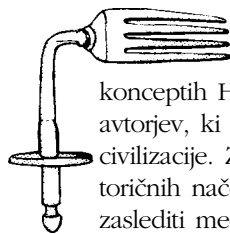


Hendikep kot simptom

Telo je vedno nekaj, kar je narejeno za uživanje, za uživanje samega sebe.

J. Lacan



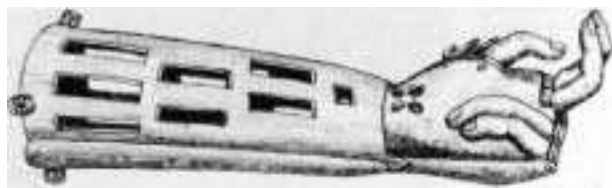
Problem, o katerem želimo na tem mestu spregovoriti, temelji na nekaterih teoretskih konceptih H. Marcuseja in posegih t.i. postmodernih avtorjev, ki se nanašajo na logiko prostora, kulture in civilizacije. Zlasti želimo spregovoriti o nekaterih emancipatoričnih načelih ter oblikah družbenosti, ki jih je mogoče zaslediti med telesno hendikepiranimi¹ (mladimi) ljudmi.

Kultura ni civilizacija

Vsaj od Marxa naprej vemo, da mora država preko svojih institucij skrbeti za varstvo enakopravnosti in svobode državljanov, vemo pa tudi, da bo v tej smeri naredila natanko toliko, kolikor jo bo javnost s svojimi artikuliranimi in institucionalno organiziranimi zahtevami k temu silila. Gre za t.i. post-tradicionalno socialno integracijo,² kjer organizacije družbenih povezanosti ne smemo pričakovati od vnaprej danih institucij, temveč jih morajo ljudje uresničevati sami. To uresničevanje je tesno povezano s komunikacijo med akterji, ki so ali pa bi

¹ Ko govorimo o telesno hendikepiranih ljudeh, mislimo na tiste, ki so zaradi starosti, bolezni, nesreč, poškodb ali prirojenih okvar prikrajšani za nekatere telesne izkušnje in morajo za obvladovanje prostora in svojega telesa uporabljati različne pripomočke.

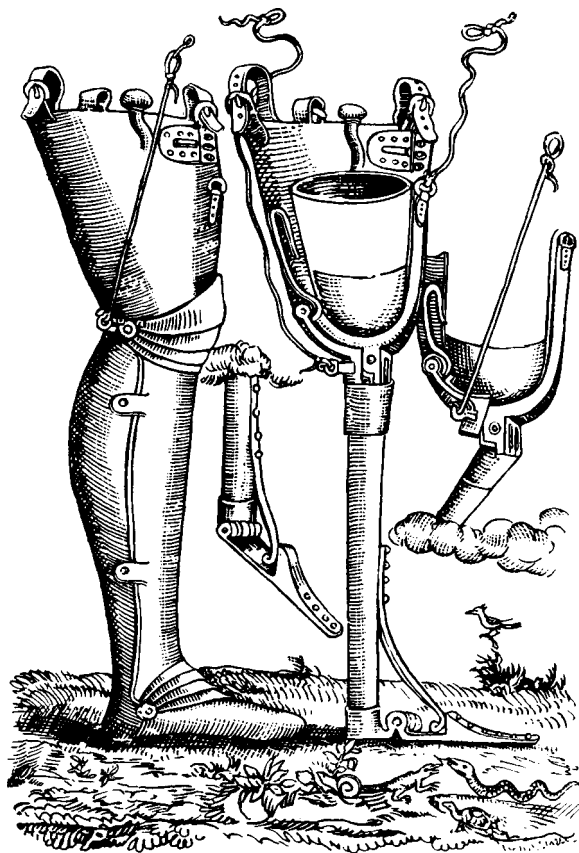
² Zimmermann, R. (1984), "Marx, Habermas i problem društvene emancipacije", *Theoria*, 1/2, str. 39-45.



³ *Ibid.*, str. 45.

⁴ Jameson, F. (1984), "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review* 146 (Julij - avgust 1984), str. 67-77.

⁵ Marcuse, H. (1940/41), "Some Social Implications of Modern Technology", *Studies in Philosophy and Social Sciences*, IX, str. 414-39.



morali biti zainteresirani za dialog. "Komunikacijska dejavnost kot vrednostno reflektirana socialna koordinacija definira načelo interakcijsko-komunikacijskega podružbljanja."³

Herbert Marcuse je v 40-ih in zlasti 60-ih letih XX. stoletja opozarjal na nekatere procese, ki kažejo na administrativno asimilacijo kulture v civilizacijo, kar je rezultat zelo učinkovitega vzpostavljanja znanstveno-tehnične hegemonije v polju družbenega. Še bolj radikalen je bil v 80-ih letih F. Jameson, ki je v svojem prispevku z naslovom "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism"⁴ postmodernizem razumel kot novo kulturno mašinerijo poznega kapitalizma z zanjo značilno estetiko odtujenosti in poskusi vzpostaviti kulturno in socialno hegemonijo.

Marcuse je v 40-ih letih tehnologijo razumel kot socialni proces, katerega integralni del je vsak posameznik.⁵ V 60-ih letih je bil priča totalizaciji družbe, do katere je tudi v najbolj demokratičnih družbah prišlo zaradi integracije kulture v civilizacijo.⁶ Tehnološka civilizacija je bila na vrhuncu svojega razvoja, kajti vedno bolj ji je uspelo integrirati elemente kulture, ki so še včeraj predstavljali polje drugačnosti in antagonizmov do vladajočih civilizacijsko-tehnološko-socialnih procesov.

Zgodovinsko vzeto, nadaljuje Marcuse, se je v tistem trenutku, ko se je začela kultura integrirati v tehnologijo družbenega, prva vedno bolj spreminjala v ideologijo, čeravno tudi kot ideologija ni bila v celoti asimilirana v družbene tehnologije in je ravno v tej poziciji ohranjala mesto, kjer je bilo mogoče opazovati kontradikcije in konflikte ter artikulirati obtožbe in izražati zavračanje totalitarizirajočih procesov v družbi. V 60-ih se je proces totalizacije skozi asimilacijo kulture pospešil - tudi zaradi nepričakovanega razvoja tehnike in tehnologije. Psihični in fizični prostor, kjer je še možno učinkovito razdruževanje, ugotavlja takrat Marcuse, se je bolj ali manj zaprl.⁷ Bolj kot kadarkoli prej je

postal opazen način prevajanja idej, ki že p odpirajo prostor avtonomije in skrbijo za oh Prevajanje je potekalo v smeri edukacije, rel postalo je - a vehicle of adjustment.⁸ S tem razlika med civilizacijo in kulturo, kjer kultu intelektualnega dela, ležernosti, počitnic, svobode, duha in neoperacijskega mišljenja, civilizacija pa polje manualnega dela, delovnega dne, dela, nesvobode, narave in operacijskega mišljenja.⁹ Tudi Jameson se je strinjal, da so bila šestdeseta točka preloma v razmerju med kapitalizmom in kulturo - na mesto produkcije je stopila reprodukcija.

Kulturna in socialna hegemonija se učinkovito vzpostavlja in je možna le z asimilacijo v znanstveno-tehnični stroj, ki kulturo in socialno življenje potrebuje le kot transmitter za svoje preživetje, reprodukcijo in ekspanzijo, medtem ko ju ideologija potrebuje za maskiranje odtujenosti ljudi, tako na delovnem mestu kot v "prostem času". Znanstvena in tehnična dominanca nad vsakdanjim življenjem se tako kažeta kot kulturna dobrina, ki jo ljudje v svojih socialnih interakcijah izmenjujejo kot vsako potrošno dobrino, še več, socialni status ljudi je vedno bolj odvisen od količine potrošene in konzumirane svobode in kulture.

Paradoksalnost takšne situacije se najlepše kaže v vse večji odsotnosti kakršne koli vitalne potrebe po družbenih in socialnih spremembah, kajti spremembe se že dogajajo, in sicer tako hitro, da ljudje, ta armada delovne sile, nimajo nobenih možnosti za interpelacijo, kajti, piše Marcuse, morda je, z vidika kapitala, najbolj funkcionalno, če ljudje niso nikjer zastopani. V nasprotju z Althusserjevo teorijo ideologije kot interpelacije, je Marcuse spoznal, da je ideologija najmočnejša natanko tam, kjer ljudje nimajo na voljo nobene možnosti za interpelacijo in reprezentacijo samih sebe. Ko se porušijo vse meje, ni več nobene točke, od koder bi bila interpelacija sploh možna. There is no narrative position.¹⁰

Kultura, popolnoma asimilirana v civilizacijo, neguje in perpetuira logiko bornirane inkohherentnosti, razpršenosti in nenehnih sprememb, ne ponuja nikakršnega mita, nobene oporne točke, omogoča le lebdenje, ekstazo, spektakel, kjer se nihče ne sprašuje po svoji želji, saj je vsaka želja že vnaprej zadovoljena. Človek ni svoboden, saj ni vela, ni možnosti izbire, ker je izbira vedno že narejena. Zato se človek tudi ne sooča z omejenostjo in nemožnostjo diskurza, v katerega je potopljen, kajti ta diskurz sploh nima meja, je neskončen, brezmejen niz aktov; ker človek ne trči na mejo, se želja sploh ne more vzpostaviti. Tako se zdi, da nimamo več opraviti z



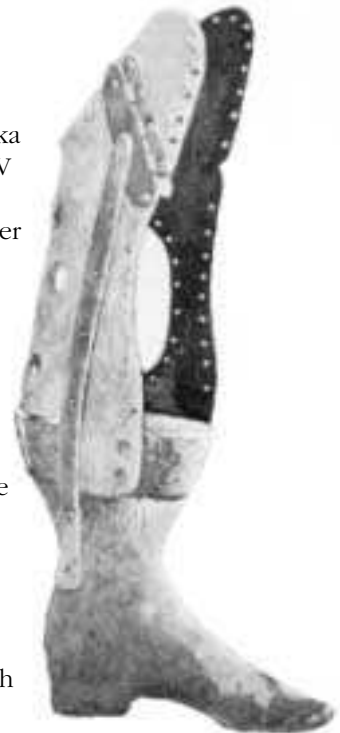
⁶ Marcuse, H. (1965), "Remarks on a Redefinition of Culture", *Daedalus*, 94, str. 190-207.

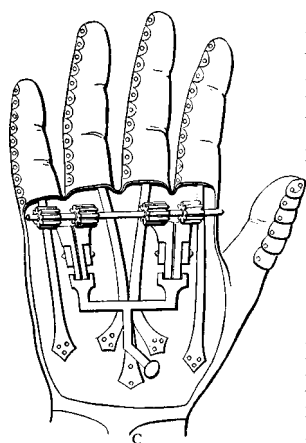
⁷ *Ibid.*, str. 194.

⁸ *Ibid.*, str. 196.

⁹ *Ibid.*, str. 192.

¹⁰ Polan, D. (1988), "Postmodernism and Cultural Analysis Today", v: Kaplan, E. A., (ur.),





Postmodernism and It's Discontents,
London, NY: Verso, str.
45-58.

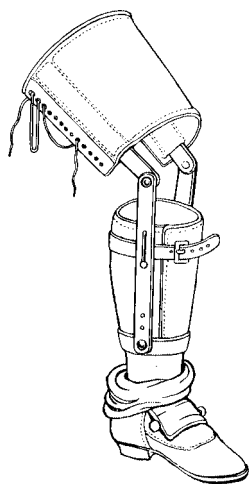
¹¹ *Ibid.*, str. 57.

¹² *Kot (5)*, str. 196.

¹³ *Ibid.*, str. 197 in
naslednje.

¹⁴ *Ibid.*, str. 197.

¹⁵ Wittfogel, K. A. (1985),
"O proletarski kulturi",
**Časopis za kritiko
znanosti**, 83/84, str. 44-
47.



želečim subjektom, temveč s človekom, oropanim sleherne vsebine, sleherne intence, sleherne želje in hotenja. Naloga kritične in reflektivne misli je zato povsem jasna: "... to work to conjoin seemingly isolated forms in newly expansive critical frameworks."¹¹

Tehnološka racionalnost

Razvoj tehnološke racionalnosti pa ima kljub temu neko prednost, ki je Marcuse ni želel zanemariti, saj lahko tehnologijo vedno uporabimo vsaj na dva med seboj povsem različna in nezdružljiva načina; tako, da se povečuje beda mnogih na račun nekaterih, ali pa tako, da se povečuje polje brez eksploatacije, bede in trpljenja. Marcuse se je postavljaj na to drugo stran in dejal: "This would be a civilization which has become culture."¹² Gre torej za obrat; civilizacija kot polje heteronomnosti in nesvobode bi se morala zmanjšati na račun kulture - namesto reprodukcije bi se morala povečati produkcija kot polje svobode in avtonomnosti. Normativnost, ki nastaja v polju kulture, seveda noče postati dominantna, predvsem pa ne želi služiti kateri koli dominantni logiki, ki se uspe institucionalizirati v polju družbenega. Norma je v tem primeru zavezana individualnosti in avtonomnosti, ne pa načinu, kako družba prevaja koncepte v empirično realnost. V takem primeru, na to nas je opozoril Marcuse,¹³ se vsa prizadevanja usmerijo samo k izboljševanju načinov prevajanja, medtem ko se neprevedljivi reziduum obravnava kot zastarela, izrabljena in neuporabna spekulacija.¹⁴

Z asimilacijo kulture v civilizacijo je kultura postala funkcionalna, učinkovita, produktivna, uporabna, dobila je svojo menjalno vrednost. S tem je prenehala biti kultura, postala je del funkcionalno in kaotično urejene civilizacije, ki s spekulacijami še vedno ne ve kaj početi, zato jih skuša predelovati v smislu tistega: "spodobilo bi se...". Da to prevajanje služi ohranjanju profitne stopnje kapitala, je seveda odveč ponavljati.

Kultura je po drugi strani lahko resno početje samo v primeru, če je "neuporabna", nefunkcionalna. Kultura je nekaj resnega samo, če se dogaja kot igra, zato nikoli ne more biti "celotni sistem materialnih, socialnih, političnih in duhovnih življenjskih form, ki jih ustvari neka zgodovinska doba", kot je pisal K. A. Wittfogel,¹⁵ in še manj tisto, kar je hotel Lenin (vse to, kar je ustvarila človeška družba), kajti kultura ni ustvarjena, ni je mogoče delati, proizvajati in še manj načrtovati, planirati ter preračunavati po veljavnih tečajih. Kultura ni proizvod dela, ampak je učinek subjektive igre, je presežek, ki je ves čas odveč in brez vsake teleološke naravnosti. Kultura je vedno

nekaj sekundarnega in ne primarnega, je vedno lahko samo v ozadju, ob straneh, na margini. Vedno odpira prostor, tudi in predvsem tam in takrat, ko grozi, da se bo ta popolnoma zaprl. Odpiranje prostora ne pomeni lociranja, temveč dislociranje, ne pomeni afirmacije jaza in vse krame, ki jo tovari s seboj, ne da bi bil pri tem početu povsem zadovoljen, temveč pomeni opustitev, celo radikalno opustitev jaza. Parafrazirajoč M.C.Taylorja,¹⁶ bi lahko rekli: v igri pride do preobilja dvoumnosti in nejasnosti. Prav to preobilje je tisti presežek, ki ga ni treba klasificirati, opisovati in asimilirati, treba pa ga ni zato, ker ga ni mogoče.

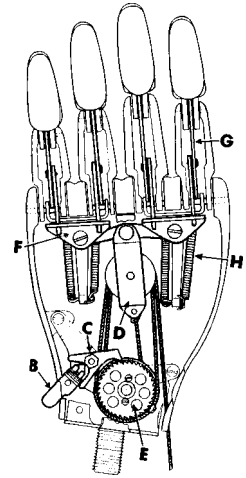
Predpogoj za vzpostavljanje kulturne dimenzije kot aspekta mentalne avtonomnosti subjekta je osvobajanje (liberation), kajti, piše Marcuse,¹⁷ kljub temu da je edukacija kot sredstvo za intelektualno in emocionalno neodvisnost človeka prepoznana kot obči cilj - ali pa prav zaradi tega - moramo vztrajati prav pri tej neodvisnosti. Seveda je neodvisno v brezmejnem spektaklu nekaj paradoksalnega, a prav za to gre. Sodobne oblike totalizacije ne pomenijo zaprtja nekega prostora, saj je prostor neomejen, zato tudi osvobajanje ne pomeni prekoračitve meje, ki jo postavlja totalizacija, temveč prav obratno, neodvisnost pomeni prav poskus vzpostavljanja meja, kajti danes je še tako "nenormalno" obnašanje že normalno, je že norma, ki jo vsi posnemajo, saj so bizarnosti in čudaška obnašanja prav - kot oblika nekonvencionalnosti in nekonformnosti - zapovedana.

"Onstran zastora tehnološke racionalnosti ljudje sprejemajo univerzalno heteronomnost kot svobodo, neodvisnost in poživilo, ki jih ponuja družba obilja."¹⁸

Politika telesa

Politiko telesa bomo skušali razumeti na način, ki bi lahko upravičil tezo, da percepcija in interpretacija telesa zarisujeta in reflektirata pogoje za vzpostavitev (postmoderne) družbenosti - katere značilnosti smo orisali v prvem delu našega prispevka -, kar se po našem trdnem in v teoriji preverjenem prepričanju najbolj izrazi v primeru politike ženskega telesa in hendikepiranega telesa.

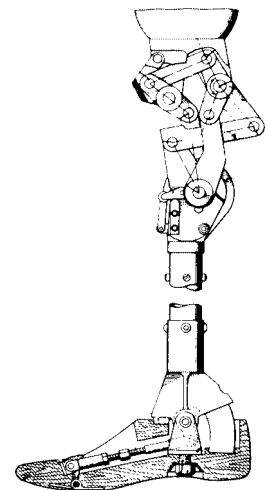
Ni treba posebej poudarjati, da je hendikepirano telo predvsem predmet medicinske obravnave, za katero je značilno, da v svoji sterilnosti - telo skuša zmeriti po dolgem in počez in ga normalizirati, popraviti in v zadnjem času pripraviti za čim višjo kakovost življenja - iz telesa predvsem izganja dimenzijo užitka. Telo se predvsem pregleduje, gleda torej, če z njim ni kaj narobe, ali če dovolj dobro napreduje v smeri normalnosti in polnega razvoja. Gledanje ima posebno funkcijo, ko gledamo



¹⁶ Taylor, M. C. (1990), "Back to the Future", v: H. J. Silverman (edit.), **Postmodernism - Philosophy and the Arts**, NY & London: Routledge, str. 13-32.

¹⁷ Kot (5), str. 198.

¹⁸ *Ibid.*, str. 199.



¹⁹ Cf. Foucault, M. (1975), *The Birth of the Clinic (an Archeology of Medical Perception)*, NY: Vintage Books.

telo ženske in skrivenčeno telo koga, ki ima npr. amiotrofijo. Opazuje pa se še nekaj drugega, čeravno ne bi mogli reči, da je to povsem evidentno. Zaseduje se namreč užitek telesa. Na strani medicine je sterilnost vseskozi - vsaj od XVIII. stoletja dalje - že prisotna, saj se mora zdravnik dati v oklepaj in podrediti strogim zakonom nozologije.¹⁹ Sterilnost se mora pojaviti tudi pri pacientu, kajti tudi on se mora podvreči strogim zakonom bolezni in zdravja, ki niso odvisni niti od zdravnika niti od njega, saj jih je postavil sam ljubi bog.

Hendikep kot motnja

Užitek je seveda vedno povezan z določeno etiko, zato se lahko vprašamo, kakšna je etika medicine in kakšna je etika tistega - danes govorimo o telesno hendikepiranih -, ki uživa v svojem telesu. Zdravnik se sklicuje na stroge zakone bolezni in na zahteve, ki jih postavljajo pred njega in pred pacienta, zato od le-tega zahteva, da se omenjenim zahtevam podredi. Ne glede na to, koliko se pacient trudi ugoditi tej zahtevi, na njegovi strani vztraja želja; med zahtevo in željo pa vztraja razlika, ki je ni mogoče odpraviti. Na tej stopnji bi že lahko tvegali in rekli, da zdravnik od uživajočega telesa zahteva nemogoče. Kolikor pacient zelo hitro vzpostavi transferni odnos do zdravnika, pa je zdravnikov odnos do pacienta vsekakor kontratransfer. Ceno tega kontratransfera seveda plača pacient, zato mu ne ostane drugega, kot da frustrira zdravnikovo zahtevo in ga sili v refleksijo lastnega kontratransfera, tj. lastne nezavedne želje.

Na hendikepirano telo - prav o njem ves čas govorimo -, ki ni sposobno nadzorovati samega sebe, se veže logika percepcije, interpretacije in želje, kajti na prvi pogled se zdi, da prizadeto telo - kjer telo ni nič drugega kot način, kako simbolno strukturira realnost - popačeno percipira svet, ga površno in celo napačno interpretira in posledično želi nemogoče. Logika želje je po drugi strani v tem, da medicina telo zaradi svoje etike popravlja in obljublja - kaj? Kaj je želja zdravnika, ko ima pred seboj



hendikepirano telo, ki samo sebe ne more nadzorovati? Odgovor je enostaven: s pomočjo svoje mašinerije bi rad vzpostavil kontrolo nad telesom, ohranil njegove funkcije in ga morda celo nekoliko popravil.

Empirično, čisto, neposredovano telo deluje na tej ravni kot temelj, zadnja opora vsemu, kar je človeškega; zato moramo reči, da medicinci nastopajo kot metafiziki, saj brez telesa ne bi obstajalo nič, na kar bi se človek sploh lahko skliceval, še več, obstajal ne bi niti sam človek. Karkoli človek naredi, se mora vsaj v zadnji instanci vrniti k lastni končni prezenci - telesnosti.

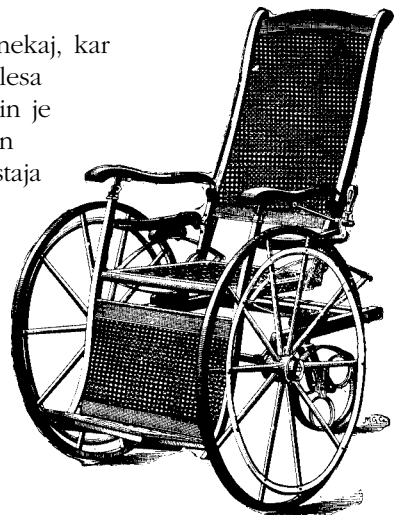
Vendar v zdravnikovem diskurzu to ni mogoče brez prostovoljnega sodelovanja pacienta; brez njegove volje in verjetja torej. Zdravnik se tako sklicuje na pacientovo voljo; v dobi, ko prevladujejo koncepti t.i. psihosomatike, je odprt celo do njegovih verjetij - nekaj malega je slišal o psihoanalizi -, medtem ko o njegovi želji noče slišati ničesar. Hendikepirano telo pa - konsistentno z zgornjo tezo o telesu kot načinu zavestnega in nezavednega zapopadenja in proizvodnje realnosti - s seboj na žalost ne more prinesiti močne volje, zato prinese šibko voljo in da bo celotna zadeva še hujša, še perverzno uživanje povrhu, saj je nemočno in nenehno hitreje propada kot telo, ki ni hendikepirano; poleg tega pa ponuja ugodno mesto za izživljanje ne ravno najbolj svetih emocij in občutkov. Tako telo omogoča ležernost, lenobnost, pretirano odvisnost, možnost izkoriščanja drugih (igranje na usmiljenje ipd.), simuliranje, izsiljevanje (če mi ne boste ugodili, si bom nekaj storil ipd.). To paradoksalno stanje predstavlja eksces, nekaj, kar nenehno kot presežek vztraja in frustrira, saj se zdi, da je na njem nekaj demonskega, nemoralnega, celo zlobnega, hkrati pa strašljivega, nepredvidljivega, nekonsistentnega, celo neobvladljivega. Nastaja občutek, da tega hendikepiranega telesa nikoli ni mogoče razumeti do konca.

Tudi na strani hendikepiranega človeka se dogaja nekaj, kar ni povsem enostavno. M. M. Ponty je v svoji teoriji telesa pokazal, da je telo vedno na robu subjektive zavesti in je nekakšna osnova načinu našega srečevanja s svetom in angažiranja v njem.²⁰ Kot da hendikepirani človek pristaja na to, da je njegovo angažiranje v svetu lahko le hendikepirano, nemočno, neučinkovito; kot da obstaja nekakšen temeljni strah pred angažiranjem. Kot da prizadeto telo nima možnosti svetu vsiliti svoj zakon, svojo potrebo in svojo zahtevo.

Vse to velja tudi za žensko telo.

Zaradi šibke volje telo tako potrebuje nenehen nadzor, vodenje in usmerjanje. To pomeni, da potrebuje zunanjo voljo, ki ni utelešena v osebi zdravnika, temveč je to univerzalna volja, ki se ji

²⁰ Cf. Merleau-Ponty, M. (1984), **Struktura ponašanja**, Nolit, Beograd; Cf. Zurovac, M. (1983), "Metafizika tijela", **Theoria**, 3, str. 25-34.



²¹ Zurovac, M. (1983), "Metafizika tijela", str. 31.

zdravnik podredi, in je tako zgolj transmitter te univerzalne volje. Korelat verjetju v univerzalno voljo je strah pred nemočnim in uživajočim telesom. Zakaj?

V polju vsakega diskurza vedno naletimo na paradoksalno mesto, kjer se soočimo z nepremagljivo in neprekoračljivo oviro, tj. subjektivim prostovoljnim podvrženjem. Subjekt se mora podvreči logiki diskurza svobodno, v nasprotnem primeru ni možen nikakršen diskurz. Prav zaradi tega, ker ni mogoče kontrolirati subjektove volje, deluje še tako nemočno telo skrajno subverzivno, ko se odpove vsakršnim obravnavam, treningom, fizioterapiji, popravljanju ipd. V čem je torej zadnji, skrajni užitek subjekta? V tem, da lahko frustrira vsak diskurz, saj se zaveda, da je prav on točka, ki predstavlja nujni in zadostni pogoj, da diskurz steče.

Zadržimo se še naprej pri M. Pontyju in njegovem konceptu živega mesa (Chair). Živo meso predstavlja polje, kjer se pojavlja empirični svet, kajti "svet je iz istega mesa kot naše telo".²¹ Odnos do telesa zato ne more biti odnos do nečesa, kar je zunaj nas in nevtraln v svoji inertni prezenci, prav nasprotno, odnos do telesa drugega je vedno že odnos do nas samih, do naše lastne realnosti, naših želja, pričakovanj in fantazem.

Običajni, vsakdanji pogled na nemočno telo se ne zaveda tega, kar smo pravkar omenili. Zanj je nemočno telo povezano



s trpečim in nemočnim duhom, zato je takšen pogled dvojno represiven. Po eni strani skuša nemočnemu telesu pomagati in ga s tem naredi odvisnega, spremeni ga v polje naravnih znakov, ki imajo svojo diagnostično in prognostično vrednost. Znotraj teh znakov se odvija sedanja in prihodnja usoda telesa. Po drugi strani pa je pogled - prežet z blagimi psihološko-humanistično-terapevtskimi koncepti - represiven tudi zato, ker skuša zaradi svoje nezadostne poučenosti, nezavedne agresivno-samaritanske fantazme in nepotrpežljivega odnosa, ki se kaže v prehitrem prepoznavanju simptomov, manifestacije duha popravljati in predvsem odstranjevati, sklicujoč se na psihološko intuicijo in prijeme iz arzenala specialne pedagogike. Prav vzgajanje, ki vse bolj zamenjuje zdravljenje, je mesto najbolj represivne tolerance. Zato mladina, ki je prisiljena živeti v zavodih za usposabljanje, nima nikakršnih možnosti za razvoj neodvisnosti. Na voljo ima namreč samo dve možnosti - da tretma sprejme in je s tem prisiljena sprejeti vse iz tega sledeče konsekvence (podvreči se mora vrsti treningov, ki naj telo usposablja za višjo kakovost življenja) ali pa tretmaja ne sprejme, kar zopet pomeni avtomatično podvrženje tretmaju dušebrižnikov, ki skrbijo predvsem za dobro voljo in konformizem. Na obeh straneh torej čaka tretma; karkoli subjekt





²² Kot (5), str. 203.



stori, je znak, ki se spremeni v simptom, zanj pa je že pripravljena ustrezna tehnika ali metoda, ki ga bo odstranila.

Edina alternativa je zato radikalna razpustitev zavodov.

Samodeterminiranje, ki zahteva kritično odklapanje od danega univerzuma izkušenj in védenja, je danes praktično nemogoče početje, saj prevladujoči načini intersubjektivnosti, katerih osnovne koordinate smo orisali, onemogočajo lastne možnosti. Zato je naloga kritične misli dvojna: v prvi vrsti opozoriti na imanentne možnosti in pogoje, ki jih je mogoče vzpostaviti za razvoj alternativnih oblik intersubjektivnosti, poleg tega pa mora tudi pokazati na iluzoričnost konceptov s področja nove romantike in krščanske ontologije. Koncepti, kot so "človeka vredno življenje", "višja kakovost življenja", "zdrav duh v zdravem telesu", "posamezniku prijazno okolje in tehnologija", "samostojnost slovenskega naroda" ipd., so ideološki v svoji prefinjeni teleološkosti, perfidni humanosti in bolj ali manj slabo prekriti racionalistični in esencialistični ekskluzivnosti.

Že Marcuse nas je svaril pred novimi čarnimi gospodarji, ki so se vzpostavili s pomočjo znanosti, in predlagal alternativo:

"V razumni in humani družbi bi imela znanost novo funkcijo, katere posledica bi bila rekonstrukcija znanstvenih metod - ne vrnitev k pred-galilejski kvalitativni znanstveni filozofiji, pač pa znanstveno merjenje novih nalog, izhajajočih iz drugačnega doživljanja človeka in narave - naloga sprave."²²

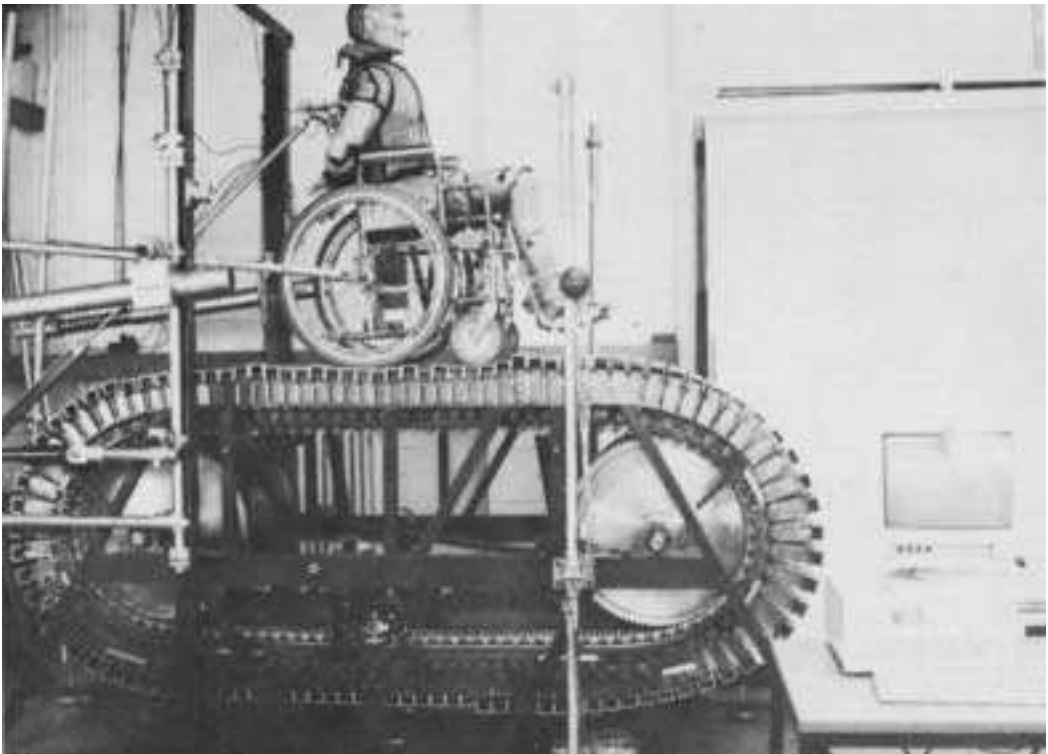
Kultura miru in nenasilja ni civilizacija - čeprav nastaja znotraj nje -, ki ji vlada znanost (Marcuse uporablja izraz "*scientific culture*"), temveč svet neznanstvene kulture ("*nonscientific culture*"), ki je veliko kompleksnejši, bolj artikuliran in lepši od sveta civilizacije in znanstvene kulture. Kultura pomiritve in sprave.

Kultura kot kultura nenasilja

Organiziranje historičnega "sedaj", ki se objestno - ob hkratnem ceremonialnem bodrenju s strani cerkvenjâkov in frivolnih ter zafrustriranih gospodičev politikantov, ki so po 45 letih prilezli iz svojih lukenj in računajo, da bodo končno prišli na svoj račun - dogaja pred našimi očmi in nas sili okušati gorést zaradi njihovega ljudomrzništva, nesposobnosti in poni-glavosti, je v mnogočem odvisno od tega, koliko se bodo posamezniki pogrezali v nastajajoče močvirje in ne bodo izkoristili priložnosti, da se sistematizaciji izogonejo z organiziranjem lastnih avtonomnih izkušenj, ki jih ne bo mogoče asimilirati v civilizacijo, ki hiti posnemati vse, kar je Zahodnega, da bi nasitila svojo lačno dušo.

Kljub temu, da se boj med vero in razsvetljenstvom nenehno obrača v korist prve, velja Heglova ugotovitev, da je vera (*Glaube*) nekaj, kar je v ostrem nasprotju z resnico in pametjo (*Vernunft*). Danes je resnica resnica igre, ki vzpostavlja realnost, edino še možno "nemogočo" dejavnost. Igra je namreč podjetje, ki temelji na uvidu v lastne napake, senzitivnosti, nenasilju in zavesti o lastni nemožnosti. Prav slednje je edina oporna točka igre, saj so se vse druge referenčne točke pokazale za iluzorne in zavajajoče. Samo z igro, ki je vedno negotova, se duh razsvetljenstva lahko odtuji od vere, ki dominira nad vsakdanom. Odtujitev v igri pomeni refleksijo nemožnosti, ki je lastna nemožnost in ne nemožnost česa, kar bi bilo zunaj igre. Pomeni vzpostavljanje difference, ki je zopet notranja samemu razsvetljenstvu.

Karkoli subjekt naredi, se mora vedno vrniti k lastni nemožnosti, lastnim napakam in lastnim pomanjkljivostim. Zadostni pogoj in hkrati nemožnost vsakega podjetja in slehernege diskurza pa je prav subjekt, zato je želeči subjekt edina



realna oporna točka in realni telos vsakega početja, vsake družbenosti, tehnologije, kulture in civilizacije.

Ne gre toliko za "višjo kulturo in kakovost življenja", temveč za refleksijo vseh oblik nasilja, ki ga s seboj nosi in perpetuira civilizacija.

Kultura, ki je v svojem bistvu kultura nenasilja, je zato odgovor na sleherno bodočo zagato, pred katero se bo znašla civilizacija.

Dušan Rutar, 1959, je zaposlen v Zavodu za usposabljanje invalidne mladine v Kamniku, kjer dela kot svetovalec. Je koordinator Podiplomskega programa za teorijo neodvisnega življenja hendikepiranih ljudi, ki poteka na Evropskem centru za humanistične študije v Ljubljani (ISH). Na ISH predava teorijo subjekta in epistemologijo psihoanalize, na Filozofski fakulteti (Oddelek za sociologijo) pa zgodovino psihoanalize in psihologije.