjeh u primjenjivanju te metode na smanjenju konflikta između hinduista vernika i muslimana“.<sup>73</sup> Nakon proglašenja nezavisnosti Indije u *graničnom pojasu kroz Pandžab preko deset milijuna ljudi bilo je prisiljeno izbjеći sa svoje zemlje, dok je blizu pola milijuna ubijeno u sukobima zajednica Hindusa, Muslimana i Sikha*.<sup>74</sup>

Čini se ipak da nesposobnost Gandhija i Kongresne stranke da zaustave nasilje nije bio glavni problem koji bi mogao staviti ozbiljnu sumnju na ispravnost istinitosti *satjagrahe* kao načelnog traganja za istinom u čijem srcu opet, po Gandhijevoj vjeri u čovjeka, leži princip nenasilja. Možda bi za propitivanje bilo važnije akcentuirati Gandhijev odgovor na neuspjeh *satjagrahe*. Tako ova „velika duša“ jednom prilikom kaže: „(...) da ako *satjagraha* nije uspjela, pokušaj nije bio dovoljno čist“.<sup>75</sup> Ako bismo se sjetili raznih pokušaja historijske afirmacije utopijskih ideja u stvarnosti, čest odgovor na koji bismo nailazili nije bio u priznavanju „faličnosti ideala“, jer kako kaže norveški filozof Lars Fredrik Händler Svendsen, „ideal u nemože nešto da fali“,<sup>76</sup> već nesposobnosti ljudi da određeni ideal provedu u djelatnu politiku. Ako bismo nastavili na taj način razvijati argumentaciju, rekli bismo da ustvari svi ideali, računajući sa određenom specifičnom vrstom ljudske prirode,

<sup>73</sup> Sita D. Mas u: *Svetska enciklopedija mira*, 247.

<sup>74</sup> Barbara Daly METCALF – Thomas R. METCALF, *A concise history of modern India* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006.), 221-222.

<sup>75</sup> Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 235.

<sup>76</sup> L. F. H. SVENDSEN, *Filozofija slobode*.

ne računaju da ljudska priroda nije „stvar ideala“ već pozicija subjekta, time bića ograničenog subjektivnošću vlastitih uvjerenja i mogućnosti koji nisu prikladni za *totalni inženjering utopijskih koncepcija*. Postavljajući stvari na taj način, mogli bismo reći da Gandhi operira s previše optimističnom verzijom ljudske prirode, a pri tome je u ovom slučaju nespreman prihvatiti kako ljudska priroda nije niti dobra, niti loša već i dobra i loša. Branitelji Gandhija sasvim će opravdano istaći da njegove ideje o *syavadi* ili o relativnosti istine od čovjeka do čovjeka preko principa žrtvovanja do odbacivanja kukavičluka kao najvišeg stupnja odsutnosti čovječnosti govore da je Mahatma bio mnogo više skeptičan nego što se to nama čini. Ipak prateći ideju kineskog teoretičara Qin Yaqinga, sasvim je jasno da je Mahatmino poantiranje na „dobrom“ samo zamaskirani evropski racionalizam koji, propovijedajući o „istinama“, ustvari govori o kartezijanskoj Istini kao „dobrom čovjeku“. Na kraju zaista ostaje pitanje: Zašto je Gandhi „reducirao Istinu“ na *satjagrahu* a ne na *syavadu*? Osim toga opravdano će bilo koji makijavelist sa zadovoljstvom istaknuti da i ako čovjek jest neko dobro biće, zašto onda to dobro biće ne pravi „iznimke od pravila“ umjesto „pravila od iznimke“, svakako radi se o iznimci nasilja. Upravo onako kako je tvrdio da: „(...) satjagrahiji ne mogu ostati rigidni u svom stavu, o **(nekom problemu, već** A. T.) moraju (...) da budu spremni da promene svoje sopstvene stavove usklađujući ih sa otkrivenim činjenicama“.<sup>77</sup> Možda bi „otkrivene činjenice“ genocidnih masakara u Indiji tokom podjele potkontinenta, kako ih je nazvao historičar Leo Kuper,<sup>78</sup> upravo trebale razbiti ideološku mantru satjagrahija kako bi, prihvaćajući i nasilni aspekt ljudske prirode, sama *satjagraha* mogla biti konceptualizirana adekvatnije i čiji bi rezultati i primjena trebali biti usuglašeni sa zahtjevima, mogućnostima i kontekstom svakog pojedinačnog konflikta.

\*\*\*

Gandhi pravi razliku između Apsolutne Istine i „istine“ koja je relativna, baš kao što Leo Strauss u jednom od najbriljantnijih tumačenja Nietzschea u „Notes on the Plan of Nietzsche’s Beyond Good and Evil“<sup>79</sup> kaže da istina jest uvijek ljudska kreacija, ali da ta Istina nije

<sup>77</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 113.

<sup>78</sup> Leo KUPER, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century* (New Haven, CT: Yale University Press, 1982.).

<sup>79</sup> Leo STRAUSS, „Notes on the Plan of Nietzsche’s Beyond Good and Evil“, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 3 (1973.), 97-113.

ljudska kreacija. Čini nam se da je za pluralno društvo ova Gandhi/Nietzsche/Straussova filozofska dimenzija egzistencijalno bitna kroz distinkciju, diviziju i diferencijaciju ontološkog, tj. političkog i ontičkog, tj. politike. Njezina relevantnost proizlazi upravo iz konfucijanske i budističke konture „relativnosti istine od čovjeka za čovjeka“ koja ne samo da je vodila Kanta u prosvjetiteljstvo već je temeljni zahtjev za priznavanje raznolikosti percepcija kao suštinskih razumijevanja ljudskih stanja interpretacija stvarnosti i čovjekove pozicije u njoj. Iako neki od najvećih teoretičara danas poput Urlicha Becka dekonstruiraju ovu distinkciju (političkog i politike), čini nam se to kao odveć prevelika opasnost svođenja ideala na stvarnost (čitaj: onto-političkog na ontičko-političku zbilju). Gubljenje ove vrijedne distinkcije proizvodi jedino dvije ishodišne točke: jedna je u porobljavanju stvarnosti iz religiozacije ideala (tj. u njegovoj idolatrizaciji), a druga je u potpunoj odsutnosti ideala kao horizonta, kao onog nedohvatljivog, ali bitnog, koji ne možemo svesti na sadašnjost niti sadašnjost svesti na njega, time ili žrtvujući buduće i/li ove generacije. Upravo postojanje distinkcije znači postojanje balansa pri čemu je čovjek „dužnost“, a nikako kao „puko sredstvo“ komunalne, utilitarne i/li individualne tlapnje o sreći.<sup>80</sup>

U Gandhijevoj misli mirotvornih pojedinaca, ali i ne samo u njegovoj, „optuženi za građansku neposlušnost se uglavnom izjašnjavaju da jesu krivi“.<sup>81</sup> Iz tog razloga „kako bi građanska neposlušnost ostala građanska“, kršenje zakona pretpostavlja „najtačnije i dobrovoljno poštovanje zatvorske discipline“<sup>82</sup> budući da građanski aktivizam kroz ideju građanskog neposluha ne pretpostavlja depersonalizaciju univerzalne etičke odgovornosti pojedinca rastvorene u bezličnoj volji za moć koju bi utjelovljivala amorfna masa. Naspram tomu, upravo gandhijevski pojedinac mora ostati persona, tj. uzoran građanin. Ovaj fenomen Thoreau-Gandhijeva neposluha i legalizma na prvi pogled čini se paradoksalnim, čak *contradicio in adjecto*. Ipak građanin, u skladu s prethodnim tvrdnjama, ako želi „bolje“, ne smije se ponašati „gore“. On je promjena koja želi biti. U skladu s tim on traži promjenu, ali ne

<sup>80</sup> Gandhi je čini se ovaj zahtjev za „odmah i sad“ pronašao kod Thoreaua koji u eseju *O dužnosti građanina da bude neposlušan* ističe kako on ne traži *no government at all but at once better government* (Henry David THOREAU, *Građanski neposluh* [Zagreb: DAF, 2011.]). Ovaj zahtjev o „boljoj vladi“ također govori u prilog našoj tezi o miniarhizmu.

<sup>81</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandhijeve perspektive*, 129.

<sup>82</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandhijeve perspektive*, 129.

ruši, već traži evoluciju sistema. Možda umu naviklom na revoluciju ovo može izgledati mlako, impotentno i nezrelo, čak konzervativno, ali ono nije puki cilj po sebi već sredstvo za drugo, kroz koje će sam sistem priznati vlastite nedostatnosti i zadržavanjem autonomije a time i odsutnosti anarhije politički sistem može mnogo uspješnije odbaciti „diskriminatorne zakone“ koji neće biti preglasani pukom snagom broja većine, već koji će biti odbačeni kao društvene norme. Možda najvažniji uvid u ovom smislu daje nam August Friedrich von Hayek u svojem dablinskom predavanju od 17. studenoga 1945. iz kojeg je proistekao esej „Individualizam istiniti i lažni“.<sup>83</sup> Nastojeći napraviti razliku između prava i pravičnosti, Hayek insistira na distinkciji između njemačkog, kantovskog pojma *Rechtstaat* i anglosaksonskog pojma *rule of law*. Osnovna razlika leži u specifičnom poimanju slobode kod Hayeka. Sloboda poimanja kao odsutnost vlasti nad pojedincom pretpostavlja da država prizna pozitivna i prirodna prava koja mu pripadaju, čime svi ljudi (čovječanstvo) imaju zajedničke vrijednosti oko kojih se može istkati država prava kao pravda naspram pravne države koja po svojoj prirodi ne mora biti država pravednosti. To znači da oni pravni sistemi koji ne poznaju ljudsku slobodu kao *slobodu od* mogu figurirati i kao pravne države ali i ne kao *države slobode*. Uzimajući najradikalniji primjer, Hayek govori da se i Hitlerova Njemačka može smatrati pravnom državom ako se njezine institucije služe i primjenjuju važeće pravne norme, ali to nikako i nikad ne može biti i država prava kao država slobode u kojoj je pojedinac zaštićen *od* same države.

Aplicirajući ovaj Gandhi-Thoreauov pristup u prostor političke igre u Bosni i Hercegovini, Srbiji ili Crnoj Gori ili čak Makedoniji, jasno je da politički princip „građanske neposlušnosti“ jest „*nenasilje* (koje) *podrazumeva dobrovoljno pristajanje na kaznu za nesaradnju sa zlom*“.<sup>84</sup> U skladu s tim politički principi *satjagrahe* ili *thoreauizma* zahtijevali bi prevladavanje inkarnacije politike kao šmitovske ratne igre prema više-manje restrukturiranju i rearanžiranju političkih neprijatelja u političke protivnike.<sup>85</sup> Značajno (vjerojatno ne i presudno) je da balkanski politički kotao oblikuju diskontinuiteti politike i odsutnost faktičkog političkog. U okviru tih dimenzija mir nije moguć bez države

<sup>83</sup> Friedrich A. von HAYEK, „Individualizam: istiniti i lažni“, *Politička misao* 38 (2001.), 42-63.

<sup>84</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 132.

<sup>85</sup> Zanimljivu koncepciju o produciranju spektakularnosti dualne sheme neprijateljstva vidjeti u: Nermina MUJAGIĆ, *Politika kao spektakl: bacanje mreže u susjedov ribnjak* (Sarajevo: Heinrich Böll Stiftung BiH, 2013.).

koja nastoji biti država slobode a ne puka, država određene pravne norme. Tako bi prostor slobode podrazumijevao prostor dijaloga, dodira, osjeta između ljudi, učenja na druženje naspram normativne utemeljenosti principa „dvije škole pod jednim krovom“. Ovo je praktičan primjer koji afirmira Hayekov princip distinkcije *Rechtstaat* od *rule of law*.

Osnovni razlog Gandhijeva odbacivanja npr. marksističkog učenja jest njegovo insistiranje na historiji kao povijesti klasnih borbi u kojem jedna klasa uništava drugu sve dok buržoazija ne preda svoja sredstva proizvodnje proletarijatu, čime će se stvoriti uvjeti novih proizvodnih odnosa koji će osloboditi od otuđenja, fetišizacije robe i historije kao hegelijanske klaonice naroda. Gandhi, za razliku od Marxa, a pogotovo od Lenjina, nemakijavelistički promatra politiku kao sukob, kao rat ili kao ne-mir i vječitu turbulenciju već upravo kao vrijeme-prostor odsutnosti ne-mira bilo da je on sukob klasa ili bilo kojih drugih socijalnih struktura. Po Gandhiju prostor napretka je prostor mira, ali ne kao puke pacifističke metapriče koja bi pod plaštom univerzalija (npr: bratstvo i jedinstvo), kako kaže Akhil Gupta, isplela pokrivač preko društvenih rascjepa. Upravo šmitovsko-makijavelističko promatranje politike od marksista navelo je Gandhija da odbaci ovu teoriju budući da *ahmisa* kao sredstvo, tj. nenasilje, ne smije imati za cilj *satju*, tj. istinu koja bi podrazumijevala destrukciju određene društvene grupe bez obzira na njezinu sadašnju poziciju. Marksistička kritika odmah je odbacila Gandhija kao malograđanskog, buržujskog, konzervativnog i onoga koji djeluje u korist vlasnika kapitala.<sup>86</sup> S druge strane Gandhi je između ostalog odgovorio da ideal „konačnog mira“ nije moguć u državi gdje jedna društvena grupa ima monopol nad Istinom. Tako pojmljen princip *syavada* principijelno znači da mir nije moguć kao ideal ideologije, već ideal bez-ideologije odnosno bez pervertiranja jedne (čitaj: partikularne) istine u univerzalnu vrijednosnu percepciju – Istinu. Osim toga na nivou individue Gandhi je kao i Kant smatrao da pojedinac nikada ne smije biti poiman kao puko sredstvo, već isključivo i samo kao cilj pri čemu je sve drugo podređeno njegovu napretku. Ono gdje se Gandhi slagao s marksistima je da novac kao društveno ljepilo nije dobra osnova budući da stvara otuđenje, ali za Gandhija to je otuđenje od „starih osnova religije i društvene etike“.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Trotsky je tako u *An Open Letter to the Workers of India* govorio da je Gandhi: „A fake leader and a false prophet!“ Vidjeti na: <http://www.marxists.org/archive/trotsky/1939/07/india.htm>.

<sup>87</sup> Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 138.

## Nadilaženje binarnosti

Možda najvažniji doseg gandhijevske ideje o *satjagrahi* predstavlja pregaranje starih makijavelističko-realističkih koncepata u odnosima između suparnika. Cilj *satjagrahe* kao nenasilne tehnike tako nije razoriti neprijatelja, već uništiti neprijateljstvo, tj. učiniti ga bespredmetnim. Čini se da Gandhi u ovom slučaju nastoji prodrijeti s onu stranu šmitovske inkarnacije politike u kojoj je svaki čovjek određen binarnim, dualnim, manihejskim, ambivalentnim značenjem prijatelja ili neprijatelja. Djelujući u skladu sa svojim vrijednostima, sam *Mahatma* se snažno borio protiv nasilja među zajednicama koje se kosilo s njegovom vizijom jedinstva potkontinenta, koja je uostalom bila i antipodna koncepcijama odvojenih država, vjerski inspiriranim pobunama u kojima su stradale stotine hiljada ljudi. Iako su Gandhijeva nastojanja ostala neuspješna, čini se da su mnogi njegovi koncepti iznimno bitni za razumijevanje politike i političke borbe za moć. Jedan od ključnih koncepata destrukcije šmitovske politike kao konflikta/rata/nemira da je „najvažniji princip u satjagrahi je da se pokuša vidjeti opravdanost protivnikove pozicije“<sup>88</sup>, koja otopljavajući mržnju kao led oko srca, nastoji svoju milost proširiti na cijelo čovječanstvo „osvajajući“ (čitaj: ispunjavajući) pojedinca po pojedinca. Tako promatrajući, jasno je zašto kod Gandhija čovjek nije puki individualac već pojedinac, osoba. On jest (*satja*) i biva u društvu, i to je njegova Istina, ali je istovremeno svaki čovjek univerzum za sebe u kojem on nikad ne smije biti percipiran kao puki objekt, sredstvo ili bilo što drugo što ideologija interpelira ili prožima, već isključivo kao cilj, subjekt, humanistički nosilac plamena. Izlažući u kratkim crtama aktualnost gandhijevske pozicije i danas nije nevažno uočiti da „mir“, *pax*, pretpostavlja ideju o preklapajućem konsenzusu koji pretpostavlja dijalog naspram sukoba i legalnost naspram ilegalusa. Čini se da se „parlamentarna debata“ upravo u svojem produktivnom političkom smislu razumijeva i kao argumentirana rasprava i minimalna suglasnost, dok s druge strane destruktivni smisao „parlamentarne demokracije“ leži čini se upravo u diktatu većine u kojoj nije stvar samo preglasavanja već i obesmišljavanja argumentacije naspram argumenta broja.

---

<sup>88</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 68.

## Kritike

Prve kritike gandhizma i thoreauizma svakako nalazimo u odbacivanju njihova načina života i/li ideala kojim su se vodili, pa tako pjesnik J. G. Whittier govori kako se suština ideje Thoreaua može sažeti u devoluciji čovjeka prema četveronožnoj životinji.<sup>89</sup> Jasno je da ova ideološka odbacivanja nisu dovoljna da ponude dovoljno argumentiran razlog za odbacivanje njihovih pretpostavki budući da se bave više *ad hominem* kritiziranjem nego *res judicata* propitivanjem. Iako način i vrstu životnog uvjerenja kod Thoreaua i Gandhija možemo smatrati stranim ili nesuvislim za neki naš zamišljeni idealni život, očigledno je da od personalnog kritičku notu moramo pomaknuti prema teorijsko-konceptualnom. Ne treba nas iznenaditi problem koji Pankaj Mishra u tekstu „India and Ideology“<sup>90</sup> detektira kao „mučevići“ (*struggling*) odnos koji zapadni mislioci imaju kada govore i pišu o potkontinentu. Tako i historičar Perry Anderson zapada u kontrapunkte vlastitih kritika i pohvala, nastojeći umom nefleksibiliziranim za ideološko samopropitivanje opisati ono što, recimo to kao Gandhi, ne žele prvo pokušati razumjeti. Anderson kritizira Gandhija i Nehrua zbog podjele zemlje 1947., ali istovremeno tvrdi da je ultranacionalistička *Džanata partija – BJP* ustvari zadnji simptom injekcije mito-metafizičkom religioznošću indijske političke scene koju je ubrizgao Mahatma Gandhi, što čini se opravdano Pankaj Mishra odbacuje, zajedno s Andersonovim plitkim (čitaj: monolitnim) promatranjem modernosti kao procesa „odumiranja bogova“ i puta u tehničku civilizaciju u kojoj nema mjesta „neracionalnosti“ spiritualizma.

Gandhi je čini se najviše podložan kritici iz makijavelističkih ili kartezijskih odnosa i percepcije politike. Tako njegov ambivalentan stav o štrajku koji je i oblik *satjagrahe*, ali i kao nasilje nedostojan *satjagrahe*, predstavlja klasičnu odsutnost ideološke podloge Istine za koju se borimo i naprosto je izlišno uopće govoriti koliko su marksisti odbacivali ovaj „sitničavi“ stav po kojem štrajk radnika jedne fabrike nije poželjan ako se samo radi o pukom štrajku iz suosjećanja s radnicima drugih fabrika. On postaje poželjan onda kada obje fabrike imaju zajedničkog neprijatelja, tj. kada se pretpostavimo to, vlasnici jedne

<sup>89</sup> Edward WAGENKNECHT, *John Greenleaf Whittier: A Portrait in Paradox* (New York: Oxford University Press, 1967.), 112.

<sup>90</sup> Pankaj MISHRA, „India and Ideology“, *Foreign Affairs* (November/December Issue, 2013.). Preuzeto s: <http://www.foreignaffairs.com/articles/140167/pankaj-mishra/india-and-ideology>



fabrike solidariziraju i podrže vlasnike druge fabrike čiji radnici protestiraju. Ovdje je marksistički ili bilo koji drugi argument značajan, budući da on pretpostavlja kako bi ovakav postupak koji zamišlja Gandhi ustvari značio odsutnost ideala za koji se valja boriti.<sup>91</sup> S druge strane, Gandhi s principom istine kao relativno kontekstnog a nikako sekulariziranog pojma abrahamovskih religija i nema „urneprijatelja“ protiv kojega bi se trebalo boriti, za njega svaka situacija ima svoj dualizam koji valja nivelirati, arbitrirati i okrenuti u dijalog i nadvladavanje nasuprot preziranju i odbacivanju.

Očite ograničenosti Gandhijeva antimilitarizma vidimo u njegovu pozivu Englezima da se predaju Hitleru, ali da mu nikada ne daju „dušu i um“. Izvodivši ovu tvrdnju iz ideje da nacizam jedino može ubiti netko nemilosrdniji od njega, a tako se istina i sloboda neće postići, Veber govori kako se je „Raman, bivši sledbenik, (...) razbesneo što Gandhi može da se zalaže za potpuno nenasilan pristup dok Indiji preti opasnost japanske invazije“.<sup>92</sup> Ramanov argument je implicirao da bi to Indiju gurnulo još dalje u ojađenost. Čini se da ovdje možemo intervenirati Gandhijem teoretičarom protiv Gandhija praktičara. U ovom slučaju čini nam se da praktično Ramanov argument mora biti uvažen jer imperijalizam Japana, Njemačke i u nešto blažem slučaju Musolinijeve Italije nije ni u kojem slučaju puki ekonomski imperijalistički poduhvat iako je to jedna od njegovih snažnih motivacija. On je u svojoj racionalizaciji svijeta upravo pretpostavljao ojađivanje i destrukciju drugih kao konceptualno „postojećih naroda“ pri kojem bi se robovsko-eksploatatorski sistem radnih logora zaista našao kao ojađivanje pri kojem bi pokoreni narodi bili gurnuti u kloaku malotimije (malodušnosti). Ako se prisjetimo nekih osnovnih Gandhijevih princi-

---

91 Značajan problem stvara i tvrdnja da se „pokrenu štrajkovi radnika zbog političkog motiva sve dok su radnici politički neuki je iskorištavanje radnika i uznemiravanje vlade a oboje je vrsta nasilja“ (Dhawan u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 144). Ostaje sasvim nejasno ustvari kada možemo očekivati da „građani ili radnici budu demokrati ili politički obrazovani“ ako ne budu npr. privređivali, radili i živjeli unutar demokratskog sistema? Sasvim je jasna ovdje primjedba jednog dijela liberala koji će opravdano pitati: Zar je bilo demokratskih naroda prije demokracija? Čini mi se ovdje da pozitivizam ima značajno uporište: reći da nešto nije, ne znači reći što ono jest, pa čak i ako se radi o kontekstnoj istini to ne znači da ostavljanje pojmova u izmaglici nemogućnosti nudi nešto bolje od tautologije da „se ne može“. Ovdje kao da se Gandhijev princip trebao okrenuti konkretnim mjerama a ne hegelijanskim tvrdnjama o noći u kojoj su sve krave sive?

92 Raman u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 177.

pa, jasno je da *satjagraha* nije princip pasivnosti već etika aktivnosti. Kao takva ona pretpostavlja aktivno nastojanje za izgradnju pojedinaca i zajednice na jednakim i ravnopravnim osnovama koje isključuju svaki vid represije i eksploatacije. S tim u vezi jasno je da bi predaja pred japanskom ili njemačkom invazijom ustvari razorila samopoštovanje naroda koji se predaju i time *de facto*, po Gandhiju samom, takva praksa ne bi smjela uopće biti zagovarana budući da njezin pacifizam šteti čovječanstvu.<sup>93</sup>

George Orwell, čiju kritiku navodi Veber, kaže: „Teško je shvatiti kako bi se Gandijevi metodi mogli primeniti u zemlji gde protivnici režima nestaju tokom noći i nikada se više ne čuje za njih. Bez slobodne štampe i prava na okupljanje, nemoguće je ne samo apelovati na spoljašnje mišljenje, nego stvoriti masovni pokret, ili čak upoznati protivnika sa svojim namerama.“<sup>94</sup> Ako se vratimo nakratko u Atenu pr. Kr., jasno je da nam pred očima prvo zaiskri lik Diogena. Kao cinik i „protivnik tadašnje države“ po Sloterdijku on je možda jedini uzor koji možemo naći danas budući da su se elite salonskih kritičara udomile i iz udobnih fotelja akademskog ili birokratskog, ili nevladinog aparata vezu kritike društva i države – to jest oni predstavljaju izgled cinika i dušu licemjera, dakle, oni su cinici. Ipak vratimo se Orwellsu, ovdje je jasno da ni sam Diogen, a ni Gandhi kao ni Thoreau niti itko drugi ne bi mogao biti ono što je nastojao da bude da nije živio unutar specifičnog prostora slobode *omeđenim na rubovima države prava* u kojoj je integritet pojedinca dovoljno bitan da taj pojedinac ne može *iscuriti iz društva* (Roland Barthes) i čije udaljavanje iz javnosti mora biti javno! Međutim, Gandhijeva uputa je jako dobra, čak i „ako Hitlera ne dotiče moja patnja, nema veze. Jer nisam izgubio ništa vredno. Moja čast je jedina stvar vredna očuvanja. Ona je nezavisna od Hitlerova sažaljenja.“<sup>95</sup> Njezin kredo nije usmjeren na postupke drugih, već na vlastito ponašanje pri čemu se trgovinska vrijednost dobrote, kao zdravorazumskog *lex talionisa*, dobro za dobro, loše za loše, pretvara u dobro kao odnos apriornosti, a ne kao funkcija *ex post facto* odnosa drugih prema nama.

Osim toga, jedan od klasika psihologije Erikson u svojoj kritici upućenoj Gandhiju ističe da i „lična patnja može dati utočište despo-

<sup>93</sup> To je ona teza da je nasilje vrednije od kukavičluka koji kao takav nije sposoban ni za kakve poduhvate ni duha, ni materije i koji je zapetljan u vlastitom nepostojanju.

<sup>94</sup> Orwell u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 178.

<sup>95</sup> Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 182.

tizmu okrutnog (okrutno dobrog) oca koji ličnom patnjom povređuje neshvatljivije nego onaj koji je potpuno bijesan, nakon čega se dijete osjeća kažnjenim, ako ne 'slomljenim' a nikako uvjerenim".<sup>96</sup> Čini se da iz pozicije autoriteta i tradicije Erikson pogađa samu srž nemogućnosti oprostorenja njegove filozofije. Međutim, opet se čini s druge strane da autoritet „nepovređivanja“ nije njegova odsutnost, osim toga sam Gandhi je učen na autoritetu tradicije, a da nije učio na tradiciji autoriteta, čime se njegovo obrazovanje „za mir“, kako on sam i priznaje, mora izgrađivati „u porodici“ kao onoj altiseovskoj prvoj instituciji ideološkog aparata. Stoga Gandhi nije vjerovao u nepostojanje autoriteta oca, samo je čini se otac kao nosilac autoriteta svojeg sina učio freudovskom „ocoubojstvu“<sup>97</sup> izvršenom odsutnošću „Božanskog prava očeva“.

### Zaključna razmatranja

Čini se da je za inauguriranje određenih gandhijevskih postavki potrebna ne institucionalna, formalno-pravna volja političke elite, već da je za njezino interpoliranje stvarnosti potrebno slomiti zdrav razum društvenih običaja, tradicije i načina razmišljanja. Tako kolokvijalne, narodne poslovice, kako ih često zovemo, stoje kao obrazovno-odgojne maksime upravo kao smetnja potencijalnom obrazovanju za mir u Gandhijevu smislu. Gandhi zamišlja da se *satyagrahi* „ne boji vjerovati svojem protivniku. Čak i ako ga protivnik izigra dvadeset puta, satjagrahi je spreman da mu vjeruje dvadeset i prvi put“<sup>98</sup>, što predstavlja antipod kolokvijalnom, normalnom, zdravorazumskom, općeprihvaćenoj mudrosti života da te „ne smije iz iste rupe zmija dva puta ujesti“. Ne samo da je problem u ograničenju kvantitativne brojnosti vjerovanja protivniku na „jedan“ već je opća opasnost od ljudi tim narodnim mudrostima implicirana kao imanentna i normalna. Ali nije samo kvantiteta broja šansi koje dajemo protivniku da bude iskren i dobar problem, on je možda značajniji u pojmovnoj kvalifikaciji drugog čovjeka kao „zmije“ koja u svojem semiotičkom smislu

<sup>96</sup> Erikson u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 97.

<sup>97</sup> Zanimljivo je kako se i kroz Freudovu, Eriksonovu, Jungovu, Frommovu misao i psihologiju provlače ključni pojmovi čije je vrijednosno ishodište nasilje. Stoga smo i mi prisiljeni „autoritetom nauke“ njezine nezgrapne pojmove umetati u tradicije mišljenja koje žele upravo da smisao tih pojmova nasilja zamijene pojmovima koji baštine vrijednosti mira.

<sup>98</sup> Gandhi u: T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive*, 77.

ima biološke konotacije beskičmenosti, duhovne konotacije hladnokrvnosti i društvene konotacije opasnosti i otrovnosti. Tako svodenje „čovjeka koji izigra povjerenje“ (ne povjerenja) na zmiju čini se da usijeca duboki rov unutar društvenih rascijepa budući da simbolička reinkarnacija nekog kao zmije pretpostavlja da taj ne zaslužuje da mu se ukaže povjerenje ili da se na njega spusti milost, ili da postane dio „solidarnosti zajednice“ kao samilosti prema članovima jedne grupe. Jasno je kako kartezijanskom umu evropskih ideologa nije moguće uopće se snaći u ovakvu poimanju Smisla. Ipak čini se značajno istaći, s ogradom da je i autor eseja kartezijanski dualist, kako je istovremeno i fenomenalno i besmisleno kako uopće bilo koji ideal, pa čak i Gandhijev, o „čovjeku kao u principu dobrom“ može izdržati razgrađivalačku moć *syavade* kao relativiziranja bilo čega, bilo kad i bilo gdje. Čini nam se da Kantovo preuzimanje konfucijanizma i analogija između postmoderne dekonstrukcije i *syavade* ima značajne čak u osnovnoj biti (odsutnost znanja o Istini) identične momente. Istovremeno Gandhi je tokom cijelog života iščitavao zapadnu literaturu uključujući i djela Bacona, Mazzinija,<sup>99</sup> Thoreaua, Tolstoja, Ruskina i dr. Tokom njegova boravka u Južnoj Africi, Veber ističe da su njegovi prijatelji smatrali kako je bio pod utjecajem kršćanstva da je njegova konverzija neminovna.<sup>100</sup> Ipak kartezijansko-dualni logički okvir Aristotelove logike, u kojoj A nije jednako B, nije mogao rezultirati u konverziji jer baš kao i Thoreaua Gandhi je smatrao kako *satja*=istina nije stvar *perenijalnog* već koncept *dinamičnog*. Upravo koncept istine koji vidimo kod Gandhija možda je najmoćniji postulat čiji je i baštinik postmoderna misao u kojem istina nije *stvar u svijetu već odnos u svijetu*, stoga ona nije monolitna ili jedna već višeslojna, raznorodna i napose kontekstna. Na ovom naučavanju istine Gandhijeva *satjagraha* nadilazi okvirom indijske civilizacijske tradicije same fizičke/identitetske granice te tradicije. Omogućavajući njezino postavljanje kao kontekstnog modela istine u prostor/vrijeme s univerzalnim pretenzijama. Možda je najvažniji zaključak da pokušaj mira ne bi trebao plaštem univerzalijske prekriti društvene rascjepe. To je odveć ideološki vez preko živih rana iz prošlosti. Čini nam se da je ovaj naš zaključak analogan i ideji

<sup>99</sup> Kada govorimo o utjecajima i međuovisnosti između ideja s Istoka i Zapada, Sjevera i Juga, Starog i Novog svijeta, iznimno zanimljivo bi bilo istražiti utjecaj Mazzinijeva koncepta „Mlade Italije“ u Gandhijevim pisanjima za *Young India*, što se čini prvenstveno kao posljedica Mazzinijeva utjecaja.

<sup>100</sup> T. VEBER, *Pojedinac i konflikt iz Gandhijeve perspektive*.

Nenada Dimitrijevića koji u djelu *Duty to Respond*<sup>101</sup> ističe da se korak naprijed kroz demokratsku tranziciju, čiji je prvi događaj – promjena režima - ne smije niti se može odvijati kroz političku kulturu zaboravljanja prošlosti kao onoga čije 'loše' pripisujemo sistemu koji više nije tu. Ovo se zaista čini odveć prevelik cinizam budući da su 'ideološke manufakture' koje su legitimirale Višegrad, Vukovar, Srebrenicu ili što god drugo još uvijek prisutne, još uvijek ideološke i još uvijek manufakture koje umjesto legitimacije zločina sada proizvode njegovo poricanje kao zločina i/li kao kolektivne odgovornosti. U ovom slučaju stvar je u tezi Iris Marion Young<sup>102</sup> koja, pledirajući za politiku razlike, pledira za priznavanje razlika koje bi upravo ostale 'prihvaćene' naspram njihova uklanjanja i skrivanja plaštem službene politike. Iskustvo socijalizma kao da je dovoljno dobar nauk ako iz historije želimo naučiti. Ako već ne želimo ili ne možemo, što bi rekao Hegel, pa ona je ionako klaonica, tj. tvornica krvi a ne transversala mira.

Ako se sjetimo Hayekove kritike u eseju *Individualizam istiniti i lažni* (2011.), jasno je da snoviđenje o vječitom miru može odvesti u vječito zlo uspostavljanja vječitog mira. Vodeći se hajekovskim principom, koji odbija čovjeka kao apriori dobrog ili lošeg, već ga prihvaća kao suštinski „ograničeno biće“. Tako individualni građanski akter ne smije biti plijenom kolektivističke imaginacije koja će zbog pretpostavke sreće budućih pokoljenja žrtvovati „sadašnjost“ radi utvare. Naspram tomu iako je i planiranje jedna značajka homo politikusa, nju ne treba promatrati kao ideologiju već kao ideal. Stoga „vječni mir“ nije isključivo dobro-mjesto (*eu-topia*) već i prije svega ne-mjesto (*ou-topia*). Nemogućnost dosezanja mira treba otvoriti miru komunikaciju s čovjekom danas, a ne da ga žrtvuje pretpostavljenom *homo ideologikusu* sutra. Možda najveći uzor za mir ne treba biti čovjekova „savršenost“ već njegovo nesavršenstvo? Tako gelenovski čovjek kao *homo lapsus* može prevladati okvire ideologije kako ne bi žrtvovao konkretnog čovjeka radi apstraktne idolatrije. Zbog toga nam se Gandhijeva vrijednost *syavdade* čini tako uzvišenom dok nam se sama *satjagraha* čini sasvim običnom. Upravo je čini se s idejom da se Englezi trebaju predati Hitleru Gandhi žrtvovao čovjeka i konkretnu grupu radi beskrajno apstraktnog ideala. Suština je u tome što *satjagraha* s konceptom Istina je Bog i nenasilje je put do istine može stati u *syavdadu*, ali

<sup>101</sup> Nenad DIMITRIJEVIĆ, *Duty to Respond: Mass Crime, Denial, and Collective Responsibility* (Budapest: Central European University Press, 2011.).

<sup>102</sup> Iris Marion YOUNG, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.).

*syavdada* ne može stati u *satjagrahu* – ona je njezin derivat ali samo jedan od mogućih. Zato je rimski ideal *si vis pacem para bellum* aktualan ne kao koncept rata već kao koncept mira budući da izgradnja mira, kako i sam Gandhi prepoznaje, počinje na aktivizmu, herojstvu i spremnosti na žrtvovanje a ne na mlakosti i povlačenju pred zlotvorstvom. Ovdje se čini da bi pogled u sebe bila dobra polazna osnova kao ona vrlina sebičnosti Ayn Rand u kojoj rusooovski čovjek altruist ne počinje nigdje drugdje nego, kako to Žižek kaže, u svojoj narcisoidnosti i zaljubljenosti u sebe.<sup>103</sup> Ovaj „samoljubljenik“ je onaj u potpunosti zaokupljen sobom možda dobra osnova da svoje „faličnosti“ ne eksternalizira na druge ljude stvarajući uzore čovjekoubojstva. Na kraju ostaje samo *syavdada*, dakle, možda? Stvar nije relativna već kontekstna, tj. varljiva. Uskratiti čovjeku pravo da bude i utilitaristički, možda jest upravo jedan vid ograničenja na koji mnogi pa i Gandhi i Thoreau nisu računali. Jasno je da čovjek nikada neće biti slobodan dok ne bude u mogućnosti imati vlastitu imovinu i o njoj se brinuti, kako kaže J. S. Mill<sup>104</sup>, a to podrazumijeva da razvoj sposobnosti pretpostavlja i pravo „ekonomski racionalne kalkulacije“ kao jedan od prosvjetiteljskih uvida u potrebu razvoja čovjekovih ideja, sposobnosti i života uopće.

Dužnost građanina kao mirovnog medija ne smije se svesti na profesiju već, veberovski rečeno, ono mora biti „poziv“, u kojem će birokratičnost profesionalaca profesije zamijeniti spontanost egzistencijalnog mirotvorstva. Čini nam se da u trenutku izvještačenja mira, tj. njegova prepuštanja „mirovnim profesionalcima“, možemo „osloboditi čovjeka“ odgovornosti za mir čineći od njega još jednu običnu kategoriju političke zbilje a ne političkog aktivista. Upravo je Gandhi/Thoreauov koncept dužnosti aktivnog građanina „čovjek prije svega“. Bilo da se radi o nenasilnoj vojsci osnovanoj u Pakistanu (Šanti Sena) ili podvizima kapetana Johna Browna, jasno je da zahtjev za pravima ne smije biti prepušten slučajnom uzorkovanju politički izabranih elita, već poziv na akciju abolicionista i/li satjagrahija i/li nekih drugih.

Veber na kraju knjige *Pojedinac i konflikt iz Gandijeve perspektive* govori o štetnosti procesa deifikacije i mistifikacije Gandhija u kojem su njegove poruke zamijenjene njegovim bistama. Čini se da

<sup>103</sup> Za detaljniju elaboraciju rusooovskog koncepta vrline, čiju esenciju Žižek izvodi iz sebičnosti ili narcizma, vidjeti u: Slavoj ŽIŽEK, *O nasilju - Šest pogleda sa strane* (Zagreb: Ljevak, 2008.). Za vrlinu sebičnosti kod Ayn Rand vidjeti Ayn RAND, *Vrlina sebičnosti* (Novi Sad: Global book, 1997.).

<sup>104</sup> John Stuart MILL, *Izabrani politički spisi*. Drugi svezak (Zagreb: Informator, 1989.).

ideologizacija Gandhija kao „retoričke floskule“ pod koju se može kao u balkanskom konceptu „evropskih integracija“ nagurati svašta tako da na kraju sam pojam ili termin ne znači konkretno apsolutno ništa. U sljedbeništvu se traži samo služenje i vjerovanje bez propitivanja i promišljanja pri čemu subjekt služenja napušta *syavdadu*, naspram pozitivizma pri čemu skepsa uzmiče pred zahtjevom za jasnim i razgovijetnim! Sasvim je jasno da *satjagraha* putem relativnosti istine ide iza pozitivističkog kako bi uhvatila pozitivno kroz skepsu i relativnost a ne kroz sljedbu i pozitivnost.

Kao što Andrić u svojem znamenitom *Razgovoru sa Gojom* kaže: „ljudima su podjednako potrebni i sjaj i jedna stvarnost“, kako i Galtung priznaje da samo na *post* nije moguće graditi svijet nakon *moderne* jer su to „dva lica života“ a oba iznimno bitna i važna. Tako nam ovdje Andrićev Goja daje uputu kako htijenje mira ne smije od pojedinca stvoriti utvaru da ne bi samog pojedinca podčinila utopiji ostvarenja te utvare mira. Čini se da i mir počinje tamo gdje završava rat te su, kako Hegel kaže, za ostvarenje nekog cilja potrebni i ideja i energija kao suplementi jednog te istog. Tako oduzeti čovjeku pravo utilitarnog, čini nam se odveć opasnim inženjerstvom, dok i njegovo zatvaranje u njega čini jednako lošu uslugu. Očigledno da govor o pojedincu mora gandhijevski početi od konkretnog čovjeka a ne od apstraktnog ideala, pri čemu svijest o pojedinačnoj patnji treba uvijek biti bliža od makiavelizma staljinističke statistike. Možda je na kraju najveći adut mira to što nemir nije puki konflikt ili rat već i stanje duševne rastrojenosti pa bismo s tom premisom i zaključili ovu raspravu. Naša nemogućnost da na kraju ovog eseja ponudimo ikakav konačan odgovor samo, kako i Galtung kaže, pokazuje kako je „mir mirovnim sredstvima moguć, ali ga ... nije lako postići, u okvirima naše civilizacije“.<sup>105</sup>

## PEACE AND THE INDIVIDUAL IN THE THOUGHT OF H. D. THOREAU AND M. MAHATMA GANDHI

### Summary

*Research into the duties of the individual in the work of the American thinker, activist and naturalist Henry David Thoreau, and the leader of non-violent resistance to British colonial administration in India Mahatma Gandhi, offers theoretical insights into one of the most important phenomena of social science and the study of human kind. The opinions and active role of Thoreau and Gandhi represent a pragmatic atti-*

<sup>105</sup> J. GALTUNG, *Mirnim sredstvima do mira: mir i sukob, razvoj i civilizacija*, 7.

*tude to the personification of human dignity, as a value that surpasses all other ideas, ideals and principles. This paper examines the actions and thinking of the individual as citizen while striving to highlight all the important aspects of 'civil disobedience', not as a license for anarchy but as the idea of civil duty. In this way, the two subjects of the article place the individual before the ideological concept of nation, race, class and party as the supreme value in itself. It is on this fundamental value that Thoreau and Gandhi build their own concept of peace.*

**Key words:** *H. D. Thoreau, Mahatma Gandhi, individual, duty, freedom, peace.*

Translation: Adnan Tatar and Kevin Sullivan