



Dušan Rutar

INKLUZIJA OTROK S
POSEBNIMI POTREBAMI

ZA DRUŽBENO
PRAVIČNOST

Najsramotnejši trenutek za filozofijo nastopi takrat, ko računalniški eksperti, strokovnjaki za trženje, dizajniranje in oglaševanje vzamejo v svoje roke besedo koncept in rečejo, da je to njihova domena, da so sami kreativni ljudje, ki se ukvarjajo z idejami.

GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI

Psihologi so institucionalno nesposobni zapomniti si, da so ljudje družbena bitja. V trenutku, ko to vendarle spoznajo, vse skupaj že tudi pozabijo.

MARY DOUGLAS

Vsak dan in vsako uro se moramo odločati. In sicer: ali bomo sulica ali ščit.

AMY GOODMAN

Najzanesljivejša pot, da človek neha misliti, je, da bere knjige s samo enega področja in se pogovarja zgolj z ljudmi s tega istega področja.

JOHN LOCKE

Ni res, da nam primanjkuje komuniciranja; tega je še preveč. Primanjkuje nam ustvarjalnosti.

GILLES DELEUZE, FÉLIX GUATTARI

Bistveno vprašanje ni, kdo ima posebne potrebe; bistveni so odgovori na vprašanja, kdo uživa kulturni prestiž, kdo je politična avtoriteta, kdo ima dostop do korporativne moči in osebnega premoženja, kdo ima moč in vpliv.

DUŠAN RUTAR

Knjiga Inkluzija otrok s posebnimi potrebami: za družbeno pravičnost je nastala v okviru projekta, ki ga sofinancirata Republika Slovenija in Evropska unija iz Evropskega socialnega sklada. Operacija se izvaja v okviru Operativnega programa za izvajanje evropske kohezijske politike v obdobju 2014-2020, prednostna os Socialna vključenost in zmanjševanje tveganja revščine, prednostna naložba Aktivno vključevanje, tudi za spodbujanje enakih možnosti ter aktivne udeležbe in povečanje zaposljivosti.



REPUBLIKA SLOVENIJA
**MINISTRSTVO ZA IZOBRAŽEVANJE,
ZNANOST IN ŠPORT**



EVROPSKA UNIJA
EVROPSKI
SOCIALNI SKLAD
NALOŽBA V VAŠO PRIHODNOST

Filozofiranje, ki sega prek matematike k stvarjem samim, saj je pred vsako kvaliteto, nam pomaga razumeti tale zapis, okrog katerega je oblikovana pričujoča knjiga:

Normalno je predstavljeno, navzoče in reprezentirano – pripada in je vključeno; kar je neuporabni izrastek, ni navzoče, je pa zastopano – vključeno je, ne da bi pripadalo; singularno je navzoče, ni pa reprezentirano ali zastopano – pripada, ni pa vključeno.

D u š a n R u t a r

INKLUZIJA
OTROK S
POSEBNIMI
POTREBAMI

ZA DRUŽBENO PRAVIČNOST

Dušan Rutar

INKLUZIJA OTROK S POSEBNIMI POTREBAMI

Za družbeno pravičnost

© Dušan Rutar, CIRIUS Kamnik, 2017

Vse pravice pridržane

LEKTURA

Zala Hriberšek

FOTOGRAFIJE

**Dušan Rutar, Matej Peljhan, Jure Kravanja,
Jasmin Korbar, Miha Šoštar, Nino Rakovič,
Tim Bučar, Lara Tkalec**

OBLIKOVANJE IN PRELOM

Žiga Valetič

ZA ZALOŽNIKA

Goran Pavlič

TISK

FORMATISK d. o. o.

ZALOŽNIK

Cirius Kamnik

prvi natis, 1200 izvodov

Kamnik, 2017

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana
376

RUTAR, Dušan

Inkluzija otrok s posebnimi potrebami : za
družbeno pravičnost / Dušan Rutar ; [fotografije Dušan
Rutar ... et al.] - 1. natis. - Kamnik : CIRIUS, 2017

ISBN 978-961-93866-6-8

292186112

Vsebina

9	IZZIV OB MEDNARODNEM DNEVU INVALIDOV
11	SINGULARNOST TEŽA SVETA IN IZKLJUČEVANJE TRPLJENJA
45	PREDGOVOR ZA ŽIVLJENJE IDEJ
53	UVOD ŽIVLJENJE IDEJ
	PRVI DEL URADNO, PREČIŠČENO BESEDILO
81	PRVO POGlavJE Utrjena razmišljanja o inkluziji otrok s posebnimi potrebami
95	DRUGO POGlavJE Nova paradigma
	DRUGI DEL VPRAŠAJTE NAS
107	TRETJE POGlavJE Kapitalistična narava družbe
133	ČETRTO POGlavJE Pogled iz polja umetnosti
139	PETO POGlavJE Inkluzija in družbena inkluzija
157	ŠESTO POGlavJE Paradoks strokovnjakov
169	SEDMO POGlavJE Nova filozofija družbenih praks

TRETJI DEL

**UMETNOST IN DRUŽBENA INKLUZIJA,
FILM IN FOTOGRAFIJA**

178	UVOD
181	RAZBITE KAMERE
185	KOMU PRIPADA SVET?
189	POTOVANJE V SISTEM
194	MOČ DUHA
197	POTOVANJE NAVZNOTER
201	V NOTRANJOSTI
206	PREMOR
209	LOGIKA ČUDEŽA
215	MOJA ROKA
219	RAZLIKA
224	VKLJUČEVANJE V RAJ
228	NEVARNI MARX
234	UNIVERZALNOST RAZLIKE IN ZAROTA UPANJA
247	NAMESTO KONCA
251	P. S.: ZA DEMOKRACIJO IN DRUŽBENO PRAVIČNOST

Dušan Rutar
Goran Pavlič, *direktor CIRIUS-a*

IZZIV OB MEDNARODNEM DNEVU INVALIDOV

GILBERT K. CHESTERTON JE PRED SKORAJ STOLETJEM ZAPISAL, da je izobraževanje in vzgajanje mladih ljudi duša družbe. Z lahkoto dodajamo, da je delo z mladimi ljudmi s posebnimi potrebami poseben prispevek k duši družbe. In nikakor se ne slepimo, da je naše delo vselej obče sprejeto, nagrajeno in priznано.

Knjiga *Inkluzija otrok s posebnimi potrebami: za družbeno pravičnost* je še en naš prispevek k boljšemu in natančnejšemu razumevanju same besede *inkluzija*, ki jo sicer pogosto uporabljamo. Ko rečemo *naš prispevek*, mislimo na CIRIUS Kamnik.

Kdor poučuje druge ljudi, se mora namreč tudi sam učiti. In današnja občestva so bistveno kompleksnejša, kot so bila še nedavno, kar pomeni, da se moramo nenehno učiti prepoznavati družbene mehanizme izključevanja ljudi, saj se družbe ne spreminjajo le tako, da nenehno poteka vključevanje izključenih ljudi, ampak se dogajajo tudi nove oblike njihovega izključevanja.

Pozornost na otroka ali otroke je zato premalo, če hočemo razumeti družbene krivice in sam koncept družbene pravičnosti, ki terja pozornost na celotno občestvo. Knjiga prav zato izhaja 3. decembra, na mednarodni dan invalidov.

Kamnik, 3. december 2017

SINGULARNOST: TEŽA SVETA IN IZKLJUČEVANJE TRPLJENJA

IMAM POSEBNO POTREBO.

Ima dve razsežnosti: pravičnost; ekologija pozornosti.

Zakaj imam posebno potrebo? Ker bistvo življenja ni težnja k sreči ali tekanje za sanjami, temveč je težnja k temu, kar imenuje Freud *onkraj načela ugodja*. Torej je nimam samo jaz, ampak jo ima čisto vsak človek.

Opisana posebna potreba je v resnici etična želja, ta pa terja, kot pravi Lacan v *Etiki psihoanalize*, odmik od diskurza, od verige označevalcev (S_2), ki jo skupaj drži moralna odredba (S_1). Drugače rečeno: človeško bitje se zaveda sveta le znotraj njega, zato ne more videti vsega sveta; tega bi lahko videlo le od zunaj in imelo na ta način absolutno vednost, vendar to ni mogoče – človek je nujno vselej del sveta.

V orisani perspektivi moram dodati tole Spinozovo spoznanje: *bog nima nobenega cilja; cilje imajo le ljudje, vendar so ti sprva nujno fikcije, ki se jih morajo zato znebiti – drugo ime za to je etika*.

Naslova tega poglavja, ki pravzaprav ni poglavje in ne more biti, ne moremo dobro dojeti brez ogleda filma, ki ga je naredil Andy Warhol, njegov naslov pa

je *Empire* (1964). Najverjetneje si ga ne bo nihče ogledal (do konca), čeprav so včasih v življenju najpreprostejše stvari najlepše in najboljše.

Morda trenutno bolj kot karkoli drugega potrebujemo ekologijo pozornosti.¹

Trdim, da to ni zgolj moja posebna potreba, temveč je obča.

Utapljamo se namreč v svetu, čigar koordinate so: *preobremenjenost z informacijami; plitvine (shallows); orožje za množično uničevanje; googliziranje uma (googlization of mind); nepreštevno mnogo komentatorjev, obsojenih na nenehno komentiranje poplave podob in informacij, zaradi katere smo vsi po malem patološko nepozorni – zlasti drug na drugega.*

In potrebujemo pravičnost.

Naj zato poudarim že na začetku: mladi ljudje s posebnimi potrebami so ujeti v nasprotujoče si zahteve. Z ene strani pritiska nanje neoliberalni imperativ, naj vzamejo življenje v svoje roke in

težijo k maksimalni učinkovitosti kot vsi drugi ljudje, po drugi strani so sočasno oropani družbenih pogojev, ki so nujno potrebni za potrjevanje lastne samostojnosti oziroma neodvisnosti.

Ameriški filozof John Rawls je v knjigi z naslovom *Teorija pravičnosti* že pred časom jasno zapisal, da je pravičnost prva vrednota družbenih institucij.² Nietzsche pa je nekoč zapisal in dodal tole: *o pravičnosti lahko govorimo takrat, ko imamo pred seboj dve približno enako močni stranki, med katerima ni jasno prepoznavne nadrejenosti.*³ Takrat lahko vznikne. Lahko, lahko pa tudi ne. In prav gotovo ne sama od sebe.

1/ Yves Citton. *The Ecology of Attention* (Polity, 2017).

2/ Cit. po Paul Patton. *Nietzsche, Genealogy and Justice*. V: Keith Ansell-Pearson (ured.). *Nietzsche and Political Thought* (Bloomsbury Academic, 2014), str. 7.

3/ Cit. po prav tam, str. 8.

Slika 1: Rezervirano za invalide



Sama od sebe zagotovo ne, zato je zelo koristno poznati in uporabljati koncept *teritorializacije*, kot sta ga razvila Deleuze in Guattari; v nadaljevanju ga bom ves čas uporabljal.

Deleuze in Guattari z njegovo pomočjo prepričljivo in onkraj vsakega razumnega dvoma dokazeta, da so družbene politične prakse vselej take, da:

1. odkrivajo, identificirajo in prepoznavajo posameznike;
2. določajo njihove domnevne identitete;
3. jih razvrščajo, klasificirajo in skušajo ohranjati.⁴

Vse to delajo sorazmerno z ocenjevanjem njihovih sposobnosti, da zasedajo določen družbeni prostor, in tako, da jih na tak način določen prostor sprejema. Obenem nastajajo notranje meje, zato so nekateri ljudje dobesedno na meji, so marginalni, so notranje izključeni, kar pomeni, da je preostanek družbe zaščiten pred njimi.

Balibar dodaja: *politično izključevanje ljudi* (political exclusion) je *hrbtna stran oblikovanja ekskluzivnih občestev* (exclusive communities).⁵ Zastopniki političnih praks zato ves čas iščejo nova jamstva, da je teritorializacija v redu in da jo ljudje sprejemajo, tako kot sprejemajo lastne identitete.

Izključevanje ljudi, nadaljuje Balibar, zato vselej zajema:

1. pravila in norme (praktične, historične, juridične, sociološke), kar pomeni, da ne poteka stihijsko;
2. preprečevanje ljudem, da bi pridobili status, ki pomeni moč ali zmožnost, kapaciteto;
3. vprašanje, kdo izključuje, od česa izključuje in s katerega kraja.⁶

4/ Gilles Deleuze, Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (University of Minnesota Press, 1987).

5/ Étienne Balibar. *Citizenship* (Polity, 2015), str. 70.

6/ Prim. prav tam, str. 72 – 76.

Čisto na koncu tega razmisleka moramo omeniti še tole: ne obstaja le strinjanje na strani teh, ki izključujejo, da je izključevanje v redu, temveč obstaja tudi strinjanje med ljudmi, ki je bolj ali manj politično motivirano, kot poudarja Balibar.⁷ Izključevanje je zato redko direktno, neposredno, brutalno, temveč poteka največkrat prek konsenzov, posredno, prikrito in skoraj nevidno, z blagoslovom strokovnjakov, ki se sklicujejo celo na znanost.

In da bo mera polna, dodajam.

Marxu je popolnoma jasno: kapital potrebuje ljudi, delavce, ki se morajo nenehno reproducirati, obnavljati kot delovna sila, kot blago, kot dobrina, ki jo delavci prodajajo, kar pomeni, da mora imeti vrsto lastnosti, zmožnosti, kompetenc, spretnosti, veščin, ki so natančno določene, s tem pa tudi koristne, uporabne in *manageable*, take torej, da je mogoče z njimi zlahka upravljati. Upravljanje s subjektivnostjo ljudi obenem pomeni upravljanje z njihovimi interesi, potrebami in željami.

Temeljna imperativa sodobnega neoliberalnega življenja sta zato tale:

1. človek naj postane majhna banka;
2. življenju je treba dati obliko biznisa.

Ko govorimo o pravičnosti, mislimo na nekaj povsem drugega.

Če lahko govorimo o pravičnosti, če jo torej zaznavamo, njena vrednost narašča, saj je dobra in vredna sama po sebi, kar pomeni, da imajo od nje koristi vsi vpleteni.

Kaj pa v primerih, ko je ne zaznamo in ne obstaja? Ko so razlike med stranikami tako zelo velike, da sploh ni mogoča?

Moramo govoriti o sili, moramo govoriti o moči in moramo govoriti o oblasti. Pa tudi o volji do moči, kot jo razume Nietzsche, o posebni potrebi po demokraciji, saj tudi pravičnost nikoli ne bo padla z neba in ne bo prikorakala k nam sama od sebe.

7/ Prav tam, str. 76.

Razmišljanje o izključenosti nekaterih ranljivih družbenih skupin ljudi nika- kor ne sme zaobiti ideje demokracije. Zlasti zato ne, ker le redki ljudje razu- mejo, kaj demokracija dejansko pome- ni, in preveč verjamejo v klišeje o njej, ki pravijo, da živimo v demokratičnem okolju, kar naj bi pomenilo, da je demo- kracija povsod okrog nas – nekako tako kot zrak. Kaj torej v resnici pomeni?

Najprej naj poudarim tole: *demokrati- ja izvirno ne pomeni vladavine*. Ne po- meni ne vladavine večine ne vladavi- ne manjšine in sploh ne pomeni ni- kakršne vladavine. Ko govorimo o de- mokraciji, preprosto ne govorimo o vladanju in vladavini, oblasti in obla- stnih razmerjih med ljudmi. Govori- mo o nečem drugem.

Govorimo o dveh zadevah. Prvič. O moči katerega koli človeka in o po- trjevanju te moči. Mislimo na moč či- sto vsakega človeka, slehernega člove- ka, da potrjuje moč lastne eksistence ali svojega življenja; potrjevanje moči eksistence ali življenja seveda ne more biti oblast nad njim – ne moremo vla- dati življenju, kar je bržčas očitno. To- rej izključujemo vsako možnost, da bi se človek uveljavljal na račun kogarkoli,

katerega koli drugega človeka, da bi ga izkoriščal ali da bi z njim manipuliral oziroma upravljaj. Potrjevanje ek- sistence je skoz in skoz pozitivno in ne prenese nobene oblastne drže.

Drugič. Govorimo o razkoraku in omejevanju. Rancière na primer več- krat opozori na razliko med demokra- cijo kot potrjevanjem moči eksistenc ljudi in družbenimi institucijami, ki jo omejujejo. Ljudje, ki se čutijo izključe- ne iz tega, kar imenujemo obče dobro ali splošna volja, so tako izključeni na štiri različne načine: čutijo pomanjka- nje spoštovanja; nimajo dostopa do ka- pitala ali pa je ta zelo omejen; ne čutijo dovolj varnosti; vedo, da so kršene nji- hove temeljne pravice.

Iz zapisanega jasno sledi, da naspro- tni proces, inkluzija oziroma inkluzi- ja ljudi s posebnimi potrebami, kot jo imenujejo, niti približno ne more ustva- riti pogojev za družbeno življenje, v ka- terem naštetih načinov izključevanja ne bi bilo. Tega ne more doseči, dokler ne prepozna in razume globokih ter prikri- tih sistemskih mehanizmov izključeva- nja, ki jo pogojujejo in celo omogočajo.

Predvsem pa si moramo zapomni- ti tole: demokracija ni projekt, ki ga

izpelje država ali vlada, in ljudje niso kakor potniki, ki zgolj stopijo na vlak za demokracijo, s katerim upravlja, ampak je projekt, ki ga po definiciji mislijo in izpeljujejo ljudje, ki tvorijo občestvo, sami. Natanko v Aristotelovem pomenu besede *politeia*, ki je sistem odnosov oziroma tega, kar imajo ljudje med seboj. Ali na kratko: družbena inkluzija je projekt, s katerim ljudje vedno znova iznajdejo demokracijo.

Na žalost pa je to, kar imajo ljudje med seboj v kapitalizmu, ujeta v hierarhična razmerja, zato je danes vse bolj opazno tole: *obstaja hierarhija vednosti, na vrhu lestvice so matematika in naravoslovne znanosti, na dnu pa humanistika in filozofija, ki jo spremlja hierarhija oblasti*. Jutri seveda ne bo nič drugače, saj se sistem ne bo spremenil že samo zaradi naših želja, da bi se.

Zaradi takih hierarhij je v občestvu samodejno izključena možnost samoupravljanja, demokratičnega upravljanja, saj z ljudmi vselej upravlja ti, ki imajo znanje, in oni, ki imajo oblast. Oblikujejo se elite, ki se jim številni ljudje na žalost prav tako samodejno priklanjajo, zato nastajajo posebni konsenzi, o katerih pogosto govori in razmišlja Noam Chomsky.

Natanko zaradi opisanih hierarhij je demokracija invencija, iznajdba tega, kar imenuje Balibar jezik in oblike solidarnosti. Je nujna iznajdba, kajti brez nje se družbena razmerja ne spreminjajo, saj ni razloga, da bi se; je pa veliko (ideoloških) razlogov, da se ne. Obstaja namreč tržišče reprezentacij sveta, na katerem krošnjariji z reprezentacijami tekmujejo drug z drugim za najboljše izhodišče za kopičenje dobičkov.

In kaj je volja do moči? Predvsem ni volja do oblasti, kot mislijo številni razlagalci. Življenje samo je volja do moči, pravi Nietzsche.

Vsak človek, tako kot vsaka žival, teži k optimalnim pogojem, pod katerimi lahko polno izrazi svojo moč in doseže skrajni občutek moči, ki ni, še enkrat poudarjam, občutek oblasti nad drugimi.⁸

8/ Prim. Paul Patton (2014), str. 10.

Vse skupaj se lahko zgodi le s pomočjo etičnosti, saj človek ni opremljen za življenje z instinkti, medtem ko živali so, in ne potrebujejo etičnosti. In ko se to zgodi, govorimo o dogodku v pristnem filozofskem pomenu besede.⁹

Govorimo natanko o tem, o čemer piše in razmišlja Étienne Balibar v izvrstni in že omenjeni knjigi z naslovom *Državljanstvo*.¹⁰

Piše in razmišlja, na kratko, seveda, o tem: *državljanstvo je neločljivo od demokracije ter zahtev po egalitarnosti in svobodi, kajti demokracija ali demokratični paradoks (prav ta izraz uporablja avtor in si ga sposoja od Chantal Mouffe) ne more nastati in obstati brez nje, kar pomeni, da moramo najprej govoriti o zahtevi. Ne o posebni potrebi ali želji, temveč o zahtevi. Zlasti v svetu, v katerem obstajajo nerazrešena nasprotja med univerzalnimi principi in diskriminatornimi, izključevalnimi mehanizmi, ki regulirajo članstvo ljudi v političnih občestvih. Prav zato ni vsak človek državljan, kar pomeni, da nekatere osebe živijo v družbi, znotraj občestva, pa so vendar izključene. To je tudi ključni razlog, zakaj se človek ne sme odpovedati državljanstvu in vključenosti, kajti če se odpove, če mu postane vseeno in je ciničen, se odpove tudi kolektivni samostojnosti občestva, s tem pa tudi temu, kar imenuje Balibar demokratiziranje demokracije.*

Sodobno neoliberalno življenje, na katerega smo obsojeni vsi, bom zato v nadaljevanju knjige razumel natanko tako, kot pravi filozof: *kot de-demokratiziranje demokracije*.¹¹

Kako razumeti zapisano sintagmo? Na kratko takole: *kot pospešeno promoviranje individualizma in racionalnega interesa vsakega posameznika za samega sebe*. Balibar dodaja še privatiziranje javnega sektorja in njegovih področij dela.¹²

Naj povzamem. Tale knjiga nastaja tudi skozi dekonstrukcijo neoliberalizma kot:

9/ V odnosu do resnice dogodka vnovič definiramo lastno početje in ga pravzaprav moramo definirati.

10/ Étienne Balibar (2015). Piše in razmišlja o obstoju političnih občestev, ki terja pravico vsakega člana občestva do sodelovanja pri življenju samega občestva, pa tudi *zunanj* prepoznavanje, ki ga zagotavlja drugo občestvo, ne da bi to nujno potegnilo za seboj popolno recipročnost (prav tam, str. 71).

11/ Prav tam, str. 4.

12/ Prav tam, str. 5 – 6.

1. pospeševanja individualizma;
2. promoviranja ljudi kot racionalnih sebičnih bitij;
3. privatiziranja javnega sektorja družbenega življenja.

V neoliberalnih okoljih že nekaj desetletij nastaja in se razvija novi državljani, ki ga v celoti vodi in obvladuje logika ekonomske racionalnosti. Neoliberalni subjekt, kot ga imenujemo, je, paradokсно, nadzorovan natanko skozi svobodo: *lahko ste svobodni, toda posledice vaše svobode so lahko za vas*

strašne! Bodite torej razumni in odgovorni! Izbirajte, kar je treba izbrati, svobodno izbirajte med predlaganimi izbirami, ki so že prirejene za vas in vaš okus! Take izbire so vselej varne, zdi pa se, da je to tudi najpomembnejše; za ohranjanje privilegijev tudi zares so.

* * *

Na začetku pa je zgolj šum, pravi Deleuze, je brezno in so absolutne globine postajanja. Potem je intenzivnost.

Intenzivnost je oblika difference, ki pulzira skozi intenzivnost, ki mora potrjevati, afirmirati difference ali pa jo narediti za objekt lastnega potrjevanja. Potrjevati zato pomeni ustvarjati novo vrednost, ki je vrednost samega življenja, in narediti življenje svetlo.

Nadaljevanje knjige opredeljujeta dve temeljni koordinati, znotraj katerih se bomo ves čas gibali. Obe dolgujemo Nietzscheju in Deleuzeovemu branju njegovih del, ki ni brez povezave z branjem Spinoze, zlasti njegove *Etike*.

Koordinati sta: čisto postajanje kot volja do moči, ki potrebuje še nekaj.¹³ Potrebuje večno vračanje kot selektivni princip in je podlaga tega, kar imenuje Claude Lévi-Strauss znanstveni humanizem. Brez njega ni bodočnosti.

13/ Prim. Linda L. Williams. Nietzsche's mirror: the world as will to power (Rowman & Littlefield Publishers, 2001). Naj dodam: Nietzschejev izvorni način pisanja, ki ga avtorica imenuje *zrcalno pisanje*, sili bralca k refleksiji samega sebe in svojega odnosa do Nietzscheja.

Jaz ne verjamem v bodočnost, jaz sem verjetje bodočnosti in želim biti intenzivnejši, kot sem ta hip, kajti kar je na površini, hoče vztrajati, je pa neproduktivno, sterilno, fiksno in se nikamor ne premakne. Ne verjamem v prevlado in nadzor (*pouvoir*), ki sta vselej na površini, verjamem pa v *puissance*, eksplozivno, energetsko silo ali moč, ki je preprosto ni mogoče nadzorovati in obvladovati.¹⁴

Nadzorovanje sveta ne logično ne kako drugače ne vodi k oblikovanju boljšega sveta; ta je mogoč le, če je možna bodočnost, če obstaja vera v *puissance*.

Če zares hočemo kaj spremeniti na tem svetu, moramo dojeti zgodovino kot ontološko kreativno silo in kreativnost kot del historičnih procesov. To spoznanje, pod katerega se je pred desetletji podpisal francoski filozof Gilles Deleuze, me spremlja že od mladosti, na tem uvodnem kraju pa stoji kot svetilnik.

In da ne bo čisto nobenega nesporazuma: '*postajanje*', o katerem razmišlja Deleuze vse življenje, ni del zgodovine, kajti ta predstavlja le množico predpogojev, ki jih človek pusti za seboj, pa če so še tako sodobni, da bi '*postal*', da bi torej ustvaril kaj novega.

Ustvarjanje novega gotovo ni učinek prilagajanja temu, kar domnevno obstaja. V tej luči je razumel Pierre Bourdieu pedagogiko. Še tako racionalna pedagogika, pravi, lahko znotraj družbenega sistema poučuje in vzgaja le za racionalnost tega sistema. Šele sociologija lahko *predava o predavanjih*, je zato nekoč dejal.¹⁵

Obstaja konstitutivna diferenca ali razlika, ki pa nikakor ne sme postati fiksna, kajti kot taka je izpraznjena lastne difference; zveni paradokсно, vendar je spoznanje korenito ravno v tej paradoksnosti.

Kdor hoče biti in ostati kreativen, mora zato vztrajati pri konstitutivni differenci. Rezultat ali učinek takega vztrajanja je osupljiv: *produktivnost same intenzivnosti, ki ostaja odprta in aktivna, neodločena in kontingentna*.¹⁶

14/ Prim. Gaston Bachelard. *Psychoanalysis of Fire* (Routledge & Kegan Paul, 1964). Ogenj, pravi avtor v uvodu, je privilegirani pojav, ki lahko pojasni karkoli.

15/ Prim. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron. *Reproduction in Education, Society and Culture* (SAGE, 1990).

16/ Craig Lundy. *History and Becoming: Deleuze's Philosophy of Creativity* (Edinburgh University Press, 2012), str. 20.

Na začetku so torej konstitutivna diferenca, vztrajanje, kreativnost, odprtost, neodločenost in kontingenca. Če so rezultati, učinki ali posledice znani že vnaprej, je zgodovina povsem nepomembna. Pomembna in konstitutivna je le tedaj, ko postane bodočnost odprta.

In vse skupaj se vselej dogaja znotraj konkretnega historičnega družbenega polja, v katerem se intenzivnosti, kot poudarja Deleuze, ne podrejšajo standardom, pač pa so ti narejeni iz njih.¹⁷ Vitalnega pomena pri tem je čas, ki ga ne smemo dodajati svojemu historičnemu delovanju kot diskretne načrte homogenosti, temveč kot napredujoče multiplicitete heterogenosti.¹⁸

Naša šola je življenje, kot je nekoč dodal Braudel, to pa pomeni, da se ne učimo iz učbenikov in sprejetih dokumentov, temveč iz življenja, ki je v danem trenutku v kapitalizmu naddoločeno z družbeno nepravilnostjo.¹⁹

Prav zato hočem razumeti, kaj se dogaja spodaj, zadaj, pod površjem, kakšni so realni ljudje iz krvi in mesa; vedeti hočem, kakšno je resnično tkivo ljudi in kakšno je resnično družbeno tkivo.

Ali kot je zapisal Charles Péguy: *ne zanima me nedeljska različica zgodovine, temveč me zanima zgodovina vsakega dne v tednu, zgodovina ljudi, ki živijo znotraj navadne teksture vsakdanjega življenja, v kateri delajo in skušajo preživeti.*²⁰

Zakaj me vse to zanima?

Ker želim čutiti vibracije vsakdanjega življenja in živeti njegovo kontingenčnost, ker me živo zanima, kako se preteklost odpira bodočnosti, ki ne more biti več istega.

17/ Prim. prav tam, str. 21.

18/ Prim. prav tam.

19/ Glej Fernand Braudel. *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism* (The Johns Hopkins University Press, 1977).

20/ Cit. po Craig Lundy (2012), str. 26.

Povezavo med družbeno teorijo in prakso izraža ideja, da so temelji družbenih gibanj občutki nepravilnosti: motivi za družbeni odpor in upor nastajajo v kontekstu moralnih izkušenj, ki izvirajo iz globoko zakoreninjenih pričakovanj ljudi, da bodo prepoznani in potrjeni.²¹

Vsak človek je zmožen za opisane občutke in vsakdo je zmožen za taka globoko zakoreninjena pričakovanja, zato trditev, da je princip egalitarnosti temeljna dolžnost ljudi kot družbenih bitij, ni povsem izvit iz trte. Vselej bodo tudi upori, odpori in protesti – prav zaradi njenega izpolnjevanja.

Naši običajni odzivi na družbene nepravilnosti so v glavnem neustrezni in nemočni, pogosto pa jih tako ali tako ne moremo niti zaznati. Ali kot je rekla Susan Sontag: *mislim na neustreznost naših odzivov na sočasno divja nasprotja človeških usod*. Mislim na tole.

Nikakor ne smemo spregledati, da še v devetdesetih letih prejšnjega stoletja tako rekoč nihče razen nekaterih redkih ekonomistov ni resno razmišljal o naravi globalnega kapitalizma, kot poudarja Naomi Klein.²² Številni ljudje so bili mnogo bolj usmerjeni k sebi, v lastno notranjost, osredotočeni na to, kar imenujejo delo na sebi, pa morda še na medsebojne odnose in njihovo kakovost.

Danes ni bistveno drugače, čeprav se zavest o naravi globalnega kapitalizma vendarle širi med ljudmi. Z njo se širi tudi zavest o družbeni pravičnosti in odgovornosti do vseh ljudi, ne le do nekaterih, kot je značilno za življenje v globalnem kapitalističnem svetu. Spremlja jo zavest o:

1. odgovornosti do občestev in kakovosti njihovega življenja;
2. odgovornosti do delavcev;
3. odgovornosti do okolja.

21/ Jean-Philippe Deranty. *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy* (Brill, 2009), str. 311.

22/ Prim. Kate Holbrook, Ann S. Kim, Brian Palmer, Anna Portnoy (ured.). *Global Values 101: A Short Course* (Beacon Press, 2006), str. 109.

Seveda, nadaljuje avtorica uspešnice *No Logo*,²³ začneš pri sebi, pri drobnih osebnih zadevah, toda ne ustaviš se pri tem, temveč nadaljuješ. Začneš se pogovarjati o politikah, o sistemu družbenega življenja, o oblastnih razmerjih in o vsem, zaradi česar obstaja družbena nepravilnost, o vsem, kar jo omogoča.²⁴

Obstaja pa tudi močan ugovor zoper tak način delovanja. Človek, ki ima udobno stanovanje, avto, trgovine, kjer lahko kupi, kar želi, restavracije, v katerih lahko uživa skupaj s prijatelji, računalnik in druge pametne naprave, dobro službo in solidno plačo, nima dobrega razloga, da bi ga skrbela družbena nepravilnost, saj je preprosto ne čuti na svoji koži. Res je, da je obenem veliko ljudi na pomirjevalih in antidepresivih, toda če ima človek srečo, da mu ni treba jemati takih substanc, res nima razloga, da bi se ukvarjal s težkimi temami, vezanimi na sistem družbenega življenja in njegove kontradikcije.

Walter Benjamin je kljub vsemu vedno znova opozarjal na dolžnost ljudi, brez katere ne morejo nastati odpori, protesti in upori. Tudi na pravice, kajpak, vendar najprej na dolžnost. Še natančneje: opozarjal je na pravičnost neke dolžnosti, na pravičnost v njenem izpolnjevanju, na pravičnost, ki je notranja samemu izpolnjevanju dolžnosti. Ko človek izpolnjuje to dolžnost, je namreč že pravičen. Zamisel je zares kompleksna, zanimiva in izjemno produktivna, zato jo velja vnovič premisliti in ugotoviti, kako je z njenim izpolnjevanjem v aktualnem trenutku v konkretnem občestvu, saj bržčas ni človeka, ki bi trdil, da v njem prevladuje družbena pravičnost.

Povejmo kar naravnost: pomembni koordinati naših sodobnih življenj sta tudi:

1. naraščanje in kopičenje korporativne moči;
2. privatiziranje življenja.²⁵

23/ Naomi Klein. *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies* (Knopf Canada, Picador, 1999).

24/ Prim. Kate Holbrook, Ann S. Kim, Brian Palmer, Anna Portnoy (ured.) (2006), str. 110.

25/ Prim. Noam Chomsky; Peter Hutchinson, Kelly Nyks, Jared. P Scott (ured.). *Requiem for the American Dream: The 10 Principles of Concentration of Wealth & Power* (Seven Stories Press, 2017).

Ali drugače rečeno: ljudje s posebnimi potrebami morajo na nov način razmišljati o lastni identiteti, in sicer v luči egalitarnosti in družbene pravičnosti.

Naj odgovorim, zakaj je potreben nov način razmišljanja o njihovi identiteti.

Potreben je zato, ker v družbenem polju prevladuje razmišljanje, da so identitete ljudi določljive tako, da jih izpeljemo iz njih samih, kot da so lastnosti ali značilnosti, vgrajene vanje, tako kot je za vodo značilno, da je tekoča, in za zvezdo na nebu, da je vroča. V resnici je namreč precej drugače.

Posamezni človek ne more sam od sebe vstopati v odnose s seboj, da bi se razumel in da bi določil lastno identiteto z njenimi sposobnostmi vred. Vstopa lahko le prek *drugega*, ki je lahko drugi človek, tak primer navaja Marx v *Kapitalu*,²⁶ ali podoba, imaginarna zrcalna podoba sebe – slednji primer opiše Lacan, ko razmišlja o tako imenovani fazi zrcala (razvoja otrokove identitete). Torej smemo reči, da ima vsak človek množico odnosov do samega sebe, ne le enega, saj vstopa v najrazličnejše odnose z drugimi ljudmi, ki se prav tako različno vedejo do njega. Identiteta posameznika je tako množica odnosov (do sebe) in odnosov do teh odnosov.

Poleg tega je pomembno še nekaj drugega.

V vsakem občestvu obstajajo notranji spori in konflikti, obstajajo kontradikcije in razlike, obstajajo razhajanja in nestrinjanja. Zagovorniki integracije in inkluzije ljudi s posebnimi potrebami imajo popačene ideje o pravi naravi občestev in njihovih identitet. Verjamejo namreč v tako obliko občestev, da je mogoče v njih na podlagi racionalnih izbir ustvariti konsenz, kako vanje vključiti te, ki so izključeni, potem pa to preprosto izpeljati v praksi, kot se reče. V resnici pa notranje razcepljenosti nobenega občestva ni mogoče niti odpraviti niti pomiriti z racionalnimi izbirami in konsenzi. Kaj pa je potem mogoče narediti?

26/ Marx pravi dobesedno takole: *na neki način je s človekom tako kakor z blagom. Ker ne pride na svet niti z zrcalom niti kot fichtejevski filozof – Jaz sem jaz –, se človek najprej zrcali v drugem človeku. Šele z odnosom do človeka Pavla kot sebi enakega se človek Peter postavi v odnos do samega sebe kot do človeka* (Karl Marx. Kapital: kritika politične ekonomije. Zv. 1, knj. 1: Produktivski proces kapitala (Sophia, 2012), str. 43).

Mogoče je ustvarjati nove demokratične inštitucije, kot pravi Chantal Mouffe, s katerimi lahko brzdamo antagonizme, da ne postanejo razdiralni. Brzdati seveda ni isto kot povsem nadzorovati ali celo dokončno odpraviti.²⁷

Psihoanaliza je nesporno dokazala, da ne obstajajo občestva, v katerih se posamezniki ne bi identificirali in tvorili kolektivnih identitet, kot jih imenuje ista avtorica.²⁸

Torej ne moremo reči, da občestva kar obstajajo od nekdaj kot dane objektivne enote, s katerimi je mogoče racionalno upravljati in vanjo vključevati te, ki so po nerodnosti izpadli. Brez identifikacije torej ne moremo govoriti o njih, prav tako pa ne moremo govoriti o političnih identitetah in političnem delovanju brez aktiviranja mehanizmov, ki jih opisuje psihoanaliza. Glede tega se zato povsem strinjam s Chantal Mouffe, ki poudarja zlasti tole: ljudje ne pridemo na ta svet kot izdelani roboti, ampak vselej že vplivajo na nas kultura, jezik in drugi ljudje, ki nas oblikujejo dolga leta. Prav zato so tako pomembna čustva, so pomembne čustvene identifikacije, ki so praviloma zelo močne in vztrajne.

V čem je torej dolžnost in v čem je pravičnost, o kateri govori filozof? In zakaj je vse skupaj tako zelo pomembno?

Benjamin pravi takole: pravičnost je v dolžnosti, da vsaka nova generacija ljudi omogoča ranljivim družbenim skupinam uresničevanje pravice, da se osvobaja od razlag oziroma interpretacij sveta, ki jih zagovarjajo zmagovalci.

Zmagovalci so pripadniki elit, ljudje, ki imajo v občestvih privilegirane položaje, da lahko svoje razumevanje sveta bolj ali manj nemoteno širijo okoli sebe in obenem pričakujejo, da ga bodo drugi ljudje sprejemali, oziroma se strinjali z njimi.

Benjaminovo razmišljanje je dobro zlasti zato, ker se lahko zgodi, in v postmodernih družbah tudi se dogaja, da postanejo v občestvih zmagovalci

27/ Chantal Mouffe: *We urgently need to promote a left-populism*. Razgovor s filozofinjo, ki je priobčen na tej spletni strani: <https://www.versobooks.com/blogs/3341-chantal-mouffe-we-urgently-need-to-promote-a-left-populism>.

28/ Prim. prav tam.

strokovnjaki, znanstveniki in filozofi, ki znajo najbolje razlagati samo realnost in določati identitete. V takih občestvih ni več demokracije, kajti vladavina strokovnjakov ali ekspertov, izvedencev ne more biti vprašljiva, ker vsi drugi ljudje nimajo dovolj argumentov, da bi ugovarjali, zato je razumno, da sprejemajo, kar povedo strokovnjaki, in se strinjajo z njimi. Identitete sveta in posameznikov v njem so tako določene.

V občestvih in državah tako vladajo nosilci racionalnih idej, znanja oziroma vednosti ter zastopniki racionalnih izbir, ki vedno znova povedo vsem drugim ljudem, kaj je treba storiti, kako delati, kako živeti, kako se obnašati, kako govoriti, kako vstopati v medsebojne odnose in tako dalje. Obstajajo izvedenci za čisto vsako področje človeške eksistence: prehranjevanje, oblačenje, ukvarjanje z rekreacijo, medsebojni odnosi, razvoj osebnosti, čustvovanje, skrb za biznis etc.

Problemi, s katerimi se srečujejo ljudje v vsakdanjem življenju, so tako racionalni, *tehnični* in rešljivi s *tehničnim* znanjem oziroma s pomočjo tehnologij. Če prevladuje tak način razmišljanja, ki povsem zanemarja notranje kontradikcije občestev, pa se poleg ugašanja demokracije nujno dogaja še nekaj.

Trpljenje ljudi, zlasti vseh tistih, ki jih označujejo kot pripadnike ranljivih družbenih skupin, čeprav je ranljiv vsak človek, kar dobro ve vsak psiholog in sploh vsakdo, ki se je kdaj poglobljal v človekovo dušo, ostaja nevidno, saj ga ni mogoče prevesti v *tehnične* probleme. To vidimo na vsakem koraku in vsak dan: strokovnjaki in politiki vedno znova obljublajo ljudem, da bodo s pomočjo *tehničnih* rešitev pozitivno vplivali na njihov družbeni položaj, s tem pa tudi zmanjševali njihovo trpljenje, toda vse to se ne zgodi ali pa se dogaja v minimalnem obsegu, medtem ko je očitno, da živijo elite iz dneva v dan bolje, udobneje in kopičijo kapital.

Ustvarjajo tudi vtis, da nobena skrajnost ni dobra in da obstaja konsenz, kako reševati in rešiti orisane probleme, zato ne pozabijo vedno znova podčrtati, da so sami zmerni ljudje centra.

Paradoks teh, ki želijo biti v središču, v političnem centru, kjer verjamejo, da so najbolj nevtralni (ne levo ne desno), in kjer je domnevno najvarneje, ker si najmanj izpostavljen, pa je tale: strinjanje, da je najbolj demokratično to, kar

je v središču, kar se izogiba tako eni skrajnosti (levica) kot drugi (desnica), je v resnici samo po sebi skrajno! Prav kot tako predstavlja nevarnost za demokracijo, kot poudarja Chantal Mouffe v skorajšnjem razgovoru.²⁹ Zakaj predstavlja tako nevarnost?

Odgovor na vprašanje leži v spoznanju, da težnja k sredini samodejno briše razlike, ki se prav zato čez nekaj časa hočejo uveljaviti. Ne moremo jih namreč kar zanikati in se obnašati, da jih ni, tako kot ne moremo odmisлити družbenih kontradikcij in protislovij. Bolj ko jih blokiramo in tajimo, močnejši so povratni udarci.

Poleg tega so taki središčni konsenzi, če jih lahko tako imenujem, izsiljeni in ljudje čutijo, da so res taki. So mlačni, dolgočasni, nezanimivi in prazni, votli, poleg tega pa tudi neučinkoviti na ravni družbenega delovanja in se neprestano ponavljajo. Ljudje vse to dobro vedo, zato se začnejo čez nekaj časa opredeljevati, trdeč, da imajo dovolj take neučinkovite središčne drže.

Podobno bi lahko človek dolgo časa zastopal središčno držo in trdil, da v življenju, ko se znajde na križišču, ne gre ne na levo in ne na desno, potem pa nekega dne odkril, da je vselej želel iti na eno stran, le da si ni upal. Ni si upal, bil pa je tudi sam in prestrašen, kot so sami in prestrašeni atomi v neoliberalnem svetu.

Nasprotje od tega je kajpak *kolektivna volja*, kot jo je imenoval Gramsci.³⁰ Ne volja tega ali onega osamljenega potrošnika ali delavca, ki naj skrbi zase in teka za svojimi sanjami, temveč volja političnega subjekta, ki se na križiščih odloča in jasno opredeljuje.

Zakaj je vse to potrebno? Morda prav zato, ker je danes velikanska večina ljudi potopljena v svet, v katerem na njihova življenja močno vplivajo ukrepi kapitala, ki pomenijo v zadnjem času predvsem krčenje javnih sredstev in zategovanje pasov, odzemanje, ki prizadene tako duše kot telesa številnih ljudi. Širše vzeto: telesa in duše številnih ljudi že dolgo časa počasi uničujejo širjenje finančnega kapitala in njegove orgije, med katere sodi tudi zategovanje pasov.

29/ Prav tam.

30/ Prim. Chantal Mouffe. *Gramsci and Marxist Theory* (Routledge & Kegan Paul, 1979).

Stopnjuje pa se tudi število ljudi, ki se obračajo po pomoč k Bogu ter zastopajo moralne, religiozne in nacionalistične vrednote; obračajo se torej k skrajnostim.

Trpljenje ljudi ostaja nevidno tudi zato, ker je preprosto izključeno. O njem zato ne vemo veliko, redko poslušamo o njem ali gledamo prizore najrazličnejših oblik trpljenja. Ali kot piše Jean-Philippe Deranty v knjigi o socialni filozofiji Axela Honnetha: *družbenega trpljenja v razredni družbi ne vidimo ali zanj ne slišimo, ker je njegovo izražanje neustrezno glede na prevladujoče norme in ker ga družba izključuje že vnaprej*.³¹

Torej smemo reči, da niso izključeni le nekateri ljudje, kakršna je splošna mantra, temveč moramo dodati, da so izključene tudi oblike njihovega trpljenja; kar pa seveda še ne pomeni, da ne obstaja.

Trpljenje ljudi obstaja, le da je bolj ali manj nevidno. In njegovo razumevanje je pomembno za razumevanje kolektivnih identifikacij ljudi, med katere sodijo kajpak tudi ljudje s posebnimi potrebami.

Ljudje, ki trpijo, se zato morda še za silo strinjajo s pripadniki elit in zmernih ljudi sredine ali centra glede razlaganja sveta, toda njihovo strinjanje stoji na trhljih tleh, zato ne more dolgo trajati, tako kot ljudje ne morejo dolgo prenašati lastnega trpljenja in ga razlagati tako, da je vse skupaj še znosno.

Ne more dolgo trajati in nikoli ne traja dolgo. Ljudje se prej ali slej odločijo za akcijo, za dejanja, ki jih vselej prepoznavamo v luči družbene pravičnosti, univerzalne emancipacije vseh ljudi in tega, kar imenuje Honneth *nova filozofija prakse (praxis)*.³²

Historični razvoj delovanja ljudi kot družbenih bitij zato razumemo kot povezovanje različnih ljudi, kot solidarnostno delovanje, s katerim opozarjajo na:

1. naravo družbenega trpljenja in trpljenja posameznikov;
2. izključevanje trpljenja iz govora o naravi družbenega življenja;

31/ Jean-Philippe Deranty (2009), str. 101.

32/ Prav tam, str. 105. Glej tudi: Immanuel Wallerstein. *Utopistics, or Historical Choices of the Twenty-First Century* (New Press, 1998).

3. uničevanje naravnega in družbenega okolja;
4. zgodovinsko usodo človeškega telesa.³³

Natanko zato je tako pomembno razmišljanje o naravi hendikepa v družbenem polju, o vrednosti telesa za kritično družbeno teorijo, saj nam pomaga do vpogleda v to, kar imenuje Deranty *nevidne izkušnje* [družbenih, op. cit.] *krivic*.³⁴ Paradoks pa je, da so najprej in bistveno vidne prav na telesih posameznih ljudi, na telesih ljudi s posebnimi potrebami pa še prav posebej.

Ključna zamisel pričujočega dela je zato *izkušnja krivic*, ki se neposredno povezuje z idejo *univerzalne emancipacije* in kolektivnega boja za emancipacijo, ki ni isto kot integracija v družbo in celo ni isto kot inkluzija (ljudi s posebnimi potrebami v družbo).³⁵

Ideja integracije je prekratka, ker pomeni zgolj organsko prilagajanje ljudi prevladujočim načinom družbenega življenja, ki je sicer znosno in za silo sprejemljivo za večino okoli centra, medtem ko je ideja inkluzije prekratka, ker izhaja iz napačne domneve, da obstaja družba, v katero naj bi se vključevali ljudje s posebnimi potrebami in drugi, ki so iz nje izključeni.

Zagovarjam tretjo možnost: boj za družbeno pravičnost in univerzalno emancipacijo vseh ljudi v odprti družbi ter za odprto družbo brez izključevanja. Možnost ni izmišljena, temveč izhaja iz tradicije filozofske misli, ki zajema vsaj Heglovo razmišljanje o razmerjih med gospodarjem in hlapcem ter potrebi vsakega posameznika, da ga drugi posameznik prepozna/pripozna, potrjuje in sprejema; Marxovo raziskovanje kapitalizma in njegovih procesov, ki zaradi razredne razslojenosti družbe blokirajo ali celo onemogočajo tako prepoznavanje, sprejemanje in potrjevanje; pa tudi Lévinasovo razmišljanje o etiki in

33/ Prav tam, str. 112.

34/ Prav tam, str. 117.

35/ Povezuje se tudi z Marxovo idejo *novega* ali *praktičnega materializma* (glej Étienne Balibar. *The Philosophy of Marx* (Verso, 2017), str. 15).

naravi razmerij med posamezniki, o prednosti skrbi za drugega ter takih odnosov med ljudmi, ki ne poznajo izkoriščanja, nadvlade in podrejenosti.

Visoko nad zamislijo o ljudeh z oviranostmi in defekti in motnjami in s posebnimi potrebami je tako razmišljanje o naravi etike in potrebnosti etičnih dejanj, zmožnosti človeških bitij za etičnost, zato se moramo dvigniti in razmišljati tam, kjer je razmišljanje učinkovitejše.³⁶

Za kratek trenutek se lahko ozremo v preteklost in se tudi moramo, saj bi bilo preveč oholo, če bi začnjeni iz nič ali *ab ovo*, kot da se vse skupaj rojeva prav zdaj in z nami.

Zgodovina filozofskih razmislekov o tem nam pove, da je ključna za vsako človeško življenje razsežnost etičnega razmerja med partikularnostjo človeških končnih eksistenc in univerzalnostjo.

Tako Kant kot Hegel sta se zato strinjala, da je za človeka daleč najbolj etično tisto življenje, ki ga uravnava skladno z univerzalnimi principi ali maksimami. Tako življenje je dobro tudi zato, ker v njem človek uresničuje svoje potenciale in se uresničuje kot neponovljiva osebnost. Nesporno je dokazano, da je oboje medsebojno neločljivo povezano: etično življenje in samouresničevanje. Taka je dialektika moralnega življenja, če smem uporabiti ta Heglov izraz.³⁷

Dialektika moralnega življenja je temeljna ideja pričujoče knjige.

Samouresničevanje pa ne poteka v absolutnem in od empirije odtujenem duhu, saj je mogoče le v empiričnem družbenem polju, kar je bržčas očitno. In tu pride do polnega izraza tole dejstvo: vsak človek vselej že živi v družbi, znotraj občestva, kar pomeni, da je vpet v medsebojne odnose z drugimi ljudmi. Nikoli ni izoliran posameznik, zato ga tudi ne smemo obravnavati, kot da je. Kar naredi, vselej naredi za nekoga, v odnosu do nekoga, zaradi nekoga, ne

36/ Naj poudarim: Marx je kot filozof dosledno zoper kopičenje kapitala v zasebnih rokah. Lyotard je kot filozof podobno proti kapitalu v imenu reševanja ideje človečnosti. Prim. Matthew R. McLennan. *Philosophy, Sophistry, Antiphilosophy: Badiou's Dispute with Lyotard* (Bloomsbury Academic, 2015), str. 57.

37/ Prim. Leo Rauch. *Hegel and the Human Spirit* (Wayne State University Press, 1983).

zgolj zaradi sebe in za sebe. To sočasno pomeni, da je vselej že vpet v dialektiko moralnega in etičnega življenja, kar je tudi zelo logično.

Honneth zato poudarja, da etični principi vselej že vplivajo na ljudi, tudi če se jim ti upirajo, če ne vedo zanje, če so cinični in brezbrizni. To je zelo pomembno spoznanje, h kateremu se bomo v nadaljevanju nenehno vračali.

Rečeno drugače: vsak posameznik vselej že koeksistira, sobiva, živi z drugimi ljudmi. Nihče ni izključen in izoliran kot atom, nihče ne more živeti in preživeti sam, nihče ni že izdelan kot kak robot.

Obstaja torej nujnost skupnega življenja v občestvih. Tako je izhodišče za vsako razmišljanje o inkluziji ljudi s posebnimi potrebami. In v občestvih je vselej prav tako nujno to, kar je pogosto poudarjal Fichte: medsebojno prepoznavanje, potrjevanje, pripoznavanje. Ni nujno, da se vse to dogaja, in pogosto se zares ne dogaja, je pa bistveno, odločilno za vsako človeško bitje in njegov razvoj.

Še več. Fichte pravi: človek ne more biti avtonomen, samostojen brez drugih ljudi, ki ga potrjujejo. Torej: človek, ki bi živel sam na Luni, ne bi bil samostojen. In človek, ki ne potrjuje drugih ljudi in jih ne prepozna v njihovi edinstvenosti, prav tako ne more biti samostojen.

Občestveno življenje ljudi je torej nujno zavezano dialektiki moralnega in etičnega življenja, nujne recipročnosti ali vzajemnosti pri potrjevanju in prepoznavanju, od česar je odvisna njegova usoda. Iz tega sledi izjemno pomemben sklep: *občestveno življenje ljudi ne bi smelo biti življenje v medsebojnem omejevanju svobode, temveč bi moralo biti življenje v medsebojnem potrjevanju in prepoznavanju*. V takem občestvu zato ne govorimo o potrebi po inkluziji, saj govorimo le o potrebi po samouresničevanju čisto vsakega posameznika.³⁸

Občestva tako ne postajajo močnejša in stabilnejša zaradi vključevanja izključenih ljudi, temveč postajajo taka zaradi uresničevanja etičnega življenja, zaradi povečevanja avtonomije ali samostojnosti posameznikov. Povečevanje samostojnosti posameznikov tako krepi etično življenje občestva, zato jo

38/ Bistvo izključevanja bi bilo lahko tole: *izključeni so in ne vedo, zakaj so izključeni; ne vedo, zakaj so izključeni, ker so izključeni*.

moramo zagovarjati in se boriti zanj, saj živimo v družbah velike družbene nepravičnosti ter velikanskih razlik med elitami in vsemi drugimi ljudmi.

Družbeni mehanizmi delujejo tako, da se elite rekrutirajo, nato pa se obnavljajo, kar pomeni, da multituda nikoli ne more priti zraven. Lahko se zgolj zabava in se gre potrošništvo, lahko pa tudi teka za sanjami.

Zagovor družbene pravičnosti tako ni nič drugega kot zagovor prizadevanj različnih ljudi za medsebojno prepoznavanje in potrjevanje, upoštevanje in sprejemanje. Povsem jasno je, da tu nima česa iskati medsebojno tekmovanje, značilno za življenje v kapitalizmu, ter kopičenje kapitala v rokah redkih posameznikov.

Ključna ideja je tudi tale: *človekova izkušnja drugega človeka, ne samega sebe, kot nekoga, ki ga ne omejuje, temveč kot nekoga, ki predstavlja možnost njegovega samouresničevanja*. Priznajmo, da je to bistveno drugačna izkušnja, kot je tista, zaradi katere smo morda prepričani, da drugi zgolj omejuje našo svobodo ali pa ji celo predstavlja grožnjo.

Seveda pa ne smemo biti naivni. V sodobnih kapitalističnih občestvih smo zelo daleč od opisanega. Razredno razslojena občestva prej onemogočajo vse zapisano kot omogočajo in spodbujajo, zato bomo morali še naprej praktično zagovarjati Kantovo spoznanje, da je bistvo moralnega in etičnega življenja želja po dobrem za drugega, ker je to dobro samo po sebi, ne moremo pa se strinjati, da je smisel prihodnosti več istega.

Vse naše razmišljanje izhaja iz osnovne zamisli, ki smo jo že zapisali: v vsako dejanje enega posameznika so vselej že všteti drugi posamezniki, so že všteta njihova dejanja, so že všteti njihovi odzivi, kar pomeni, da je preživetje občestva v temelju zavezano solidarnosti, sodelovanju, medsebojnemu potrjevanju, razumevanju in participaciji, ne pa tekmovanju in izključevanju, preprečevanju in blokiranju, hierarhijam, nadvladi, prevladi in izkoriščanju. To je občestvo, v katerem je dobro vsakega posameznika skrb vsakega (drugega) posameznika.

Človek v takem občestvu zato nikoli ne reče, da je dobro drugega njegova skrb in da naj vsakdo poskrbi zase. Univerzalnost prepoznava in razume le prek drugega, zato je v osnovi zainteresiran zanj. Interesu zanj se pravzaprav sploh ne more ogniti, saj brez njega preprosto nima dostopa do univerzalnega, ne more razmišljati o njem. Interes za drugega lahko le zanika ali taji, lahko je le brezbrizen do njega ali pa ciničen.³⁹

Univerzalno bistvo človeških bitij je zato še vedno tako, kot ga je prepoznaval mladi Hegel: *posameznik mora težiti k univerzalnemu, da bi živel etično*. In ker velja zapisano za vsakega človeka, je pomembno vprašanje, kolikokrat in na kak način se ljudje vzajemno potrjujejo v taki težnji, kaj se dogaja v občestvih in kako uspešni so posamezniki pri tem.

Prav tako potrjevanje je namreč nujni pogoj univerzalne emancipacije vseh ljudi in avtorji vedno znova poudarjajo, kako pomembno je spoznanje, da ljudje potrebujejo drug drugega za preživetje in samouresničevanje.

Egocentričen človek se dobesedno ne more samouresničevati, in vselej ostaja na pol poti.

Prav tako pomembno pa je spoznanje, da so ljudje medsebojno vedno znova v konfliktih, sporih, celo spopadih in vojnah. Ne zgolj kot posamezniki, temveč tudi kot občestva. Natanko zato moramo razmišljati o spreminjanju družbenih odnosov, ne posameznikov, če hočemo resno govoriti o uresničevanju družbene pravičnosti in samouresničevanju posameznih ljudi.

Vsak človek se namreč lahko uresničuje samo prek drugih ljudi, nikoli sam, kot rečeno, zato izraz samouresničevanje celo ni najprimernejši, saj je že to, kar imenujemo subjektivnost posameznika ali njegov *self*, socialna, intersubjektivna oziroma družbena struktura.⁴⁰

39/ Morda se Bourdieu vendarle ne moti povsem, ko ugotavlja: *sistem se obnavlja, ker ga ljudje ne razumejo dovolj dobro; z obnavljanjem ustvarja pogoje, da ga ljudje še naprej ne razumejo dovolj dobro*. Domneva, da bi bilo bolje, če bi ga dobro razumeli, ni tako šibka, kot se mogoče komu zdi.

40/ Prim. Jean-Philippe Deranty (2009), str. 245 – 246.

Človek ni nikoli goli posameznik.

Vsak človek kajpak lahko raziskuje samega sebe, to pa *ipso facto* pomeni, da že raziskuje socialne oziroma družbene strukture in odnose, brez katerih ne more nastati in preživeti. In ko se raziskuje, se raziskuje kot družbeno bitje ter odkriva lastno singularnost, ki je to, kar imenuje Hegel *dialektična enotnost partikularnega in univerzalnega*.⁴¹ V resnici niti ne moremo govoriti o enotnosti, saj vselej obstaja razcep med partikularnim in univerzalnim, ki poganja človeka naprej, poganja pa tudi občestva.

Na enak način lahko rečemo, da tudi družba ni organska celota, harmonična povezanost ljudi in vsega, kar tvori družbo. Posamezni človek ima množico odnosov do vsega, kar tvori družbo, obenem pa ima tudi objektivne in od sebe neodvisne odnose do univerzalnega oziroma do lastne notranje razcepljenosti.

Človek ima torej veliko odnosov do stališč najrazličnejših ljudi v družbenem polju, ki mu pripada, pa tudi do stališč ljudi iz drugih družbenih polj, ki jim ne pripada. Stališča so lahko konservativna, lahko so skrajno konservativna, lahko so stereotipna in obremenjena s predsodki, lahko so represivna in destruktivna; prav gotovo niso vselej pozitivna.

Vsaka družba je tudi organizirani red stališč, odnosov in načinov potrjevanja oziroma prepoznavanja posameznih ljudi in skupin. Zopet obstajajo razlike: nekateri ljudje in nekatere skupine so zelo potrjevani in prepoznani, drugi ne. Zelo težko je zato dokazati, da vselej obstaja vzajemno potrjevanje in prepoznavanje vseh ljudi, ki tvorijo občestvo.

Zaradi orisanih razlik potrebujemo koncept univerzalne emancipacije ljudi, ki temelji na boju za prepoznanje in potrjevanje vseh ljudi in vsakega človeka. Ljudje sicer lahko tudi čakajo na oboje, vendar obstaja možnost, da ne dočakajo ne enega ne drugega.

Deranty ima zato prav, ko piše: *konflikti v družbi so vir posameznikove rasti in njegovega razvoja, saj pomenijo neprestani pritisk, da se ljudje premikajo onkraj*

41/ Prim. prav tam, str. 254.

*fiksiranih družbenih vlog in jih prilagajajo lastnim osebnostim.*⁴² Lahko so tak vir, ni pa nujno.

Vodilo take rasti je Heglova zamisel o dialektičnih razmerjih med partikularnim in univerzalnim.⁴³ Razvijati samega sebe kot družbeno bitje namreč paradokсно pomeni razvijati lastno neponovljivost, edinstvenost, resnično individualnost; izraz *posebne potrebe* je zato le nepotreben pleonazem.

Prepoznavamo tri področja take rasti oziroma takega razvijanja:

1. intimno področje oziroma intimno življenje vsakega posameznika;
2. področje pravic;
3. področje posameznikove moralne samostojnosti in odgovornosti.⁴⁴

Razvoj ali rast posameznika omogoča potrjevanje, ki ga doživlja na svoji koži, omogoča ga prepoznavanje, ki pospešuje njegove pozitivne odnose do samega sebe – prek drugih ljudi torej. To je izjemno pomembno, saj slednje doživlja kot notranjo motivacijo, kot povečan interes, da se sam enako vede do drugih ljudi, da jih torej potrjuje, in da se bori za univerzalno emancipacijo vseh ljudi, ne le sebe, saj se brez nje dobesedno ne more emancipirati. Vse to je tudi močna podlaga za razvoj samospoštovanja, občutka, da je nagrajen, ker izpolnjuje svojo dolžnost kot član občestva. Dolžnost je, kot rečeno, dvojna: moralni in etični razvoj lastne osebnosti; skrb za drugega in prizadevanje za univerzalno emancipacijo vseh ljudi.

V tem prepoznavamo tudi paradoks svobode, ki ga moramo posebej izpostaviti: človek je toliko svobodnejši, kolikor bolj izpolnjuje zapisani dolžnosti. S tem prepozna in potrjuje druge ljudi natanko v različnosti in drugačnosti. Človek je torej svoboden, da je različen od drugih ljudi in da spoštuje njihovo različnost. Skrb za drugega razumem kot skrb za tako različnost, brez katere skrb zase niti ni mogoča.

42/ Prav tam, str. 263.

43/ Prim. prav tam.

44/ Prim. prav tam, str. 264.

Kot človek torej prepoznavam sebe kot drugačnega od drugih ljudi, sem prepoznan kot drugačen in se razvijam v boju za univerzalno emancipacijo čisto vsakega človeka, ki je drugačen od mene. Ali kot bi lahko dodal, sklicujoč se na Meada: *bolj ko sem prepoznan, bolj si prizadevam, da bi izpolnjeval svoje dolžnosti, saj v tem prepoznavam lastno svobodo.*⁴⁵

Človeško bitje torej potrjuje in uresničuje svojo svobodo z izpolnjevanjem opisane dolžnosti.

Svoboden posameznik, zavezan opisanim dolžnostim, ve, da je enak vsem drugim ljudem, da so vsi ljudje enaki natanko v svobodi in zavezanosti dolžnostim, zato zagovarja egalitarnost in si prizadeva zanj.

Na tej točki moramo dodati opombo. Ljudje, ki nimajo možnosti za polno razvijanje lastne osebnosti oziroma identitete, ki so prikrajšani za temeljne pogoje, potrebne za tak razvoj, imajo tudi velike težave pri izpolnjevanju uvodoma predstavljenih dolžnosti, saj ne morejo biti samostojni in svobodni. Preveč so ujeti v prakse vsakdanjega življenja oziroma pomanjkanje in pred njimi je preveč ovir, ki jih ne morejo preskočiti, tudi če želijo in se trudijo, da bi jih preskočili.

Za tako delovanje, kot je predstavljeno v tem poglavju, je vsekakor treba imeti vsaj minimalno trdno in stabilno podlago za razvoj identitete in osebne integritete, da ljudje zmorejo delovati, kot je opisano. Zopet vidimo in razumemo, kako zelo pomembno je vzajemno, medsebojno prepoznavanje in potrjevanje – to zlasti velja za potrjevanje otrok v njihovi mladosti, ko se gradijo temelji osebnosti.

Minimalna podlaga za samospoštovanje in avtonomijo oziroma samostojnost je namreč občutek, da ima človek vrednost, da je vreden že zato, ker obstaja, da mu ni treba nenehno dokazovati lastne vrednosti in vrednosti svojega življenja, da slednje ni ves čas ogroženo.

Neovrgljivo historično dejstvo je, da v sodobnih družbah posamezniki upravičeno pričakujejo potrjevanje identitete kot temeljni predpogoj za svoje blagostanje. Ni bilo vselej v zgodovini tako, zato govorimo o resničnem napredku civilizacije.

45/ Prim. prav tam, str. 266.

Mimogrede: ključne koordinate blagostanja so:

1. dobri medsebojni odnosi, ki temeljijo na vzajemnem spoštovanju;
2. prijateljstvo;
3. močne družinske vezi;
4. zdravi intimni odnosi;
5. telesno in duševno zdravje, življenjska vitalnost (*life vitality*);
6. občutek samospoštovanja in samozavesti;
7. občutek, da ima posameznikovo življenje smisel.⁴⁶

Prav tako pa je neovrgljivo dejstvo, da nastajajo v sodobnih družbah nove in nove oblike izključevanja ljudi, da so ti vselej na nove načine neprepoznani, nepotrjeni, nesprejeti. Ljudje zato na nove načine izražajo nove oblike trpljenja, zavračanja, izločanja in izključevanja, zato imajo tudi nove zahteve.

Nimajo posebnih potreb, imajo pa posebne zahteve in želje, ki izhajajo iz empiričnih družbenih dejstev, da niso potrjeni, da niso prepoznani, da imajo občutek, da ne obstajajo, da so odrinjeni in izrinjeni, da čutijo družbene krivice, da trpijo.

Potencialno pa to velja za vsakega človeka, ne le za določene ljudi, ki so jim že pripisane posebne potrebe, temelječe na zdravstvenih diagnozah. Velja za vsakega človeka, ki je družbeno bitje, ne le medicinsko, kar obenem pomeni, da je njegovo trpljenje vselej tudi trpljenje samega občestva.

Družbena integracija je v današnjih dinamičnih in hitro spreminjajočih se kapitalističnih družbah, ki se kajpak močno razlikujejo od tradicionalnih, tako rekoč strukturno nemogoča, zato potrebujemo nove ideje in nove prakse uveljavljanja vsega, kar je zapisano v tem poglavju knjige.

46/ Prim. Richard J. Estes, M. Joseph Sirgy (ured.). *The Pursuit of Human Well-Being: The Untold Global History* (Springer International Publishing, 2017).

Za zaključek naj zato še enkrat povzamem, za kaj je tale knjiga, ki izhaja iz spoznanj o treh ravneh potrjevanja in prepoznavanja posameznikov kot simbolnih družbenih bitij.

Na prvi ravni prepoznavanja in potrjevanja ljudi govorimo o ljubezni oziroma potrjevanju edinstvenosti posameznika in njegovih želja oziroma potreb.

Druga raven zajema princip univerzalne enakosti ali egalitarnosti človeških bitij.⁴⁷ Na tej ravni prepoznavamo vsakega človeka kot nosilca univerzalnih pravic.

Tretja raven temelji na spoznanju, da v modernih družbah posameznik ni več vezan na vnaprej določeno identiteto oziroma na togi družbeni status. Vsak človek lahko na svoj, neponovljiv način izpolnjuje dolžnost, o kateri je že tekla beseda. Torej ima vsakdo pravico, da ga drugi prepoznajo in potrjujejo prav v tej originalnosti, izvornosti in svobodi, da njegova identiteta ni fiksna, ampak je odprta.

Enako vsakdo lahko razmišlja o sebi in za sebe: *vsak drugi človek ima pravico do svobode in potrjevanja v njegovi izvornosti, ki jo potrjujem, ker teži k univerzalnemu.*

Če se to ne dogaja, je ne potrjujem. Hitlerja na primer ne potrjujem, ker sam ne potrjuje univerzalnosti.

Svoboden človek je odgovoren za lastno delovanje, vendar je tak le v družbenem polju, v mreži medsebojnih odnosov, v odnosih z drugimi ljudmi; njegova identiteta je v resnici izjemno krhka, saj je v celoti odvisna od njih. Ni le odprta, ampak je tudi ranljiva.

Torej smemo skleniti: svoboda posameznika potrjuje svobodo drugega posameznika, saj je vsakdo svoboden in deluje kot svoboden le, če ga drugi potrjuje kot takega, če torej svobodno izpolnjuje neko dolžnost, o kateri teče beseda. Potrjevanje drugega človeka je tako potrjevanje njegove svobode.

V pričujoči knjigi bo naše razmišljanje o družbeni pravičnosti in inkluziji otrok s posebnimi potrebami zato oprto na tri univerzalne principe, iz katerih tudi izhaja:

47/ Prim. Jean-Philippe Deranty (2009), str. 294.

1. princip pravičnosti;
2. princip egalitarnosti in solidarnosti;
3. princip skrbi za drugega.

In ker se na tem svetu nič ne zgodi samo od sebe, je oprto tudi na aksiomatsko idejo, da potrebujejo ljudje politike, kot jih razlaga Jacques Rancière: *politike so vdor v družbeni konsenz, ki se zgodi, ko ljudje praktično terjajo potrjevanje lastne enakosti*.⁴⁸ Ta je, saj smo že dovolj napredovali, da smemo to reči, onkraj fiksnih identitet znotraj statičnih občestev.

Občestvo namreč ni resnično demokratično, tudi če formalno je, če družbeni agensi ne morejo videti, kako so dejanja drugih ljudi povezana z njimi in kako njihova dejanja vplivajo nanje.⁴⁹

Kakšni so torej naši nameni, kakšni so cilji, h katerim težimo?

Prvi cilj je razčlenitev aktualnih družbenoekonomskih pogojev, pod katerimi nastajajo strategije vključevanja ljudi s posebnimi potrebami, a jih njihovi oblikovalci ne zaznajo in ne upoštevajo, ne prepoznavajo in ne razumejo (dovolj).

Drugi cilj je razčlenitev zgodovinskih dejavnikov, ki so privedli do razvoja zamisli o družbeni inkluziji, ki jih prav tako največkrat preoblikujejo v mite oziroma v enostavne zgodbe, v katerih so ljudje s posebnimi potrebami največkrat žrtve, včasih nenadni zmagovalci, redko pa realni ljudje kot družbena bitja iz krvi in mesa.

Tretji cilj je razvijanje idej o potrebi po bojih za emancipacijo in proti dehumaniziranju ali razčlovečenju ljudi v sodobnih neoliberalnih bojih za preživetje. Potrebo po emancipaciji utemeljujem s spoznanjem o skupni in univerzalni človeški naravi, iz katere kajpak nihče ni izključen že po definiciji.

Četrty cilj je zagovor potrebe po povezovanju različnih znanstvenih disciplin, kar nujno potrebujemo, če hočemo dobro razumeti, kaj se dogaja v kapitalizmu

48/ Prim. prav tam, str. 392.

49/ Prav tam, str. 410.

in kako izvajati družbeno inkluzijo. Te nikakor ne moremo izvajati po vzoru sodobne propagande, s katero napadajo že otroke: *če imaš problem X, kupi izdelek Y in potem bo vse v redu.*

Ne motijo se avtorji, ki poudarjajo prevladujoči pomen kapitalističnih trgov, ki močno vplivajo na vse pore vsakdanjega življenja ogromnega števila ljudi. Trgi kajpak hočejo, da so ljudje potrošniki, to hoče Cerkev, v zadnjem času pa vse bolj tudi šole. Na žalost je logika globalnih trgov podrejena enemu samemu imperativu, ki je rast, širjenje in zahteva po več. V takem svetu je treba nujno zagovarjati etiko, ki je tej prav nasprotna: *obstaja trenutek, ko ima človek preprosto dovolj.*

Prav zato se dogaja, da ljudje, ki so v kapitalizmu objektivno razdeljeni v družbene razrede, vendarle ne želijo (več) tega, kar uvrščajo v rubriko *priljubljeno*, in ne želijo tega, kar naj bi jih izobrazilo, vzgojilo in razsvetlilo, saj so od dela preveč utrujeni, preveč ponižani in preveč izpraznjeni, tisti, ki dela ne morejo dobiti, pa so tudi pod stresom in pogosto na robu depresije.

Medtem ko jim ponujajo nove in nove oblike sprostitve, zabave in komercialnega razvedrila, nove in originalne oblike polnjenja z energijo, da bodo še učinkovitejši, obenem pa jim pripovedujejo, da bodo zaradi celotne ponudbe tudi inteligentnejši, se dogaja tole: ljudje se kot razumna bitja vsaj intuitivno zavedajo, da je življenje vse kaj drugega kot naporno delo, trda disciplina, odrekanje in trošenje dobrin, ki jih lahko kupijo na trgu, poceni zabava, hitro sproščanje in razvedrilo, samodejno pospremljeno z vnaprej posnetim smehom.

Zavedajo se, ali pa bi se vsaj lahko zavedali, da je življenje največji in naj-sijajnejši spektakel, če ga pri tem ne ovira to, kar sicer tvori velik del dneva v kapitalističnem življenju, za katerega pravijo, da je vse hitrejše, zagotovo pa je tudi res, da je vse bolj prazno in oropano smisla. Vsekakor obstaja presežek, o katerem lahko razmišljamo.

Razmišljati pa bi tudi morali, kajti če ne obračamo pozornosti za orisani presežek, se spontana običajna pozornost množic ljudi tako rekoč samodejno usmerja na procese vsakdanjega življenja, za katere je kmalu videti, da so povsem normalni, zato se sem in tja pripeti, da ljudje celo hvalijo, kar jih pohablja, in zagovarjajo, kar jim objektivno ni v korist.

Nastaja namreč tišina, nastaja prostor, znotraj katerega se ljudje ne sprašujejo, s čim je napolnjen, zato se skušajo v njem znajti in reči, da predstavlja dobro, včasih pa kar idealno rešitev vsakdanjih problemov.

Sprenevedanje ne pomaga, če intelektualci, strokovnjaki, umetniki in drugi ljudje, kar jih je zainteresiranih za nagovarjanje ljudstva, ne vedo, kaj se v resnici dogaja v družbenem polju, zgolj prilivajo olja na ogenj in dodajajo isto k istemu, kar pomeni, da je na voljo vse več tega, kar je treba zgolj kupiti in čim prej porabiti.

V sodobnih svetovih je tako na voljo tudi veliko podob, zato se včasih zdi, da obstaja prevelik razkorak med besedami, zapisanimi v knjigah, ki jih ljudje vse manj berejo, in podobami, ki jih je vse več, saj je tudi zaslonov, s katerimi so opremljeni, vedno več, toda resnica je nekje drugje.

Nanjo opozori Jacques Rancière: *prepad ni med podobami in besedili, temveč je med določeno politično voljo in določeno razredno pozicijo, kjer ga je mogoče zatrtjevati.*⁵⁰ Zatrtjevanje je votlo in je zgolj v službi očaranosti nad tem, kar naj bi bilo pomembno, a v resnici sploh ni.

Podobno lahko rečemo, *mutatis mutandis*, za odnos do življenja, ki je v poznem kapitalizmu vse bolj pod udarom spraševanja, kaj je zdravo in kaj ni, kako pravilno živeti in kako se izogibati številnim nevarnostim, ki prežijo za vsakim vogalom, kar vse vodi k absurdnim procesom, ko življenje vse bolj fiksira podobe samega sebe, se obsesivno sprašuje glede ustreznosti prehojenih poti in se podreja posplošenemu pritisku, da mora biti vsako izobraževanje namenjeno vzgajanju mladih za kapital, dobičkonosnost, podjetnost in kompetence.

Zapisano z lahkoto razumemo takole: družbeno življenje poteka tako, da se oblikujejo velikopotezne misli velike inteligence ljudstva, ki domnevno tvorijo avantgardo ali prednjo stražo ljudi, ki spadajo med intelektualne delavce. Kaj pa vsi drugi delavci in ljudje, ki niti ne morejo postati delavci, čeprav bi radi delali?

Družbena moč intelektualcev je velika in ima status avantgarde, kar pomeni, da se razvija tako rekoč brez upora kritične misli, saj je v zraku celo vprašanje, kdo bi se sploh smel vtikati v življenje tako pomembnih intelektualnih

50/ Jacques Rancière. *The Intellectual and His People: Staging the People*, Vol. 2 (Verso, 2012), str. 55.

delavcev v družbah znanja, ki so skoraj v celoti odvisne od njih in znanja, ki ga proizvajajo.

Intelektualci zato že vnaprej odgovarjajo tem, ki bi si morda drznili uporabiti kritično misel zoper njihove domislice: delavci so morda res izkoriščani, čeprav tega nihče ne more prepričljivo dokazati, toda priznati morate, da jim gre bistveno bolje kot njihovim dedkom in babicam; danes potrebujemo še več podob, ker ljudje pač manj berejo, arhetipskih podob, ki so do vrha napolnjene s pomenom in sporočilno vrednostjo za vse ljudi; zlasti pa moramo nehati razmišljati, kako nedoločen je svet in kako malo ga nadzorujemo.

Nič čudnega zato ni, da se dogaja tole absurdno izkrivljanje velikih dosežkov ljudi, ki si upajo samostojno misliti: *razrašča se frenetična potreba po proizvodnji idej, saj vse več teh, ki so na oblasti, verjame, da morajo dati posebno moč stari zamisli, da ideje določajo družbeno bit.*

Red stvari je zato vse bolj primerljiv z redom znanja, ki ga podpirajo, saj se staplja z njim, znanje je vse bolj kritično in tehniško oziroma naravoslovno, kar pomeni, da je humanistika povsem odveč, oblast pa se prikazuje ljudem kot razsvetljena inteligenca, ki ji je treba preprosto slediti, saj ve, kam gre, ker je pot znanstveno preverjena, kar obenem pomeni, da je zagotovo prava.

Iz zgodovine vemo, kakšna je družbena vloga modernih akademskih avtoritet oziroma intelektualcev in kakšna je vloga protiavtoritarnega protesta, ki se navadno ne rojeva v akademskih krogih. V sodobni razredni družbi znanja, v kateri so take avtoritete povsem nevprašljive, zato nikakor ne podpiramo združevanja intelektualcev in strokovnjakov, temveč podpiramo upor zoper akademske avtoritete v boju za pravice delavcev in navadnih ljudi, vdor v akademsko vednost in njegovo prekinitev oziroma blokado od znotraj.

Naloga intelektualca kot javnega delavca je v orisani perspektivi zelo jasna: *prekinitev molka, v katerega je zavita molčeča večina.* Novi intelektualec, če ga smem tako imenovati, je varuh govora navadnih ljudi.⁵¹

51/ Prim. prav tam, str. 85.

Ni le varuh resnice in svobode, temveč je tudi varuh aktualne realnosti in njene resnice.⁵² Intelektualec tako postane aktivist ljudi.⁵³ Ključen je namreč boj, spopad za svobodno govorjenje o aktualnih oblikah družbene nepravčnosti, ki je onstran vsakega mnenja.

To pa je tudi glavni vzvod in razlog za nastanek te knjige.

52/ Prav tam, str. 86.

53/ Prav tam, str. 87.

PREDGOVOR: ZA ŽIVLJENJE IDEJ

NANCY FRASER JE BILA PRED DVEMA MESECEMA (maj 2017) stara sedemdeset let. Za vse tiste bralce, ki ne vedo, kdo je Nancy Fraser: je kritična avtorica in feministka, profesorica filozofije, političnih in družbenih znanosti na *The New School* v New Yorku. In takoj bo postalo jasno, zakaj je njeno ime na samem začetku te knjige oziroma v njenem predgovoru.

Na začetku je zato, ker lahko rečem, glede na število njenih knjig, ki sem jih prebral doslej, da je ključni poudarek njenega desetletja dolgega dela tale: *feministično razmišljanje o svetu lahko mobilizira ljudi tudi za razumevanje kapitalizma*.

Kar je na prvi pogled vezano na eno samo skupino ljudi, na ženske, je tako v resnici vzvod za razumevanje celote, v kateri živimo vsi. Splošno razumevanje kapitalizma pa ima zelo jasen in konkreten cilj: *boj za družbeno pravičnost*. Torej se nikakor ne moremo zadovoljiti z akademskim premlevanjem in *kritičnim* obdelovanjem pojmov v svetu idej, kajti samo zaradi tega kapitalizem ne bo niti za dlako pravičnejši, kot je. In družbena pravičnost zajema vse ljudi, ne le žensk.⁵⁴

54/ O tej temi napiše veliko Michel Foucault, ki zelo zgodaj v življenju, ko postane del elitne šole Ecole Normale Supérieure, izkusi nekaj, kar je del tradicije vrhunskega usposabljanja bodočih intelektualcev v Franciji. Izkusi namreč, kaj pomeni briljantno govoriti o temi, ne da bi povedal karkoli; tamle zunaj je na žalost veliko takega praznega govorjenja, ki je del ideoloških praks.

Povsem enako lahko rečem za razmišljanje o inkluziji za odprto družbo, kajti historično oblikovanje identitet ljudi, tudi otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami, omogoča ljudem, da spregovorijo prav o njej, o družbeni pravičnosti torej, kar zopet pomeni, da presegajo običajno razmišljanje o diagnozah, patologiji, boleznih, motnjah, defektih, terapijah in posebnih potrebah tega ali onega posameznika.⁵⁵

Obrat, na katerega mislim, je tale: samodoločanje identitet.

Ko razmišljamo o življenjih ljudi s posebnimi potrebami, o potrebi po inkluziji in družbeni (ne)pravičnosti, mislimo tudi na nevidno družbeno in sistemsko nasilje, ki pomembno določa, kako živijo, kako jih strokovnjaki diagnosticirajo in kakšne terapije jim predpisujejo. Prav zato je vredno za uvod prebrati knjigo

Hannah Arendt z naslovom *O nasilju* (On Violence, 1970). Vsekakor je za nas pomembno čtivo tudi tole: govori, ki jih je imel Malcolm X; knjige in članki, ki jih je spisal Frantz Fanon, pesmi, ki jih še danes pojejo The Rolling Stones, Aretha Franklin in Bob Dylan, letošnji prejemnik Nobelove nagrade za književnost.

Sedaj že klasični obrat v razumevanju oblasti, Foucaultovo poudarjanje, da oblast ne prihaja od zgoraj, da je ne izvaja vladajoči razred ljudi, da ne prihaja iz enega središča, temveč prihaja od vsepovsod, iz vseh smeri, je danes izvrstno izhodišče za nadaljnje razmišljanje o zamisli, ki neposredno sledi zapisanemu. Kjer so oblastna razmerja, ta pa so povsod, so namreč *ipso facto* tudi kraji upora, odpora in protesta. Na kratko: ljudje se vselej že upirajo oblastnim odnosom. Kako se upirajo? Na primer tako, kot pravi Nancy Fraser: *za nas feminizem ni bil nikoli identitetna politika, temveč je bil vselej del antikapitalizma*.⁵⁶

55/ Nobeno naključje zato ni, da Foucault kasneje kot raziskovalec opozori na neko sicer nevidno povezavo. Dela namreč v kliniki Sainte-Anne, ki je le lučaj oddaljena od zapora La Santé. Obe instituciji, pravi Foucault, že na izgled nista prav različni, to dejstvo pa tudi ni naključje, čeprav ga opazijo le nekateri.

56/ Če oblastna razmerja vztrajajo, ne pomeni, da ljudje, ki so podrejeni, ljubijo suženjstvo ali nimajo dovolj inteligence, da bi se jim uprli. Vztrajajo zato, ker so empirično močno podprta s kapitalom, z represivnimi aparati in ideološkimi praksami, pa tudi zato, ker ljudje želijo, da ne bi bili več podrejeni, to pa je navadno tudi vse, kar želijo. Prim. Jacques Rancière (2012), str. 116.

Nancy Fraser se tako vse življenje ukvarja z razumevanjem kapitalizma in načinov, kako vpliva na oblikovanje identitet ali subjektivnosti vseh ljudi, ne le žensk. Brez takega delovanja bi bil feminizem kajpak zgolj boj žensk za osvobajanje in emancipacijo, kot jo imenujejo, kar bi v končni fazi pomenilo več žensk na vrhu korporacij, več žensk na oblastnih položajih, v parlamentih in povsod drugje, več direktoric, več bankirk, več vodilnih političark in lastnic kapitala, s katerim bi izkoriščale delavce.

Natanko to pa je tudi ključni poudarek vsakega resnega razmišljanja o inkluziji. Ljudje s posebnimi potrebami se tako pridružujejo feminističnemu boju za drugačno družbo ali pa želijo zgolj svoj delež v korporativnem globalnem imperalističnem kapitalizmu, s čimer prispevajo k izkoriščanju delavcev in drugih ljudi.

Tako kot feminizem ne pomeni feminiziranega ali *ženskega* kapitalizma, tudi inkluzija ljudi s posebnimi potrebami ne pomeni več kapitalizma s človeškim obrazom, ki je pastoralen, prijazen, sočuten, empatičen in naklonjen ranljivim družbenim skupinam ljudi.⁵⁷

Obstaja alternativa. Mislim na povezovanje različnih ljudi v boju za univerzalno emancipacijo, ki tvori to, kar imenujeta Ernesto Laclau in Chantal Mouffe *veriga ekvivalenc*, ki terja tudi oblikovanje novih subjektivnosti ljudi. Nikakor torej ne mislim na vztrajanje pri svojih identitetah (na primer pri identiteti ljudi s posebnimi potrebami), temveč mislim na razhajanje od njih, odtujevanje od njih in tvorjenje novih.⁵⁸

Tu odkrivamo še en problem. Intelektualci namreč pogosto fantazirajo o pritiskih od spodaj, ki bi razvili diskurz ljudi, ki so razlaščeni, *the wretched of the earth*, izključenih ljudi, ki nimajo dostopa do moči in kapitala,

ljudi, ki nimajo ničesar, kar bi še lahko izgubili, ljudi, ki si nadvse želijo, da ne bi bili več izključeni. Problem takih fantazij pa je, da jih navadni ljudje ne delijo, da imajo povsem svoje želje in posebne potrebe.

57/ Prim. Noam Chomsky. *What Kind of Creatures are We?* (Columbia University Press, 2016).

58/ Več o tem problemu glej v Jacques Rancière (2012), str. 109.

Pričujoča knjiga z naslovom *Inkluzija otrok s posebnimi potrebami: za družbeno pravičnost*, ki je izšla 3. decembra 2017,⁵⁹ zato ni primerljiva s knjigo Ivanke Trump z naslovom *Women who Work: Rewriting the Rules for Success*, v kateri avtorica spodbuja ženske k opolnomočenju; njena knjiga je zagledala luč sveta maja 2017.

Bistvena ideja knjige o inkluziji je namreč tale: razumevanje pravičnosti, ki je povezana in neločljivo prepletena s tem, kar imenuje Nancy Fraser *od prepoznavanja k drugačni distribuciji, od ekonomizma k novim družbenim gibanjem*.⁶⁰

Ključne so žive izkušnje ljudi s posebnimi potrebami. Ne njihove diagnoze, ne njihovi defekti, ne njihove oviranosti, kot jih imenujejo, temveč posebne izkušnje, ki niso empirična ali objektivna dejstva. Ko ima človek posebne

potrebe, namreč na drugačen način doživlja svet, zato so take izkušnje dragocene in zelo pomembne, ne moremo pa jih izpeljati iz diagnoz. Te namreč ne govorijo o izkušnjah ljudi in o občutenju krivic, ne govorijo o trpljenju.

In ko govorimo o redistribuciji, mislimo na kapital, ki ga ima v rokah izjemno majhno število pripadnikov elit, z njim pa vplivajo na vse druge ljudi in na njihove eksistence. Razmišljanje o družbeni pravičnosti zato ne more biti neodvisno od razmišljanja o drugačni delitvi kapitala. Če je neodvisno, pomeni brezbržnost do ključne razsežnosti življenja v kapitalizmu, to pa pomeni, da je tudi nemočno.

59/ Datum izida kajpak ni izbran po naključju. Namen pričujoče knjige je namreč dati nov pomen razmišljanju o inkluziji, političnemu delovanju ljudi s posebnimi potrebami in celo njihovem načinu življenja kjerkoli na tem planetu.

60/ Prim. Nancy Fraser. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World* (Columbia University Press, 2010); Nancy Fraser. *Fortunes of Feminism: From Women's Liberation to Identity Politics to Anti-Capitalism* (Verso, 2013); Kate Nash (ured.). *Transnationalizing the Public Sphere: Nancy Fraser et al.* (Polity, 2014).

Potencial kritične družbene teorije je zato brezkompromisen, kajti brezbriznost do ključne razsežnosti družbenega življenja ljudi ne more proizvesti omembe vrednih zamisli o spremembah na bolje.

Prav zato je Nancy Fraser zgled vsakomur, ki misli resno z idejami, kot so inkluzija, pravičnost, egalitarnost, demokracija, kajti resno delo s takimi idejami pomeni dolžnost, da jih človek vsak dan tudi živi, ne le premleva.

Nevarnost je namreč ta, da ljudje prehitro sklepajo iz diagnoz, iz posebnih potreb na izkušnje, ki jih imajo njihovi nosilci, da posplošujejo in sklepajo, kakšni so kot ljudje, kakšne osebnosti so pripete na posamične diagnoze, in celo, kako živijo, kakšne so njihove družbene eksistence. Od diagnoz do družbenih eksistenc so namreč velikanske razdalje.

Na obzorju prepoznavamo tudi odmev slavne in sedaj že klasične izjave Walterja Benjamina, da družbeno stanje urgentnosti, v katerem živimo, ni izjema, temveč je pravilo. In z ugotavljanjem diagnoz nekaterih ljudi družbenih stanj ne moremo niti zaznati, kaj šele, da bi jih ustrezno opisali in morda celo vplivali nanje.

Ne obstaja namreč univerzalna zgodba ali *master narrative*, na podlagi katere bi lahko sklepali, kako živijo ljudje s posebnimi potrebami, ki bi lahko predstavljala dobro ozadje (*background*) za razumevanje družbenih in historičnih dejstev o njihovih vsakdanjih življenjih. Vse to pomeni, da moramo zelo resno jemati pripovedi samih ljudi, ko opisujejo svoje izkušnje, in jih znati misliti v aktualnih družbenoekonomskih kontekstih, saj prav tam tudi nastajajo.⁶¹

Živijo tudi ljudje, ki jih imenujejo *the wretched of the earth*. Resnično, številni ljudje tega sveta so povsem izključeni in nevidni, zanje se nihče ne zmeni, kot da ne obstajajo. Prav zato ne živijo v predavalnicah, v katerih akademiki pripovedujejo zainteresirani javnosti o inkluziji, ne domujejo v seminarskih nalogah, ki jih pišejo študenti, in ne prebivajo v zloščeni, bleščeci se dokumentih, ki jih sprejemajo politiki in v katerih naj bi bili zastopani, kot pravijo.

61/ Foucault tako spozna: vsak človek, ki trpi zaradi duševnih in telesnih težav, se tega dejstva zelo dobro zaveda, kar pomeni, da ne živi v brezbriznosti, da ni brezbrizen in ciničen. Če nič drugega, si želi, da bi trpljenje prenehalo, zato želi o njem tudi govoriti.

Ljudi v resnici ni mogoče zastopati. Da bi razumeli to trditev, ki je nastala ob prebiranju knjige Juliet Mitchell z naslovom *Psychoanalysis and Feminism* (Allen Lane, 1974), sem naredil kratko refleksijo lastnega psihoanalitičnega usposabljanja, ki pa ni bilo zavezano zgolj študiju psihoanalize, saj ta nikoli ni bila pogreznjena sama vase, če smem tako reči, zato so jo na primer Francozi še za časa Freudovega življenja in dolgo časa po njegovi smrti ostro napadali in ji očitali, da je preblizu nemški filozofiji, ampak je bila vselej odprta do

drugih ved in znanosti, njena odprtost pa ni brez povezave z zamislijo o naravi demokracije, ki dokazuje, da *demos* ne zastopa ničesar razen same univerzalnosti. Feministični boji za univerzalno emancipacijo se tako neposredno povezujejo z boji *demos*a zoper kapitalizem in družbeno nepravico, to pa pomeni, da zajemajo tudi družbeno inkluzijo otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami; in filozofija je lahko zgolj antikapitalistična ali pa je golo oziroma prazno *nakladanje*, kot ji pogosto upravičeno očitajo.

Še vedno so tam, seveda, le da prihajajo iz svojih domov, če jih sploh imajo, se družijo na ulicah in trgih in drugje na javnih krajih, pripovedujejo o svojih življenjih in si želijo, da bi jih kdo slišal.⁶²

62/ Študij psihoanalize je torej odprt do historičnega materializma, ki razlaga družbene pojave. Pri tem je morda treba izpostaviti zlasti tole: Freud je pokazal, kako hitro pozabljamo preteklost ali pa jo preprosto potlačimo in se vedemo, kot da je nikoli ni bilo – včasih jo celo utajimo. Pozabljamo vednost iz preteklosti in vednost o njej. Prim. Russell Jacoby. *Social Amnesia: A Critique of Contemporary Psychology* (Transaction Publishers, 1997). Poleg tega vedno znova razlagamo besedila tako, kot da jih je mogoče razložiti enoznačno, kot da ni Lacan dokazal, da besede niso znaki, temveč so vozli pomenov. Lacanov subjekt, če smemo tako reči, je torej ta novi subjekt dialektičnega materializma, ki je *a subject in process*, kot pišeta Rosalind Coward in John Ellis v knjigi *Language and Materialism. Developments in Semiology and the Theory of the Subject* (1977, str. 79).

Prav Lacan je tudi dokazal, kako moramo misliti skupaj, vselej skupaj, nikakor drugače: materialistično teorijo subjekta in družbene procese, saj se konstrukcija subjekta ne more zgoditi nikjer drugje kot v družbenem polju, to pa ne more obstajati in se obnavljati brez ljudi. Povedal pa je natanko tole: človeško bitje je vselej že vpeto v družbene procese, toda nikoli ga ne moremo preprosto skrčiti in reči, da je zgolj njihova podpora (subjekt ali nemočni podložnik). Rečeno preprosto: človeško bitje ni žival, in se mora vselej šele učlovečiti: učloveči se lahko le v družbi, med drugimi ljudmi, ki so se učlovečili že pred njim; vpne se v družbene procese, ki obstajajo pred njegovim rojstvom, vendar se jim ne more

nikoli podrediti v celoti, saj so procesi v procesu, kar pomeni, da se razvijajo, spreminjajo in nenehno preoblikujejo. Procesov, na katere mislim, niso nikoli dobro opisali poeti, zato tudi niso pozdravili nobenega pacienta, kar pomeni, da psihoanaliza ne more biti poetična raba metafor, kot ji očitajo, temveč je znanost o nezavednem, ki pomaga razložiti, kako se človeška bitja subjektivirajo v družbenem polju, ne da bi se tega sploh dobro zavedala.

Nas ni mogoče zastopati, zato vzklikajo feministke. Seveda: nikogar ni mogoče zastopati, vsakdo se lahko zastopa sam. Na primer skupaj z drugimi ljudmi ter s pomočjo vednosti, ki jo zagotavljata psihoanaliza in historični materializem.

Človek je včasih prav jezen, ko spoznava, kako zlahka poslušajo ljudje oglase, reklame, propagando, pravljice in politične pripovedke in kako malo časa namenjajo resničnim izkušnjam ljudi, ki ne pripadajo eliti in ji tudi ne želijo pripadati.⁶³

63/ Moj prvi vpogled v naravo družbenega življenja in življenja posameznikov je bile tale: v vsakdanjem življenju se pogosto zgodi, da se to, kar je najprej izraz revolta, upora in protesta, kasneje spremeni v popularni življenjski slog, ki podpira konformizem. Vselej me je zanimalo, zakaj je tako, in vprašanje, ali tako mora biti.

UVOD: ŽIVLJENJE IDEJ

LJUDJE SO ZMOŽNI USTVARJATI NOVE MOŽNOSTI. Tak je aksiom. Obenem je tudi temelj te knjige.

Če smo se dobro naučili zgodovinskih lekcij, ki nam jih ponujajo Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche ali Freud, če omenim le nekatere, saj je vseh preveč za tale zapis, potem razumemo, zakaj so Američani v 20. stoletju hitro spremenili psihoanalizo v dekle psihiatrije in zakaj je Descartesovo razmišljanje o naravi razmišljanja, gotovosti in egu kot misleči stvari neposredni izraz družbenih dogajanj v 17. stoletju, ko se poslavlja fevdalizem in se širi kapitalizem.

Zgodovinske lekcije so nadvse pomembne, ker nam pomagajo razumevati okoliščine, v katerih so avtorji razvijali ideje in jih razvijajo še danes, kajpak.

A zanje se je vselej treba nekoliko potruditi.

Ljudi je najlaže naplahtati takrat, ko jim govorijo, da so jih naplahtali neki drugi ljudje. Tudi spreminjanje zavesti ljudi in širjenje zavesti o problemih vsakdanjega življenja, kot pravi žargon, ni daleč od novih oblik naplahtanja.⁶⁴

64/ Morda je prav zato dobro razmišljati o tem, kar imenujemo nereprezentativna demokracija. Pa tudi o tem, kar imenuje italijanski politični mislec Paolo Virno paradoksn komunistični kapital, ki se je razvil v zadnjih desetletjih. Glej Paolo Virno. A Grammar of the Multitude (Semiotext(e), 2004).

Širjenje zavesti je namreč lahko zgolj razširitev istega, ni pa nujno ustvarjanje novega. Nas bo v pričujočem delu zanimalo predvsem slednje, ker imajo od kopičenja istega vselej korist le nekateri ljudje, to pa ne prispeva k pravičnosti.

Ne slepimo se: vsaj nekateri delavci zato danes ljubijo dobro hrano, delo na sebi, razvijanje kompetenc, pravico do splava, poceni modna oblačila, narejena v slogu *za vsakogar nekaj*, medmrežje in družbena omrežja, politično korektne

ideje, pravico do svojega mnenja, treninge čuječnosti, globalne medije ter so srečni, da lahko prepuščajo svoje zdravje v roke homeopatom, polagalcem rok, jasnovidcem, piscem horoskopov in drugim šarlatanom.

Taka je zgodovinska lekcija.⁶⁵

Ljudi ne vodi iz vsakdanje ujetosti v estetiko nepravičnega sveta v boljši svet elita, ki jo domnevno potrebuje nevedna množica, temveč se ta iz nje potegne sama, zaupajoč umu, intelektu ali temu, kar imenuje francoski filozof Jacques Rancière enakost inteligenc.

Ideja o enakosti inteligenc je zares močna in predstavlja vogelni kamen te knjige.⁶⁶

Lahko rečemo tudi takole: ljudje so prisiljeni iz dneva v dan poslušati političnokorektne govore o lepi prihodnosti, rasti vsega, boljših časih, srečnejšem življenju za vse. Nastaja in širi se splošni vtis, da smo ljudje svobodni, da lahko izbiramo med dobrinami, da se vse razvija, da smo iz dneva v dan bogatejši, srečnejši in vse drugo, da smo torej lahko zadovoljni z življenjem in da bi celo morali biti, ker nam gre tako dobro.⁶⁷

65/ Prevladujoča propaganda po drugi strani zakriva s tančico spomin na zgodovinske dogodke, ki so dejansko spreminjali svet. Prim. Jean Birnbaum. Alain Badiou: *Ultimately it is revolutionaries alone who offer a true balance sheet of revolutions*. Besedilo je bilo 16. avgusta 2017 priobčeno na tej spletni strani: <https://www.versobooks.com/blogs/3358-alain-badiou-ultimately-it-is-revolutionaries-alone-who-offer-a-true-balance-sheet-of-revolutions>.

66/ Prim. Luc Boltanski. *On Critique: A Sociology of Emancipation* (Polity Press, 2011).

67/ Prim. Zygmunt Bauman, Rein Raud. *Practices of Selfhood* (Polity Press, 2015).

Povsem se strinjam z ugotovitvijo, da država in kapitalizem nista intrinzično zla, da kapitalizem ni zgolj domovina iluzij. Zadeva kratko malo ni tako preprosta. Do intuitivnega vpogleda v naravo kapitalizma, iluzij, ideoloških praks in represije pridemo po drugi poti. Ne mislimo neposredno na zlo, temveč na neko preobrazbo, transformacijo. Naša vsakdanja življenja so v osnovi zavezana spoznavanju in razumevanju realnosti. O tem ne more biti nobenega dvoma, kajti v nasprotnem primeru naši predniki ne bi preživeli in nas ne bi bilo tukaj. Zatakne pa se že pri zaznavanju realnosti, na začetku torej, potem pa se problemi le še stopnjujejo. Kaj se torej dogaja? Svet, v katerem živimo, je tako kompleksen in tako netransparenten, da oči niso dovolj za njegovo prepoznavanje in razlaganje. Potrebujemo metodo, ki jo imenujemo genealogija. Ljudje je nimajo na voljo od nekdaj, in trajalo je veliko časa, da so jo razvili.

Genealogija je zapletena množica kognitivnih procesov, s katerimi se prebijemo mimo številnih ovir in pasti in preprek do resnice aktualne družbene realnosti, oziroma jo kreiramo.

Povsem drugačna metoda pa je apologija, ki pomeni zagovor fiksnih idej, tega, kar imenujemo *idée fixe*.

S pomočjo genealogije se lotevamo inkluzije otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami, kar pomeni, da sledi podrobna analiza vprašanj o naravi demokracije, o naravi vednosti, ki jo zagovarjajo strokovnjaki, in o tem, kar imenujemo s tujko *the order of the real* ali *red stvari v aktualnem družbenem obdobju*. Torej me bo zanimalo analiziranje sveta vsakdanjega življenja, zanimale me bodo razlage tega, kar imenuje Rancière *prah vsakdanjih dogodkov*, zelo me bodo zanimale strategije strokovnjakov, ki pričakujejo, da se bodo ljudje s posebnimi potrebami vedli skladno z navodili teh, ki jih sicer izkoriščajo in živijo na njihov račun.

Natanko v taki luči vsakdanjega življenja potrebujemo danes nov besednjak, kajti empirični podatki dokazujejo, da je tako govorjenje zares zgolj – dim v vetru ali prazno govorjenje.

Prav kot tako pa sproža empirične učinke; tako deluje ideologija, ki je na žalost vse kaj drugega kot napačna zavest.⁶⁸

Nov besednjak nam tako pomaga videti in razumeti, kje natančno ravno nismo svobodni, kje smo odtujeni, kje se pogrezamo v individualizem, namesto da bi skupaj gradili boljši svet.⁶⁹

In res ga lahko zgradimo le skupaj; poudarek je na besedi *skupaj*. Pri tem vztrajamo in moramo vztrajati, saj tudi ideološke prakse ne popuščajo in ne izginjajo, temveč se zgolj preoblikujejo in postajajo prefinjenejše, poleg tega pa se še kopičijo.

Ljudje so tako zaradi politične korektnosti doslej že večkrat na novo *odkrivali* stare zamisli o lastni *naravi*: da so agresivni ali napadalni, pohlepni, sebični, egocentrični in nasilni individualisti, ki znajo skrbeti zlasti vsak zase.⁷⁰ In če bi bila njihova mnenja o sebi oziroma o svoji *naravi* povsem resnična, bi morali že zdavnaj propasti, pa niso, kajti za preživetje so morali njihovi predniki sodelovati in skrbeti drug za drugega, sodelovati pa morajo tudi danes.⁷¹ Torej smemo reči že čisto na začetku, da je v človeški *naravi* tudi sodelovanje, občutek za sočloveka, možnost za solidarnost, egalitarnost, skrb za drugega in medsebojno pomoč.

Še več: pred skrb zase z lahkoto postavljamo skrb za drugega.⁷² Tak je naš etični imperativ.

68/ Prim. Noam Chomsky. *On power and ideology: the Managua lectures* (Haymarket Books; Pluto Press, 2015).

69/ Za dobro nadaljevanje zato predlagam v branje še tile knjigi: Richard Sennett. *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation* (Yale University Press, 2012); Michael Roberts. *The Long Depression: Marxism and the Global Crisis of Capitalism* (Haymarket Books, 2016). Ironija je, da je kapitalistično tekmovanje osamljenih družbenih atomov možno le v morju sodelovanja.

70/ Prim. Jeremy Jennings (ured.). *Sorel: Reflections on violence* (Cambridge University Press, 1999).

71/ V tej luči je zares osvežujoče tole branje: Bill Badham (2004). *Participation—for a change: Disabled young people lead the way*. *Children & Society*, let. 18, št. 2, str. 143 – 154. Prinaša nekaj izvrstnih praktičnih zamisli: lokalna demokracija; lokalni sveti mladih; lokalni parlamenti mladih; lokalni forumi.

72/ Prim. Judith Butler. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Harvard University Press, 2015).

Mimogrede: ali ste res pripravljeni, spoštovani bralec oziroma spoštovana bralka, pogledati v lastno notranjost in reči zase, da ste po naravi pohlepen, agresiven in napadalen človek, individualist, ki hoče v življenju skrbeti samo zase, da je taka vaša *narava*? Mislim, da niste.

Enako zanimivo je razmišljanje na drugi, obči ravni.

Adam Smith je tako nekoč zatrjeval, da je kapitalizem *naraven* ter da je v njem nekaj nujno, intrinzično in neodstranljivo dobrega.⁷³ Kar je *naravno*, naj bi bilo namreč tudi objektivno dobro. A zakaj potem tako vztrajno trditi, da je človekova *narava* slaba, kajti agresivnost, pohlep in sebičnost niso nekaj dobrega? Kako je mogoče trditi, da je človek *po naravi* slab, kapitalizem kot sistem, ki ga tvorijo taisti ljudje, pa je nenadoma *po naravi* dober?

Če bi bili zapisani trditvi resnični, ne bi mogli nikoli spremeniti niti enega niti drugega; na svetu bi se kopicilo le več istega. Ljudje bi bili večno slabi, kapitalizem bi bil večno dober, saj je logično, da je to, kar je *po naravi*, nespremenljivo, zato mačke ne bodo nikoli lajale, psi pa ne bodo mijavkali. Popolna zmešnjava.⁷⁴

Za Marxa, po drugi strani, družba ni naravna, kapitalizem ni naraven in celo človekova narava ni *naravna*, večna in nespremenljiva.⁷⁵ Njegovo razumevanje tega, kar imenujemo *naravno*, je bistveno drugačno in dialektično presega oba prej omenjena načina razmišljanja.⁷⁶

Lahko bi omenili tudi katerega od drugih avtorjev, ki so dokazovali enako ali zelo podobno zamisel, toda odločili smo se za Marxa, ker je razmišljanja o

73/ Prim. Fred R. Glahe. Adam Smith – An Inquiry Into The Nature And Causes Of The Wealth Of Nations (Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1993).

74/ Kakšno vlogo bi imela v takem svetu filantropija? Bi bila sploh smiselna? Danes govorimo tudi o potrebi po novih oblikah filantropije in se ne sprašujemo, ali je filantropija smiselna ali ne. Prim. Behrooz Morvaridi. New Philanthropy and Social Justice: Debating the Conceptual and Policy Discourse (Policy Press, 2015). Govorimo, ker se zavedamo pomena tem, kot so: filantropija in dolgoročne rešitve družbenih problemov; filantropija in družbena nepravilnost; strukturni razlogi družbene nepravilnosti in neenakosti.

75/ Prim. Cornel West. The Ethical Dimensions of Marxist Thought (Monthly Review Press, 1991).

76/ Prim. Norman Geras. Marx and Human Nature: *Refutation of a Legend* (Verso, 2016).

človekovi naravi na izvrsten in produktiven način vpel v razmišljanja o naravi kapitalizma, v katerem živimo danes vsi ljudje.⁷⁷

Poleg tega je kapitalizem zavezan notranjim kontradikcijam, nasprotjem, napetostim, konfliktom in protislovjem, zaradi katerih se sam od sebe ne bo nikoli spremenil, ampak bo vselej iskal nove oblike preživetja, od katerih bo imela zopet koristi zlasti elita, saj je kapitalizem *po naravi* tak, da se v njem kapital kopiči v rokah elit oziroma teh, ki ga že imajo, kot je dokazal prav Marx.⁷⁸

Emancipacija nekaterih ljudi je zato v kapitalizmu nujno povezana z emancipacijo vseh ljudi; pravzaprav je dobesedno odvisna od nje. Pričujoča knjiga je napisana zato, da prispeva k samoizobraževanju ljudi s posebnimi potrebami v luči univerzalne emancipacije vseh ljudi, ne le nekaterih, za katere se zdi, da potrebujejo vključitev, ker naj bi bili izključeni iz družbe, kot pravijo poznavalci.⁷⁹

Ideja o univerzalni emancipaciji sicer ni povsem nova, je pa tale knjiga povsem nov poskus misliti jo v luči fraze *inkluzija otrok s posebnimi potrebami*. Poskus je daljnosežno pomemben in zelo koristen, čeprav ne gre računati, da jo bodo hvalili. Ali kot je dejal nekoč Althusser: nekateri revolucionarji uporabljajo

77/ Na tej točki naj res zgolj omenim in ponudim širokogrudnemu bralcu branja vrednega avtorja, ki je napisal izvrstno knjigo o Marxu: Antonio Negri. *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse* (Autonopedia, 1989). Knjigo uvrščam v red vseh tistih del, ki so nastala skozi kritično branje Marxa in njegovega odnosa do Hegla ter dodale simbolne prakse, ki jih je Marx sicer potisnil v svet duha, oziroma jih sploh ni znal misliti.

78/ Vzporednico s tem spoznanjem predstavlja in razčlenjuje tale izvrstna razprava: Jason W. Moore (ured.). *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (PM Press, 2016).

79/ Glej tudi: Jason Del Gandio, Anthony J. Nocella II. *Educating for Action: Strategies to Ignite Social Justice* (New Society Publishers, 2014). Nobenega razloga ni, da se ne bi mladi že v šolah temeljito posvetili temi družbene pravičnosti in razmišljali skupaj s svojimi učitelji o problemih, kot so tile: skupnostni aktivizem in neposredna demokracija; reševanje sporov v skupnosti; aktivizem kot življenjski slog (*lifestyle activism*); spretnosti in veščine za družbena omrežja (*social media skills*); načrtovanje in organiziranje srečevanj na medmrežju.

star besednjak, drugi pa skušajo razvijati novega.⁸⁰ Koristi so kajpak zlasti od novega, toda ljudje v glavnem ne marajo za revolucije.

Ko bom uporabljal ustaljene in široko prepoznavne fraze o otrocih, posebnih potrebah in inkluziji, bom skušal to narediti na nov način. Če bi želel uporabljati zgolj stare modrosti, tale knjiga ne bi smela nastati, saj ne bi prinašala ničesar novega in od nje ne bi bilo nobene koristi, kot tudi sicer ni koristi od kopičenja istega.

V orisani perspektivi se povsem strinjam s tistimi avtorji, ki pravijo, da je zares težko iznajti nov besednjak in da je lahko, varno in udobno, vendar tudi neproduktivno uporabljati starega, znanega in široko uporabljenega. Strinjam pa se tudi s tem, kar že vse življenje zagovarja francoski filozof Jacques Rancière: *delavci so sami sposobni razumeti svoja življenja v kapitalizmu ter misliti emancipacijo brez intelektualne elite in voditeljev.*⁸¹

In če so jo zmožni misliti delavci, so jo zmožni misliti tudi ljudje s posebnimi potrebami – natanko zaradi enakosti inteligenc.

Enakost inteligenc je še en aksiom pričujoče knjige.

Prav zaradi tega spoznanja bom zagovarjal tudi tole idejo, pod katero je prav tako podpisan Rancière: *demokracija ne pomeni, da ljudje svobodno izbirajo svoje zastopnike, temveč pomeni moč teh, ki nimajo nobene kvalifikacije za rabo moči.*⁸² Zakaj jo bom zagovarjal?

Ker izhaja iz dobro premišljene kritike stare ideje o zastopanju ljudi v družbenem polju. Ideja pravi, da je vsakič del družbe *po naravi* primeren za zastopanje splošnega interesa celotne družbe. Historična resnica pa je, da ljudje, ki

80/ Prim. Sherry Turkle. *Psychoanalytic Politics. Jacques Lacan and Freud's French Revolution* (Burnett Books in association with André Deutch, 1979); Stuart Schneiderman. *Jacques Lacan. The Death of an Intellectual Hero* (Harvard University Press, 1983); Jacqueline Rose. *Sexuality in the Field of Vision* (Verso, 1986); Paul Roazen. *Freud and his Followers* (Arnold A. Knopf, 1975); Paul Ricoeur. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (Yale University Press, 1970).

81/ Prim. Jacques Rancière: *Democracies on the move*. <https://www.versobooks.com/blogs/3290-ranciere-democracies-on-the-move>.

82/ Prim. prav tam.

tvorijo ta del družbe, skozi iluzijo demokracije zlasti ohranjajo sebe na oblasti, obenem pa se vse bolj oddaljujejo od ljudi, ki jih volijo, ljudi, ki jih vodijo. Oddaljujejo se zato, ker se prilagajajo sami logiki moči in oblasti, ki jo zastopajo, zato nastopajo do navadnih ljudi zviška, ti pa imajo zato spontani občutek, da prihaja oblast od zgoraj.⁸³

Demokracija zato ne more pomeniti oblike vladavine ali izvajanja oblasti, nikoli je ni, temveč lahko pomeni le to, kar imenuje Rancière *nepredvidljivo in konfliktno udejanjanje egalitarnosti oziroma enakosti*.⁸⁴ Tako udejanjanje nikoli ne more priti *od zgoraj* – vselej nujno pride *od spodaj*.

Resnični preizkus vsakega resnega razmišljanja o demokraciji, družbenih spremembah in egalitarnih načinih življenja ljudi je zato vprašanje, kaj natančno narediti, da bodo spremembe tudi aktualne in trajne, da ne bodo le mrtva črka na papirju, kot se reče, da ne bodo del ideoloških praks, ki pomagajo kopiciti isto.⁸⁵

Vprašanje, ki ga zastavljam čisto na začetku knjige, je tako tole: Kakšno naj bi bilo življenje otrok s posebnimi potrebami, da bi bilo resnično drugačno od njihovega življenja pred spremembo, ne le domnevno? Kaj konkretno naj bi se torej spremenilo, kako bi potekalo njihovo vsakdanje življenje po spremembi? Kakšne so drugačne družbene strukture, znotraj katerih poteka njihovo vsakdanje življenje?

To je pravo in dobro premišljeno vprašanje, povezano s tole zamisljivo: *vsakdanje življenje ljudi potrebuje delujoči sistem skupnega življenja, potrebuje infrastrukturo, za katero morajo ljudje nenehno skrbeti*. Prav prek take skrbi pa se uveljavljajo tudi oblastni in ideološki odnosi.

Če želite na prefinjene načine nadzorovati ljudi, nadzorujte njihova stališča, mnenja in prepričanja, pravi Noam Chomsky.⁸⁶ Poleg tega morate ustvarjati pogoje za obstoj nečesa, kar se imenuje razsvetljena manjšina (*enlightened minority*).⁸⁷

83/ Na pomen te iluzije je opozarjal zlasti Foucault.

84/ Prim. prav tam.

85/ Prim. Lynne Segal. *Making Trouble: Life and Politics* (Verso, 2017).

86/ Kate Holbrook, Ann S. Kim, Brian Palmer, Anna Portnoy (ured.) (2006), str. 53.

87/ Prav tam.

Obstajajo vsaj štirje obsežni načini, kako vse to dosežete. Noam Chomsky jih predstavlja takole:

1. oglaševanje, propaganda;
2. vcepljeno potrošništvo;
3. z avtoriteto vsiljena (*imposed*) pasivnost;
4. marginaliziranje.⁸⁸

Predstavljeni načini delovanja so obenem del vzgajanja otrok.

Tak je skupni okvir življenja čisto vseh ljudi v kapitalizmu, ne le nekaterih. O njem moramo razmišljati, ko želimo misliti spremembe življenja nekaterih ljudi, kot so otroci s posebnimi potrebami, na bolje, in sicer v luči družbene pravičnosti, ki ne prenese oblastnih razmerij in načinov njihovega ohranjanja, saj je za vse ljudi.

Samo spreminjanje zavesti ljudi je dosti premalo, saj jo spreminja že ideologija; prav tako je prekratko razmišljanje, da s spreminjanjem posameznikov spreminjamo tudi družbeni sistem, oblastna razmerja, skupni okvir življenja, ker ga preprosto ne spreminjamo – to je zgolj naša iluzija, ki jo, zopet, potrebujejo zlasti nosilci in zastopniki ideoloških praks, da je vse še naprej približno enako.

Ko razmišljamo o univerzalni emancipaciji, in prav nanjo moramo ves čas misliti, ko govorimo o inkluziji otrok s posebnimi potrebami, mislimo na nekaj korenitega, ne na nekaj površinskega, obrobnega, mejnega, na nekaj, s čimer se zlahka potolažimo, ne mislimo na to, kar je sicer del politično korektnih govorov o delovanju kapitalizma ter njegovi vse večji in večji proizvodnji dobrin ter blagostanja za vse ljudi.⁸⁹ Mislimo na odpiranje novih polj, novih obzorij, novih možnosti za (drugačno) skupno življenje ljudi. Mislimo natanko na to, kar imenuje Rancière *ustvarjanje novih oblik življenja, drugačnih perspektiv*,

88/ Prav tam, str. 54.

89/ Prim. Ann Pettifor. *The Production of Money: How to Break the Power of Bankers* (Verso, 2017).

*drugačnih pogledov na probleme, ki nam jih ponuja prevladujoči red; taka je estetska naloga politik.*⁹⁰

Dobro je zato povedati, da besedo estetika tukaj uporabljam podobno, kot predlaga Rancière: estetika označuje senzibilne izkušnje tega, kar imenujemo skupni svet, *common world*.⁹¹ Ljudje si take izkušnje sveta spontano delijo med seboj, zato predstavljajo izvrstna izhodišča za delovanje, kadar si delijo tiste izkušnje, ki nastajajo zaradi izključevanja in trpljenja izključenih ljudi, ki sta sicer pogosto povsem nevidna.

Politika je zato estetika, poudarja Rancière, še preden je del umetnosti.⁹² Zakaj je politika estetika?

Estetika je način, kako lahko ljudje zaznavajo realnost; je režim njenega zaznavanja, kot pravi filozof, ki ni en sam in ne more biti tak. Politika je kajpak izjemno zainteresirana, kakšen skupni svet imajo ljudje ali naj bi ga imeli, kako ga zaznavajo in razumevajo, kako naj bi vse skupaj potekalo, zato je vsako resno razmišljanje o drugačnem življenju ljudi nujno povezano s kritičnim odnosom do politike in estetike, kajti drugačen skupni svet, ki je mogoč že *a priori*, nujno pomeni drugačne politike in drugačno estetiko kot način zaznavanja in razumevanja sveta.

Politika egalitarnosti torej pomeni vdor drugačnega, egalitarnega zaznavanja in razlaganja sveta v sam (družbeni) svet.

Naj zato zapišem še enkrat, ker je zares zelo pomembno: estetika pomeni moč, da si ljudje delimo skupni svet. To ne pomeni, da se strinjamo, kakšen je, pomeni le, da si ga delimo, da ga zaznavamo, doživljamo, razlagamo. Poudarek je na slednjem.

Seveda si lahko delimo tudi drugačen svet; drugačen svet je vselej mogoč že po definiciji. Tak je še en aksiom, iz katerega izhajamo v svojem tukajšnjem razmišljanju.

90/ Jacques Rancière: Democracies on the move.

91/ *The Aesthetic Today*. Jacques Rancière in Conversation with Mark Foster Gage. <https://www.youtube.com/watch?v=w4RP87XN-dI>.

92/ Prav tam. Ljudje navadno povezujejo estetiko zgolj z umetnostjo in celo mislijo, da je drugačen izraz za *lepo*.

Estetika sveta kajpak ni padla z neba včeraj in ni neodvisna od ljudi, zato so pomembne historične, zgodovinske determinante ali določilnice sedanje, trenutne estetike, njene aktualne družbene koordinate, če smem tako reči. Če hočemo karkoli spreminjati, se moramo poučiti, kakšne te določilnice so.⁹³

Za nas je prav tako pomembno tole spoznanje: *ne obstaja umetnost brez estetike, brez izkušnje lepega*.⁹⁴ Natanko zato zajema tudi izkušnje ljudi, ki so vselej že del estetike sveta, estetiziranega in politiziranega sveta. Umetnost jih zato nujno potiska iz trenutnega družbenega položaja in jim ponuja nove, drugačne izkušnje sveta. Ko tega ne more več narediti, je le še konformistična in je brez moči.

Izraz *estetska revolucija* je zato zelo logičen in smiseln, kajti sprememba v načinih zaznavanja, doživljanja in razumevanja sveta že pomeni možnost novega sveta, ki je, kot smo videli, vselej že ujet v določeno estetiko. Nova estetika zato dobesedno pomeni nov svet.⁹⁵

Nova estetika, za katero se zavzemamo tudi v pričujoči knjigi, je estetika egalitarnosti, enakopravnosti in univerzalne emancipiranosti ljudi, demokracije in družbene pravičnosti. Vse fotografije, objavljene v njej, pričujejo za to; vsaka na drugačen način, kajpak.

Ključna razsežnost univerzalne emancipacije ljudi, torej tudi otrok s posebnimi potrebami, je odkrivanje tistih estetskih dimenzij vsakdanjih življenj ljudi, na katere ti praviloma niti niso pozorni, ker je sestavni del tega, na kar so preprosto navajeni in kar sprejemajo brez spraševanja.

Obstaja estetika egalitarnosti.

93/ Noam Chomsky je prav gotovo avtor, ki ga velja brati vedno znova.

94/ Prim. prav tam. Tako je nadaljevanje osnovne ideje o naravi estetike.

95/ Prim. prav tam. Glej tudi: Nick Hewlett. Badiou, Balibar, Rancière: Re-thinking Emancipation (Continuum, 2007).

Slika 2: Na klopi



Naloga, ki je pred nami, je torej tale: *narediti vidno, kar je doslej nevidno*. Svet namreč ni presojen, ni narejen za oči, in te ne zadoščajo, da bi ga videli, da bi spregledali, saj je narejen za ideje; ljudje zares vidimo svet šele skozi ideje in z njimi. Zaradi drugačnih idej vidimo drugače – vse to je zelo preprosto in zelo logično. Pričujoča knjiga je zato tudi za druge in drugačne ideje.

Ko se to zgodi, ko se pojavijo nove ideje, ljudje dobesedno vidijo nove možnosti, nove načine skupnega življenja, delovanja, doživljanja, razumevanja, razlaganja sveta, razmišljanja o hierarhijah in družbenih reprezentacijah, oblasti in oblastnih razmerjih, v katere so vselej že vpeti. In ko vidijo, se tudi prepričajo; ne prepričuje in ne prepriča jih intelektualna elita, med katero sodijo tudi strokovnjaki, o katerih bom še govoril.

Na kratko lahko rečem še tole: *zagovarjal bom oblike delovanja ljudi, s katerimi se ti oddaljujejo od ustaljenih oblik zaznavanja sveta, razmišljanja o njem, načinov življenja in doživljanja življenja v skupnostih, ki jih preči logika neenakosti in družbene nepravilnosti, saj ne želijo biti vključeni vanjo*. Emancipacijo bom razumel, kot jo razume filozof: *kot iznajdbo novih oblik skupnega življenja tukaj in sedaj*. Da pa bi zapisano res dobro razumel, bom prebral še eno dobro knjigo.⁹⁶

Britanski politični teoretik in aktivist Alex Callinicos je priobčil davnega leta 1983 izvrstno knjigo z naslovom *Revolucionarne ideje Karla Marxa*. Knjiga je zagledala luč sveta v času, ko je še obstajala Jugoslavija, živetarila pa je tudi Sovjetska zveza. Nadvse zanimivo je zato dejstvo, da je knjigo napisal Britanec, ne pa na primer Jugoslovan ali Rus. Posebej vredno pa je tudi dejstvo, da je leta 2012 izšla nova izdaja iste knjige; domnevati smemo, da še vedno obstaja ali pa nastaja vnovič veliko zanimanje zanjo, kar je tudi dobro in zelo koristno.⁹⁷

Še najbolj vznemirljivo in uporabno pa je, da so ideje, predstavljene v njej, tako prepričljive, izvirne in sveže, da jih leta 2017 z veseljem vključujem v

96/ Prim. Peter Hallward (ured.). *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (Continuum, 2004).

97/ Alex Callinicos. *Revolutionary Ideas of Karl Marx* (Bookmarks Publications Ltd., 2012).

knjigo z naslovom *Inkluzija otrok s posebnimi potrebami: za družbeno pravičnost*.⁹⁸ V tem predgovoru jih bom zgolj na kratko orisal oziroma predstavil.

Prva ideja je nadvse preprosta: Karl Marx v eni osebi združuje kritično teorijo in revolucionarno prakso. Pri njem zaman iščemo razcep, ki je sicer značilen za večino drugih avtorjev, ki so bodisi teoretiki bodisi praktiki, kot pravijo, redko pa so eno in drugo; Marx je oboje. Ni edini, kajpada, je pa zelo dragocen in pomemben še danes.

Tudi druga ideja je sorazmerno preprosta in zlahka umljiva: za Marxa je socializem rezultat emancipacije delavskega razreda, ki se emancipira sam od sebe prav v odnosih do elit, v katerih je koncentrirana oblast, je koncentriran kapital. Torej ni utopija, nedosegljivi ideal akademikov, levih intelektualcev ali zaslepljenih zanesenjakov, saj je objektivna nujnost, kajti ne bi bilo prav in ne bi bilo etično, da bi obstajala armada delavcev, na veke podrejena nepravilnostim družbenega življenja oziroma kopičenju kapitala, obenem pa odvisna od strokovnjakov in njihovih ekspertiz.

Tretja ideja je morda še preprostejša od prejšnje: razumevanje sveta je neposredno in neločljivo prepredeno z njegovim praktičnim spreminjanjem. Marx zato podreja svoje vsakdanje življenje socialistični revoluciji, saj iskreno verjame, da lahko ljudje s skupnimi močmi zgradijo boljši svet, in ga tudi pomaga graditi. Zopet moramo poudariti, da nikakor ni edini – vselej nastopa in deluje kot družbeno bitje.

Enako verjame, da teorija nikoli ne sme izgubiti stika z resničnim svetom, kajti če ga izgubi, je impotentna, nemočna, kar pomeni, da je čisto vseeno, če je ne bi imeli, saj je tudi nekoristna.

Četrta ideja je za marsikoga v teh krajih šokantna, škandalozna in nezaslišana, vendar jo moramo uvrstiti v tale uvod namenoma. Ideja je pravzaprav Engelsova, njena natančna oblika pa je tale: *komunizem je doktrina o pogojih emancipacije proletariata*.⁹⁹

98/ Prim. Étienne Balibar, Sandro Mezzadra, Ranabir Samaddar (ured.). *The borders of justice* (Temple University Press, 2012).

99/ Cit. po Alex Callinicos (2012), str. 12.

Engels govori torej o doktrini, razmišlja, kateri konkretni družbeni pogoji morajo biti izpolnjeni, da bi se proletariat lahko emancipiral; govori, kaj mora proletariat narediti, da bi bili pogoji izpolnjeni. In zares ni mogoče najti dobrih razlogov ali celo argumentov, da človek ne bi vsaj razmišljal o emancipaciji ljudi, ki ustvarjajo vrednost in so vse revnejši v odnosu do elite, lastnikov kapitala, ki pobirajo smetano oziroma dobičke in kopičijo kapital, z njim pa tudi oblast nad vsemi ljudmi.¹⁰⁰

V luči predstavljenih idej je na dlani tale sklep: inkluzija otrok s posebnimi potrebami je revna v primerjavi z idejo univerzalne emancipacije, ki je razsvetljenska ideja, saj o tem ne moremo resno dvomiti, potem ko napiše Marx *Kapital*,¹⁰¹ Ellen Meiksins Wood pa knjigo z naslovom *Demokracija zoper kapitalizem*.¹⁰²

Razsvetljenstvo bom v nadaljevanju razumel natanko tako, kot je Foucault razumel Kantovo razmišljanje o naravi *Aufklärung*: kot izhod iz nedoletnosti, za katero je posameznik odgovoren sam, ker jo ljubi bolj kakor samega sebe, če smem parafrazirati Freuda. V tej luči tudi razumemo paradoksnost trditve, da s takim izhodom posameznik šele postane to, kar vselej že je, in nima nobenega cilja, h kateremu bi se usmeril.

Izhod iz nedoletnosti pomeni, da postaja človek novo v svetu, kar pomeni, da tudi svet postaja nov.

Za razumevanje zapisane primerjave moramo zato temeljito premisliti prav naslov avtoričine knjige, ki je na prvi pogled čuden in nerazumljiv, saj spontano

100/ Enako šokantna je Badioujeva trditev, da je vsak historični dogodek komunističen, kajti komunizem ali demokracija v filozofskem smislu označuje generičnost, medtem ko je njegova procedura politična. Cit. po Matthew R. McLennan (2015), str. 64.

101/ Prim. Alan Roulstone. *Disability and Technology: An Interdisciplinary and International Approach* (Palgrave Macmillan, 2016). Razsvetljenske so tudi te ideje: telesa, posebne potrebe, artefakti: teorija hendikepa in teorija tehnologij; hendikep in tehnologije; hendikep in *palača plačane-ga dela*; hendikep, staranje in neodvisno življenje v skupnosti; bogateti ali ne bogateti?; invalidski voziček: Houston, imamo problem.

102/ Ellen Meiksins Wood. *Democracy against Capitalism: Renewing historical materialism* (Cambridge University Press, 1995).

verjamemo, da živimo v kapitalizmu, ki naj bi bil demokratičen, v kar nas tudi vsak dan zagnano prepričujejo ti, ki verjamejo, da je to njihovo delo.

Demokracija proti kapitalizmu pomeni tudi omejevanje vladavine brezmejnih želja posameznikov, ki imajo močno oporo v samem delovanju sodobnega kapitalizma, za katerega vemo, da podpira gospodarsko rast za vsako ceno, to pa pomeni proizvodnjo novih in novih dobrin, ki so kajpak namenjene prodaji. Potrošništvo in demokracija sta zato povezana na način, o katerem navadno niti ne razmišljamo, saj smo po malem prepričani, da pomeni več enega tudi več drugega; več svobodnih izbir (potrošništvo) naj bi pomenilo več demokracije (več svobodnih izbir).

Velja pa še druga povezava. V kapitalizmu imajo namreč pravico do vladanja samo nekateri ljudje; vladajo naj najboljši, nas prav tako vneseno prepričujejo vsak dan. Zamisel je seveda problematična, ker ne obstajajo objektivna in enoznačna merila, s katerimi bi izbirali najboljše. Pravzaprav sploh ne vemo, kdo naj bi bili najboljši. Mogoče pa je ustvarjati iluzijo, da so na oblasti vselej najboljši, ki so taki že zato, ker so pač na oblasti.

Razmišljanje je torej krožno: najboljši naj pridejo na oblast, na oblasti so najboljši, sicer sploh ne bi prišli tja. Oblastniki so najboljši že zato, ker so oblastniki.

Vemo pa še nekaj drugega.

Da obstaja ena sama dobra demokracija: tista, ki preprečuje katastrofo z imenom demokratična kapitalistična civilizacija, kot pravi Jacques Rancière.¹⁰³ Ta je namreč zavezana natanko ideji brezmejnosti, ki pa je uničujoča: brezmejni gospodarski rasti, brezmejnemu kopičenju dobičkov in brezmejni proizvodnji dobrin. In z vsem tem naj bi upravljali najboljši ljudje. Kaj bi to sploh lahko bilo?

Ne more biti, zato upravičeno govorimo o utopiji; kapitalizem je utopičen.

Razumevanje sintagme *najboljši ljudje* moramo povezovati z razumevanjem same demokracije, kajti prav ti, ki naj bi bili najboljši, najbolj vneto in najpogosteje zatrjujejo, da je kapitalizem demokratičen. Na delu je še več krožnega razmišljanja: kapitalizem je demokratičen in prav zato omogoča najboljšim

103/ Jacques Rancière. *Hatred of Democracy* (Verso, 2014).

ljudem priti na oblast, ki zatrjujejo, da je demokratičen; najboljši ljudje, ki so na oblasti, so *ipso facto* demokratični.

A če bi bil kapitalizem kot način družbenega življenja zares demokratičen, na oblasti ne bi bili *najboljši*, temveč bi se dogajalo nekaj drugega. Dogajalo bi se to, o čemer bo tekla beseda v nadaljevanju.

Za začetek nadaljevanja je na vrsti začetni sklep: v demokratičnem svetu rast ni brezmejna in na oblasti niso *najboljši ljudje*. Obstaja meja, onkraj katere se resnično demokratično življenje nikoli ne premakne.

Demokracija namreč pomeni zmanjševanje: tudi zmanjševanje vloge avtoritet ali ljudi, ki naj bi bili *najboljši* za upravljanje s kapitalizmom. Za to pričuje samo rojstvo demokracije v Stari Grčiji.

Demokracija se rodi kot ideja, da so ljudje kot končna bitja v določenem smislu enaki; taka ideja je univerzalna. In če so taki, ne morejo biti eni boljši ali celo najboljši. Na univerzalni ravni so vselej enaki, čeprav je res, da so na partikularni zgolj različni, kar pomeni, da so v nečem eni boljši, drugi pa slabši.

Lahko tvegamo in rečemo, da so *najboljši* tisti, ki vedno znova zastopajo univerzalno zoper partikularno. Najboljši človek na nekem partikularnem področju zato ne more biti najboljši v tem, univerzalnem smislu, ki pa je odločilen za delovanje demokracije.

Enakost pomeni, da lahko vsak človek naredi nekaj, kar pomeni uveljavljanje moči. Med to močjo, ki je univerzalna, in oblastjo, ki je vselej partikularna, obstaja posebno razmerje: moč namreč omejuje oblast.

Ali drugače: univerzalno ima prednost pred partikularnim in ga omejuje.

Paradoks demokracije je torej v spoznanju, da manj pomeni več. Krizo domnevne demokracije v kapitalizmu zato sproža intenzivnost resnično demokratičnega življenja, saj postavlja vsakokratno oblast ali vladavino manjšine pod resen vprašaj.¹⁰⁴ Vse to kajpak ne preseneča, kajti usmerjanje energije v zadovoljstvo posameznikov, od katerih naj v kapitalizmu zlasti vsakdo skrbi zase, tega ne more nikoli doseči. V takem okolju seveda prevladuje prepričanje,

104/ Prav tam, str. 7.

da je treba za vsako ceno preprečevati ekscese, da bi se kopičilo isto. Tudi v tem prepoznavamo paradoks demokracije. V orisani perspektivi je zato videti, da je lahko demokracija tudi zlo, zato jo je treba preprečevati, da bi bili ljudje na oblasti še naprej na oblasti ter da bi partikularni načini življenja še naprej cveteli in se širili.

Vladavina brezmejnosti je sicer sama po sebi ekscesna, saj meja vselej že objektivno obstaja, tudi če je ne poznamo in ne upoštevamo, ker živimo v končnem svetu in smo končna, umrljiva bitja, toda ekscese prepoznavajo ljudje, ki zastopajo partikularnosti, prav v demokraciji. Povejmo zato še enkrat, kaj je demokracija, da bomo razumeli, zakaj potrebujemo omejevanje oblasti in zakaj inkluzija ljudi s posebnimi potrebami ne more pomeniti več istega, ne more pomeniti zastopanja in uveljavljanja partikularnosti, saj lahko pomeni le resnično demokratično mobilizacijo ljudi.

Najprej poudarimo, da demokracija ne pomeni vladanja. Pomeni moč, kar ni isto. O kakšni moči torej govorimo?

Govorimo o moči ljudi, da naredijo nekaj izjemnega, nekaj, kar ima vselej status ekscesa. Potreben je namreč met kocke, za demokracijo je pomembno, da deluje v družbi mehanizem, zaradi katerega se nenadoma zlomi veriga, se prekine tok, se zgodi nekaj novega, nepričakovanega, drugačnega.

Govorimo o vdoru nečesa novega, ki ga v starih okvirih ne moremo niti misliti.

Obenem je treba dodati: prekinitev toka vsakdanjega življenja je natanko eksces, presežek, je nekaj, zaradi česar se znajdejo ljudje proti svoji volji na križišču, kjer se navadno odzovejo s tesnobo ali celo panično.

To je demokratični presežek, ki onemogoča vsak princip, s katerim bi lahko dokazovali, kdo lahko vlada in kdo ne, kajti prekinitev pomeni, da ljudje v imenu egalitarnosti in univerzalnosti preprosto ne verjamejo (več), da so nekateri ljudje *po naravi* določeni za vladanje, drugi pa za podrejanje. V demokraciji zato ni ničesar nujnega, večnega in trajnega – razen same univerzalnosti, ki deluje po načelu meta kocke.

Demokracija je torej nujno povezana z metom kocke in s prekinitvijo, ki deluje kot presežek ali eksces v vsaki partikularni ureditvi občestva.

Izjemno pomembno pa je tudi tole spoznanje: ljudje, ki zmorejo demokratični met kocke, nimajo nobene potrebe ali želje po vladanju, saj demokracija ne pomeni izvajanja oblasti, kot rečeno. Uresničujejo nekaj univerzalnega, kar deluje kot udejanjanje moči, to pa je tudi vse.

Dobra vlada je zato vlada tistih, ki nimajo želje po vladanju.¹⁰⁵ Nimajo želje po vladanju in tudi dejansko ne vladajo; vladajo torej tako, da ravno ne vladajo. Kako je to mogoče, saj se zdi, da govorimo o protislovju oziroma o paradoksu?

Kako je mogoče vladati, ne da bi obenem dejansko vladal?

Mogoče je, ker demokracija nima nobene zveze z brezmejnostjo in s premočrtnim kopičenjem istega, ampak pomeni omejevanje oblasti. Dobra vlada torej omejuje sebe, oziroma jo omejujejo ljudje, ki uveljavljajo moč, kot je bilo opisano.¹⁰⁶ Škandal demokracije je zato tudi ta, da nazivi ljudi ne pomenijo nič, da torej ne *vladajo najboljši*.¹⁰⁷ Moč lahko uveljavlja čisto vsak človek, pri čemer ni pomembno, kakšen naziv ali status v družbenem polju ima.

Paradoks demokracije torej je: politika je moč teh, ki nimajo ničesar, da bi vladali; nimajo razloga, da bi vladali nad temi, ki nimajo razloga, da bi jim kdo vladal.¹⁰⁸ Torej ne vladajo, omejujejo sebe in so odprti do vseh drugih ljudi, ki lahko delujejo po enakih načelih egalitarnosti in demokracije. Delujejo tako, da uveljavljajo moč, pri tem pa jih preprosto ne zanima, kakšen naziv ima kdo, kdo je kdo, kakšen status ima.

Demokracija je kajpak možna vselej, torej tudi v družbah neenakosti, v kakršnih živimo danes in v katerih naj bi imeli nekateri ljudje posebne potrebe. Tudi tu lahko govorimo o paradoksu.

Paradoks neenakosti je, da lahko obstaja le, ker obstaja množica egalitarnih odnosov, kot poudarja Rancière.¹⁰⁹ Ljudje namreč nujno vselej že vstopajo v

105/ Prim. prav tam, str. 43.

106/ Strinjam se z Badioujem, da je vir vsega zla v volji do izsiljenja tega, česar ni mogoče izsiliti; obstaja etika resnice, kot jo imenuje filozof.

107/ Prim. prav tam, str. 47.

108/ Prav tam.

109/ Prav tam, str. 48.

egalitarne medsebojne odnose, na katere vselej računajo tudi zagovorniki neenakosti, saj drugače skupno življenje kratko malo ne bi bilo mogoče.

Paradoks in ironija je, da neenakosti lahko obstajajo le v morju enakosti, ki jih ljudje nenehno uveljavljajo in živijo vsak dan.

Demokracija torej ni moč ljudstva ali občestva ali večine (še manj je oblast ali oblika družbene ureditve), ampak je moč kogarkoli, katerega koli človeka, povezana pa je z univerzalno egalitarno zmožnostjo ljudi, da bodisi vladajo ali so vladani.

Demokracija pomeni tudi zakon naključja, pomeni njegovo vladavino. Spoznanje je izjemno in celo absolutno pomembno, kajti v družbah neenakosti vladanje vselej pomeni oblast manjšine nad večino, ki se trudi preprečiti delovanje naključij in vdor univerzalnega v družbeno polje, zato ga skuša prikazati kot zlo, kot nekaj razdiralnega.¹¹⁰

V resnici imajo prav, saj je razdiralno: razdre neenaka razmerja med ljudmi in uveljavlja nova, boljša, egalitarna – natanko v imenu družbene pravičnosti.

Demokracija je prav zato tudi nujno proti privatiziranju in je nujno za povečevanje prostorov, ki ravno niso v privatni lasti. Torej je za javni prostor, za njegovo širjenje in ohranjanje, je za obče dobro in njegovo potrjevanje. Posledica je kajpak prepoznavanje vseh tistih ljudi, ki so v senci, neprepoznani ali premalo prepoznani, izrinjeni, izključeni in pozabljeni, ranljivi in ranjeni in mejni in marginalni in podobno, ter prepoznavanje egalitarnih odnosov med njimi in vsemi drugimi ljudmi.

Boj za družbeno inkluzijo je zato lahko le egalitarni boj za zastopanje univerzalnega proti partikularnemu.

Demokracija ne pomeni, da manjšina ali skupina ljudi uveljavlja svoje interese,

ampak pomeni, da jih uveljavlja kot obče interese celotnega občestva.

110/ Danes imajo pri tem pomembno vlogo zlasti intelektualni lakaji oziroma sluge gospodarjev oziroma teh, ki so na oblasti.

*Slika 3:
Podpisi*



Demokratski procesi tako spreminjajo aktualna družbena razmerja med privatnim in javnim, med partikularnim in univerzalnim. V demokratskem občestvu zato samouresničevanje osamljenih potrošnikov ni ideal, saj je ideal kolektivno zastopanje univerzalnega. Prav tako potrošniški narcizem ne harmonizira posameznikovih želja in kolektivnih pravil, saj preprosto ne obstaja. Demokracija ni potrošništvo in samouničevanje (hotel sem reči *samouresničevanje*) človeštva zaradi brezmejnega rasti vsega na končnem planetu ni mogoče. Elitni strokovnjaki v demokratskih občestvih ne jamčijo za svobodo posameznikov s posebnimi potrebami, saj ti zanjo skrbijo in jamčijo zanjo s svojim delovanjem sami. Apolitično življenje brezbriznih potrošnikov ne obstaja in kulturna industrija je v takem svetu zgolj votel pojem.

Demokratski proces pomeni nenehno ustvarjanje in odkrivanje novih oblik subjektivacije, ki se upirajo privatiziranju javnega prostora in obče dobrega. Nikakor ne mislim na zadovoljevanje potreb in želja državljanov. Mislim na nekaj, kar je onkraj takega zadovoljevanja.

Onkraj je samouresničevanje posameznikov kot proces preseganja lastnih partikularnosti.

V takih procesih sodelujejo z ramo ob rami *nekompetentni*, ki pa so kompetentni natanko kot zastopniki univerzalnega, ki ne upravljajo s prevladujočimi mnenji, temveč jih ravno postavljajo pod vprašaj.¹¹¹

Postavljati jih je tudi treba, kajti sodobni kapitalizem zajema celo to, kar je na prvi pogled povsem nemogoče: demokratsko tiranijo potrošništva.¹¹² Vladajoči ljudje se kajpak ne pritožujejo nad njo, se pa pritožujejo nad ljudmi, ki se pritožujejo čez njo. Pravzaprav se pritožujejo nad vsemi, ki razmišljajo o sistemskih spremembah, česar nikakor ni težko razumeti.¹¹³

Demokratski potrošniki zastopajo demokratsko tiranijo tudi tako, da vztrajajo pri pravici do brezmejnega potrošništva spektaklov in – različnosti.

111/ Prim. prav tam, str. 85.

112/ Prim. prav tam, str. 86.

113/ Podobno reakcionarji vselej terjajo od ljudi, da delijo z njimi povsem negativne poglede na revolucionarne dogodke – na splošno jih skrčijo na absurdne zločine, kot pravi Alain Badiou.

Zagovarjajo spoštovanje drugačnosti in različnosti, obenem pa zagovarjajo tudi tržni imperializem, ki uničuje samo humanost človeškega.¹¹⁴

Kolektivna inteligenca sistema družbenega življenja, ki ga preči družbena nepravilnost, ni inteligenca takega sistema. Družba neenakosti ne nosi v svojem drobstvu zametkov egalitarne družbe. Taka družba nastaja le skozi singularna dejanja ljudi, ki zastopajo univerzalnost, zato se pričujoča knjiga pričanja prav s poglavjem, ki že z naslovom priča o tem.¹¹⁵

Treba je potrjevati meje.¹¹⁶ Ne le zaradi nujnosti, ki je notranja samemu razmišljanju, temveč tudi zaradi delovanja sodobnih ideoloških praks, ki zagovarjajo brezmejnost. Bistvena značilnost ideoloških praks je namreč tale: oblikovanje napačnih problemov in ponujanje zavajajočih odgovorov nanje.¹¹⁷ Brez potrjevanja meja nam ostane le še znameniti vzklik: *primanjkuje nam odpora do sedanjosti*.¹¹⁸

Filozofsko rečeno: *biti sodoben pomeni vpisati kot subjekt večnost v lastni čas/svet pod splošnim imenom Ideja*.¹¹⁹ Natanko v tem smislu je človek/subjekt vselej pred svojim časom. Po domače: filozof ne razlaga sveta, temveč predlaga, ponuja konceptualni prostor, kot pravi Badiou.

Vse skupaj je morda danes najlažje razumeti, če dojamemo še temeljno idejo o razvoju kapitalizma, ki pomeni postopno padanje stopnje profitabilnosti oziroma dobičkonosnosti.¹²⁰

Vsak človek je namreč zmožen misliti in se ozirati po svetu. Torej lahko vidi, kako je razporejen kapital, kako je razporejeno bogastvo, kako je razporejena

114/ Prim. prav tam, str. 89.

115/ Prim. prav tam, str. 97.

116/ Prim. A. J. Bartlett, Justin Clemens, Jon Roffe. Lacan Deleuze Badiou (Edinburgh University Press, 2014), str. 4.

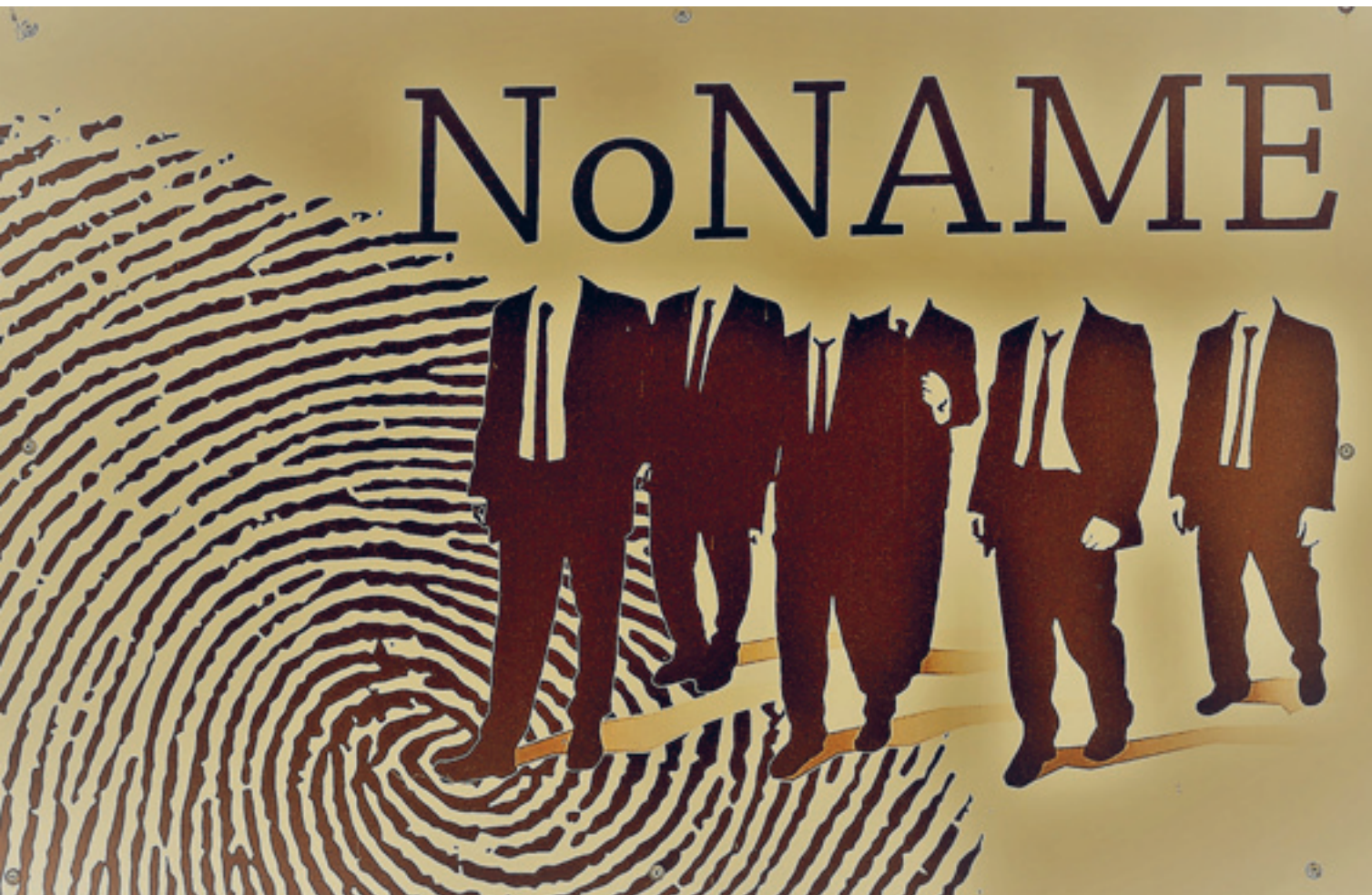
117/ Prim. prav tam, str. 6.

118/ Prim. prav tam, str. 9.

119/ Prav tam, str. 10.

120/ Primerjaj z drugim delom razgovora, ki sta ga imela Michael Roberts in José Carlos Díaz Silva (2017). Pod naslovom *The Profitability of Marxian Economics* je bil 1. julija 2017 priobčen na tej spletni strani: <https://thenextrecession.wordpress.com/2017/07/01/the-profitability-of-marxian-economics/>.

Slika 4: Brez imena?



moč, kdo odloča in kdo nikakor ne odloča. Prav tako lahko odkrije in razume, kako močno garajo nekateri ljudje in kako malo imajo od tega.

Vsak človek je simbolno in družbeno bitje. In vsaka moderna družba ima vlado. Vlade so umetne tvorbe, katerih naloga oziroma dolžnost je kristalno jasna in tudi večkrat zapisana: *skrb za enakost, življenje, svobodo in zmožnost ljudi, da skrbijo za svojo srečo*.¹²¹ Torej nikakor ne bi smele biti na strani privilegiranih in močnih ljudi, če pa so, imajo ljudje vso pravico, da jih odstavijo.

121/ Kate Holbrook, Ann S. Kim, Brian Palmer, Anna Portnoy (ured.) (2006), str. 13.



PRVI DEL:
URADNO,
PREČIŠČENO
BESEDILO

Slika 5: Igra v mavrici



Jure Kravanja

prvo poglavje

UTRJENA RAZMIŠLJANJA O INKLUZIJI OTROK S POSEBNIMI POTREBAMI

OBSTAJAJO KLIŠEJSKA RAZMIŠLJANJA O INKLUZIJI otrok s posebnimi potrebami, ki naj bi bili domnevno nekega dne vključeni v družbo in emancipirani.¹²²

Jedro takega razmišljanja je nadvse sporno in problematično, kajti zajema določeno identiteto, oziroma se nanaša nanjo, kot da je objektivna in neodvisna od ljudi. Nekdo tako preprosto določi identiteto nekaterih otrok in jih poimenuje: *otroci s posebnimi potrebami*. Vse drugo je enostavno nadaljevanje, ker se zdi, da je tako določena identiteta objektivna in *naravna*: ker pa so njeni nosilci zaradi stigem, diagnoz, nalepk in oznak izključeni, se morajo vključiti nazaj, dobiti morajo pravice, zadovoljiti moramo njihove posebne potrebe,

122/ Nihče pa ne zna konkretno povedati, kako se bo to zgodilo, kako se bo zgodila sprememba, saj se kapitalizem ne bo spremenil sam od sebe na zeleni način. Naivno je tudi razmišljanje teoretikov, med katerimi izstopa Jeremy Rifkin. Prim. njegovo knjigo z naslovom *The Zero Marginal Cost Society: The Internet of Things, the Collaborative Commons, and the Eclipse of Capitalism* (Palgrave Macmillan Trade, 2014). Ali pa tole knjigo istega avtorja: *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis* (Tarcher, 2009). Neprimerno prepričljivejši je nemški sociolog Wolfgang Streeck. Prim. njegovo knjigo: *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism* (Verso, 2014).

strokovnjaki jim morajo priskočiti na pomoč, ker vedo, kako se takim zadevam, kot je inkluzija, streže ...

Kje je torej problem, v katerem grmu tiči zajec, zakaj sploh govoriti o problemu, saj se zdi, da ne obstaja in je v najboljšem primeru zgolj prikazen?

Problem je že v sami določitvi identitete, kot rečeno. Kje namreč piše, da so to, objektivno vzeto, otroci s posebnimi potrebami? Poimenovanje je namreč zgodovinsko povsem naključno in ni vgravirano v skalo, kar obenem pomeni, da nikakor ni *naravno*. Poznamo ga zelo kratek čas in nekega dne v prihodnosti ga kratko malo ne bo več.

Kartezijanska tradicija, stara štiri stoletja, nam ponuja drugačno možnost za razumevanje identitet, ki je nedvomno korenita in izjemno učinkovita: dvom. Bistvo človeških identitet je namreč dvom – v človeške identitete.¹²³

Identiteta je šele posledica dvoma, in ni dana vnaprej. Je posledica odločitve, kar pomeni, da bi bila lahko odločitev tudi drugačna.

Vrstijo se vprašanja. Ali sem res to, kar pravijo, da sem? Sem to, kar sam pravim ali mislim, da sem? Kako vem, da sem prav to, ne pa nekaj drugega? Kako sem lahko povsem prepričan? In kako so lahko prepričani drugi?

Drugo ime za tako spraševanje je to, kar je imenoval Freud histerija in ji s tem odvzel naboj psihiatrične diagnoze, ki je bila v njegovem času sicer v navadi. V histeričnem spraševanju in v dvomu je namreč prepoznal nekaj radikalnega in revolucionarnega, saj postavljata pod vprašaj vsako identiteto in kažeta na njeno naključno določitev, ki je onkraj vsake *narave*. Tako spraševanje je zares korenito in etično, saj vselej terja odpovedovanje naključno določenim identitetam in njihovo postavljanje pod vprašaj, da bi ugotovili, kaj jih določa in čemu, zakaj.

Preden nadaljujemo, velja dodati le še prevladujočo ideološko oziroma konservativno obliko današnjega razmišljanja o identiteti sveta, ki je natanko tale: svet je tak, kakršen je, boljšega ne znamo misliti, zato je vsaka vizija drugačnega

123/ Zapisano sijajno ponazarja Badiou, ko govori o svoji vlogi predavatelja: ponujam razmišljanje, da bi si bralci ali poslušalci delili vprašanja in sodelovali, subjektivno, v odgovarjanju nanje; pripovedujem jim o svojem razmišljanju, o tem, kar me muči, o vprašanjih, s katerimi se spopadam. Občinstvo je v vlogi histerika: zapeljani so z razmišljanjem, lahko pa mu tudi ugovarjajo in so kritični.

sveta utopična, nesmiselna, neuresničljiva, kar pomeni, da je najbolje, da resignirano sprejmemo obstoječi svet in se zadovoljimo s tem, kar nam ponuja, ponuja pa nam pravzaprav sorazmerno veliko, saj dinamični kapitalizem nenehno proizvaja nove in nove dobrine, v katerih lahko uživamo, ker imamo srečo, da imamo vsaj nekaj dostopa do kapitala, da nismo begunci ali reveži iz Afrike oziroma drugih njej podobnih predelov sveta.¹²⁴

Do določene mere je to sicer res, toda obenem je prav tako res, da velika večina ljudi nima dostopa do tako proizvedenih dobrin, ker preprosto nima dostopa do kapitala! Zagovarjanje takega sveta zato ne more biti etično, kar pomeni, da je nesprejemljivo že v osnovi in na začetku.

Kako v orisanem ideološkem obzorju sploh misliti boljši svet, kako upati na spremembo, če nimaš niti dostopa do kapitala, ki predstavlja materialno in intelektualno silo v družbi, kot bi rekel Marx?

Mislimo ga lahko samo tako, da se obrnemo k ljudem, ki niso elita, niso dobro plačani strokovnjaki in niso na oblasti, ki potrebuje sluge in lakaje. Na primer na same otroke in mladostnike s posebnimi potrebami, kot jih imenujejo. Prav to bomo tudi storili.

Redkokdaj povprašajo otroke in mladostnike s posebnimi potrebami, kako bi sami opredelili posebne potrebe, izključevanje iz družbe, nepravilnosti, neenakosti, krivice in revščino, kako bi opisali vse skupaj, kako to doživljajo in razumejo, čutijo, razlagajo in prenašajo na svoji koži iz dneva v dan, pogosto pa tudi vse življenje. Pogosteje povprašajo strokovnjake, ki se na te zadeve kajpak spoznajo, toda ti ljudje so praviloma zastopniki utrjenega sistema, demokratičnega establišmenta, kot pravimo, zato so njihovi odgovori navadno klišejski in vselej bolj ali manj enaki oziroma politično korektni, saj ne upajo biti drugačni. Ljudje pričakujejo od njih, da o teh temah zares veliko vedo, in sicer upravičeno, saj delajo raziskave, prebirajo literaturo in študirajo. Toda to še vedno ni zadosten razlog, da ne bi povprašali še otrok in mladostnikov, da ne bi skušali razumeti vsakdanjega življenja iz njihovega zornega kota.

124/ Alain Badiou: nekaj je zapeljati množico, čisto nekaj drugega pa je prepričati jo.

Za začetek se zato oddolžimo in na kratko predstavimo nekaj odgovorov, ki so jih doslej ponudili otroci in mladostniki.¹²⁵ Ironično pa je, da so jih ponudili prav strokovnjakom za potrebe njihovih raziskav.

Otroci, ki živijo v družinah z nižjimi denarnimi prejemki, se čutijo izključene zaradi številnih razlogov, nekateri so naštetih spodaj:

1. moj dom ni primeren za prijateljeve obiske;
2. živim precej daleč od najbližjih prijateljev;
3. na voljo nimam dovolj prevoznih sredstev, da bi se lahko vključeval v socialno življenje;
4. ne morem si privoščiti oblačil, ki bi jih želel obleči;
5. nimam dostopa do/ne morem si privoščiti: šolskih izletov, dogodkov v šoli ali zunaj nje, knjig, opreme in pripomočkov za izvajanje eksperimentov, drugih šolskih potrebščin, malice ali kosila.

Raziskave tako nesporno kažejo oziroma dokazujejo, da niti ni treba imeti napredujoče bolezni, cerebralne paralize, da ni treba biti slep ali naglušen, brez ene noge ali na invalidskem vozičku, pa se otrok že lahko čuti izključenega, čeprav ga nihče neposredno in aktivno ne izključuje. Dovolj je, da nima dostopa, da njegova družina nima dovolj denarja, da živi v malo oddaljenejšem koncu mesta ali vasi.

Zlahka ugotovimo, kako hitro se zgodi izključevanje, kako dramatične so lahko njegove posledice, ko se eksistenca človeka spremeni za čisto malo ali pa sploh nikoli ne doseže določenega praga, ki se imenuje kakovost življenja, blagostanje ali kaj podobnega.

Eden ključnih dejavnikov izključevanja, ki ga navajajo otroci in mladostniki, dopolnjuje pa zapisano, je tudi tale: *pomanjkanje spoštovanja in možnosti*

125/ E. Kay M. Tisdall, John M. Davis, Alan Prout, Malcolm Hill (ured.). Children, Young People And Social Inclusion: Participation for What? (Policy Press, 2006), str. 6. Prim. Olof Franck, Christina Osbeck (ured.). Ethical Literacies and Education for Sustainable Development: Young People, Subjectivity and Democratic Participation (Palgrave Macmillan, 2017).

Slika 6: Tek v objem



izbiranja.¹²⁶ V tem spoznanju se združuje dvoje: občutek neustreznosti, neadekvatnosti ter občutek nemoči, ker so izbire zunaj dosega otrok in mladostnikov. In ko so zunaj dosega, dobi izključevanje dodaten pomen: izključene so možnosti, ne le ljudje.

Slednje je morda dodatno pomembno zlasti v današnjem svetu skoraj brezmejnih izbir, ki jih imajo na voljo nekateri sodobni prebivalci razvitega sveta. In še ena ironija: medtem ko se številni ljudje ne znajdejo dobro v svetu prevelikega števila izbir, ki jih spravljajo v stisko in jim povzročajo številne težave, si nekateri želijo, da bi se znašli na njihovem mestu, ker izbir preprosto nimajo in vedo, da jih še dolgo ne bodo dobili.¹²⁷

Razlike med ljudmi so na tem svetu zares velike, zato je dobro natančno povedati, na kaj mislimo, ko na primer zagovarjamo različnost ali jo celo hvalimo. Niso namreč vse razlike med ljudmi take, da bi se z njimi hvalili; nekatere razlike so kratko malo razdiralne, uničujoče in prinašajo ljudem zgolj trpljenje, ki ne izhaja iz njihovih teles, diagnoz ali posebnih potreb, temveč iz samega družbenega okolja, v katerem nastajajo kljub njihovi želji, da ne bi nastajale.

Bistveno je natanko trpljenje. Nobena identiteta namreč sama po sebi ne prinaša emancipacije in ne zagotavlja egalitarnosti. Šele ko človek trpi zaradi lastne domnevne identitete, ko mu ni dobro biti v svoji koži in ko se začne spraševati, kaj se dogaja v družbenem okolju, da trpi, se odpirajo nova obzorja bojev za emancipacijo in drugačne identitete.

Problemov ne more v celoti rešiti niti denar, kar je nemara očitno.

Ljubezen do drugačnosti je lahko tudi zgolj cinična, če nismo dovolj previdni in natančni. Človek, ki v bogatem okolju hujša, ker ima sto kilogramov in dovolj denarja, da si lahko privošči najnovejšo metodo hujšanja, namreč ni zgolj različica človeka, ki ima dvakrat manj kilogramov in ne ve, če bo zvečer sploh lahko jedel, ker je suša pobrala ves pridelek.

126/ Prav tam, str. 7.

127/ Prim. Stuart L. Hart. *Capitalism at the Crossroads: The Unlimited Business Opportunities in Solving the World's Most Difficult Problems* (Pearson Education, Inc., 2005).

Ali kot pravijo številni avtorji, ki raziskujejo razsežnosti družbenega izključevanja otrok in mladostnikov: obstajajo trije glavni dejavniki, ki jih moramo imeti vselej pred očmi, ko razmišljamo o inkluziji ali vključevanju otrok s posebnimi potrebami.

Dejavniki so:

1. materialna neenakost/neenak dostop do kapitala;
2. neenakost, ki temelji na zmanjšanih oziroma skrčenih možnostih za uveljavljanje sicer zapisanih pravic;
3. neenakost, ki temelji na omejenih možnostih za vzpostavljanje socialnih oziroma družbenih odnosov.¹²⁸

Poudarimo še enkrat: v razmišljanjih o družbenem razvoju, gospodarskem napredku, inkluziji otrok s posebnimi potrebami, uveljavljanju zapisanih pravic in svoboščin se zelo redko zgodi, da je kdo pozoren na mnenja in stališča revnih ljudi, ljudi, ki nimajo dostopa do kapitala, otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami, ki jih praviloma zastopajo starši ali strokovnjaki. Vtis je, da njihova mnenja niso dovolj dobra, upoštevanja vredna ali strokovno utemeljena. Resnično, v razmišljanjih in razpravah o inkluziji prevladujejo mnenja strokovnjakov, medtem ko drugih mnenj bodisi ni bodisi so izključena.

Izključevanje ima torej veliko razsežnosti:

1. izključene so možnosti izbiranja;
2. izključene so pripovedi otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami in drugih ljudi;
3. izključene so alternativne razlage samega izključevanja, ki poteka v družbenem polju.

Prav zato obstaja ozko specializirani uveljavljeni strokovni besednjak, obstajajo uveljavljeni, utrjeni načini razmišljanja o inkluziji otrok s posebnimi

128/ Prim. E. Kay M. Tisdall *et al.* (ured.) (2006), str. 7.

potrebami, obstajajo klišeji, ki se zdijo ljudem povsem neproblematični in celo nevprašljivi natanko zato, ker so strokovni in znanstveno utemeljeni, vtis pa je tudi, da si jih delijo čisto vsi ljudje v občestvu.¹²⁹ So tudi del političnega žargona, novoreka strokovnjakov in vsakdanjega zdravega razuma številnih ljudi, ki verjamejo, da so sprejete strategije o vključevanju otrok in odraslih ljudi več kot dober signal državam, vladam in organizacijam, naj naredijo vse, kar je v njihovi moči, da bi se tudi uresničevale v praksi, kot se reče.¹³⁰

Prav zato bomo najprej razmišljali o njih, da bi kasneje spregovorili o alternativni, ki predstavlja samo jedro pričujočega dela, namenjenega odgovornemu razmišljanju o družbeni pravičnosti, inkluziji in otrocih s posebnimi potrebami, ki živijo v poznem globalnem kapitalizmu.¹³¹

Alternativa je namreč zelo potrebna in celo nujna, ker so orisani načini razmišljanja utrjeni in sprejeti ter se že dolgo niso pomembno spremenili, čeprav se po malem nenehno spreminjajo, preoblikujejo in dopolnjujejo, to dejstvo pa je sumljivo samo po sebi, saj pomeni zgolj bolj ali manj več istega.¹³² Sumljivo je celo v tistih primerih, ki so skorajšnjega datuma, in sicer iz razlogov, ki bodo razvidni v nadaljevanju oziroma v drugem delu te knjige.¹³³

Prav zato smo se tudi odločili, da imajo v knjigi ključno vlogo fotografije na temo družbene pravičnosti in hendikepa.

129/ Prim. Declaration on the Rights of Disabled Persons. <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/RightsOfDisabledPersons.aspx>. Glej tudi: Standard Rules on the Equalization of Opportunities for Persons with Disabilities. <https://www.un.org/development/desa/disabilities/standard-rules-on-the-equalization-of-opportunities-for-persons-with-disabilities.html>.

130/ Glej Equality of Opportunity for People with Disabilities. http://ec.europa.eu/employment_social/soc-prot/disable/index_en.htm.

131/ Prim. Tony Atkinson, Bea Cantillon, Eric Marlier, Brian Nolan. *Social Indicators: The EU and Social Inclusion* (Oxford University Press, 2002).

132/ Mislim na politično participacijo mladih ljudi, ki razmišljajo o: politični participaciji mladih na vseevropski ravni; novih družbenih medijih kot orodjih za participacijo; spustu starosti za pridobitev volilne pravice na šestnajst let. Prim. Jacqueline Briggs. *Young People and Political Participation: Teen Players* (Palgrave Macmillan UK, 2017).

133/ Na tem mestu predlagam tole knjigo: Federico Cecconi (ured.). *New Frontiers in the Study of Social Phenomena: Cognition, Complexity, Adaptation* (Springer, 2016).

Slika 6 je zato postavljena na začetek knjige, ker želimo z njo simbolično zaznamovati pomen posameznikove subjektivne pripovedi, ki ni obremenjena z žargonom strokovnjakov ali politikov, saj sega onkraj njih in predstavlja trden most, onkraj katerega so nove perspektive, potrebne za preživetje.

Za začetek naj zato poudarimo zgolj še tole: kolektivno odločanje strokovnjakov in vladnih ljudi o inkluziji otrok s posebnimi potrebami ne bi smelo nikoli prezreti mnenj samih otrok in mladostnikov o:

1. načinih izobraževanja in usposabljanja;
2. možnostih za rekreacijo;
3. prevozu;
4. načinih spreminjanja lokalnega okolja, v katerem živijo;
5. možnostih za produktivno delo in samostojno oziroma neodvisno življenje.

V Evropi je tako nastala v zadnjih letih tudi vrsta izjemno zanimivih pobud, kako vključevati otroke in mladostnike v samo razmišljanje o vključevanju otrok in mladostnikov v družbeno polje. Ali še bolje: nastajajo pobude samih otrok in mladostnikov, kako se želijo vključevati v take projekte.¹³⁴ Kar seveda pomeni, da so s tem že vključeni; vključeni so, ker se vključujejo.

Vključujejo se torej sami, in ne potrebujejo drugih ljudi, na primer strokovnjakov, da bi jih vključevali. Najbolj razveseljivo je prav dejstvo, da so ljudje dovolj iznajdljivi, spretni, pogumni in ustvarjalni, da se organizirajo sami in da jim ni treba za vsako malenkost povprašati strokovnjakov, ki naj bi domnevno bolje kakor oni vedeli, kako se takim zadevam streže.

134/ European Commission Ad Hoc Expert Group. Report of the Ad Hoc Expert Group on the Transition from Institutional to Community-Based Care (European Commission, Brussels, 2009); Lisbon European Council 23 and 24 March 2000: Presidency Conclusions. http://www.europarl.europa.eu/summits/lis1_en.htm; United Nations (2006). Convention on the Rights of Persons with Disabilities. <http://www.un.org/disabilities/default.asp?navid=13&pid=150>.

Slika 7: Smeti



Temeljni princip orisanega delovanja je: ni treba čakati na velike družbene spremembe, saj te sledijo družbenim gibanjem, ki se pričnejo pri majhnih vsakdanjih zadevah, ko jih ljudje resno pograbiijo in začnejo uresničevati, ko niso več cinično brezbrizni do njih, ko pogledajo na svet iz drugačnega zornega kota in uzrejo nove možnosti.

V Evropi tako nastajajo središča za mlade, ki jih ustvarjajo in vodijo sami mladi ljudje, nastajajo fundacije in skladi, iz katerih se financirajo, nastajajo strokovni centri (*resource/educational institutions*), katerih naloga je spodbujati in podpirati opolnomočenje mladih ljudi, da ustvarjajo empirične pogoje za ustvarjanje drugačne družbe, družbe, iz katere ne bo nihče izključen in inkluzija otrok s posebnimi potrebami sploh ne bo potrebna.¹³⁵

Cilj inkluzije otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami zato ne more biti njihovo vključevanje v obstoječe družbe, iz katerih naj bi bili izključeni, saj je cilj samo eden: spreminjanje obstoječih družb, v katerih ni predvideno, da bi bili vključeni na način, ki ga zagovarjamo v tem delu. V tem je globoko in univerzalno racionalno jedro inkluzije ter sploh vsakega resnega razmišljanja o kakovosti življenja otrok in drugih ljudi s posebnimi potrebami, njihove emancipacije in družbene egalitarnosti.

Besednjak, o katerem teče beseda, se je kajpak razvijal dolgo časa in je v veliki meri kljub vsemu sorazmerno dobro preišljen, zato ga lahko tudi sprejmemo kot predmet nadaljnega kritičnega razmisleka, ki temelji na dvomu. Na primer.¹³⁶

Etični principi utrjenega besednjaka, ki so neposredno povezani s pravicami državljanov in s paradigmatiskim prehodom, o katerem bomo govorili v nadaljevanju, so:

135/ Prim. Tal Berman. *Public Participation as a Tool for Integrating Local Knowledge into Spatial Planning: Planning, Participation, and Knowledge* (Springer International Publishing, 2017).

136/ Prim. Ramon Flecha (ured.). *Successful Educational Actions and Social Cohesion in Europe* (Springer, 2015).

1. personaliziranje;
2. svobodno izbiranje načinov življenja v skupnosti;
3. spoštovanje dostojanstva vsakega človeka;
4. avtonomija oziroma neodvisnost posameznikov;
5. nediskriminatornost;
6. participacija.¹³⁷

Taka je tudi podlaga za inkluzijo otrok s posebnimi potrebami.¹³⁸ Podlaga ni vprašljiva in je dobra.

Zelo pomembno in celo odločilno pa je nadaljevanje, kajti za doseganje predstavljenih ciljev potrebujejo države sklade, ustrezne ustanove oziroma infrastrukturo, ki zajema tudi posebne ali specializirane ustanove za otroke s posebnimi potrebami, ko je to potrebno, smiselno in koristno, in sicer državne oziroma zasebne. Sem sodijo tudi:

1. vključevanje v specializirane ustanove za zaščitne zaposlitve;
2. spodbujanje in nagrajevanje delodajalcev, da zaposlujejo osebe s posebnimi potrebami;
3. in druga infrastruktura, ki podpira vključevanje ljudi v ustrezna delovna okolja.

Najpomembnejša pa je temeljna, izhodiščna ideja: *vsak človek je zmožen delati*.¹³⁹

137/ Prim. United Nations (2006). Convention on the Rights of Persons with Disabilities. <https://www.un.org/development/desa/disabilities/convention-on-the-rights-of-persons-with-disabilities.html>.

138/ European Union (2010). European Disability Strategy 2010–2020: A Renewed Commitment to a Barrier-Free Europe. <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2010:0636>.

139/ Prim. Marjorie L. DeVault (ured.). *People at Work: Life, Power, and Social Inclusion in the New Economy* (New York University Press, 2008).

Zaposlovanje oseb s posebnimi potrebami je kajpak neposredno povezano z njihovim predhodnim usposabljanjem, šolanjem in izobraževanjem. V ta namen morajo imeti države na voljo dovolj usposobljenih strokovnjakov za usposabljanje in izobraževanje strokovnih in drugih delavcev, ki delajo z učenci in dijaki s posebnimi potrebami.¹⁴⁰

Končni cilj njihovega usposabljanja in izobraževanja je neodvisno življenje, ki izhaja iz pravice do dela, neodvisnega življenja (*independent living*) in pravice do vključenosti v občestveno življenje (*being included in the community*).¹⁴¹ Pravice so neodtujljive in pomenijo, da so osebe s posebnimi potrebami zmožne živeti neodvisno v občestvih, to pa obenem pomeni, da imajo tudi pravico do vključenosti v vse razsežnosti družbenega življenja in sodelovanja v vseh dejavnostih, ki tvorijo družbeno življenje.¹⁴²

Pri tem kajpak potrebujejo podporne službe (*support services*), ki jim morajo biti na voljo in zajemajo:

1. pomoč na domu (*in-home support*);
2. ustrezno opremljena bivališča (*residential support*);
3. infrastrukturo za neodvisno gibanje (*community support services*);

140/ Morda je eno najpomembnejših vprašanj o delovanju sodobnega kapitalizma natanko tole: *Kdo (sploh) dela?* Prim. prav tam, str. 11 – 12.

141/ Prim. European Coalition for Community Living (2008). *Creating Successful Campaigns for Community Living, An advocacy manual for disability organisations and service providers.* <http://community-living.info/>.

142/ Prim. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, G.A. res. 2200A (XXI), 21 U.N. GAOR Supp. (No. 16) at 49, U.N. Doc. A/6316 (1966), 993 U.N.T.S. 3; International Covenant on Civil and Political Rights, G.A. res. 2200A (XXI), 21 U.N. GAOR Supp.(No. 16) at 52, U.N. Doc. A/6316 (1966), 999 U.N.T.S. 171; Political Declaration of the Second Ministerial Conference of Ministers Responsible for Integration Policies for People with Disabilities, 7–8 May 2004, Malaga, Spain. [http://www.coe.int/T/E/Social Cohesion/soc-sp/Integration/](http://www.coe.int/T/E/Social%20Cohesion/soc-sp/Integration/); Disability Rights International. *The Worldwide Campaign to End the Institutionalization of Children.* <http://www.disabilityrightsintl.org/learn-about-the-worldwide-campaign-to-end-theinstitutionalization-of-children/>.

4. osebno asistenco (*personal assistance*);
5. programe za vseživljenjsko usposabljanje in izobraževanje (*community-based programmes*).

Osebe s posebnimi potrebami imajo tako pravico do vseh oblik usposabljanja, ki preprečujejo izključenost, marginaliziranost oziroma potisnjenost na rob in izoliranost od vsakdanjega družbenega življenja.

Take so osnovne koordinate sodobnega prečiščenega uradnega besedila, ki ga je mogoče zaslediti v številnih dokumentih, knjigah, slišati na hodnikih parlamentov po vsem svetu, iz ust politikov, strokovnjakov in samih otrok oziroma mladostnikov s posebnimi potrebami, ki želijo biti vključeni v družbeno življenje.¹⁴³

143/ Prim. Melanie Killen, Adam Rutland. *Children and Social Exclusion: Morality, Prejudice, and Group Identity* (Blackwell Publishing, 2011).

NOVA PARADIGMA

SPREMEMBA ALI KORENITI PREMİK O RAZUMEVANJU samega pojma *družbena inkluzija*, o katerem želim podrobneje spregovoriti, nastane šele v 20. stoletju, na hitro pa lahko preobrazbo orišemo takole: pomeni premik k spoštovanju temeljnih človekovih pravic, ki so univerzalne.¹⁴⁴ Naloge inkluzije ljudi s posebnimi potrebami, vezane na ta premik, so zato tele:

1. polno varovanje oziroma uresničevanje socialnih pravic otrok in mladostnikov (*giving full effect to social rights*);
2. spodbujanje skupnostnega življenja in primernega zaposlovanja (*fostering community participation through meaningful employment*);
3. skrb za inovativne oblike dela (*innovative resource mechanisms*).¹⁴⁵

144/ Redki so avtorji, ki kritično razmišljajo o premiku in dvomijo. Izjemna knjiga o tem je tale: Michael Gill, Cathy J. Schlund-Vials (ured.). *Disability, Human Rights and the Limits of Humanitarianism* (Ashgate, 2014).

145/ Prim. Peter Huber, Danuše Nerudová, Petr Rozmahel (ured.). *Competitiveness, Social Inclusion and Sustainability in a Diverse European Union: Perspectives from Old and New Member States* (Springer, 2016).

Premik pa ni le v načinih razumevanja hendikepa, ki se je zelo odmaknil od ozkega medicinskega načina razumevanja invalidnosti, motenj, defektov, okvar, poškodb in oviranosti, temveč je nastal tudi v načinih financiranja, izvajanja in nadzorovanja storitev, opredeljuje pa:

1. individualno financiranje (*citizens commissioning, otherwise known as individual funding*);
2. partnerstva in sodelovanje pri projektih, ki so vezana na motivacijo in interese, ne pa na diagnoze in druge kategorije, med katere uvrščajo ljudi s posebnimi potrebami (*citizen involvement and partnership*);
3. učenje s praktičnim delom (*a learning-by-doing approach*);
4. spremljanje učinkov v družbenem polju, ne le pri posameznikih (*outcome monitoring*).

Učenje za primerjalne perspektive nam tako pove, da so ob koncu 20. stoletja civilizacijski standardi, podprti z doslej predstavljenimi idejami in praksami, izjemno visoki:

1. svobodno izbiranje načinov življenja;
2. lastna odgovornost za porabljeni denar;
3. podpora, ki zagotavlja, da je življenje za posameznika smiselno (*meaningful*);
4. preoblikovanje sistemov in potrjevanje vloge posameznika pri svobodnem odločanju.

Nove oblike dela, ki izhajajo iz predstavljenih idej, so zelo natančno opredeljene:

1. ustvarjanje inovativnih pogojev za samodoločanje (*self-determination*);
2. sistem individualnega plačevanja storitev (*the individual funding allocation system*);

3. infrastruktura, ki omogoča svobodno odločanje posameznikov (*supported decision making*);
4. infrastruktura, ki omogoča izbiranje bivalnih standardov (*enabling a choice in living arrangements*);
5. zagotavljanje visokih standardov življenja (*insisting on standards*).

Dodatni cilji, ki jih želimo doseči, pa so:

1. krepitev in podpora posameznikov oziroma njihovih družin (*strengthen and support individuals and families*);
2. pravičnost pri podpiranju posameznikov in njihovih družin (*create a fair approach to supporting individuals and families*);
3. zagotavljanje novih izbir in fleksibilnost (*provide people with more choice and flexibility*);
4. oblikovanje trajnostnih sistemov za zagotavljanje kakovostne podpore (*create a sustainable service system which provides quality supports*);
5. izboljšanje specializiranih storitev in služb za ljudi s posebnimi zahtevami (*improve specialised services for people with specific requirements*).

Dovolj smo napredovali v razmišljanju, da lahko začasno sklenemo: sodobna razmišljanja o inkluziji otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami so znamenje civilizacijskega napredka brez primere, zato smo lahko z doseženim zelo zadovoljni.

Obstaja pa tudi druga stran iste zgodbe,¹⁴⁶ ki jo moramo povedati, nakazali pa smo tudi že, da jo bomo.¹⁴⁷

146/ Prim. Benedict Anderson. *The Age of Globalization: Anarchists and the Anti-Colonial Imagination* (Verso, 2013). Glej še: Chris Hedges. *Wages of Rebellion: The Moral Imperative of Revolt* (Nation Books, 2015).

147/ Glej tudi: Pamela Block, Devva Kasnitz, Akemi Nishida, Nick Pollard (ured.). *Occupying Disability: Critical Approaches to Community, Justice, and Decolonizing Disability* (Springer Netherlands, 2016).

Kritični pristop k inkluziji otrok s posebnimi potrebami se prične z razmišljanjem o naštetih temah: hendikep in morje solza; dekoloniziranje invalidnosti in posebnih potreb; telesa in sposobnosti; umetniške terapevtske prakse in družbeni spektakli; edukacija in imperativi zaposlovanja; kritika s področja *disability studies*; kritične refleksije skupnostne predanosti družbeni pravičnosti, pravicam otrok s posebnimi

potrebami in participaciji; prevzemanje prostora in časa; moj svet, moje izkušnje in kako gremo lahko naprej; onkraj politik: resnično življenje s hendikepom; samozastopanje (*self advocacy*) in samodoločanje (*self determination*) v času tranzicije; roboti kot osebni asistenti?; pogovori o umetnosti, življenjskih okupacijah in skupnostni skrbi; kritični pristopi k skupnostni skrbi, pravičnosti in dekoloniziranje invalidnosti.

Obstajajo torej izrazi, pojmi, trditve in stavki, ki jih ljudje slišijo sorazmerno pogosto, kar je morda nekoliko nenavadno, saj njihove pogostosti vsaj v teh krajih ne spremljajo prav tako pogoste empirične ustvarjalne prakse, skozi katere bi se uresničevali in udeleževali v vsakdanjem življenju, kot pravimo v žargonu. Slišijo jih zlasti takrat, ko nanese beseda na otroke s posebnimi potrebami in njihove posamične usode. Živimo v družbi, v kateri niso potisnjeni na rob življenja, kot pravijo, oziroma niso potisnjeni tako, kot so bili potisnjeni včasih, zato bi se moral tudi besednjak spremeniti.

Ni se spremenil, zato premalo slišijo o sodobnih idejah, kot so na primer tele:

1. medsebojna povezanost in skupnostna participacija (*community participation*);
2. družbena inkluzija (*social inclusion*), ne inkluzija otrok v družbo;
3. socialno podjetništvo (*social entrepreneurship*) kot podpora družbene inkluzije.¹⁴⁸

148/ Prim. Rama Krishna Reddy Kummitha. *Social Entrepreneurship and Social Inclusion: Processes, Practices, and Prospects* (Palgrave Macmillan, 2017). Ključna ideja te čudovite knjige je: *bistveno je poznavanje lokalnih okolij, v katerih živijo ljudje s posebnimi potrebami, razumevanje njihove dinamične narave ter povezav med družbenimi inovacijami in lokalnimi dinamikami.*

Slika 8: Pri svetilniku



Časi so se v zadnjem stoletju kajpak korenito spremenili na bolje, to pa že pomeni, da je na primer vključevanje otrok s posebnimi potrebami tudi v teh krajih nekaj obče sprejemljivega, kar pomeni, da so dejansko materializirani in v praksi uveljavljeni tudi izrazi, kakršni so *inkluzija, posebne potrebe, otroci s posebnimi potrebami*.

To pa je kljub temu šele pol zgodbe, ki jo postavlja pod vprašaj že sodobno razmišljanje o tem, kar imenujemo s tujim žargonskim izrazom *the community-driven innovation management*.¹⁴⁹ Kaj to pomeni?

Pomeni nadgrajevanje lokalnega znanja in lokalnih izkušenj s socialnim podjetništvom in z infrastrukturo, ki spodbuja družbeno inkluzijo.¹⁵⁰

Nadaljujemo s paradigmatiskim preskokom v razumevanju inkluzije, ki se zgodi v XX. stoletju. Temeljna sprememba konceptov v drugi polovici XX. stoletja je tudi tale: decentralizirani pristopi. Koordinate decentraliziranih pristopov so:

1. samodoločanje (*self-determination*);
2. personaliziranje (*personalisation*);
3. možnosti izbiranja (*choice agenda*).

Poudarek je torej na posameznikovih pravicah in njegovih potrebah, željah, interesih, možnostih izbiranja in ustvarjalnega dela, na izvirnosti in neponovljivosti vsakega človeka, na ustvarjalnosti in razumevanju narave družbenega polja, v katerem živijo posamezniki in vstopajo v medsebojne odnose.¹⁵¹

Principi nove paradigme, ki je nastala in se razvijala na podlagi številnih bojov mnogih ljudi, da bi živeli v boljši družbi, tega nikakor ne smemo pozabiti, saj jim ni nihče ničesar podaril, so:

149/ Prav tam, *passim*.

150/ Prim. Howard Gardner. *Five Minds for the Future* (Harvard Business Press, 2006).

151/ Glej Ken Robinson. *Out of Our Minds: Learning to be Creative* (Capstone, 2011).

1. usmerjanje na posameznikove potrebe, interese in želje, ne na diagnoze ali potrebne terapije oziroma obravnave diagnosticiranih otrok in mladostnikov;
2. delo s posameznikom na njegovih močnih področjih, ne na simptomih, problemih in omejitvah, poškodbah, motnjah, defektih ali boleznih;
3. spodbujanje posameznikov, da sami izbirajo osebnega zagovornika (ombudsmana), in ne nasprotno;
4. spodbujanje posameznikov, da sami vodijo procese, ne pa njihovi zagovorniki.¹⁵²

Sodobni strokovni in politični dokumenti, v katerih je podrobno opredeljeno strateško delovanje držav na področjih izobraževanja, usposabljanja, zaposlovanja in vključevanja ljudi s posebnimi potrebami v družbeno življenje v 21. stoletju, temeljijo tudi na spoznanjih, da tradicionalne institucionalne oblike varstva, izobraževanja in usposabljanja vzbujajo resne dvome v uveljavljanje in uresničevanje otrokovih pravic, zato so države dolžne narediti vse, da nadomestijo institucionalizirane oblike dela z novimi oblikami, ki jih imenujemo s tujko *community-based services* oziroma skupnostno delo.¹⁵³

152/ Boljše družbe si ne moremo zamisliti brez etičnih praks in vprašanj, kaj pomeni biti človek, kako biti človek, kako ponovno humanizirati edukacijske prakse, kaj so javni prostori brezbriznosti in kakšna so delovna okolja kot prostori brezbriznosti. Prim. Chrissie Rogers. *Intellectual Disability and Being Human: A Care Ethics Model* (Routledge, 2016); Rhonda G. Craven, Alexandre J. S. Morin, Danielle Tracey. *Inclusive Education for Students with Intellectual Disabilities* (Information Age Publishing, 2015); Katrina Scior, Shirli Werner (ured.). *Intellectual Disability and Stigma: Stepping Out from the Margins* (Palgrave Macmillan, 2016).

153/ Prim. *Community Care and Health (Scotland) Act (2002)*. Škoti tako kot v šolskem polju tudi na tem področju ponujajo nekaj zares izjemnih idej in praktičnih rešitev, zato jih velja imeti za vzor in se zgledovati po njih, saj dokazano delujejo. Glej tudi: Genio (2009). *Disability and Mental Health in Ireland: Searching Out Good Practice*. http://www.genio.ie/files/publications/Genio_Report_2009_Disability_and_Mental_Health_in_Ireland.pdf; Health Service Executive (2011.) *Time to Move on from Congregated Settings: A Strategy for Community Inclusion*, June 2011. <http://www.hse.ie/eng/services/list/4/disability/congregatedsettings/congregatedsettingsreportfinal.pdf>.

Standardna pravila o izenačevanju možnosti in pogojev življenja oseb s posebnimi potrebami iz leta 1993 nalagajo državam odstranjevanje vseh ovir in preprek, ki takim osebam onemogočajo uresničevanje svoboščin in pravic, oziroma ga zmanjšujejo. Države tako skrbijo za uresničevanje standardnih pravil preko svojih ustanov, organizacij, institucij in drugih organiziranih oblik delovanja, pa tudi s pomočjo posameznikov.

Konvencija ZN o pravicah oseb s posebnimi potrebami (2006) prav tako določa, da morajo države storiti vse potrebno za polno uresničevanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin, in sicer nediskriminatorno za vse osebe.

Cilj takega delovanja držav je skrb za blagostanje vseh državljanov, ki zajema: zdravje, bivanje, zaposlitev, socialno vključenost. Ali drugače rečeno: zagotavljanje socialne varnosti (*social protection*) in ustvarjanje pogojev za to, da postajajo aktivni državljani (*active citizens*).¹⁵⁴

Premik k novi paradigmi lahko razumemo kot civilizacijski napredek brez primere, kot smo sicer že zapisali.¹⁵⁵

Sledi drugi in že napovedani del zgodbe o inkluziji otrok s posebnimi potrebami.¹⁵⁶

154/ Prim. Raffaella Y. Nanetti, Catalina Holguin. *Social Capital in Development Planning: Linking the Actors* (Palgrave Macmillan, 2016). Pomemben je zlasti poudarek o pomenu razlike, do katere se dokopljemo z razmišljanjem o socialnem kapitalu in družbenem napredku, tvorjenju socialnega kapitala, razvijanju posameznikov skozi socialni kapital, o socialnem kapitalu v edukacijskih političkah ter povezovanju družbenih agensov za kontinuiteto in vzdržnost družbenega življenja. Razlika je tale: razvoj (*development*), ki ni isto kot rast (*growth*).

155/ Council of Europe (2006). Council of Europe Disability Action Plan 2006–2015. http://www.coe.int/t/e/social_cohesion/soc%2Dsp/Rec_2006_5%20Disability%20Action%20Plan.pdf. Sedaj že klasično besedilo, iz katerega pri izhajamo, je *EU Disability Action Plan* iz leta 2003, v katerem so zapisane strategije dela do leta 2010. V njem je zapisano tudi, da je *družbena inkluzija* hendikepiranih ljudi ključna za doseganje ciljev, ki so bili sprejeti na srečanju v Lizboni leta 2000. Podobno je zapisano v dokumentu z naslovom *European Disability Strategy 2010-2020: A Renewed Commitment to a Barrier-Free Europe*. <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2010:0636:FIN:en:PDF>. Podobnih strategij je še veliko.

156/ Za nadaljevanje predlagam najprej branje tele izvrstne knjige: Noam Chomsky, David Barsamian. *Propaganda and the Public Mind* (Haymarket Books, 2015).

Slika 9: Brez imena



Slika 10: Paradoks





DRUGI DEL:
VPRAŠAJTE
NAS

tretje poglavje

KAPITALISTIČNA NARAVA DRUŽBE

MORDA JE EDEN NAJPOMEMBNEJŠIH DOSEŽKOV na področju vključevanja mladih ljudi v družbeno življenje v zadnjih desetletjih širjenje oblik dela, katerih jedro predstavlja uresničevanje dvanajstega člena *Konvencije ZN o otrokovih pravicah*, ki terja oblikovanje takih pogojev dela z mladimi, da imajo možnost povedati svoje mnenje o vseh procesih in postopkih, v katere so vključeni. Na primer v šolskih klopeh.¹⁵⁷ Pa tudi zunaj njih, na javnih prostorih, kar je nemara še pomembnejše.¹⁵⁸

157/ Pomembnejše je zaradi javne rabe uma in njenih učinkov na družbeno življenje vseh ljudi, kot bi rekel Kant. Prim. Ira Bogotch, Carolyn M. Shields (ured.). *International Handbook of Educational Leadership and Social (In)Justice* (Springer Netherlands, 2014). Teme, o katerih razpravljajo mladi, so: globalna teorija družbene pravičnosti; etika in družbena pravičnost; preoblikovanje (ne)pravičnih ustanov; kako raziskovati v kontekstu družbene nepravičnosti; raziskovalec kot *a social justice leader*; družbena pravičnost v učilnicah; kritični transformativni družbeni pristopi; promoviranje inkluzivnega vodenja; izzivanje prevladujočih diskurzov; družbeno pravična inkluzivna šolska okolja; kurikularno raziskovanje za družbeno pravičnost; pismenost in družbena pravičnost; družbena pravičnost in spreminjanje javnih šol; šolanje za kapitalizem, korporativizem in korupcijo; šolanje in usposabljanje za družbeno pravičnost; zmanjševanje družbenoekonomske neenakosti in povečevanje egalitarnosti v šolskem polju; konstruiranje družbenih identitet otrok s posebnimi potrebami; globalizacija, inkluzivno vodenje in preoblikovanje šol; odgovornost držav pri financiranju usposabljanja hendikepiranih otrok; samovrednotenje (*self-assessment*) za egalitarnost in univerzalno emancipacijo.

158/ Prim. Morgan Scott Peck. *The road less traveled and beyond: spiritual growth in an age of anxiety* (Simon & Schuster, 1997).

Mladi imajo tudi pravico do odraslega človeka, ki mu lahko zaupajo in se ga ne bojijo, kar zlasti pomeni, da mu lahko povedo, kar zares čutijo in mislijo, in jim ni treba govoriti tistega, kar bi morali povedati, da bi bilo to nekemu všeč.

Kaj je torej zares pomembno za mlade ljudi, kaj izvemo, če povprašamo otroke in mladostnike s posebnimi potrebami glede inkluzije in družbenega življenja, ti pa se nam ne bojijo povedati, kaj zares mislijo?

Njihove želje in zahteve, naslovljene na strokovnjake in politike, zastopnike oblasti in odločevalce, so že nekaj časa tele:

1. biti vključen, odhajati v skupnost, biti njen del;
2. imeti na voljo javne in zasebne podporne servise oziroma storitve, ki promovirajo možnosti izbiranja in neodvisnost;
3. sodelovati na srečanjih, sestankih in zborih, kjer poteka odločanje o inkluziji;
4. biti varen.¹⁵⁹

In kako lahko povzamemo dokumente, ki govorijo o prednostnih nalogah, ki jih morajo izpolnjevati vsi, ki se lotevajo inkluzije otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami v luči zapisanih pričakovanj? Takole:

1. biti in ostati zdrav, kar pomeni živeti na način, ki ga ponazarja koncept zdravega načina življenja;
2. biti varen – biti zaščiten pred vsakršno obliko zlorabljanja, nadlegovanja, poniževanja, nasilja;
3. uživati, veseliti se življenja in biti uspešen – potegniti največ iz življenja in razvijati spretnosti, veščine, zmožnosti za srečno življenje v odraslosti;

159/ Prim. Disability and Social Exclusion in the European Union: Time for change, tools for change. Final Study Report. http://sid.usal.es/idsocs/F8/FDO7040/disability_and_social_exclusion_report.pdf; Carolyne Willow. Participation in Practice: Children and Young People as Partners in Change (The Children's Society, 2003).

4. biti afirmativen, prispevati nekaj pozitivnega k občestvu in obče dobremu – biti vključen v življenje in delovanje občestva, ne zahajati v *slabo družbo* in ne razvijati antisocialnega vedenja;
5. skrbeti za lastno blagostanje (*well-being*) – ne živeti na način, zaradi katerega ni mogoče uresničevati potencialov, ki jih nudi življenje.¹⁶⁰

Iz zapsanega lahko sklepamo na nove oblike skupnostnega delovanja, ki so:

1. skupine mladih ljudi, ki svobodno vrednotijo dogajanja v skupnosti in samostojno izražajo svoja mnenja o njih;
2. oblikovanje dialogov: skupnost naj ve, kaj se dogaja in kaj bi še lahko storili skupaj;
3. skupina (*a core group*) v dialogu z lokalnimi oblastmi;
4. razmišljanje, ki izhaja iz tele temeljne zamisli: to ni *a local authority issue*, to je skupna zadeva (*a community issue*).

Izhodišče, ki vodi k sodobnemu skupnemu imenovalcu vseh predstavljenih pobud in prizadevanj, idej in praks, je torej zelo preprosto: *ljudje s posebnimi potrebami pogosto razumejo raziskave strokovnjakov kot pačenje njihovih izkušenj, imajo jih za nepomembne in nerelevantne v odnosu do njihovih potreb, saj vidijo, da ne izboljšujejo njihovih materialnih pogojev življenja in kakovosti življenja*.¹⁶¹

S tem radikalnim spoznanjem pa smo že dodobra vstopili v polje kontroverz, antagonizmov in protislovij, paradoksov in izključevanja v družbah, kjer se lahko bolje kot s pomočjo uradnih besedil najdemo in orientiramo, če se lotimo temeljitega raziskovanja družbene nepravčnosti in tem, kot so:

160/ Prim. Tony Cline, Norah Frederickson. *Special Educational Needs, Inclusion and Diversity* (Open University Press, 2009), str. 29.

161/ Prim. Peter E. S. Freund. *The Civilized Body: Social Domination, Control, and Health* (Temple University Press, 1982).

1. vprašanje, kaj *disability* v resnici je;
2. kakšna je resnična narava kapitalističnih globalnih družb;
3. katere so prevladujoče vrednote in kaj jih vzdržuje pri življenju;
4. kakšna je realna kakovost življenja večine ljudi, ne le nekaterih, na primer elit.¹⁶²

Izhodišča alternativne zgodbe o inkluziji so tudi tale:

1. delovanje in spreminjanje občestva, ne zgolj delo strokovnjakov s posameznimi otroki s posebnimi potrebami v umetno ustvarjenih institucionalnih okoljih;
2. združevanje in skupno delovanje ljudi na podlagi interesov, želja in motivacije, ne na podlagi diagnoz, motenj, okvar, defektov, oviranosti, poškodb in bolezni;
3. oblikovanje orodij za preoblikovanje občestev, ne orodij za vključevanje posameznikov v obstoječa občestva.

Alternativa je potrebna, ker je danes res težko, morda pa je celo nemogoče, ugovarjati filozofskemu spoznanju, da svobode ne moremo misliti brez dolžnosti in brez nujnosti, brez vpogleda v eno in drugo. Vpogled pomeni tudi zavest o tem, kar je objekt vpogleda. Zavest o svobodi je zato tudi zavest o vpogledu in o nujnosti, o neki dolžnosti, o kateri je vse življenje intenzivno razmišljal Kant.

Mislím na dolžnost do spoznanja o naravi vsakokratne nujnosti. Tako spoznanje je dediščina dolgoletne tradicije kritične misli, h kateri je gotovo prispeval tudi Marx.

Vse jasneje je tudi, da svet, v katerem živimo, ni narejen po načelu *vsi različni vsi harmonično povezani v celoto*, temveč je narejen na način *različni načini življenja, naddoločeni z antinomijami in notranjimi kontradikcijami občestvenega življenja*.

162/ Prim. John Swain, Sally French, Colin Cameron. *Controversial Issues in a Disabling Society* (Open University Press, 2003).

Slednje so v kapitalizmu, v njem pa živimo vsi, velik problem tudi zaradi spoznanja, ki ga je dodobra obdelal Lacan: imaginarne razsežnosti realnosti nam preprosto onemogočajo vpogled vanje. Bolj ko se jih oklepamo, bolj ko jim verjamemo, slabše se nam godi.

Žargon avtentičnosti ali pravnosti, o katerem je pisal Adorno, je zato učinkovit in krepki zapisano. Nobeno naključje tako ni, da ga je toliko in da se z njim srečujemo vsak dan. V takih dneh je vsepovsod tudi to, kar je sicer klišejsko, prazno in predvidljivo, vendar uspevajo mediji vse skupaj zapakirati v nekaj vsaj na videz zanimivega in za silo sprejemljivega, obenem pa si mislijo, da nič ne traja in da bo že jutri na vrsti kaj podobno na videz zanimivega in za silo sprejemljivega.

Vse pomembnejši je namreč princip življenja, ki ga imenujemo s tujko *self-interest*. Skladno z njim naj bi vsak človek skrbel izključno zase, za vse skupaj pa kajpak tista prislovična nevidna roka trgov.

Kdor prisega na družbene konsenze, je zadovoljen z doseženim, računa pa tudi, da bo jutri vsega še več. Egalitarnost sveta ni več v središču zanimanja, nas prepričujejo, sedaj je čas za posameznike in njihovo tekanje za sanjami.

Jacqueline Rose in Nancy Fraser tudi zato natančno analizirata vprašanje, ki je v naslovu knjige Lynne Segal.¹⁶³ Odgovor je: zaradi potrebe po univerzalni emancipaciji. Adornovo razglabljanje o nesimbolizabilnem, ki ga predstavlja Auschwitz, skušam zato misliti skupaj z dogodki iz Srebrenice, ne da bi se ognil temu, kar je imenoval Hegel *konceptualno delo*.

Teoretsko spraševanje povezujem z vsakdanjim praktičnim delom, saj je tako povezovanje mogoče. Ne živim v akademskem azilu in mi tudi ni treba. Sem sodi še spraševanje o lastni družbeni identiteti in pravici vsakega človeka do kakovostnega življenja. In nobenega razloga nimam, da se ne bi strinjal z idealom, ki ga zagovarja Lynne Segal: *more fairer and more caring societies*.¹⁶⁴

Enako se strinjam z avtorico, da živimo v svetu zategovanja pasov, krčenja javnih sredstev, podaljševanja delovnega dne, povečevanja neenakosti in

163/ Lynne Segal. *Why Feminism?: gender, psychology, politics* (Polity Press, 2015).

164/ Prav tam.

utišanja političnih protestov (zadnji in morda najbolj dramatičen primer je kajpak Turčija).

Natanko zato so danes poleg beguncev in migrantov, prekarnih delavcev in nezaposlenih na sami konici kontradikcij družbenega življenja otroci in mladostniki s posebnimi potrebami, ki sami težko tekajo za svojimi sanjami, inkluzija pa tudi ne deluje, kot bi morala. To je tudi ključni razlog, da pišem tole knjigo.

Kot delavec se vse bolj zavedam absurdnosti žargona avtentičnosti, s katerim hočejo narediti vtis name in me spremeniti v klovna, rekoč, da je družbeno življenje v poznem kapitalizmu polifonija, multipliciteta različnosti in izbir, niti besede pa ne posvetijo disonancam, nestrinjanju, konfliktom, saj raje poudarjajo dialoge, nenasilno komuniciranje in strinjanje o tem, kar je iz reda iluzij, čaranja, magije, dozdevkov in fikcij.

Izrazi, s katerimi uvajam bralca v nadaljnje branje knjige, so zato tile: *družbena pravičnost; opolnomočenje; univerzalna emancipacija; participacija; družbena inkluzija*.¹⁶⁵ Skušam ustvariti razliko do utrjenega, uradnega, prečiščenega besedila o inkluziji in povedati alternativno zgodbo, ki brez take razlike niti ne more nastati, zato v glavnem ne obstaja, ker je tudi razlik malo.

Z naštetimi izrazi so povezani še nekateri drugi izrazi, ki jih je koristno premisliti, ko razmišljamo o vključevanju ali inkluziji otrok s posebnimi potrebami. Izrazi so: *demokracija, egalitarnost, solidarnost*. Vključevanje je namreč po definiciji lahko le družbeni proces, ki pomeni spreminjanje družbenega življenja ljudi in njegovih koordinat.

Zakaj so torej vsi našteti izrazi tako zelo pomembni?

Pomembni so, ker je lahko inkluzija otrok s posebnimi potrebami le družbeni projekt, kot rečeno, ne pa zgolj projekt te ali one skupine ljudi, ki še ni vključena ali emancipirana, strokovnjakov, te ali one vlade, države ali Evropske unije. In ko govorimo o družbenem projektu, mislimo na družbene procese, ki zajemajo vse ljudi, ne le nekaterih.

165/ Prim. Osmany Porto de Oliveira. *International Policy Diffusion and Participatory Budgeting: Ambassadors of Participation, International Institutions and Transnational Networks* (Palgrave Macmillan, 2017).

Slika 11: Pot



Vse ljudi zajemajo zato, ker živimo v globalnem svetu brez meja, v katerem se prosto pretaka kapital in vpliva na vse pore življenja čisto vseh ljudi, kot pravi žargon oziroma novorek.

Poseben primer, ki nam pomaga misliti globalne družbene procese v poznem kapitalizmu, saj prav v njem tudi živimo, na kratko in zelo zgoščeno opiše ekonomist Michael Roberts v nekem skorajšnjem razgovoru, zato ga velja prebrati, nato pa še premisliti.¹⁶⁶

Njegovo razmišljanje je pomembno za dodatno razumevanje zamisli, da ne smemo prehitro pristati, da je vključevanje ali inkluzija otrok s posebnimi potrebami bodisi skrb vsakega posameznika ali morda še njegove družine, če jo ima, bodisi skrb strokovnjakov, ki zopet delajo s posamezniki.¹⁶⁷

Uporabiti ga želimo kot odskočno desko za rabo drugačnega besednjaka, ki bolje izraža pomen izključevanja ljudi in vključevanja otrok s posebnimi potrebami v družbene procese kakor utrjeni besednjak, ki smo ga predstavili v prvem delu pričujoče knjige.¹⁶⁸

Gremo torej k jedru.

Globalni finančni zlom, ki se je zgodil leta 2008, njegove posledice pa so čutili ljudje po vsem svetu in jih čutijo še danes, se je zgodil zaradi padanja dobičkonosnosti kapitala in ekscesnega sposojanja denarja, ki je omogočal prekomerno in povsem iracionalno špekuliranje, da bi ljudje, ki so imeli dostop do njega, čim več zaslužili. Tako piše Roberts.

166/ Michael Roberts. The Profitability of Crisis. Objavljeno 19. junija 2017 na tej spletni strani: <https://thenextrecession.wordpress.com/2017/06/19/the-profitability-of-crises/>.

167/ Prim. Mary M. Atwater, Melody Russell, Malcolm B. Butler (ured.). *Multicultural Science Education: Preparing Teachers for Equity and Social Justice* (Springer Netherlands, 2014). Za družbeno pravičnost se ne usposablja le učenci, temveč tudi njihovi učitelji. Teme so: usposabljanje učiteljev za egalitarnost in družbeno pravičnost; kulturna ustreznost inkluzije; odlične oblike usposabljanja za družbeno pravičnost; sistematično zlorabljanje znanosti; družbena zavest in usposabljanje za družbeno pravičnost; pogled skozi očala egalitarnosti in pravičnosti; potrebe otrok s posebnimi potrebami v obdobju znanosti in globalizacije; preoblikovanje skupnosti za sprejemanje različnosti; politike, egalitarnost, multikulturalnost in lokalna občestva pri podpiranju inkluzije; pomen poučevanja o znanosti, egalitarnosti, emancipaciji in družbeni pravičnosti.

168/ Prim. Barbara Faye Waxman (1991). Hatred: The unacknowledged dimension in violence against disabled people. *Sexuality and Disability*, let. 9, št. 3, str. 185 – 199.

Na tem kraju je zato slika 12, ki simbolično spregovori o silni želji ljudi, da bi si po zlomu opomogli. Nekateri so si zares opomogli s pomočjo velikanskih količin davkoplačevalskega denarja, medtem ko številni trpijo še danes zaradi zmanjševanja količin denarja za delovanje države, ki je sicer dolžna skrbeti za vse državljanke, ne le za nekatere.

Danes so na žalost države tako rekoč po nujnosti odvisne od kapitala in naklonjene njegovim lastnikom, kar morda najbolj izraža stara sintagma *preveliki, da bi padli*.

Morda pa je še pomembnejše spoznanje, da v globalnem kapitalističnem svetu države, ki so zares močne, na primer ZDA, ustvarjajo nove družbene realnosti, kakor se jim zahoče.¹⁶⁹

Vse skupaj ni moglo dolgo trajati in tudi zares ni trajalo. Noben človek na tem svetu ni mogel preprečiti zloma, ki je pomenil postopno zmanjševanje vlaganj v proizvodnjo dobrin, veliko nezaposlenost, padec plač delavcev in vrednosti premoženja, zmanjšano potrošnjo dobrin, zaradi česar še danes trpijo milijoni po vsem svetu, medtem ko se elitam še naprej godi dobro.

Zopet moramo poudariti: zlom so čutili vsi ljudje tega sveta razen nekaterih pripadnikov elite, kar je povsem logično. Zlasti so ga kajpak čutili otroci s posebnimi potrebami, njihovi starši, nezaposleni in drugi ljudje, ki so bili izključeni in so še danes.¹⁷⁰

Pravljice o vključevanju ljudi s posebnimi potrebami tega empiričnega družbenega dejstva kajpak ne morejo spremeniti niti malo.

Uvodoma skušamo tako orisati sodobno družbeno življenje ljudi v globalnem svetu, ki je naddoločeno z imperialistično logiko poznega kapitalizma, kajti če tega ne storimo, tvegamo, da se predolgo zadržujemo na površju, pri utrjenem besednjaku, ki opisuje svet, kot da se ni medtem nič zgodilo, kot da živimo v stabilnem svetu, v katerem se življenje počasi, zlagoma razvija in vsak dan

169/ Prim. Alex Callinicos. *Imperialism and Global Political Economy* (Polity, 2009).

170/ Ali kot piše Callinicos: *živimo v svetu velikanskih razlik v gospodarski moči držav, kar drastično omejuje možnosti za življenje in blagostanje večine svetovnega prebivalstva*. Prav tam, str. 8.

Slika 12: Duša se pogovarja z Bogom



napreduje, tako zadrževanje pa nam nikakor ne pomaga razumeti družbenega dogajanja, kakršno je v resnici; lahko ga kajpak živimo, ne moremo pa ga razumeti in dojeti pri njegovih koreninah. Od zaznavanja površinskih pojavov se moramo torej premakniti k poglobljenim analizam tega, kar je onkraj takih pojavov, kajti razumevanje sveta pomembno določa nadaljnje vedenje in delovanje ljudi.

Premik je zares potreben, kajti Roberts poudari še tole: *krize v kapitalizmu (na primer leta 1929, 1974, 2008) niso naključni dogodki, saj obstajajo mehanizmi, ki jih ustvarjajo.*¹⁷¹ Razumemo jih s pomočjo znanstvene metode, saj jih ne moremo opaziti z golim očesom in pojasniti z zdravim razumom.

Obstoj mehanizmov pomeni, da bodo najverjetneje delovali tudi jutri, to pa zopet pomeni, da se bodo krize nadaljevale oziroma ponavljale. Torej imamo še argument več, da skušamo razumeti svet, kakršen je v resnici, ne zgolj na površju.

Zapisano je zelo pomembno, ker se krize očitno že dolgo ponavljajo, to pa pomeni, da se še ni zgodila zadnja.¹⁷² In ko razmišljamo, načrtujemo in izvajamo inkluzijo otrok s posebnimi potrebami, se je koristno zavedati tega dejstva, kajti družba objektivno ni statična danost, v kateri država počasi odstranjuje še zadnje ovire na poti k polni vključenosti vseh državljanov, pri tem pa se drži zapisanih strategij, ki so jih opisali in sestavili najboljši strokovnjaki, predstavljene pa so v prvem delu te knjige.

Ključno je namreč tole spoznanje: *splošna teorija kriz odkriva, da je kapitalizem pomanjkljiv način proizvodnje dobrin, ki ne more poskrbeti za uravnotežen oziroma stabilen razvoj produkcijskih sil, da bi zadovoljeval potrebe ljudi po vsem svetu.*¹⁷³

Ne more skrbeti za vse ljudi, ne more skrbeti na vseh koncih sveta, ne more skrbeti za vse ljudi na vseh koncih sveta. Torej je logično, da lahko skrbi le za nekatere ljudi na nekaterih koncih sveta. Vsi drugi ljudje niso izključeni, ker ne bi hoteli biti vključeni, ker nimajo volje, imajo neustrezne gene ali so

171/ Roberts (2017).

172/ Prim. Michael Roberts. Profitability and investment again – the AMECO data. Besedilo je bilo 26. julija 2017 objavljeno na tej spletni strani: <https://thenextrecession.wordpress.com/2017/07/26/profitability-and-investment-again-the-ameco-data/>.

173/ Michael Roberts (2017).

leni, temveč so izključeni strukturno nujno zaradi narave samega kapitalizma oziroma proizvodnje in distribucije dobrin.¹⁷⁴

Iz zapisanega se logično naučimo vsaj tega: če sistem proizvodnje dobrin ne more skrbeti za zadovoljevanje potreb vseh ljudi, so nekateri nujno izključeni že na začetku, kar pomeni, da nimajo dostopa do dobrin in da ga zlepa ne bodo dobili. Ne moremo reči, da dostopa nimajo zaradi diagnoz, posebnih potreb ali notranjega človeškega bistva, vezanega na njihovo naravo, saj ga nimajo zaradi dejavnikov, ki so zgodovinsko povsem naključni. Poudarjanje diagnoz posameznih ljudi in njihove *narave* je v taki perspektivi zares bizarno.

Dovolj je, da je človek rojen nekaj kilometrov stran, pa je njegovo življenje bistveno drugačno. Kdor je brez ene roke ali brez obeh, rojen pa je v Nemčiji leta 2000, ima bistveno drugačno eksistenco kot nekdo, ki ravno tako nima ene ali druge okončine, rojen pa je v Vietnamu, potem ko se je tam končala vojna.

Izhodišče kritične zgodbe, ki jo želimo povedati v drugem delu te knjige, je torej povsem drugačno od izhodiščne ideje že uveljavljenega besednjaka, ki je bil predstavljen v prvem delu knjige.

Povsem jasno je, da so nekateri ljudje v nestabilnem in periodičnim krizam zavezanemu kapitalizmu vselej na slabšem, da ne morejo zadovoljevati svojih potreb, da so torej izključeni kljub prizadevanjem, da bi jih vključili in da bi se vključili sami. Niso izključeni zaradi lastne *narave* ali nezmožnosti, nesposobnosti, lenobe, pomanjkanja volje ali nezainteresiranosti, temveč zaradi samega sistema družbenega življenja, ki deluje na opisan način, ta pa jutri ne bo dosti drugačen, tako kot tudi gravitacija na tem planetu ne bo čez noč magično drugačna, kot je danes.¹⁷⁵

174/ Resnica takega sveta je, da vstopajo banke in kapital v vse intimnejše odnose, zaradi česar dobiva kapital obliko finančnega kapitala, ki je njegova najabstraktnejša oblika (prim. Alex Callinicos (2009), str. 35).

175/ Zagovorniki družbenih reform (*social reform*), med katere sodijo tudi strokovnjaki, ki načrtujejo inkluzijo ljudi s posebnimi potrebami, verjamejo, da bodo uspeli z njimi dvigniti standarde življenja vseh ljudi, zato morajo poudarjati tudi pomen čim večje proizvodnje dobrin in nenehne rasti gospodarstva, ki pa ne vodi k povečevanju kakovosti življenja delavcev (prim. Alex Callinicos (2009), str. 50).

Slika 13: Naši so beli



Če sistem res tako deluje, na voljo pa imamo veliko dokazov, da deluje prav tako,¹⁷⁶ potem moramo sklepati takole: inkluzija otrok s posebnimi potrebami v globalnem kapitalizmu predstavlja koncept, ki ga moramo nadgraditi in razviti, sicer ga bo preprosto povozil čas, od česar prav gotovo ne bi imeli nobene koristi.¹⁷⁷

Lahko se tudi v neskončnost prepiramo, ali je imel Marx prav, ko je trdil, da je kapitalizem sistem družbenega življenja, ki je v temelju zavezan krizam, nestabilnosti, tekmovalnosti, izkoriščanju delavcev in kopičenju dobičkov v rokah elite, toda naš morebitni prepir ne bo niti malo vplival na objektivno dejstvo, da se razlike med elitami in vsemi drugimi ljudmi povečujejo iz dneva v dan, kar zlasti pomeni, da imajo prve vse več kapitala, drugi pa sorazmerno vse manj.¹⁷⁸

Vse zapisane oziroma predstavljene strategije vključevanja otrok s posebnimi potrebami in odstranjevanja ovir na poti k polni vključenosti ne pomagajo

176/ Prim. Georgina Murray, John Scott (ured.). *Financial Elites and Transnational Business: Who Rules the World?* (Edward Elgar, 2012). Prim. Noam Chomsky. *Who Rules the World?* (Metropolitan Books, 2016). Glej tudi: Alan Woods. *Reformism or Revolution: Marxism and Socialism of the 21st century* (Reply to Heinz Dieterich) (WellRed Books, 2008).

177/ Prim. Andrew Peterson, Robert Hattam, Michalinos Zembylas, James Arthur (ured.). *The Palgrave International Handbook of Education for Citizenship and Social Justice* (Palgrave Macmillan, 2016). V tej izvrstni knjigi se bralec sreča z zamislimi, ki daleč presega utrjeno razmišljanje o inkluziji otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami, zlasti pa spozna, da celo izobraževanje in usposabljanje terja nove pristope, nove načine dela, nove metode, ki izhajajo iz spoznanj o naravi modernega državljanstva in družbene pravičnosti, ki ljudem nikoli ni kar dana in ni naravni del njihovega družbenega življenja. Novi pristopi k razumevanju družbene inkluzije mladih ljudi s posebnimi potrebami so zajeti v teh modulih: državljanstvo, šolanje in hendikep; več kot zgolj pristop in inkluzija; izobraževanje za občestvo (*community education*); globalna pravičnost in izobraževanje za globalno državljanstvo; izobraževanje za socialno participacijo v družbah velikih neenakosti; inkluzija in njene kontradikcije; izobraževanje za demokracijo, državljanstvo in družbeno pravičnost.

178/ Vzporedno moramo zapisati še tole: *politiki, birokrati in menedžerji se danes z lahkoto skrivajo pred demokratično odgovornostjo tako, da podpirajo prenašanje nadzora nad denarnimi transakcijami na 'neodvisne' zasebne banke, podjetja in druge ustanove, da se potem lahko sklicujejo na poslovne skrivnosti* (prim. Callinicos (2009), str. 84).

spremeniti zapisanega in so lahko v najboljšem primeru zgolj prijazna črka na papirju.¹⁷⁹

Prav tako lahko živimo v iluziji, da se bo svet nekega dne čarobno spremenil in postal harmonična celota, v kateri bodo vsi ljudje svobodno in polno živeli svoja življenja, svet, v katerem bo vsakdo prispeval, kolikor zmore, in dobil, kolikor potrebuje, kar pomeni, da bo povsem vključen.

Tako razmišljanje je ujeta v utopijo o pravičnem svetu, ki jo moramo na žalost ostro zavrnil. Še naprej bomo namreč živeli v kapitalističnem svetu, v katerem se bodo dogajale krize in terjale pojasnilo.¹⁸⁰

Utopično zato ni razmišljanje o prihodnji družbi, ki je bistveno drugačna od sedanje, utopično je razmišljanje, da bo znotraj obstoječe družbe nekega dne vse tako, da bodo vsi ljudje vključeni vanjo.¹⁸¹

Na tej točki bi se lahko spraševali o zapisanem, lahko bi vnovič pogledali k samim koreninam sodobnih strategij, zamisli in konceptov o inkluziji, emancipaciji ljudi, demokraciji in egalitarnosti, prav to pa bomo tudi storili, izhajajoč iz spoznanj o delovanju kapitalizma.

179/ Glej Michael Reisch. *The Routledge International Handbook of Social Justice* (Routledge, 2014). Za bralca so zanimive tudi tele teme: človeška narava in družbeni odnosi; razporeditev virov, oblasti, statusov, priložnosti, dostopov in pravic; implementacija družbene pravičnosti; politike in prakse družbene pravičnosti; ustvarjanje pogojev za družbeno pravičnost na ravni posameznikov, medsebojnih odnosov, organizacij, skupnosti in družbe.

180/ Glej tudi Beth Berila. *Integrating Mindfulness into Anti-Oppression Pedagogy: Social Justice in Higher Education* (Routledge, 2016). Avtorica v knjigi sijajno povezuje pedagoške prakse s konceptom čuječnosti, ki pa ne pomeni le zmožnosti človeka za prefinjeno naravnost na samega sebe ali morda še na nekatere bližnje ljudi, temveč pomeni tudi in zlasti naravnost na dogajanja v družbenem okolju. Njen predlog izobraževanja mladih zajema tele module, ki jih dodajam k vsem doslej naštetim: čuječa pedagogika (*mindful anti-oppression pedagogy*); prepoznavanje ponotranjene represije; čuječe poslušanje; premagovanje odporov do pravičnosti; oblikovanje opolnomočenih in sočutnih občestev (*empowered, compassionate communities*).

181/ To se ne more zgoditi, ker obstaja tudi množica nevidnih mikroskopskih mehanizmov, ki omogočajo lastnikom kapitala, da so vse bolj motivirani za delovanje v imenu kapitala in zanj, ne pa tudi za ljudi (prim. Alex Callinicos (2009), str. 85).

Kdo drugi bi kajpak zastavil nekoliko drugače, in sicer tako, da bi si postavil ta vprašanja: zakaj napisati še eno knjigo o inkluziji otrok s posebnimi potrebami?; ali jih ni že dovolj napisanih?; ali ni napisanih že dovolj priročnikov in navodil, kako vključevati take otroke v šole, socialna okolja in na delovna mesta, kjer je to le mogoče, da bi postali polnopravni državljani in da bi živeli kakovostna, polna življenja?

Prvi odgovor na vsa vprašanja bi kajpak bil: da, vsega tega je morda res že dovolj, zato zdaj ni čas za dodatne ideje, zdaj je čas za nove akcije, praktično reševanje konkretnih in zelo oprijemljivih vsakdanjih problemov v tem ali onem občestvu, sedaj moramo še bolj strniti vrste in še dosledneje izvajati edukacijske, socialne, medicinske, gospodarske, kulturne in politične programe, v katerih je jasno zapisano, kaj vse moramo narediti, da bodo otroci s posebnimi potrebami vključeni tako, kot smo si zamislili, tako, da bo vse skupaj zavezano visokim civilizacijskim standardom, da bomo odstranili vse ovire in prepreke, saj navsezadnje živimo v enaindvajsetem stoletju, ne pa v srednjem veku in/ali v džungli.

Do določene mere je tak odgovor povsem na mestu, je razumen in upravičen, saj ima racionalno jedro, s katerim se preprosto moramo strinjati, kajti v številnih zavezujočih dokumentih, ki smo jih predstavili v prvem delu knjige, je jasno zapisano, da smo vključujoča napredna družba, da imajo v njej čisto vsi posamezniki pravico do vključenosti, do participacije, izobraževanja, demokracije, ustvarjalnega dela, kakovostnega samostojnega življenja, zdravja in drugega, da živimo v učečih se skupnostih, ki se prav zato nenehno spreminjajo na bolje. Takih dokumentov ne moremo kar prezreti, kot rečeno, in reči, da predstavljajo zgolj mrtvo črko na papirju. Nasprotno, izvajati moramo, kar je v njih zapisano, ter biti pri tem čim doslednejši in vztrajni.

Torej ni treba napisati še ene knjige, saj ne more prispevati ničesar bistvenega ali zares novega oziroma drugačnega k že zapisanemu.

Prav tako obstaja med ljudmi širokogrudno strinjanje, da v resnično demokratični družbi ne bi smel biti nihče prikrajšan za kakovost življenja in civilizacijske pridobitve, ki jih zagotavljata zlasti znanost in razvoj tehnologij.¹⁸²

Razmišljamo lahko tudi takole: če so morda nekateri ljudje še vedno izključeni, dejstvo pa je, da so, je to le droben madež na sicer urejeni sodobni družbi, majhna težava, ki bo že jutri del preteklosti, kar pomeni, da je preprosto ne bo več. Poskrbeti moramo le za to, da bosta znanost in tehnologija napredovali še bolj kakor doslej, da bodo vsi ljudje deležni koristi, ki jih prinašata oziroma zagotavljata.¹⁸³

Kljub vsemu pa je na mestu kritična misel, ki temelji na dvomu, misel, zmožna za podrobnejšo analizo resničnega dogajanja v družbenem polju, misel, ki nam pomaga pogledati onkraj vsakdanjih pojavov, politične propagande, novoreka in žargona. Vse to namreč obstaja, zato ne bi smeli biti naivni in verjeti, da je inkluzija otrok s posebnimi potrebami množica procesov, ki potekajo že samo zato, ker je nekje zapisano, da si jo želimo.¹⁸⁴

Morda je ključno vprašanje, na katerega moramo nujno odgovoriti, ko razmišljamo o resnični naravi inkluzije otrok s posebnimi potrebami, natanko tole: *Za kaj naj bi bila inkluzija?*

182/ Ob tem nikakor ne smemo pozabiti, da je 4. julija leta 1776 nastal tale zapis, s katerim se začne ameriška Deklaracija o neodvisnosti: *Obstajajo resnice, ki so očitne same po sebi: da so vsi ljudje ustvarjeni enaki; da imajo nekatere neodtujljive pravice, kot so pravica do življenja, svobode, sreče.* Te besede je zapisal lastnik sužnjev iz ameriške zvezne države Virginia, Thomas Jefferson.

183/ Ne smemo biti naivni: suženjstvo so še v 19. in celo na začetku 20. stoletja zagovarjali in opravičevali ne le politiki, temveč tudi *znanstveniki*, sklicujoč se na Darwina. Prim. Alex Callinicos (2009), str. 163 – 165.

184/ Prav zato potrebujemo humanistično misel. V branje priporočam tole delo: Joseph Halevi, G. C. Harcourt, Peter Kriesler, J. W. Nevile. *Post-Keynesian Essays from Down Under* Volume III: *Essays on Ethics, Social Justice and Economics: Theory and Policy in an Historical Context* (Palgrave Macmillan, 2016). Ključne teme, ki nam pomagajo narediti podrobnejšo analizo družbenega življenja, so: etičnost in ekonomija; izvir vsega zla; pravična in nepravična ekonomija; premagovanje družbene izključenosti; socialna filozofija kot ekonomska znanost; dereguliranje in blagostanje ljudi, ki nimajo dostopa do kapitala; ekonomske perspektive in pravice delavcev; inkluzija, politično delovanje in post-keynesianska teorija.

Kakšne naj bi bile torej posledice inkluzije, kaj naj bi ji sledilo, kaj naj bi se v družbi spremenilo z njo? Odgovor, za katerega je pričujoča knjiga, je tale: *inkluzija mora biti za družbeno pravičnost in univerzalno emancipacijo.*

Ne za obstoječo družbo, v kateri domnevno nekega dne ne bo nobenih ovir in preprek več, zaradi česar so nekateri ljudje izključeni, ne za to družbo, v kateri živimo, saj jo preči velika nepravičnost, temveč za neko drugo družbo. Tako je izhodišče, s katerim se podrobno ukvarjamo in se bomo podrobneje ukvarjali v nadaljevanju.¹⁸⁵

Koordinate drugega in tretjega dela knjige so zato tele:

1. želje in potrebe posameznikov v okvirih kapitalistične proizvodnje dobrin;
2. cena emancipacije in egalitarnosti v neoliberalnem svetu;
3. kolektivne želje in potrebe za 21. stoletje;
4. demokratična participacija;
5. dinamika inkluzije v nestabilnih družbah.

Vključevanje otrok s posebnimi potrebami je tako v luči zapisanega nujno povezano tudi s spraševanjem o nečem, kar sicer ni pogosto predmet spraševanja niti med uveljavljenimi strokovnjaki.

Inkluzija je namreč navadno del množice idej, ki se navezujejo na ustvarjanje možnosti (*opportunities*) za samostojno in neodvisno življenje ljudi s posebnimi potrebami, kot smo že pokazali. Take ideje pa so prekratke, kot rečeno, kajti potrebni sta vsaj še dve ideji, da bi imeli na voljo konsistentno celoto:

185/ Za nadaljevanje je primerna tale knjiga: Radhika Balakrishnan, James Heintz, Diane Elson. *Rethinking Economic Policy for Social Justice: The radical potential of human rights* (Routledge, 2016). V svetu se še vedno soočamo z ekstremno revščino, veliko nezaposlenostjo, vse pogostejšimi prekarnimi oblikami zaposlovanja, vse večjo neenakostjo med ljudmi, s podnebnimi grožnjami, ki so vsak dan večje. Potrebujemo nove ekonomske ideje in prakse, nove analitične in normative okvire za povečevanje dostopa ljudi do vseh vrst kapitala. Teme so: družbene neenakosti; finančni trgi in mednarodna razvojna pomoč; globalizacija; ekonomska nestabilnost; interakcije med pravicami ljudi, kolektivnimi pravicami, kolektivnimi dejanji in legalnimi okviri za formalne mehanizme, s pomočjo katerih povečujemo družbeno pravičnost.

1. dostop do kapitala oziroma redistribucija virov kapitala;
2. ustvarjanje egalitarnosti oziroma pogojev zanjo.

Na kratko zato velja razmisliti o tem, kar sledi. Zdrava pamet pravi, da noben človek ne želi biti izključen iz občestva, v katerem lahko zaradi velike proizvodnje storitev in dobrin sorazmerno udobno živi. Nihče nima aktivne želje, da bi bil izključen, razen če ima prav posebne ideje, da želi živeti nekje na obrobju družbe kot kak puščavnik, asket ali kaj podobnega. Torej bi smeli sklepati, da želi biti vsakdo vključen. Le da na tem svetu življenje ni tako preprosto, zato moramo pogledati na isto zadevo še iz drugega zornega kota. Številne evropske države podpirajo delovanje mednarodnih denarnih institucij, podpirajo delovanje zveze NATO, sodelujejo v njej, jo hvalijo in podobno. Mediji nenehno poročajo o njihovem delovanju, sodelovanju, vključevanju, participaciji, tako da ima vsakdanji mali človek občutek, da vse skupaj prispeva k blagostanju celotnega človeštva in da je zelo dobro, da vse skupaj sploh obstaja in deluje, zato spontano verjame, da je red sveta, če obstaja kaj takega, vsaj za silo v redu, saj celo pregovor pravi,

da je vsak red boljši od ne-reda in da je vsaka stvar za nekaj dobra. Sicer ni čisto tako, saj taisti zdravi razum zelo dobro razume, da zapisano ne vzdrži že prvega miselnega preizkusa, ki je tale: prenesite pregovor v Auschwitz in se vprašajte, za kaj je bil tamkajšnji red dober. Zlasti pa to povejte sorodnikom ljudi, ki so tam umrli. Dejansko je zelo zanimivo, zlasti v luči dostopnih dejstev in podatkov, da vse omenjene finančne organizacije, ustanove, institucije in zveze obvladujejo ZDA. In gotovo jih ne obvladujejo, ker nimajo drugega dela, temveč jih obvladujejo zaradi lastnih interesov, geostrateških načrtov, političnih in gospodarskih potreb in projekcij, ki segajo tja v 22. stoletje. Največje koristi imajo tako ZDA, vse druge države, ki imajo dostop, pa jo pri tem podpirajo. Ne moremo reči, da so ravno izkoriščane, gotovo pa moramo reči, da pomagajo ohranjati hierarhična razmerja sil na tem planetu. Vsi drugi so kajpak že v osnovi izključeni, ker sploh nimajo dostopa in znotraj imperialističnega razmišljanja o svetu

preprosto ne štejejo nič. Potegnimo še vzporednico: neoliberalizem je danes notranje zaprt način razmišljanja in delovanja, ki podpira samega sebe, zato imajo menedžerji, lastniki kapitala, ekonomisti, politiki in številni administratorji izjemno samozavest, zaradi katere vedno znova nastopajo proti delavcem in jih obravnavajo zgolj kot strošek, ki mora biti kajpak čim nižji, zlasti pa preprečujejo sindikalno organiziranost delavcev. Taki zaprti sistemi idej, zamisli, prepričanj, stališč in navidezno znanstvenih argumentov, ki jih kajpak dopolnjujejo prakse, strategije in

pragmatične rešitve vsakdanjih problemov, pojasnjujejo in utemeljujejo tudi tako brutalne zadeve, kot so globalna integracija denarnih trgov, dereguliranje in *odpiranje* držav prostim trgom. Skupni imenovalec je en sam: skupno podrejanje globalnemu tekmovanju. S to ugotovitvijo se vračamo na začetek. Lahko razmišljamo o podrejanju posameznikov, lahko pa razmišljamo tudi o podrejanju držav. Ljudje najdejo veliko razlogov, s katerimi opravičujejo eno in drugo. Biti vključen zato lahko pomeni tudi biti podrejen.

Na tej točki se velja vnovič ustaviti in še enkrat poudariti, da še vedno naletimo na ideje, da so ljudje sami odgovorni za svojo usodo, kar naj bi pomenilo, da so prav tako sami odgovorni za težave in probleme, na katere trčijo vsak dan, oziroma za lastni neuspeh, če problemov ne uspejo rešiti, kar pomeni, da se ti zgolj vračajo.

Tudi tako razmišljanje je povezano z neko drugo idejo, da so ljudje racionalna bitja, ki se v življenju vedno znova odločajo in izbirajo tiste izbire, ki so zanje najkoristnejše. V resnici je bistveno drugače.¹⁸⁶

Ljudje namreč res izbirajo, vendar izbirajo med izbirami, ki so jim na voljo, med izbirami, do katerih imajo dostop. Logično je, da ne morejo izbirati med

186/ Za to pričuje filozofska misel, zato velja prebrati še tole knjigo: Gottfried Schweiger, Gunter Graf. *A Philosophical Examination of Social Justice and Child Poverty* (Palgrave Macmillan, 2015). In se posvetiti temam, kot so: filozofija otroške revščine; družbena pravičnost za hendikepirane otroke; nepravičnost otroške revščine; odgovornost za otroke v revščini; h globalni pravičnosti za otroke.

Slika 14: Trener



Slika 15: Kolesa



tem, do česar nimajo dostopa, saj zanje v takem primeru ni na voljo nobene izbire.

Ko ni na voljo nobene izbire, je človek prikovan na to, kar ima, to pa pomeni, da se ne more premakniti nikamor in da lahko le stoji na mestu in se vrti v krogu.

Izbire pa je vendarle mogoče tudi ustvarjati in v tej knjigi se zavzemamo natanko za tako delovanje.

Slika 14 zgovorno pričuje za zapisano. Na njej vidimo človeka, ki se morda sprašuje, kako se igrati, ali pa celo ugotavlja, kako igrati, kako nekdo igra, kakšna so pravila igre, kako bi lahko sam igral.

Pravila igre pa niso le pravila te ali one športne igre, saj obstajajo tudi drugačna pravila drugačnih iger. Družbeno življenje ljudi je lahko prisposoda za take igre.¹⁸⁷

Na slik 15 vidimo prizor, ki je lahko tudi hudomušen in celo komičen. Kolesa so parkirana na kraju, kjer očitno ni posebnega kraja, rezerviranega za invalide. Mladenič na invalidskem vozičku ne more parkirati svojega vozila, toda saj ga niti noče, ker ga ves čas potrebuje. Na sebi ima dres z napisom nogometaša, toda sam gotovo ni nogometaš.

Lahko bi bila na sporedu igra, celo nogometna tekma, ki na drugačen način prešije razumevanje vsakdanje kapitalistične tekmovalnosti, h kateri nas nenehno vabijo in nas nagovarjajo kot racionalna bitja, ki naj bi bila po naravi nagnjena k tekmovalnosti.

Kolesa predlagajo nekaj drugega. Predlagajo tole: invalidski voziček je za vsakega človeka, človek na njem je realno družbeno bitje in je edini, ki ne more

187/ Prim. Felecia Briscoe, Muhammad A. Khalifa. *Becoming Critical: The Emergence of Social Justice Scholars* (State University of New York Press, 2015). Sedaj že klasična razmišljanja avtorjev, kakršni so Collins, Hooks, Adorno, Weber in Foucault, o kritični teoriji, družbeni pravičnosti in moči oziroma oblasti v sodobnih družbah so dobra teoretska orodja za razumevanje družbenih iger, metaforično vzeto, na katere mislimo. Njihove razsežnosti, na kratko rečeno, so tele: dialektika kontradikcij vsakdanjega življenja v neoliberalnem svetu; vloga socializacije in institucij pri utišanju ljudi, da ne govorijo o nepravilnostih; pakt s hudičem in poti, ki jih ne prehodimo pogosto; rizomatično razumevanje sveta; izhodi iz železne kletke tehnološke racionalnosti.

parkirati vozila, edini tekmovalec pa je očitno nekje drugje, saj vemo, da je nogometaš, kar pa človek na invalidskem vozičku prav gotovo ni. Ironično, kajne?

In polno upanja.

Očitno je predstavljeni utrjeni besednjak prepričljiv, dobro premišljen in argumentiran. Kje bi bil potem lahko problem?

Problem tiči v naravi družbenega življenja in v načinih njegovega razlaganja, kot smo že nakazali.

Temeljni izrazi, s katerimi se bomo srečevali v nadaljevanju knjige, so zato tile: *družbena pravičnost; solidarnost, egalitarnost; opolnomočenje; univerzalna emancipacija; participacija; družbena inkluzija*.¹⁸⁸

Končno moramo povedati še nekaj. Ko govorijo in pišejo uveljavljeni strokovnjaki o emancipaciji ljudi s posebnimi potrebami, o samostojnem življenju ranljivih družbenih skupin, se nikoli ne lotijo osnovnega filozofskega vprašanja, kaj sploh je življenje, kaj pomeni živeti, kaj je kakovost življenja. Vprašanje je veliko pomembnejše, kot si mislijo, in pomembnejše, kot morda mislimo sami.

Misliti moramo na preobrazbo življenja, ne zgolj na dodatek k življenju, ki ga označuje beseda *samostojno*. Najprej moramo razmišljati o sami naravi življenja, ki je trenutno možno zgolj znotraj kapitalizma.¹⁸⁹

188/ Prim. Tara Brabazon. *Enabling University: Impairment, (Dis)ability and Social Justice in Higher Education* (Springer International Publishing, 2015). K naštetim konceptom, ki tvorijo pomemben del novega, drugačnega besednjaka o inkluziji otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami, lahko dodamo tudi zamisli, ki jih najdemo v tej knjigi, dodajamo pa jih prav zato, ker so drugačne od ustaljenih, zato bo marsikateri bralec za hip osupnil, ker ga bodo presenetile: politika stopnic; politika mobilnosti; politika modelov; politika nalepk in stigem; ustvarjanje sprememb; zakaj so šole pomembne; onkraj stigem in oznak; diferenca in presojanje; univerzalni dizajn: dizajniranje za življenje in učenje.

189/ Prim. Jean-Philippe Deranty, Alison Ross (ured.). *Jacques Rancière and the contemporary scene: the philosophy of radical equality* (Bloomsbury Academic; Continuum, 2012).

Slika 16: Selfi



Slika 17: Slovo od mladosti



četrto poglavje

POGLED IZ POLJA UMETNOSTI

PRVO DELO, IZ KATEREGA PRI TEM ČRPAMO, je posvečeno natanko ideji življenja in družbene pravičnosti.¹⁹⁰

Delo je pomembno prepregališče družbenokritične misli, umetnosti in njene vloge v občestvenem življenju, duha pravičnosti onkraj klišejev, propagande in vsakdanjih medijskih modrosti. Predstavlja dober uvod v alternativno razmišljanje o družbenem življenju ljudi, ki izhaja iz potrebe po družbeni pravičnosti, ne iz potrebe po vključevanju ljudi v statično družbo, v kateri je bolj ali manj vse v redu, je na svojem mestu in so ljudje zadovoljni, nekateri pa celo srečni, ker ni pred njimi nobenih resnih ovir ali pa bodo politiki s pomočjo zamisli strokovnjakov ravnokar odstranili še zadnjo, ki je omembe vredna.¹⁹¹

Orisano izhodišče je obenem izvrstna priložnost za vključevanje metod dela, ki temeljijo na umetnosti (*arts-based methods*), v raziskovalne prakse, s katerimi se lotevamo podrobnih analiz družbenega življenja ljudi iz krvi in mesa, ki se morajo vsak dan soočiti s problemi, za katere številni ljudje niti ne vedo, da obstajajo.

Slika 17 je zato zelo zgovorna.

190/ Victoria Foster. Collaborative Arts-based Research for Social Justice (Routledge, 2016). Prim tudi: Claire Bishop (ured.). Participation: Documents of Contemporary Art (Whitechapel Art Gallery; MIT Press, 2006).

191/ Prim. Terry Smith. What is Contemporary Art? (University of Chicago Press, 2009).

Raziskave so torej namenjene natančnemu vpogledu v resnično naravo družbenega življenja ljudi, njihovih želja, potreb in interesov onkraj ideoloških praks, public in političnega novoreka. Živimo namreč v kapitalizmu, ki je tako zelo uspešen sistem prikrivanja procesov, ki sicer omogočajo tudi vsakdanje življenje brez primere v zgodovini.¹⁹²

Kritični odnos do uveljavljenega besednjaka, orisanega čisto na začetku oziroma v prvem delu pričujoče knjige, tako lahko začrtamo takole: povečevanje družbene pravičnosti pri delu z ranljivimi in marginaliziranimi družbenimi skupinami s pomočjo družbenega raziskovanja (*social inquiry*), ki zajema:

1. pripovedovanje alternativnih zgodb ob fotografijah, filmih, pesmih in drugih umetniških izdelkih;
2. ustvarjanje drugačnih predstav, ki zajemajo dramo, ples, glasbo;
3. kritične debate, pogovore o umetniških reprezentacijah sveta, občestvenega življenja in življenja posameznikov.¹⁹³

Natanko to nameravamo narediti in s tem prispevati k alternativni. Knjiga je zato razdeljena na tri večja poglavja. V prvem smo na kratko predstavili utrjeni in uveljavljeni besednjak o vključevanju otrok s posebnimi potrebami, v drugem se lotevamo njegove kritične analize, v tretjem pa povemo s pomočjo filmov in fotografij drugačno, alternativno zgodbo o inkluziji.¹⁹⁴

192/ Prim. Neil Gilbert. *Never enough: capitalism and the progressive spirit* (Oxford University Press, 2017).

193/ Prim. Umberto Eco (ured.). *On Beauty: A History of a Western Idea* (Secker & Warburg, 2004).

194/ Najprej pa preberemo tole knjigo: Nikita Dhawan, Antke Engel, Christoph H. E. Holzhey, Volker Woltersdorff (ured.). *Global Justice and Desire: Queering Economy* (Routledge, 2015). V njej nas prepriča zamisel o ekonomiji kot bistvenem področju povezovanja subjektivnosti ljudi, vladanja in razumevanja sveta. Družbeno pravičnost zato analiziramo skozi logiko želje, to pa razumemo s pomočjo dinamike družbene pravičnosti. Analiziramo odnose, mehanizme in procese moči, prevlade in systemskega nasilja, da bi razumeli hierarhično urejene odnose med spoloma, izkoriščanje ljudi, zlasti ljudi s posebnimi potrebami, in samo globalno ekonomijo.

Slika 18: Pri svetilniku (2)



Slika 19: Rezervirano za invalide?



Slika 20:
Stopnice



Matej Peljhan

Slika 21: Družina



Tim Bučar

INKLUZIJA IN DRUŽBENA INKLUZIJA

REDKO SE ZGODI, DA SO AVTORJI, ko razmišljajo o otrocih s posebnimi potrebami in o posebni potrebi po njihovi inkluziji, pozorni na aktualno družbeno okolje, v katerem naj bi inkluzija potekala, saj niso vsi po vrsti tudi raziskovalci družbenega življenja ljudi. Potrebe otrok, o katerih govorijo, so namreč potrebe družbenih bitij, ki ne morejo preživeti zunaj občestva, kar je bržčas samoumevno in zelo očitno.¹⁹⁵

Inkluzija je zato *social inclusion*, družbeno vključevanje po definiciji. Ni izraz tega ali onega raziskovalca, te ali one paradigme, temveč je univerzalni izraz, veljaven v vseh časih in vseh občestvih. Torej smemo reči, da velja za čisto vse ljudi in za čisto vsakega človeka, ne le za nekatere izbrance.¹⁹⁶

Ko govorimo o inkluziji, po definiciji mislimo na univerzalno emancipacijo.

195/ Izvrstna razprava o sodobni mantri, ki jo označuje besedna zveza *inkluzija otrok s posebnimi potrebami*, je tale: E. Kay M. Tisdall *et al.* (ured.) (2006).

196/ Naše vodilo pri tem je tale ideja, ki lahko deluje kot politični slogan: *ali je v občestvu pomemben čisto vsak član občestva ali pa ni pomemben nihče*. Prim. Paula Donnelly Roark. *Social Justice and Deep Participation: Theory and Practice for the 21st Century* (Palgrave Macmillan, 2015).

Danes je na primer že sestavni del besednjaka izraz *antropogeno*. Uporabljajo ga zlasti v razpravah o globalnih podnebnih spremembah, izumiranju živalskih in rastlinskih vrst. Nekateri avtorji pa pravijo, da bi bilo še bolj ustrezno uporabljati izraz *kapitalogeno* (capitalogenic). Glej: Jason W. Moore (ured.). *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*

(PM Press, 2016). Izraz je zares spakodran in grd, toda kljub temu je razumljiv: predstavljene globalne spremembe bolj kakor človek povzroča kapital. Ne brez ljudi, seveda, toda poudarek je zelo jasen. Spremembe povzroča kapitalistični način življenja ljudi. Morda je ta izraz še najustreznejši in največ pove o naših aktualnih življenjih in njihovi usodi.

Že sam izraz *inkluzija*, ki je v tej deželi, pa tudi drugje po svetu, tako pogosto v rabi, nam pove, da se je nekaj izgubilo s prevodom; izgubila se je beseda *družbena*. Besedna zveza *družbena inkluzija* seveda ni isto kot *inkluzija*, nima enakega pomena, ne opozarja na isto že na začetku, ko izrečemo oziroma uporabimo eno ali drugo besedo oziroma besedno zvezo.

Ni treba posebej poudarjati in se truditi dokazovati, da so razlage ali interpretacije drugačne, ko izhajamo iz različnih izrazov oziroma besednih zvez, saj usmerjajo našo pozornost, pa tudi naše delovanje. Če govorimo o *družbeni inkluziji*, smo samodejno pozorni na pojave in procese, ki so po naravi družbeni, ne pa na primer psihološki ali socialni, povezani zgolj s tem ali onim posameznikom in morda še z njegovo družino.

Interpretacijam in razlagam kajpak sledijo prakse, poskusi uveljavljanja oziroma uresničevanja idej in zamisli v vsakdanjem življenju, sledi praktično udejanjanje idej in njihovo uresničevanje v družbenem polju. Od njih so seveda odvisni učinki, odvisne so spremembe, saj so te njihov neizogibni cilj.

Od zamisli ali idej do ciljev pa navadno ne vodi ravna pot, ampak je treba največkrat prehoditi številne steze, stezice in mreže, se vračati in začenjati znova.

Iz doslej zapisanega lahko sklepamo, da nas bo v nadaljevanju zanimalo, kako daleč sežejo prakse, ki izhajajo iz zamisli o družbeni inkluziji otrok s posebnimi

Ne moremo se slepiti, da je kapitalistični način življenja zgolj in samo pozitiven, koristen in dober za vse ljudi. Za svoje delovanje potrebuje tudi velikanske količine energije, ki pa jih ne obvladuje, saj jih črpa iz planeta in zelo neučinkovito razmetava, obenem pa onesnažuje sam planet. Mirno lahko rečemo, da tak način upravljanja z energijo spodkopava same temelje obstoja človeštva, ki je dolgo časa verjelo ali pa vsaj živelo v naivnem prepričanju, da je zemeljska energija nekako brezmejna in skoraj brezplačna.

Dolgo obdobje poceni Narave, ki se je začelo pred pol tisočletja, je danes gotovo pri koncu. In to pomeni razmišljanje in delovanje na radikalno emancipatoričen način, kajti v nasprotnem primeru se človeštvu ne piše dobro. Univerzalna emancipacija, o kateri ves čas govorim, zajema nove načine razmišljanja o:

1. življenju;
2. oblastnih družbenih razmerjih;
3. družbeni pravičnosti.

potrebami, zlasti pa nas bo zanimalo, koliko prakse zares zadovoljujejo posebne potrebe otrok in njihovih staršev.

In ko mislimo na zadovoljevanje potreb, mislimo tudi na pravice oziroma njihovo varovanje oziroma uveljavljanje v družbenem polju.

Naj ponovimo: zagovor družbene pravičnosti in družbene inkluzije otrok s posebnimi potrebami v tej knjigi temelji na idejah emancipacije vseh ljudi, participacije, demokracije, egalitarnosti in pravičnosti.

Temelji tudi na sodobnih zamislih o naravi družbenega življenja, ki so precej drugačne od zamisli izpred pol stoletja, ko je na primer veliko avtorjev, mislimo zlasti na ekonomiste in sociologe, razumelo sodobno razvito družbo kot:

1. liberalno;
2. kapitalistično;
3. pluralno.

V takratnih globalnih razmerjih imperialističnih sil, ki so jih zastopale zlasti Sovjetska zveza in ZDA, v luči hladne vojne torej, je bilo videti, kot da je razvita družba utemeljena na dogovorih o temeljnih pravicah ljudi kot racionalnih družbenih bitij, pluralizmu in sprejetih strategijah o demokratičnem uveljavljanju norm družbenega življenja, vrednot in posebnih potreb, ki jih imajo ranljive družbene skupine, med katere sodijo tudi otroci s posebnimi potrebami.

Toda nekateri drugi avtorji so že takrat glasno opozarjali na naivnost takega razmišljanja. Maj '68 je nato prinesel radikalen preobrat v načinih razmišljanja o sodobnih družbah, kajti številnim ljudem je bilo povsem jasno, da:

1. obstaja razredna prevlada ozkega sloja ljudi nad vsemi drugimi ljudmi;
2. obstaja potreba po emancipaciji ne le ranljivih družbenih skupin, temveč subjektivnosti ljudi kot take.

Preobrat v razmišljanju je bil zares velik in radikalen: nič več niso v središču zanimanja ranljive družbene skupine, temveč je v njem sama subjektivnost (vseh) ljudi. Ali so torej vključeni vsi ljudje ali pa ni vključen nihče. Pri tem spoznanju moramo preprosto vztrajati, pa naj stane, kolikor hoče.

Struktura sodobne kapitalistične družbe je v luči zapisanega bistveno drugačna od strukture družbe, kot jo je razumel na primer ameriški sociolog Talcott Parsons.¹⁹⁷

Družba ni več samoumevno na poti vse večje industrializacije, modernizacije, demokratizacije in emancipacije vseh ljudi, kar vse naj bi postopno pomenilo tudi vse večjo integriranost vseh ljudi v družbeno življenje, enakopravnost in enakost pred zakonom, temveč je ujeta v nasprotujoče si globalne tokove in principe neoliberalnega kapitalizma, nacionalizme, tveganja zaradi povečevanja razlik med bogatimi in revnimi, ki nikakor niso naravna, tveganja zaradi uničevanja naravnega okolja in nebrzdanega kopičenja blaga na svetovnih

197/ Glej Talcott Parsons. *Social Structure and Personality* (Free Press, 1970).

trgih, kar terja gigantske količine energije, ki pospešuje tudi globalne podnebne spremembe.¹⁹⁸

Da bi natančno razmislili o zapisanem, se moramo osredotočiti na razsežnosti sodobnega družbenega življenja in na hitre spremembe, zaradi katerih se družbe dinamično spreminjajo, vse jasneje pa postaja, da sprememb nihče ne obvladuje in jih niti ne more obvladovati, ker so preproste prevelike, preobsežne in se dogajajo prehitro.

Nekatere dodatne osnovne razsežnosti dinamičnega družbenega življenja, znotraj katerih razmišljamo o inkluziji otrok s posebnimi potrebami, so:

1. novi vzorci družinskega življenja;
2. neoliberalne ekonomske koordinate družbenega življenja;
3. zaznavanje in razumevanje človekovih pravic v spremenjenih okoljih;
4. uveljavljene oblike družbeno-odgovornega vedenja oziroma delovanja.¹⁹⁹

Ironija zgodovine je, da se je po letu '68 vse jasneje kazalo, da družboslovne in ekonomistične razprave o družbi blagostanja, integraciji ljudi in napredku vse bolj preči nekaj, na kar številni avtorji v glavnem do takrat niso niti pomislili.

Namesto integracije vseh ljudi v družbo blagostanja se je namreč dogajalo tole:

1. povečevale so se družbene razlike med elito in revnimi ljudmi;
2. povečevala se je nezaposlenost delavcev;

198/ Potrebno je novo učenje o naravi družbenega življenja. Prim. Cameron White (ured.). Community Education for Social Justice (SensePublishers, 2014). Nove oblike učenja prinašajo nove ideje oziroma zamisli o novih vprašanjih in temah, ki so: družbena pravičnost in skupnostno učenje (*community learning*); oblikovanje občestev in socialnih mrež; *place-based education* ali izobraževanje v lokalnih okoljih; učilnice in *place-based education*; družbeni agensi v soseščini; skupnostna pedagogika hendikepiranih; svet kot polna vreča skrivnosti; umetnost skupnega (*the art of community*); globalne učilnice (*global classrooms*); skupnostne izkušnje socialnega učenja.

199/ Prim. Tony Cline, Norah Frederickson (2009), str. 4.

Slika 22: Duo



3. družbeno izključevanje (*social exclusion*) ni bilo vse manjše, temveč je postajalo vse večje;
4. nastajale so nove in nove kapitalistične krize.²⁰⁰

V luči novih socioloških idej in spoznanj se je vse bolj kazalo, da kapitalistične družbe niso tako stabilne, kot bi radi videli, da niso tako naklonjene vsem ljudem, kot si želimo, da dolgoročno niso vzdržne, čeprav je v našem najboljšem interesu, da bi bile.

Rojevalo se je novo razmišljanje o potrebi po vzdržnosti, po trajnostnem razvijanju, po alternativni, po emancipaciji in egalitarnosti. Vse jasneje je postajalo, kako pomembno je spoznanje, da družbena pravičnost ni nujno notranji sestavni del družbenega življenja, da kapitalistične družbe niso inherentno pravične.²⁰¹

Inkluzija otrok s posebnimi potrebami torej ne more biti preprosto vključevanje v običajne šole, saj mora temeljiti na posebni potrebi po pravičnosti in emancipaciji. Vključevanje v družbeno okolje, ki ga preči nepravičnost, je kajpak neetično in neproduktivno, saj je prav nepravičnost eden ključnih dejavnikov izključevanja, ki torej ni naključno.

Številne današnje raziskave tako nesporno dokazujejo, da življenje otrok s posebnimi potrebami v več dimenzijah vsakdanjega življenja ni primerljivo z življenjem njihovih vrstnikov, ki jih zaradi nenavadnih zgodovinskih razlogov lahko imenujemo le otroci brez posebnih potreb.

200/ Prim. Ian Gough, Gunnar Olofsson (ured.). *Capitalism and Social Cohesion: Essays on Exclusion and Integration* (Palgrave Macmillan, 1999), str. 4.

201/ Prim. Clara Sabbagh, Manfred Schmitt (ured.). *Handbook of Social Justice Theory and Research* (Springer-Verlag New York, 2016). V knjigi najdemo številne zamisli o potrebnosti drugačnega razmišljanja o naravi družbenega življenja, ki temelji na pravičnosti: filozofija pravičnosti; sociologija pravičnosti; psihologija pravičnosti; ekonomija pravičnosti; pravičnost in interesi posameznikov; motiv za pravičnost; verjetje v pravičen svet; socialno-kognitivni in motivacijski procesi za motivom za pravičnost; distributivna pravičnost; proceduralna pravičnost; retribucijska pravičnost; psihologija družbene pravičnosti; družbena pravičnost v svetu blagostanja; pravičnost, morala in etičnost; družbena dinamika pri legitimiranju pravičnosti; pravičnost in kultura.

Izključevanje je zato danes predvsem *notranje izključevanje*, ne zunanje, zato ne smemo misliti, da živijo izključeni ljudje nekje *tam zunaj*. Rancière in Balibar se tako strinjata, da izključeni

ljudje živijo v družbi, ne da bi bili, strogo vzeto, njen del. Uživajo temeljne pravice državljanov, obenem pa so vedno znova diskriminirani.

Razlike so (vsaj) tele:

1. družine otrok s posebnimi potrebami imajo pogosto nižji dohodek kot družine brez otrok s posebnimi potrebami;
2. starši otrok s posebnimi potrebami so pogosteje zaposleni za manj kot polni delovni čas;
3. družine otrok s posebnimi potrebami pogosto živijo v stanovanjih ali hišah, ki niso prilagojene življenju otrok oziroma njihovim posebnim potrebam;
4. dva starša otrok s posebnimi potrebami od treh ne obiskujeta podpornih skupin (*support groups*), čeprav drugi starši, ki jih obiskujejo, trdijo, da so jim v pomoč;
5. skoraj polovica staršev otrok s posebnimi potrebami izjavlja, da jim strokovnjaki niso v zadostno pomoč.

Iz navedenega lahko sklepamo takole: družbeno izključevanje ljudi pomeni, da ljudje, ki so izključeni, ne morejo sodelovati pri nekaterih dejavnostih, ki so sicer značilne za občestveno življenje ljudi:

1. omejena ali celo povsem preprečena je njihova participacija pri dejavnostih, ki povečujejo ali vsaj ohranjajo blagostanje;
2. omejeno je kupovanje dobrin, s katerimi bi ohranjali ali povečevali lastno blagostanje;

Slika 23: Na hodniku



3. omejeno ali onemogočeno je sodelovanje pri demokratičnih dejavnostih, s katerimi bi povečevali lastno blagostanje in blagostanje drugih ljudi.²⁰²

Vključevanje otrok s posebnimi potrebami v navadne šole, da se lahko šolajo skupaj z vrstniki, je zato le kaplja v morje, je le delček družbene inkluzije za družbeno pravičnost in univerzalno emancipacijo.

Obstajajo družbeno pričakovani načini izvajanja naštetih dejavnosti, obstajajo pa tudi alternativne dejavnosti, ki izhajajo iz načela družbene pravičnosti.

V kapitalizmu je kajpak poudarek na denarju in na dostopanju do kapitala, toda obstajajo tudi drugi razlogi za izključevanje ljudi. Nedvomno je res, da so ljudje izključeni tudi zaradi:

1. spola,
2. barve kože,
3. etnične pripadnosti,
4. invalidnosti (*disability*),
5. starosti,
6. verske pripadnosti,
7. drugih razlogov.²⁰³

202/ Glej tudi: Alva G. Greenberg, Thomas P. Gullotta, Martin Bloom (ured.). *Social Capital and Community Well-Being: The Serve Here Initiative* (Springer International Publishing, 2016). Avtorji razmišljajo v tej knjigi o civilni vrednosti socialnega kapitala, ekonomiji socialnega kapitala v skupnosti, povečevanju socialnega kapitala z izboljševanjem medsebojnih odnosov, poučevanju za večji socialni kapital, socialnem kapitalu in blagostanju skupnosti (*Community Well-Being*), iniciativah *Biti na voljo tukaj in sedaj*. Zares vredno branja.

203/ V tej luči je zgovorno opozarjanje na dvojno naravo postavljanja diagnoz in razvrščanja ljudi s posebnimi potrebami: diagnoza tako odpira dostop do virov, obenem pa je lahko prepreka, ki omejuje možne terapevtske in druge posege na predvidene ali celo predpisane; označevanje ljudi povečuje zavest o njihovih težavah, obenem pa lahko vodi v stigmatiziranje; lahko povečuje razumevanje težav, lahko pa tudi usmerja pozornost na deficite, motnje, defekte in pomanjkljivosti; določa identiteto in omogoča občutek pripadnosti, lahko pa tudi sproža občutek neustreznosti, nizko samospoštovanje in je razlog za smešenje, poniževanje ali izključevanje. Prim. Cline, Frederickson (2009), str. 34.

Na tej točki razprave o inkluziji otrok s posebnimi potrebami je izjemno pomembno poudariti ključno idejo, ki se je razvila iz dolgoletnih poskusov, da bi razrešili neplodna razhajanja v razumevanju družbenih identitet posameznih skupin ljudi, ki jih pogosto imenujejo ranljive družbene skupine.

Pomembno vlogo v teh razpravah je odigrala belgijska politična filozofinja Chantal Mouffe.²⁰⁴ Tukaj predstavljam njen obrat v načinih razmišljanja, ki je vreden, da ga ohranimo in bolje razumemo alternativno razmišljanje o družbeni inkluziji ljudi s posebnimi potrebami.

Najprej so številni avtorji oziroma strokovnjaki predlagali, da bi morali razumeti in pojasniti prizadevanja različnih družbenih skupin, kamor sodijo tudi ženske, kar predstavlja več kot polovico vseh prebivalcev, da bi spreminjali družbeno polje v luči idealov družbene pravičnosti, potem pa je Chantal Mouffe predlagala nekaj izjemnega, kar je dragoceno tudi za naše razmišljanje o inkluziji otrok s posebnimi potrebami in njihovi družbeni identiteti.

Razmišljala je takole: različne družbene skupine ljudi si lahko prizadevajo, da bi se spremenil njihov družbeni položaj, saj zaradi nepravičnosti niso zadovoljne z njim, toda zakaj se ne bi poleg tega vprašali, kako je sploh nastala njihova identiteta, kaj v družbi sploh omogoča njen obstoj v natančno določeni obliki in zakaj tako določena identiteta vztraja in se ne spreminja.

Identitete ranljivih družbenih skupin, pravi avtorica, namreč niso naravne, niso od nekdanj, niso dane od Boga, niso fiksne in določene enkrat za vselej, niso večne, niso vpisane v skalo, temveč so naključne, arbitrarne, celo kontingentne, kar pomeni, da njihov obstoj ni absoluten, in je spremenljiv.

Če pa je tako, in tako zagotovo je, potem moramo korenito spremeniti razmišljanje tako o identiteti ranljivih družbenih skupin kot o smiselnosti njihov prizadevanj in ciljih, ki jih želijo doseči v družbenem polju.

204/ Chantal Mouffe. *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community* (Verso, 1992); *Agonistics: Thinking the World Politically* (Verso, 2013). Nekaj osnovnih idej iz avtoričine zadnje knjige: neizogibnost političnih konfliktov v kompleksnih modernih družbah; narava radikalne pluralne demokracije; politike artističnih praks.

Novo razmišljanje poteka drugače: namesto da različne družbene skupine še naprej nevprašljivo tvorijo heterogeno javnost, je treba sprožiti radikalni demokratični projekt, ki izhaja iz zapisanega in ima za cilj oblikovanje novih idej o identitetah skupin.

Ne mislimo na nove identitete ljudi, saj bi s tem zgolj predstavili problem (namesto starih identitet bi dobili nove), temveč mislimo na nove ideje, kako sploh misliti družbene identitete ljudi, zlasti pa mislimo na to, kako jih ohranjati odprte oziroma nedoločene; enako velja za samo družbeno polje.

Novе ideje so, nekoliko paradokсно, zavezane tudi ne tako novim idejam o paradoksnih naravi demokracije, o kateri je napisala Chantal Mouffe tudi knjigo.²⁰⁵

Izključevanje ljudi moramo v kapitalizmu namreč razumeti zlasti v luči osnovne zamisli, ki nam pomaga misliti delovanje tako imenovanih *self-regulating markets*, trgov torej, ki se uravnavajo in regulirajo sami. O njih je v klasični razpravi z naslovom *Velika transformacija* Karl Polanyi zapisal tole: *sistem trgov, ki se regulirajo sami, je imel uničujoče učinke tako na življenje družin kot na organiziranost samega občestva, zato so nastale nove zaščitne institucije, kar moramo razumeti kot izraz samozaščite družbe pred razdiralnimi učinki trgov* (dislocational effects of markets).²⁰⁶

Demokracija je taka samozaščita.

Kot nekakšen vmesni člen med zamislimi, s katerimi se ukvarja Polanyi, in zamislimi, ki nam pomagajo razumeti učinke inkluzije otrok s posebnimi potrebami, velja navesti še Streeckov argument, ki ga avtor razvije, nekoliko pregnano rečeno, takole: *uspešno utilitarno vedenje ljudi, vezano na zadovoljevanje lastnih interesov, terja sodelovanje med njimi, skupnostne zadolžitve in kolektivne vire, terja pa tudi okoljske, moralne, družbene in druge temelje, ki ne smejo biti v zasebni lasti.*²⁰⁷

205/ Chantal Mouffe. *The Democratic Paradox* (Verso, 2009). Avtorica dokazuje, da demokracija sprejema neiztrebljivost družbenih antagonizmov, zato ne pomeni dokončne pomiritve, sprave in brezkonfliktnosti med družbenimi agenci oziroma njihovimi identitetami, temveč pomeni, prav nasprotno, tak način družbenega življenja, da antagonizmi niso razdiralni.

206/ Povzeto po Gunnar Olofsson. *Embeddedness and Integration*, v: Ian Gough, Gunnar Olofsson (ured.) (1999), str. 39.

207/ Povzeto po prav tam, str. 48.

Še več demokracije torej.

V modernih družbah se poraja vse več dejavnosti, s katerimi skušajo presepati delitve ljudi in njihovo izključevanje. Ko govorimo o otrocih s posebnimi potrebami, je to zlasti opazno že na ravni poimenovanja, do polnega izraza pa pride pri postavljanju medicinskih diagnoz znotraj tako imenovanega medicinskega modela.

Vse to pa je, tudi v luči demokracije, dosti prekratko.

Drugi modeli, ki ne nastajajo na podlagi medicinskih diagnoz, temveč temeljijo na idejah družbene pravičnosti, egalitarnosti, participacije in demokracije, poudarjajo tole: *hendikep ni medicinska diagnoza, temveč je način razumevanja družbene represije, zaradi katere nekateri ljudje ne morejo postati vključeni v občestvo tako, da bi lahko ohranjali ali povečevali svoje blagostanje.*²⁰⁸

V občestvo sicer so vključeni, saj jih ne izženejo v savano, vendar so vključeni tako, kot je zapisano zgoraj oziroma čisto na začetku te knjige. Lahko rečemo, da je v razmerjih med vključenostjo in izključenostjo ljudi nekaj paradoksnega: človek je namreč lahko vključen v družbo kot izključen. Živi v družbi, vendar nima dostopa do kapitala ali pa je ta zelo omejen; je vključen, vendar ne pripada.

V orisani perspektivi velja poudariti še pomen dveh konceptov, ki sta odigrala pomembno vlogo v zadnjih desetletjih, zlasti v razpravah, kako na nove načine misliti inkluzivnost, kako vplivati na družbeno življenje izključenih ljudi, kaj storiti, da ne bo tako veliko ljudi izključenih in da njihove identitete ne bodo zacementirane.

Prvi je koncept samoorganiziranja samega občestva, drugi pa je koncept mrež. Na kratko lahko oba povzamemo s temeljno zamisljivo o vtkanosti ljudi in njihovih medsebojnih odnosov v družbeno življenje kapitala.

Res je, da so ljudje skozi mreže odnosov povezani s kapitalom, ki ga pravzaprav tvorijo, kot bi rekel Marx, toda to še ne pomeni, da imajo tudi enak vpliv na materialne in strukturne razsežnosti takega življenja; nekateri ljudje, ki so sicer vpeti v mreže, nimajo čisto nobenega vpliva nanje.

208/ Prim. E. Kay M. Tisdall *et al.* (ured.) (2006), str. 3.

Avtorji poudarjajo tudi pomen socialnega kapitala,²⁰⁹ ki zajema odnose med ljudmi, to, kar imajo med seboj, zlasti medsebojno zaupanje, ter norme vedenja in delovanja, povezane z načeli egalitarnosti, medsebojne pomoči in razumevanja.

Vse to so pomembne prvine socialnega kapitala, ki ima danes v globalnem svetu izjemen pomen, saj ga je po eni strani mogoče nakopičiti več kot kadarkoli, po drugi strani pa je lahko prav zato izključenost ljudi še večja, saj sodobni globalni svet ni le izjemno dinamičen, temveč je tudi zelo spremenljiv. Britanski sociolog Bauman govori kar o tekočem (*liquid*) svetu.²¹⁰

Ob vsem tem se ne moremo ogniti temu perečemu problemu: kako se v takem svetu sprti prilagajati, da ne bi postal izključen? Klasične sociološke ideje, da se odprta družba razvija kar sama od sebe v smeri vse večje notranje povezanosti pripadnikov občestva, so že zdavnaj presežene, ideje, da sta družbeno življenje in njegova kakovost odvisna od posameznikovih sposobnosti in zmognosti, inteligence in motivacije, prav tako. Durkheimovo poudarjanje pomena družbene solidarnosti je zato danes aktualnejše kakor v njegovem času, vendar nam že nekaj časa preti nova nevarnost v obliki prepričanja, da izobraževanje otrok in mladostnikov prispeva k družbenemu blagostanju tako, da se mladi usposablajo za neoliberalne vrednote ter razvijajo večšine in spretnosti, ki so neposredno potrebne za opravljanje dela na delovnih mestih.²¹¹

209/ Prim. prav tam, str. 4.

210/ Prim. Zygmunt Bauman. *Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age* (Polity, 2011). Avtor v knjigi natančno premišljuje o nenavadni selektivni povezanosti med naraščajočimi družbenimi neenakostmi in prav tako naraščajočo *kolateralno škodo*, ki jo prenašajo oziroma trpijo zlasti izključeni ljudje, o katerih teče beseda v tej knjigi. Poleg te Baumanove knjige je za razumevanje narave izključevanja ljudi iz občestva zelo koristno prebrati še tole knjigo: Zygmunt Bauman. *Community: Seeking Safety in an Insecure World* (Polity, 2001). Avtor v njej raziskuje povezave med naravo občestva in posameznika, med varnostjo in svobodo. Zlasti pa ga zanimajo napetosti, ki nastajajo pri tem, in možnosti, da se ljudje naučijo živeti skupaj, ne da bi postale napetosti razdiralne.

211/ Namesto neoliberalnega žargona o potrebi po usposabljanju mladih ljudi za kompetence predlagamo branje te knjige: Seth N. Asumah, Mechthild Nagel (ured.). *Diversity, Social Justice, and Inclusive Excellence: Transdisciplinary and Global Perspectives* (State University of New York Press, 2014), iz katere lahko povzamemo povsem drugačne zamisli o transdisciplinarnem in multi-perspektivističnem razmišljanju o družbeni pravičnosti, inkluzivni odličnosti (*inclusive excellence*), družbeni represiji in izzivanju represivnih sistemov.

Otroci s posebnimi potrebami želijo tudi v tekočem globalnem svetu postati učenci, dijaki, študenti in končno delavci. Vsekakor bodo nekoč odrasli in zagotovo bodo potrebovali vire za preživetje. Prav v takem obzorju je še bolj očitno, kako zelo so izključeni tudi iz procesov šolanja in usposabljanja, saj so pogosto že na začetku poti zaznamovani s stigmo, da so invalidi in nesposobni za produktivno delo.

Bolj ko je njihova identiteta določena in dlje ko vztraja, bolj so izključeni.

Na kaj mislimo? Mislimo zlasti na pogosto pretirano vlogo staršev in strokovnjakov, ki *delajo* z otroki, jih *obravnava*jo in so premalo pozorni nanje kot osebnosti in družbena bitja, na njihove sposobnosti, želje in veščine. Tudi v tem smislu je zelo nazorna sintagma *otroci s posebnimi potrebami*, kot da otroci ne bi imeli interesov, želja in pričakovanj, upov, načrtov za prihodnost in sanj.

Zapisano je izjemno pomembno zlasti v luči reproduciranja socialnega in družbenega kapitala oziroma vlog, ki jih imajo otroci s posebnimi potrebami, ter pričakovanj, s katerimi se odrasli navadno obračajo nanje.

Reproduciranje kapitala ne more biti dobro, kajti izključeni ljudje, med katere ne sodijo le otroci s posebnimi potrebami, prek dostopanja do kapitala obnavljajo tudi svoje družbene vloge, položaje in medsebojne odnose. Kdor je izključen, je tako pogosto izključen ves čas, njegova identiteta pa je povsem določena.

Preusmeritev pozornosti na otrokovo osebnost nam pokaže nekaj, kar bi morali resno jemati v pretres. Otroci imajo namreč lastne želje, interese, lastna pričakovanja, so neponovljiva, edinstvena bitja, zato je pomembno spoznanje, da pogosto ne želijo obnavljati pričakovanj, želja in potreb svojih staršev, da ne želijo sprejemati vsega tega, v kar verjamejo, da, skratka, ne želijo postati taki, kakršni so starši, da ne želijo postati taki, kot želijo starši, da ne želijo vnaprej predpisanih ter družbeno določenih identitet in potreb.

Enako velja za odnose do strokovnjakov, ki tudi imajo pričakovanja do otrok in predstave, kako naj bi živeli, kakšni naj bi bili in kam naj bi bili vključeni.

Ponuja se sklep, da polno državljanstvo otrok s posebnimi potrebami ne pomeni, da morajo postati kakor *vsi drugi* ljudje, temveč pomeni nekaj drugega: prispevanje k obče dobremu.

Prav zato je treba misliti in biti previdni. Človek s posebnimi potrebami je tako lahko izjemna osebnost, zmožna velike ustvarjalnosti, pa ga imajo ljudje za *ubogega posebneža*, ki mu morajo umetno dvigovati status s patetičnim ponavljanjem, kako so invalidi *kakor vsi drugi ljudje*. V resnici noben človek ni *kakor vsi drugi*. *Kakor vsi drugi* je zgolj puhlica; vsak človek je namreč vsaj malo drugačen *kakor vsi drugi*. *Vsi*

drugi pravzaprav sploh ne obstajajo – to je zgolj domneva, ki je ne moremo dokazati. Človeka zato ne gre primerjati niti z *vsemi drugimi* niti s kakim drugim posameznikom. Če ga že moremo primerjati, moramo narediti nekaj drugega.

Primerjamo ga lahko zgolj z univerzalnim, s tem na primer, kar bi lahko storil, pa ni. Ugotoviti moramo, zakaj ni.

Dostop do delovnih mest in javnosti sta principa, ki ju moramo prav tako vzeti v pretres, če zares hočemo razumeti skupno dobro. Za delovanje obeh je odločilna dekonstrukcija določenih in privzetih identitet ljudi, katere osnovne koordinate smo načrtali v tem poglavju, ter njihovih (posebnih) potreb.

Inkluzija otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami v odprto družbo torej ne more biti niti uresničevanje uradno sprejetih procesov inkluzije niti sprejemanje identitete, kot da je naravna. O resnični inkluziji bomo torej govorili, ko otroci in mladostniki s posebnimi potrebami ne bodo več otroci in mladostniki s posebnimi potrebami, temveč bodo zgolj različni otroci in mladostniki, oziroma takrat, ko bomo živeli v odprti družbi, v kateri nihče ne bo govoril o potrebi po inkluziji, ker kratko malo ne bo nihče izključen.

Slika 24: Labirinti



PARADOKS STROKOVNJAKOV

PARADOKS PREDSTAVLJENEGA PREČIŠČENEGA BESEDILA je torej tale: zastopniki modernih politik in demokracije naivno verjamejo, da so v svojih strateških besedilih zajeli vse ljudi, tudi te, ki so izključeni; vključili naj bi torej tudi izključene, kar pomeni, da nihče ne ostaja pred vrati. Tako razmišljanje pa je res naivno in zlasti – povsem zgrešeno. Ne razlikujejo med pripadnostjo, izključenostjo in vključenostjo kot obliko izključenosti.

Prvič. Če so že vključeni, nimajo nobene pravice, da se sami borijo za vključenost, kar pomeni, da sploh nimajo glasu in besede; lahko se zgolj strinjajo z mnenji strokovnjakov, ki so jih vključili, saj ti najbolje vedo, kako se zadevam streže. Izključeni so torej vselej že vključeni vsaj kot objekt strokovnih in znanstvenih ekspertiz, zato morajo biti mirni.

Drugič. Paradoks je, da njihove ideje o vključenosti vseh ljudi ne dosegajo dometa socioloških spoznanj, da je čisto vsaka organiziranost občestvenega življenja dovzetna za vdor egalitarnih in emancipatoričnih politik; dovzetna je po definiciji, kajti nobeno konkretno občestvo ne bo nikoli doseglo univerzalne emancipiranosti svojih članov.

Prevladujoči besednjak je zato besednjak strokovnjakov, ki danes delujejo v tako imenovanih družbah znanja in so za svoje delo tudi dobro plačani, kar pomeni, da je na mestu vzporednica, ki jo je nekoč potegnil že Rancière.

V knjigi z naslovom *Filozof in njegovi reveži*, to so vsi tisti ljudje, ki ne morejo misliti sami zase, ampak potrebujejo nekoga, filozofa, da jih razsvetljuje, ostro kritizira način razmišljanja, ki je sicer pogost zlasti med intelektualno elito in je tale: navadni ljudje ne morejo dobro, ustrezno in pravilno razlagati sveta brez nas, ker so ves čas zaposleni s svojim delom, ki pa ni raziskovanje in razlaganje sveta, kar je očitno.²¹²

Na prvi pogled je tako razmišljanje povsem na mestu: navadni ljudje, delavci na primer, niso strokovnjaki za družbena vprašanja in nimajo časa za poglobljene študije o naravi lastnega družbenega življenja, saj morajo delati, da preživijo, zato je čisto prav, da poslušajo strokovnjake, ki pa ravno imajo dovolj časa za take študije in posledično tudi dovolj znanja, ki ga lahko delavci in vsi drugi s pridom uporabijo za spreminjanje lastnega življenja na bolje, saj se življenje vselej lahko še izboljša.

Toda tako je le na prvi pogled in tako razmišljanje je dolgoročno zelo problematično, lahko pa je celo nevarno, saj je v bistvu konformistično, kar pomeni podpiranje obstoječega.

Tako je, ker je polno paradoksov, kot rečeno: ljudje s posebnimi potrebami so vselej že vključeni v strategije strokovnjakov, kako jih vključevati v družbo; sprejemati morajo strokovne strategije, ker sami niso strokovnjaki in ne morejo biti vključeni v njihovo oblikovanje; strategije vključevanje so že sestavni del družbenega življenja, iz katerega naj bi bili izključeni.

Filozof zato razmišlja drugače, kot razmišljajo strokovnjaki: po končanem delu je vselej čas za učenje, filozofiranje in – pisanje. Obstajajo noči, namenjene drugačnemu delu – filozofskemu, teoretskemu.²¹³

212/ Jacques Rancière. *The Philosopher and His Poor* (Duke University Press, 2003). Če ljudje, na primer delavci, nimajo časa za prebiranje filozofskih knjig in za filozofsko razmišljanje, komu potem filozofi ves čas pišejo knjige, kdo naj bi si vzela čas in jih prebiral, saj je znano, da si je treba za filozofiranje vzeti veliko časa, da bi to, kar je domnevno zelo znano, postalo manj znano in bi med bralci vzbudilo zanimanje, presenečenje ali celo osuplost?

213/ Rancière zato napiše še eno knjigo, posvečeno prav tej ideji: *Proletarian Nights: The Workers' Dream in Nineteenth Century France* (Verso, 2012). Naslov knjige je zelo zgovoren: ponoči delavci, ki čez dan delajo, da bi preživeli, še vedno delajo, le da je slednje delo teoretsko.

Rancière obrne razmišljanje in reče, da v resnici filozof (pripadnik elite) potrebuje reveže, in ne *vice versa*. Če bi ljudje mislili sami zase, ga dobesedno ne bi potrebovali – razen kot sogovorca, seveda. Nevarno je zato razmišljati, da živita na svetu dve veliki skupini ljudi: eni vedo, drugi ne vedo in potrebujejo prve, da jim povedo, kajti to vodi v neskončno odvisnost in izkoriščanje; eni vselej vedo (več) in drugi nikoli ne vedo (dovolj). Slednji se zato lahko le ravnajo po prvih in jih lovijo, ne morejo pa jih nikoli ujeti.

Eni torej poučujejo druge, eni razlagajo drugim svet, da bi vedeli, kakšen je, da bi se razsvetlili. Ljudje, ki imajo več časa in jim ni treba vsak dan osem ur delati na polju, v rudniku ali v tovarni, bodo vselej pred ljudmi, ki morajo najprej osem ur delati in lahko šele potem, če imajo čas, vire in voljo, študirajo, kar je kajpak logično.

Namesto tega vseeno domnevamo, pravi Rancière, da so inteligence različnih ljudi enake, ne različne. To preprosto pomeni, da lahko vsak človek razume in razlaga življenje, ki ga živi, in ne sme biti izključen iz razmislekov o tem, kako je izključen iz njega.

A kako je to mogoče doseči v konkretnem empiričnem svetu, v katerem mora večina ljudi delati in se prodajati lastnikom kapitala, kar pomeni, da morajo tudi živeti po njihovih navodilih, nasvetih in priporočilih, da ne rečem zahtevah, ki so v resnici zahteve samega kapitala, če hočejo biti vsaj za silo vključeni in če želijo pripadati?

Kako to doseči v svetu, v katerem potrebujemo poleg čevljarjev, zidarjev, da naredijo domove, in tkalcev, da stkejo oblačila, še ljudi, ki razmišljajo o – družbeni pravičnosti? Nekdo namreč mora skrbeti za obče dobro, ne le za dobro posameznikov, nekdo mora skrbeti za pravičnost in jo misliti.²¹⁴

Skrbeti mora zato, ker je v vsakem občestvu vselej že na delu družbena nepravičnost, zaradi katere so številni ljudje izključeni. Če je ne bi nihče mislil, bi jo ljudje zgolj živeli in ne bi vedeli, kaj delajo. Prenašali bi njena bremena, ne bi jih pa razumeli – o njih bi imeli zgolj mnenja, ne bi pa imeli znanja.

214/ Prim. Jacques Rancière (2003), str. 3.

Pravičnost je modrost, ki vodi ljudi, ki vodijo državo, pravijo. Ali je to res, ali res obstaja konkretna država, za katero lahko brez obotavljanja rečemo, kar je zapisano?

Da bi odgovorili na to vprašanje, se moramo najprej zadržati pri nekem drugem vprašanju: ali obstaja razlika med dobrim življenjem, ki ga omogočata ljudem sodobna znanost in tehnologija, ter srečnim življenjem? In zakaj bi bilo tako filozofsko vprašanje sploh pomembno oziroma smiselno?

Pomembno je zaradi zmožnosti človeških bitij za srečno življenje. In kaj je srečno življenje?

Sreča je neločljivo povezana z delom, ki ga opravi človek, da bi spoznal fikcije, iluzije in zmote, na katerih temelji njegovo življenje. Stari so zato natančno pokazali na pomen takega načina razmišljanja in delovanja ter na posledice oziroma učinke, ki jih imata na posameznika, pa tudi na občestvo. Posledice so zares dobre in so na primer v ostrem nasprotju s sodobnimi zahtevami po ekstremnih dosežkih.

Pomembno je to, kar Stari imenujejo *askēsis*, zato moramo spregovoriti še o njej, kajti brez nje ne moremo govoriti niti o pravičnosti niti o sreči.

Askēsis, pravi Rancière, je obrat, je delo, ki ga opravi filozof, ko preusmerja pozornost ljudi na slepe pege vednosti, ki jo sicer spontano zagovarjajo in zainteresirano zastopajo v družbenem polju.²¹⁵ Asketsko življenje zato ni preprosto odrekanje tuzemskim dobrinam, bogastvu in materialnim pogojem življenja, temveč je predvsem odrekanje imaginarnim scenarijem, kot jih je imenoval Freud, in ideološkim praksam, ki podpirajo oblastna razmerja in pomagajo obnavljati oziroma kopiciti znanje.²¹⁶

Odrekanje imaginarnim scenarijem prinaša oziroma omogoča tudi skromnost, ki jo lahko prepoznamo kot odrekanje materialnemu bogastvu v imenu ideje, da ima človek lahko vsega tudi dovolj in da mu ni treba težiti k brezmejnemu kopičenju dobrin oziroma blaga.

215/ Prim. prav tam, str. 38.

216/ Prim. Mark Ellingsen. When did Jesus become Republican?: rescuing our country and our values from the right. Strategies for a post-Bush America (Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2007).

Kako je torej mogoče dosežati srečo in kako je ta povezana z inkluzijo oziroma družbeno nepravičnostjo?

Dosegati jo je mogoče pod enim samim pogojem: da delavci in drugi ljudje, ki niso strokovnjaki, berejo in kritično razmišljajo o lastnem življenju, da bi prepoznavali njegove slepe pege in se odrekli življenju po imaginarnih scenarijih, potem pa skupaj ustvarjali nove oblike skupnega življenja.

Priznajmo pa, da je možnosti za tako delovanje sorazmerno malo, saj delavci to lahko delajo le zvečer ali ponoči, ko navadno sicer spijo, da bi bili naslednji dan na delovnih mestih spočiti in učinkoviti, taki pa tudi morajo biti, ker lastniki kapitala, in torej tudi njih samih, to pričakujejo.

Lahko sicer zagovarjamo enakost inteligenc, kot jo zagovarja Rancière, obenem pa se ves čas dobro in boleče zavedamo, kakšne so empirične okoliščine vsakdanjega življenja, ki taki enakosti nikakor niso naklonjene. Lahko jo torej zagovarjamo, vendar to še ne pomeni, da jo tudi udejanjamo.

Potrebujejo potemtakem delavci filozofa, ki zna misliti pravičnost namesto njih? In kdo jo bo udejanjal?

Je filozof delavec med delavci? Obstaja med ljudmi strast do pravičnosti in kolektivnega političnega nastopanja?

Preden odgovorimo, se zadržimo še nekoliko pri problemu znanosti in tehnologij v sodobnem življenju ter prepričanju v njihovo koristnost.

Le redki ljudje se zares zavedajo, da tehnologija vselej že je ideologija. Niti približno ni nevtralna, kot misli večina ljudi in inženirjev, ko se trudijo podrežati naša življenja najboljšim algoritmom v imenu optimalnosti, učinkovitosti, trajnosti in celo popolnosti. In pri tem ne mislim le na to, da ljudje ne živimo po takih načelih kakor stroji in naprave, ker smo narejeni na drugačen način, temveč mislim tudi na to, kar sledi.

Vsaka tehnologija je namreč proces, je množica postopkov, ki vplivajo na ljudi, zato preprosto ne moremo reči, da so nevtralni. Vplivajo namreč na zaznavanje, na razumevanje, na vedenje in delovanje ljudi.

Ali kot poudarja Adam Greenfield: *premalo ljudi se zaveda, da so izdelki in storitve oblikovani tako, da vselej že uresničujejo in uveljavljajo določene vrednote.*²¹⁷

Na primer. Vsak nakup, ki ga opravimo, je prek algoritmov, po katerih delujejo digitalne naprave, kot so nadzorne kamere v trgovinah, blagajne, čitalci črtnih kod, spremljan in razvrščan v kategorije, te pa so naddoločene s komercialnimi imperativi. Torej smemo sklepati, da smo kot potrošniki vselej že razvrščeni in kategorizirani, zato tudi nastajajo osebni profili, ki nam jih potem ponujajo prek spleta ali kako drugače, da bi še naprej počeli isto.

Izraz *loyalty software*, ki ga uporabi Greenfield, zato nikakor ni zgrešen, saj je na delu boj za pripadnost, zvestobo, lojalnost. Na primer blagovni znamki, korporaciji, trgovski hiši, proizvajalcu. Zanja smo kot potrošniki vselej tudi *nagrajeni* v obliki popustov, akcijskih prodaj, posebej za nas narejenih ponudb.

V tej perspektivi zares nihče ne govori o zvestobi resnici.

Očitno je torej, da so algoritmi narejeni za spremljanje ljudi in za poseganja v njihova vsakdanja življenja v obliki ponudb, izbir, zaradi katerih se lahko življenje posameznika celo korenito spremeni. In težko bo kdo zanikal moč preproste spoznanja, da so ljudje pri tem različno obravnavani, saj so različne tudi njihove potrošniške navade, različen pa je zlasti dostop do kapitala.

Upravičeno torej govorimo o sistemu, ne le o nevtralnih tehnologijah, o politikah, o vrednotah, ki sprožajo realne, otipljive učinke, ki se obnavljajo ali celo stopnjujejo. Do določene mere je tako delovanje lahko celo nevtralnno in benigno, od tu naprej pa nikakor ni.

Kapitalizem sam je namreč že sistem vrednot, ki jih ljudje bolj ali manj samodejno sprejemajo, saj jih dobesedno vselej že živijo, zato jih tudi politiki vedno znova pozivajo, naj živijo vrednote, naj bodo morali in etični, naj se zavzemajo za vse skupaj. Bolj ko se zavzemajo, bolj jih utrjujejo, obnavljajo in krepijo.

Natanko zato potrebujemo askezo in kritično misel, s katero prepoznavamo delovanje ideoloških praks in spoznavamo, da nikakor niso nevtralne in

217/ Adam Greenfield. The Ideology Behind Technology. Besedilo je priobčeno na tej spletni strani: <https://www.versobooks.com/blogs/3333-the-ideology-behind-technology>.

neproblematične, saj so vselej v službi elit in teh, ki imajo dostop do kapitala, da bi ga imeli še več, zato se tudi distanciramo od njih.

Tehnologije namreč niso objektivno znanstveno darilo ljudem, da bolje živijo, saj je očitno, da bolje živijo vselej eni, drugi pa nikakor ne. So zastopniki in nosilci ideoloških praks, ideoloških načinov razmišljanja, ideoloških idej oziroma mnenj, od katerih imajo nekateri ljudje velike koristi, medtem ko so drugim celo v škodo.

Vse to so pereča vprašanja, ki terjajo odgovore. Potrebujemo drugačno politiko – imenujmo jo politika sreče, ki je zavezana novemu, drugačnemu načinu življenja.

Najprej pa ponovimo, kaj je politika.

Politika je tako estetika, ki naredi vidno nekaj drugega, kot je to, na kar smo spontano navajeni, kar spontano zaznavamo in vidimo, prepoznavamo in čutimo. Torej je povezana tudi z inkluzijo oziroma bojem za drugačno družbo.

Učitelj zato ne poučuje učencev, ne daje jim znanja, ki ga sami nimajo, temveč spodbuja nastajanje in razvijanje zavesti, kaj inteligenca lahko doseže, če izhaja iz domneve o enakosti inteligenc. To lahko dela, a v današnjih navadnih šolah, kamor zahaja dnevno velikanska večina učencev, zelo težko ali pa sploh ne. Biti moramo skrajno pošteni in brezkompromisni, da ne bi zašli v zagovarjanje iluzij in poceni utopij.

Ljudje naj zato razvijajo svoj besednjak; to je veliki humanistični ideal, za katerega si velja prizadevati. Učenje kritičnega razmišljanja v imenu enakosti inteligenc ima natanko tak cilj. Razvijanje takega besednjaka je izjemno pomembno, ker človeško vedenje in delovanje vselej uravnavajo *besednjaki*.²¹⁸

Ne zgolj besednjaki, kajpada, pač pa tudi *besednjaki*.

Pomen kritičnega razmišljanja je zato tudi pomen upora, odpora, logičnega revolta in protesta, ki ga zmore vsak učenec in vsak učitelj, vsak človek, ki je zmožen za razmišljanje, zmožen pa je vsakdo, prav tako kot je zmožen za srečo, pravičnost in *askēsis*.

218/ Mislimo kajpak na simbolno posredovanost sveta, ki jo je mogoče ubesediti in misliti.

Govorim o zmožnosti za novo, za prekinitve s starim, ne le o zmožnosti za drugačno.

Tako delovanje ni usmerjeno k usposabljanju mladih ljudi, da bodo *družbeno koristni* ali da bodo *našli svoje mesto v družbi*, kot pravi žargon strokovnjakov o potrebi po njihovi vključenosti v družbo.²¹⁹ Prav tako ni tekanje za svojimi sanjami, kot zatrjujejo zagovorniki sodobnega novoreka, ampak je nekaj drugega.

Razmišljanje, da morajo ljudje zgolj najti ustrezno mesto v družbi, kot da to čaka nanje, izhaja iz domneve, da je družba vselej že dana in da se večina ljudi dobro znajde v njej. Pripadniki ranljivih družbenih skupin, marginalci in drugi izključeni ljudje morajo v taki perspektivi svoja mesta vselej še le najti, da bi polno zaživel in morda postali še srečni.

Dogodki iz obdobja, ki ga zaznamuje predvsem maj '68, pa dokazujejo nekaj povsem drugega. Da ni problem v vključevanju izključenih ljudi v družbo, temveč tiči v sami naravi vsakokratne družbe in razporejanju ljudi v njej. Zlasti mladi so takrat dokazali vsemu svetu, da znajo svet misliti sami, da ne potrebujejo pri tem izučeni strokovnjakov, intelektualnih elit in znanstvenikov, ker imajo lastne možgane, s katerimi lahko kritično mislijo in tudi hočejo misliti.

In ko mislijo, najprej artikulirajo nove, drugačne probleme od obstoječih, od teh, ki jih ponujajo strokovnjaki skupaj z odgovori nanje. Tako kot v šoli, kjer učenci odgovarjajo učiteljem, ki zastavljajo tako vprašanja, kot ponujajo odgovore nanje.

Nova vprašanja, novi problemi terjajo kajpak nove odgovore, nove rešitve, nove kreativne ideje in prakse. V tem je resnični napredek, ne pa v kopičenju istega. Nova vprašanja so tudi začetek tega, kar imenuje Rancière *poetika vednosti* in jo razume kot učinek zanimanja za pravila, pod katerimi je mogoče ustvarjati vednost.²²⁰ Zlasti pa je učinek dolgotrajnega razmišljanja, ki ne prezre temeljnih vprašanj o življenju in se jih ne skuša prehitro znebiti kot nečesa nepomembnega ali postranskega.

219/ Prim. Oliver Davis. Jacques Rancière (Polity, 2010), str. 33.

220/ Prim. prav tam, str. 59.

Nova vprašanja pa so na začetku predvsem – izključena kot nepomembna, nekoristna in zgrešena. Obstajajo in delujejo namreč močne konservativne sile, da bi bile družbe še naprej take, kakršne so, če odštejemo lepotne popravke.

Namesto gladkih, nevprašljivih pripovedi tako dobimo dobro artikulirana vprašanja. Na primer o tem, da so izključeni ali revni ljudje vselej bolj ali manj tiho, da so navzoči v zgodovini kot molčeča bitja, za katere in namesto katerih govorijo strokovnjaki ali pa sploh ne govori nihče.²²¹

Ko ljudje končno vendarle spregovorijo, vstopajo v zgodovino na povsem nove in pogosto nepričakovane načine, ki se jih ljudje največkrat predvsem bojijo. Vstopajo tako, da zavzemajo drugačna, druga mesta znotraj občestva, kot so tista, ki jim *pripadajo*, ki so jim pripisana, ki naj bi jih zasedali, ker tako veleva domneva o tem, kar naj bi bilo normalno ali celo *naravno*.

Sprememba, ki jo opisujemo, pomeni dramtiziranje družbene nepravilnosti in neenakosti ljudi.²²² Dramtiziranje ni nič drugega kot posledica dejstva, da se ljudje v določenem trenutku začnejo obnašati drugače, kot je predvideno: kratko malo iz nič razglasijo egalitarnost ali enakost in trdijo, da so razlike med njimi arbitrarne, naključne in kot take nepomembne.²²³

Sledi nekaj zelo pomembnega, zato tudi govorimo o dramtiziranju.

Sebi in svetu namreč pokažejo, da lahko v principu vsak človek zavzame katero koli mesto v družbi, kateri koli kraj, da nobeden ni določen vnaprej, da kraji v občestvu niso *naravni* in vnaprej določeni, da se lahko vsakdo vključi sam in kot želi. Hierarhični odnosi med ljudmi so tako povsem umetni in na njih ni ničesar nujnega, trajnega ali celo večnega in nespremenljivega.²²⁴

221/ Da torej obstaja to, kar imenuje Foucault arheologija molka.

222/ Prim. prav tam, str. 76.

223/ Prav tam, str. 79.

224/ Ali kot piše Marx v *Kapitalu*: *ta človek je na primer kralj samo zato, ker se drugi ljudje do njega vedejo kot podložniki; obratno pa oni verjamejo, da so podložniki, ker je on kralj* (Kapital: kritika politične ekonomije. Zv. 1, knj. 1: Produkcijski proces kapitala, str. 47).

Zadeve v družbi so vselej lahko tudi drugačne, poudarja Rancière.²²⁵ Prav zato je rojstvo demokracije v antični Grčiji tako izjemno pomembno, saj pomeni, da lahko ljudje, ki na primer danes nimajo dostopa do kapitala (*demos*), preprosto terjajo moč in si jo kratko malo vzamejo, ne da bi povprašali enega samega strokovnjaka za mnenje ali celo prosili za dovoljenje, kar tudi pomeni, da po svoji volji preprosto naredijo rez v obstoječih družbenih razmerjih med ljudmi.²²⁶

Demos tako od antičnih časov sem tvorijo ljudje, ki *ne štejejo*, ki so neopazni, ki nimajo dostopa, ki so dobesedno nič in ne pomenijo ničesar. Potem so nena doma vse, ker terjajo enakost in delujejo v imenu enakosti. To je demokracija na delu, ki ne potrebuje strokovnjakov, da bi navadnim ljudem povedali in razložili, kako jo izpeljati.

Demokracija torej pomeni, da ljudje, ki so brez moči in ki uradno ne štejejo, namesto njih pa razmišljajo filozofi in strokovnjaki, vzamejo moč v svoje roke in obenem pokažejo svetu, da so razumna bitja, ki znajo uporabljati intelekt in svoje glave, da torej znajo misliti tudi brez strokovnjakov in drugih ljudi, ki so na hierarhični lestvici nad njimi; tam je namreč vselej kaka hierarhična lestvica.

Proces imenuje Rancière subjektivacija, in ker je dober, ga uporabljam tudi v pričujočem delu.²²⁷ Subjektivacija tako pomeni boj demosa za drugačno eksisten-co, za obstoj, za enakost in egalitarnost, za demokracijo in univerzalno emancipacijo vseh ljudi, ne le nekaterih. Za najvišje ideale človeštva torej, in sicer brez pokroviteljstva strokovnjakov, politikov, upravljavcev, menedžerjev ali drugih ljudi.

Izjemno pomembno pa je nadaljevanje.

S subjektivacijo namreč nastaja in se oblikuje politični subjekt, množica ljudi, ki vztrajajo, da njihov glas šteje, da znajo misliti, da hočejo misliti, da imajo dobre ideje, kako naj bi živeli skupaj, in da nameravajo pri njih tudi vztrajati. To naredijo tako, da ustvarjajo nove kraje, kjer delujejo kot politični subjekt. Delujejo tako, da se jih sliši in vidi, pri tem pa vztrajajo, kot rečeno.²²⁸

225/ Oliver Davis (2010), str. 79.

226/ Prim. prav tam, str. 81.

227/ Prav tam, str. 84.

228/ Prim. Giorgio Agamben *et al.* Democracy in What State? (Columbia University Press, 2011).

Novi kraji niso drugačni kraji znotraj občestva, ki obstajajo že od prej, temveč so, strogo rečeno, možnosti popolnoma novih krajev, ki jih znotraj obstoječega občestva sploh ni mogoče misliti. Torej so to kraji ali prostori

novega občestva, ki sploh še ne obstaja; govorim o zametku nečesa novega. V nekem smislu so ti kraji znotraj občestva, so vključeni vanj, saj ne nastajajo na Luni, obenem pa mu radikalno ne pripadajo.

Ključna je vztrajnost.

Politični subjekt tvorijo ljudje, ki so to, za kar jih imajo drugi ljudje, ki torej imajo identiteto, poleg tega pa so vselej še nekaj *drugega*, česar ne more zajeti nobena diagnoza in sploh nobena nalepka; identiteta vsakega posameznega človeka je vselej dvojna: človek je on sam plus presežek, ki ga imenujemo *drugi*, včasih pa tudi *subjekt*. Ko ljudje delujejo in nastopajo v javnih prostorih, ko torej ne molčijo več, so slišani in videni, so torej subjekt, ki spreminja obstoječe načine zaznavanja in razlaganja identitet, celotnega sveta in družbene realnosti. To je zelo pomembno.

Pomeni tudi spreminjanje načinov govorjenja o realnosti, o tem, o čemer se navadno govori, in o tem, o čemer se prav tako navadno ne govori. Pomeni drugačno govorjenje in pomeni govorjenje o drugačnosti, ki ga prej ni bilo ali pa je bilo tisto, ki je obstajalo, izključujoče.

Poudariti moramo zlasti pomen vztrajanja, o katerem govori tudi Alain Badiou, ko razmišlja o naravi dogodka kot suplementa resnice, kot nekaj, kar je dopolni. Vztrajati je treba pri postdogodkovnih učinkih, pravi Badiou,²²⁹ prepričan pa sem, da se Rancière z njim povsem strinja, saj je na delu resnica.

Tako vztrajanje omogoča oblikovanje novih možnosti, novih identitet, novih možnosti za oblikovanje novih identitet in novih oblik skupnega življenja.²³⁰

229/ Prim. Alain Badiou. *Being and Event* (Continuum, 2007).

230/ Glej tudi: Nikolas Rose. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought* (Cambridge University Press, 1999).

NOVA FILOZOFIJA DRUŽBENIH PRAKS

ZA NAŠE NADALJNJE RAZMIŠLJANJE O INKLUZIJI otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami je zelo pomemben tudi poudarek, da je moderno življenje ljudi od Descartesa naprej močno naddoločeno z zamisljo o prepoznavanju in razumevanju, kot pravi Axel Honneth. Zamisel izraža med drugim tudi človekovo nujno potrebo, da ga nekdo poimenuje, prepozna, potrjuje, spodbuja in nagrajuje. Človek namreč ne prinese identitete s seboj na svet.

Pomembna pa je tudi zamisel o nestrinjanju in razhajanju, ki jo razvija Jacques Rancière,²³¹ kajti različni ljudje se zelo težko sporazumejo, kaj se dogaja v življenju in kaj pomenijo posamični dogodki, kar je pomembno zlasti takrat, ko pripadajo povsem različnim družbenim razredom, ki obstajajo v kapitalizmu.

Obe zamisli sta pomembni za razmišljanje o izključevanju ljudi in prevladi nad njimi v sodobnih kapitalističnih občestvih. Honneth tako razmišlja o življenju ljudi, ki imajo v bogatih okoljih na voljo vse več možnosti za svobodno

231/ Glej Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity* (Columbia University Press, 2016).

življenje in nenehno preoblikovanje svojih identitet, Rancière pa veliko časa posveti zamisli o potrebi po radikalnem uveljavljanju egalitarnosti,²³² saj je očitno, da so razlike med ljudmi iz dneva v dan večje, in ne manjše, kar pomeni, da številni ljudje nimajo nobenih možnosti za svobodno življenje in preoblikovanje svojih identitet ali pa so njihove možnosti izjemno skromne.

Razhajanja med avtorjema trenutno niso tako pomembna, kajti z branjem njunih del nastaja tole poglavje knjige o inkluziji otrok s posebnimi potrebami, ki predstavlja novo zamisel o konkretnem demokratičnem družbenem delovanju ranljivih družbenih skupin.

Temeljna, začetna ideja je sorazmerno stara povezava med naravo hendikepa in zmožnostjo človeškega bitja za odprtost do sveta, ki je vselej že odprta multipliciteta.

Na mestu je tudi povezava te povezave s tem, kar imenuje Honneth bistvena odprtost ali ranljivost človeškega bitja.²³³ Ta zamisel je pomemben vogelni kamen njegovega teoretskega dela in pričujočega poglavja.

Odprt je vsak posameznik in odprt je sam svet, v katerem živi. To je temelj našega optimizma.

Ranljivost človeškega bitja in njegova zmožnost za hendikep sta podlaga za to, kar je morda ena ključnih Heglovih idej: potreba po prepoznavanju, potreba po pripoznavanju, potreba po potrjevanju, ki jo ima vsak človek in je kajpak usmerjena k drugemu človeku, njegovemu sostrupinu.

Obstaja tudi zmožnost sveta za hendikep, ki izhaja iz njegove odprtosti. To je zmožnost za novo obliko skupnega življenja.

Iz vsakdanjih izkušenj vemo, kako neznosno lahko postane skupno življenje, če človek ni potrjevan in prepoznan v tistih razsežnostih identitete, ki predstavljajo in pomenijo odprtost. Potrjevanje imaginarnih razsežnosti identitete je namreč premalo za zadovoljstvo, če o sreči niti ne govorim.

232/ Prim. Jean-Philippe Deranty (2009).

233/ Prav tam, str. 49.

Skupno branje Kanta in Hegla nam tako pomaga skovati izraz *etika potrjevanja*.²³⁴ Izraz je pomemben tudi zato, ker inkluzija otrok s posebnimi potrebami ne bo sama padla z neba in zanjo ne bodo poskrbeli strokovnjaki, kot sem že pokazal. Zgoditi se bo moralo še nekaj drugega in namen tega poglavja je odgovoriti na vprašanje, kaj je to.

Pojdimo po korakih.

Prvi korak. Vsako razmišljanje o inkluziji otrok za družbeno pravičnost mora izhajati iz zmožnosti za refleksijo lastnega nastajanja, delovanja in preoblikovanja v zgodovinskem družbenem kontekstu. Taka drža do sebe je ključni pogoj za resen dialog, če lahko tako rečem, z drugimi družbenimi vedami in z družbenimi gibanji v aktualnem družbenem polju; brez refleksije je razmišljanje avtistično.

Drugi korak. Ko nastajajo taki dialogi, sledi afirmativna in kritična drža do obstoječih družbenih praks, ki zajemajo vsakršno inkluzijo. To lahko imenujemo praktične ambicije teorije.²³⁵ Teorija, ki ima zgolj akademske cilje, namreč ni dosti vredna in je nemočna.

Tretji korak. Ambicije teorije ne morejo biti množice zamisli ali idej o strategijah, s katerimi naj bi države prek strokovnjakov poskrbele za inkluzijo otrok s posebnimi potrebami, kajti neovrgljivo dejstvo je, da je življenje v kapitalizmu nujno povezano z izjemno dinamičnimi procesi, ki se jim morajo ljudje nenehno prilagajati na način, ki izraža slavno Adornovo izjavo, da poteka kapitalistično oblikovanje subjektivnosti ljudi tako, da so ti, vsaj v določenem obsegu, kajti vsi sploh nimajo dostopa do kapitala, dobri potrošniki in ubogljivi državljani. Njene ambicije morajo biti nove ideje o univerzalni emancipaciji in družbeni pravičnosti, ki presega tako eno kot drugo identiteto.

Zakaj so potrebne nove ideje?

Da bi odgovorili na zapisano vprašanje, moramo najprej premisliti, kako na splošno živijo ljudje, katere so osnovne koordinate njihovih družbenih življenj.

234/ Prim. prav tam, str. 50.

235/ Prim. prav tam, str. 57.

Vsi ljudje, tudi tako imenovane ranljive družbene skupine, živijo na načine, ki so zanje vsaj za silo znosni, smiselni (*meaningful*) in jim omogočajo sodelovanje pri družbenem življenju. To potrjuje že zapisano trditev, da so ranljive družbene skupine ljudi, za katere pravijo, da so izključene, vselej vključene na način, predstavljen uvodoma.

Sledi optimistično spoznanje.

Vedno namreč obstaja možnost, da njihovi pripadniki zaostrijo refleksijo lastnega družbenega položaja, da postanejo bolj kritični, kot so, da na nov način opišejo izkušnje družbene nepravilnosti, izkoriščanja, izključevanja in nemoči.²³⁶

Družbene nepravilnosti namreč ljudje praviloma dolgo prenašajo. Kot simbolna bitja si jih razlagajo in jih spreminjajo v znosne (*liveable*) oziroma sprejemljive (*acceptable*). Ali kot pravi Honneth: *kultura, ki omogoča ljudem, da spreminjajo nepravilnosti v znosne, zagotavlja tudi vire za nasprotno prakse ter dejanja upora, odpora in protesta.*²³⁷

Ljudje zato ne potrebujejo strokovnjakov, da jih razsvetlijo, saj poznajo svoja življenja bistveno bolje kakor oni.

Taka dejanja, ki sledijo novim opisom družbene nepravilnosti, kajpak preoblikujejo družbeno življenje ljudi – na primer ljudi s posebnimi potrebami. Preoblikovanje pomeni oboje. Prvič. Preoblikovanje razumevanja lastne družbene identitete, simbolnega družbenega kraja, na katerem jih drugi ljudje prepoznavajo kot ranljivo družbeno skupino. Drugič. Preoblikovanje razmišljanja, vedenja in delovanja, ki vodi k preoblikovanju samega družbenega polja. Ko se sproži sprememba, jo je zato težko ustaviti.

Zapisano je izjemno pomembno zlasti zato, ker obstaja v vsakem občestvu nevidno trpljenje ljudi, neprepoznano in neartikulirano trpljenje, ki ga ljudje dolgo časa zgolj molče prenašajo. Če vidimo v ospredju vsakdanjega življenja fasado integracije vsega v en sam navidezno monolitni globalni kapitalistični svet, sta zadaj morje solza in brezmejna bolečina ljudi. Strokovnjaki navadno ne govorijo ne o prvem in ne o drugem.

236/ Prav tam, str. 81.

237/ Prav tam, str. 83.

Govorjenje o obojem ni nič drugega kot močno orožje v rokah družbenih skupin, ki prav zaradi lastnih izkušenj družbenega življenja predstavljajo ne-usahljiv vir kritične teorije, če lahko uporabim ta pleonazem, in emancipatoričnih praks. Honneth pa bi bržčas rekel takole: *razvijanje zamisli o družbenih akcijah je že emancipacija nove filozofije prakse (praxis)*.²³⁸

Novo je na poseben način povezano tudi z družbeno amnezijo, ki je sicer stalna in splošna. Splošna pozabljenost gibanj za univerzalno emancipacijo je zato žalostno družbeno dejstvo, ki ni naivno, saj obstajajo močni mehanizmi, ki jo vzdržujejo.

Tudi to ni naključje, kajti resna emancipatorična družbena gibanja ustvarjajo svoj besednjak in svoje poglede na svet, če lahko tako rečem, svoje razumevanje sveta, za to pa je potreben velik kognitivni napor. In čisto nobenega zagotovila ni, da bo vse to preživelo, da bo potrjeno in prepoznano kot prispevek k obče dobremu; nihče ne jamči, da bo poimenovano, in ne more jamčiti.

Končni cilj takih gibanj je namreč preobrazba družbe v dobro vseh ljudi. Paradoks inkluzije je zato tale: *če hočeš misliti lastno inkluzijo, razmišljaj o inkluziji vseh drugih ljudi, ne samega sebe*. Razmišljaj o univerzalnem, bi smeli dodati.

Teoretska misel, s katero želijo ljudje misliti svet brez represije, hierarhij, prevlade in izkoriščanja, je tako že demokratična. Žalostno je zato tudi spoznanje, kako pogosto je predmet posmehovanja in izključevanja, ki je sestavni del vse bolj samostojnih in vse manj nadzorovanih interesov globalnega kapitala, zaradi katerega se družbene neenakosti zgolj poglobljajo, ne zmanjšujejo, in sicer z veliko hitrostjo.

Naj zato sklenem drugi del knjige s kratkim sprehodom.

Vsi dobro vemo, da obstaja način življenja in gibanja človeških bitij, ki ga določa zahteva *Še več* (več moči, več oblasti, več energije, več denarja, več kapitala, višji BDP, več dobrin in sploh več vsega, kar je mogoče izdelati, prodati in kupiti, več blaga); obstaja pa tudi način gibanja, ki je temu povsem nasproten.

238/ Prav tam, str. 105.

Družbena inkluzija je lahko samo ta drugi način gibanja, kar obenem že pomeni, da ni čakanje, da bodo drugi nekaj storili namesto mene ali za mene. Zavezan je nekaterim paradoksom, o katerih želim spregovoriti.

Način gibanja, ki ga nameravam orisati, sočasno pa tudi predlagati kot alternativo hitremu, dinamičnemu življenju v kapitalizmu, je tale: *priti ideji ali zamisli do dna, do konca; razviti razmišljanje do meje, ki je še mogoča; priti zadevam do konca; zgrabiti priložnost in jo uresničiti v praksi; soočiti se s svojo usodo in jo sprejeti.*

Zlasti pa pomeni odpiranje javnih prostorov in njihovo zavzemanje, kajti edini pravi lastniki takih prostorov so navadni ljudje; ni jih mogoče privatizirati. Obstaja filozofija odpiranja javnih prostorov, katere razsežnosti skušam počasi premisliti.²³⁹

Počasna hoja dobro simbolizira tako odpiranje, ker pomeni vztrajanje, ki ni impulzivno hitenje k cilju, da bi kasneje hiteli k drugemu, potem pa k tretjemu in tako naprej. Zlasti pa je pomembno, da ljudje hodijo skupaj, z ramo ob rami, kot sosedje, ne kot izolirani posamezniki. Taka hoja že sama po sebi pomeni bližino ljudi in sodelovanje, ki je lahko začetek gradnje novega občestva, nove skupnosti.

Človek se lahko počasi sprehaja sam, da v miru in tišini premisli nekatere zadeve, lahko pa se sprehaja tudi z drugimi ljudmi, z ramo ob rami, saj je družbeno bitje.

Gros v svoji knjigi omenja še nekaj, kar je morda ključna dimenzija tega, o čemer teče beseda v pričujoči knjigi: *prekinitve s preteklostjo, z nekdanjim načinom življenja, pohod k nečemu povsem novemu.* Je na tem kaj etičnega?

Najbolj pristna razsežnost etičnega je natanko prekinitve in ustvarjanje novih možnosti – za nekaj novega. Človek ima to izjemno zmožnost, da uresničuje potencialne možnosti in ustvarja same potencialne možnosti, ki jih lahko kasneje uresničuje ali pa jih uresničujejo drugi ljudje.

Potencialne možnosti ne obstajajo vnaprej, *a priori*.

239/ Prim. Frédéric Gros. *A Philosophy of Walking* (Verso, 2014).

Tako delovanje je skoz in skoz afirmativno. Čeprav se od zunaj zdi kot upor in protest proti nečemu, pa je njegovo bistvo prav potrjevanje novih možnosti, ne (zgolj) upiranje starim.

Očitno je, da je orisani način delovanja človeških bitij v ostrem nasprotju z aktualnim imperativom življenja v kapitalističnem okolju, ki je: *hitreje, hitreje, hitreje*. Torej samo po sebi pomeni upor in protest, saj je zanj značilna počasna, vztrajna hoja, ne pa hitenje in tekanje za sanjami.

Filozofija gibanja nam torej pove, da se človek lahko zavestno odloči za počasno, vztrajno hojo, namesto za hitenje k ciljem, ki jih pogosto določajo drugi, ne on sam. Pomislite na počasno sprehajanje skozi pokrajino, ki človeka ne stane dobesedno nič, saj nima nobenega stroška s prevoznimi sredstvi, z bencinom in drugim. Pomislite celo na prijetno utrujenost po končanem sprehajanju in na vse misli, ki se porodijo vmes.

Filozofija sprehajanja nam prav tako ponuja spoznanje, da je počasen sprehod tudi metafora za prihajanje k samemu sebi, za soočenje s samim seboj, ki sicer ni mogoče, če človek hiti, za spoznavanje sebe. Enako velja za srečevanja z drugimi ljudmi. Kakšni medsebojni odnosi sploh nastajajo, če človek nenehno hiti? Pravzaprav je zelo malo možnosti za nastanek odnosov, zato ljudje danes spontano pogosto uporabljajo drugo besedo: stiki.

Stiki kajpak niso isto kot odnosi, zlasti pa nimajo enake kakovosti in vrednosti.

Počasno sprehajanje prinaša tudi upanje, poudarja Gros. Prinaša več drugega: voljo do življenja in srečevanja z drugimi ljudmi; medsebojno pogovarjanje, saj je na voljo veliko časa. Vse to kajpak pomeni počasno spreminjanje, preoblikovanje sebe, medsebojnih odnosov, obenem pa ustvarjanje priložnosti za oblikovanje skupnosti, drugačnega načina življenja. Paradoks je, da je rojstvo novega zavezano počasnosti, ne hitenju k ciljem ter zaskrbljenost, da jih morda ne bomo dosegli.

Počasno sprehajanje torej *ipso facto* pomeni upiranje hitremu sodobnemu načinu življenja, kultu hitrosti, hitenja, tekanja, storilnosti in produktivnosti, nenehnega kopičenja istega ali kvečjemu različic istega, kar vse pomeni še en paradoks: hitro spreminjanje vsega, da se nič zares ne spremeni.

Za počasno sprehajanje po pokrajinah potrebuje človek posebne čevlje, ki so narejeni iz vetra. Morda ne obstaja boljši način za krepitev tega, kar so Stari imenovali demokracija, ki nima prav nobene zveze z *vladavino večine*, ima pa jo z dobro voljo, s filozofiranjem in srečevanji z drugimi ljudmi, kar je veliko bolje kot samotno kopičenje mrtvih predmetov, mrtvega denarja in mrtvih dobrin.



TRETJI DEL:
UMETNOST
IN DRUŽBENA
INKLUZIJA,
FILM IN
FOTOGRAFIJA

UVOD

UMETNOST JE VSELEJ SKEPTIČNA, če lahko parafraziram, kar je zapisal v svojem eseju o umetnosti Jacques Rancière.²⁴⁰ Zakaj je taka in zakaj mora biti taka, da bi udeleženi družbeno pravičnost? Kakšne so sploh vezi med umetnostjo, inkluzijo otrok s posebnimi potrebami in družbeno pravičnostjo?

Umetnost mora biti skeptična, ker je naravnana k temu, kar imajo ljudje med seboj, k temu, kako urejajo medsebojna razmerja, kako živijo skupaj in kako vse skupaj čutijo, doživljajo, razumejo ali razlagajo.²⁴¹ In natanko za razlage ali interpretacije moramo poskrbeti. Kako in zlasti zakaj?

Tako, da jih osvobajamo tistih vsakdanjih načinov razlaganja, vsakdanjih rab jezika, ki so v službi ideoloških praks, oblastnih razmerij ter načinov izkoriščanja in izključevanja ljudi. Tako torej, da postane sam jezik, ki ga uporabljajo ljudje za razlaganje svojih življenj, predmet analiz in novih razlag ali interpretacij.

Umetnik zato že na začetku *ne verjame* temu, kar vidi, sliši ali prebere. To mu omogoča, da skozi umetniško delo potuji svet njemu samemu ali nekaj v njem temu, kar ljudje spontano zaznavajo, to, o čemer spontano razmišljajo, vendar gredo redko do konca.²⁴²

Umetnost zato ni reprezentiranje sveta z umetniškimi sredstvi in z metaforami, temveč je spopad, boj z lastnim konstitutivnim paradoksom, ki je tale: *v umetnosti je nekaj intrinzično anarhističnega, demokratičnega, je nekaj, zaradi*

240/ Jacques Rancière. *Mute Speech: Literature, Critical Theory, and Politics* (Columbia University Press, 2011).

241/ Naloga in dolžnost umetnosti, pravi Lyotard, je tale: *neprestano spraševanje o medijih, ki jo omogočajo, in mejah same umetnosti, ki jih premika naprej proti nepredstavljenemu*. Jean-François Lyotard. *The Differend: Phrases in Dispute* (Manchester University Press, 1989).

242/ Natanko v tem smislu razumem dolžnost filozofa. Filozof je zato pospeševalec, ki pomaga drugim ljudem, na primer delavcem, ki ustvarjajo vrednost in proizvajajo dobrine, da razmišljajo drugače, da zamenjajo gledišče, da kultivirajo intuicijo, ki jo Lyotard razume kot odprtost do tega, kar še ni bilo premišljeno; taka drža je sama po sebi etična. Glej Jean-François Lyotard. *Why Philosophize* (Polity, 2013).

česar se umetnik ne ozira, komu je umetnina namenjena in komu ni namenjena.²⁴³ Tako je razmišljal že Platon v *Državi*.

Zakaj ga to ne zanima? Ker je namenjena vsem, vsakomur, tudi tem, ki šele pridejo. Namenjena pa je, ker je egalitarna, emancipatorična in univerzalna.

Ničesar *naravnega* ni v umetnosti. Prav nasprotno: umetniško delovanje nas usmerja proč od vsake *naravne* poti, od vsakega *naravnega* cilja, ki bi ga lahko imeli ljudje v družbenih okoljih. Kaj to pomeni?

Pomeni to, o čemer sta veliko pisala Lacan in Freud: vsak človek je ves čas svojega življenja ujet v številna psihična, socialna, družbena in simbolna *besedila*, katerih zahtev in pogojev, pod katerimi delujejo, se v glavnem niti ne zaveda, zato ne ve, kako učinkujejo nanj. Zaveda se drobcev, seveda, toda to je dosti premalo.

Politična razsežnost umetnosti zato pomeni natanko to, kar predlaga Rancière: *novo obliko skupnosti, občestva, skupnega življenja*.²⁴⁴ Nikakor ne pomeni dodajanja novemu k staremu. Ali natančneje: *univerzalnost estetske izkušnje pomeni obljubo, anticipacijo egalitarnosti*.²⁴⁵ Kako je to mogoče?

Mogoče je, ko umetnik preoblikuje objekt, s katerim se ukvarja, ali izkušnjo sveta z novo idejo, in sicer na singularen način.

Estetika je zato nova ideja, je ideja novega, drugačnega reda sveta, ki je v osnovi, v temelju anarhističen. Torej ne predstavlja le novega reda, temveč predstavlja radikalno drugačen red, ki je vselej lahko drugačen; predstavlja torej red, ki je v osnovi drugačen od samega sebe, kar pomeni, da je odprt.

Rancière zato lahko reče, da se v umetniško delo vgradi egalitarni duh revolucije. Zaradi njega omogoča umetnost ljudem, ki se srečujejo z njo, videti in razumeti svet na nov, drugačen način, omogoča pa jim tudi vstop v povsem nov svet, ki empirično sploh še ne obstaja. Umetnik zato ni učitelj, ni strokovnjak,

243/ Prim Oliver Davis. Jacques Rancière (Polity, 2010), str. 108.

244/ Prim. prav tam, str. 115.

245/ Prav tam, str. 133. Prim. Samir Haddad. Derrida and the Inheritance of Democracy (Indiana University Press, 2013).

ki pove ljudem, kakšen je svet in kako naj bi se vedli v njem, da bi bilo zanje dobro in koristno. Ljudje si namreč to povedo sami; svet razlagajo na podlagi lastnih izkušenj in znanja, ki ga razvijajo.

To preprosto pomeni, da vstopajo v svet po sledeh, ki jih delajo sami, ne po sledeh, ki so jih namesto njih in zanje predvideli drugi – na primer strokovnjaki.²⁴⁶

Prav zato moram tale uvod v tretji del knjige zaključiti z osebno izkušnjo.

Posebno mesto v mojem duhovnem svetu zavzema Noam Chomsky, ki sem mu posvetil velik del vsega časa, ki ga imam na voljo, zato se z lahkoto strinjam z njegovim ugotavljanjem, kako neverjetno zmogljiv je kapitalizem v oblikovanju strinjanja ali vsaj navideznega strinjanja navadnih ljudi, ki deluje tako, da podpira oblastna družbena razmerja in razkošno življenje elit; z njim se ne strinjam, ker je avtoriteta, temveč se strinjam, ker sem to, kar je povedal in zapisal, dobro premislil.

V prihodnosti kljub temu upam na nove dogodke, ki jim bodo ljudje zvesti, prepričan sem, da imajo prav avtorji, med katerimi izstopata Michael Roberts in Richard Wolff, da tržna ekonomija vseeno nikoli ne bo preoblikovala občestev v *tržna občestva*, da to preprosto ni izvedljivo in da je kapitalizem utopičen.

Občestva namreč držijo skupaj ljudje s tem, kar imajo med seboj, na to pa lahko tudi vplivajo. Še vedno so in nobenega dobrega razloga ni, da bi bilo v bodočnosti kaj drugače. Mislim na to, kar je univerzalno.

Natanko zato stoji na posebnem, vzvišenem kraju v mojem simbolnem svetu Jezus Kristus. Vselej bo tam, ker me je prepričal, da ljudje kot simbolna bitja potrebujemo drug drugega še veliko bolj kot gore, reke in gozdove. Na kratko: potrebujemo svetega duha, kajti kjer sta dva, ki se ljubita, sem jaz med njima. Tako je govoril JK.

246/ Glej še: Jacques Rancière. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible* (Bloomsbury Academic, 2013); Jacques Rancière. *Dissensus: On Politics and Aesthetics* (Bloomsbury Academic, 2010); Jacques Rancière. *The Emancipated Spectator* (Verso, 2009).

RAZBITE KAMERE

Zadnji del knjige nadaljujem z ogledom izvrstnega filma, ki simbolično ponazarja temeljno idejo pričujočega dela: umetniško upodabljanje realnosti in njeno razlaganje je močno orožje v rokah ljudi, ki ne pripadajo eliti in imajo interes, da se ne sprenevedajo glede objektivne realnosti, v kateri živijo iz dneva v dan.

Tako je nastal film *Pet razbitih kamer* (5 Broken Cameras, Emad Burnat, Guy Davidi, 2011).

Film, nominiran za oskarja, je zelo samozavesten in pogumen. Je o samozavesti in pogumu navadnih ljudi v Palestini, ki ne mislijo mirno prenašati izraelskega nasilja in njihovih oblastnih izpadov, ki lahko nastanejo kjerkoli.

Emad je tako čisto navaden vaščan, ki beleži na filmski trak palestinski vsakdan, napolnjen z nasiljem. Pri tem kratko malo vztraja, to pa je tudi vse, kar dela. Ko mu uničijo prvo kamero, dobi drugo, ko mu uničijo peto, je film posnet do konca. Vse skupaj je nadvse preprosto, kaj podobnega bi lahko storil vsakdo.

Sporočilo pa je povsem drugačno od sporočil, ki jih pošiljajo v teh časih vlade denarnim trgom, da bi jih pomirile, ker so bojda vznemirjeni. Emad ne name-rava nikogar miriti. Nasilje snema zato, da bi bilo vidno, da bi ga videl vsakdo, da si ne bi mogel nihče zatiskati oči pred njim in biti miren. Vseeno mu je, ali bodo finančni trgi zaradi tega mirni ali ne. Ni miren in njegovi sovaščani niso mirni. Nimajo razloga, da bi bili taki. Na nasilje namreč odgovoriš. Na primer s kamero. Odgovoriš nenasilno, toda pomembno je zlasti, da odgovoriš, da nisi tiho, da ne molčiš, da se ne sprenevedaš. Odgovor je zavezan principu, ki ga imenujemo etika. O njej pričuje tudi tale knjiga, saj je za družbeno pravičnost.

Obstaja definicija etike, ki jo sprejemam.

Kreativnost je etičnost. Formula je nenavadna, celo nepričakovana, saj smo pričakovali šolski odgovor etika = X (odgovor na vprašanje, kaj storiti). Toda tak odgovor smo vendarle dobili: etičnost = kreativnost. Odgovor je veliko boljši od pričakovanega, saj terja od nas dvoje: razmišljanje, da bi ga dojeli, in kreativnost, da bi ga uresničili. A nikoli brez napora in brez tveganja.

Tudi če je danes mogoče zagovarjati staro zamisel, da lahko najboljše uravnava družbeno življenje ljudi s pomočjo splošne znanosti in da lahko vplivamo na vezi med ljudmi s pomočjo partikularne družboslovne znanosti, mislim, da je še vedno mogoče zagovarjati sociološko spoznanje o naravi same sociologije in njenem etičnem poslanstvu, kot ga je nekoč oblikoval Pierre Bourdieu: *sociologija demaskira 'samoprevare', ki kolektivno spodbujajo in opogumljajo oblike laži, s katerimi se ljudje obračajo k sebi in so obenem v vsaki družbi temelj najsvetejših vrednot.*²⁴⁷

Etika torej ni pravilo in ni rešitev enačbe, na kakršno smo navajeni iz šolskih klopi. Je kreativnost, je torej nekaj novega, nekaj, kar je vselej šele treba ustvariti. Če ni novo, je staro in znano, zato prispeva k utrjevanju utrjenega.²⁴⁸

Kreativno dejanje je novo in je etično po definiciji; Hitler ni bil kreativen. Tako dejanje je mogoče zaradi časa, zaradi trajanja, zaradi diferenciranja, ki pomeni negiranje ali zanikanje dosežene ali dane identitete. Trajanje zato ne more biti homogeno, ampak se nujno oddaljuje od sebe. Natanko zaradi tega je mogoča kreativnost.

Človek je kreativen, če postavi v oklepaj ne le svojo identiteto, temveč kar ves svet in njegovo domnevno identiteto. Kreativen je šele, ko stori zapisano; če tega ne stori, ne moremo govoriti o kreativnosti in lahko govorimo le o njeni simulaciji.

Ljudje na žalost največkrat ne odgovarjajo na nasilje denarnih trgov. Priklavajo oblasti, ki jih hoče pomiriti, ali pa so zgolj cinično oddaljeni od nje. V rešnici jih ne bo nikoli pomirila, ker finančni trgi niso nikoli mirni. Hočejo več in več. So kot mitološka pošast, ki ji je treba vsako leto žrtvovati vsaj eno devico.

Film, o katerem govorimo, je zares izvrsten. Je poln življenjskega optimizma, čeprav nenehno spremljamo nasilje vojakov nad navadnimi ljudmi. Na filmskem traku je namreč posneto življenje. To ni izmišljeno, ni fikcija, ni

247/ Cit. po Jacques Rancière (2012), str. 145.

248/ Poleg etike družboslovja zagovarjam tudi etiko darežljivosti, ki jo je tako sijajno predstavil Marcel Mauss v znamenitem eseju o daru. In nisem naiven, zato imam vselej pri roki teoretsko sredstvo, ki ga je izpopolnil Bourdieu, oziroma koncepta: *posplošena ekonomija sebičnosti ljudi in simbolno nasilje nad ljudmi.*

abstrakcija in ni iluzija. Prav zato je film dober. Struktura življenja, o kateri govori, je namreč ves čas že tu.

Ljudje se zaman sprašujejo, kaj naj naredijo, da se bo njihovo življenje spremenilo na bolje. Nikoli se namreč ne bo spremenilo samo od sebe. Življenje spreminjajo ljudje. Če se odločijo, če pustijo, da struktura življenja deluje nanje, če so odprti do nje in če so pogumni. O tem se ni kaj spraševati.

Ko se odločijo, da jih življenje zgrabi v pest, so že na dobri poti. Ni se treba več spraševati, kaj narediti, saj je treba zgolj prisluhniti življenju in se mu prepustiti; bistveno se je že zgodilo.

Ljudje so večinoma žalostni oziroma depresivni, ker so prestrašeni in ne vedo, kaj naj delajo v življenju. Režiserja filma *Pet razbitih kamer* jim sporočata: dokler se ne boste upirali nasilju, boste izgubljeni. Vse to je zelo preprosto, kot je tudi sicer preprosta filozofija življenja.

Filozofija življenja nam pove, da ima Richard Dawkins povsem prav, ko trdi, da tisto, zaradi česar je naše življenje videti udobno, še ni avtomatično resnično. Vera v Boga je na primer lahko za koga tolažilna, udobna in prijetna, toda zaradi tega še ni avtomatično resnična. O tem je razmišljal tudi Freud in rekel, da iluzije, ki jih ljudje ljubijo celo bolj kakor sebe, še ne pomenijo, da se nanašajo na resnico življenja in človeških eksistenc.

Pravijo, da je Freud zastarel.²⁴⁹ Zgornja trditev ne bo nikoli zastarela. Naša naloga na tem svetu je, da razumemo realnost, je nekoč zapisal Platon. Tudi to spoznanje ne bo nikoli zastarelo, pa če so vsi ljudje proti filozofiji in Platonu.

Taka je naša dolžnost, zato sta režiserja naredila film *Pet razbitih kamer*. Pospelna sta namreč resnico palestinskega vsakdana, ki je prepričljiva natanko v svoji preprostosti in neposrednosti. Nasilje je namreč otipljivo. Nič manjše ni in nič manj oprijemljivo ni, če gledamo proč.

Na tem svetu na primer živijo ljudje, ki so *našli Boga*. To je prav gotovo res. Enako je res, da se zaradi tega verjetno dobro počutijo in so srečni.

249/ Prim. Frank J. Sulloway. Freud, Biologist of the Mind (Fontana, 1980); Jeffrey Moussaieff Masson. The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory (Farrar, Strauss & Giroux, 1984).

A zakaj bi se hoteli ljudje počutiti dobro v iluzijah, ne pa v resničnosti? Zakaj imajo raje iluzije kakor resnico sveta? Zakaj ne bi hoteli resnice? Kdo lahko reče, da je resnica sveta nekaj, čemur se moramo v velikem loku in za vsako ceno vedno znova ogniti?

Znanost, pravi Lawrence Krauss, je tako čudovita prav zaradi tega, ker v njej ne obstaja nevprašljiva avtoriteta, kot obstaja na primer v Cerkvi. Prav nasprotno je res: vsak študent lahko postavi pod vprašaj katerega koli doktorja znanosti, če ima seveda vsaj malo poguma in premore kak dober argument.

Etos znanosti je enak etosu filozofije življenja. Imenuje se poštenost. Tudi to je zelo preprosto spoznanje. Dokler nečesa ne vemo, pač ne vemo. Ko nekaj dokažemo, imamo dokaz, a to še ne pomeni, da ne bo že jutri drugače.

Ljudje včasih rečejo, da primanjkuje vrednot. To preprosto ni res. Vrednote so, če jih ljudje živijo. Ne plavajo nad njihovimi glavami. Ena ključnih vrednot na tem svetu je zavezana naravi resnice; imenuje se resnicoljubnost. Zanj je treba boriti. Torej moraš biti pogumen. In če si pogumen in hočeš resnico, si resnicoljuben. Verjetno si tudi pošten. Vrednot je torej, kolikor hočete.

Film *Pet razbitih kamer* je vsekakor o vrednotah. Ena izmed takih vrednot je tudi vztrajanje, zato je naslov tak, kakršen mora biti. Peti kameri bo sledila še sta in tako naprej. Vedno bo dovolj kamer in vedno bo dovolj pogumnih oziroma samozavestnih ljudi, ki bodo beležili nasilje vsakdanjega življenja, da bi ga videl ves svet, ker ga preprosto mora videti, saj je tak temeljni zakon življenja.

KOMU PRIPADA SVET?

Tak je naslov filma: *Kuhle Wampe oder: Wem gehört die Welt?* (Slatan Dudow, 1932).

Prvi odgovor na zastavljeno vprašanje je kajpak na dlani: svet pripada ljudem, ki imajo denar oziroma, še bolje, kapital. Ti namreč lahko vplivajo na vse, lahko delajo, kar hočejo delati, in ljudje brez denarja, ki je tudi Bog,²⁵⁰ so pred njimi povsem nagi oziroma bos in nemočni. Bolgarski režiser Slatan Dudow ponuja nekoliko drugačen odgovor.

Njegov odgovor moramo razumeti kot učinek natančnega razmisleka o naravi tega, kar imenujemo singularna sprememba sveta. Obstajajo namreč tudi regularne spremembe sveta. To so preproste spremembe, ki jih vsi poznamo, na katere smo navajeni, so spremembe v prostoru in času, spremembe, za katere verjamemo, da jih prinaša sam čas, drobne spremembe, za katere lahko poskrbimo tako rekoč kadarkoli, to pa tudi ves čas delamo, ker smo vse preveč politično naivni.

Povsem nekaj drugega so singularne spremembe, ki predstavljajo nasilje same ontologije nad partikularnim redom sveta, v katerem živimo. Kaj je torej nasilje ontologije?

Nasilje ontologije je izbruh vulkana, ki lahko miruje tisočletja, nato pa se njegova vsebina nenadoma razlije po površju planeta, kjer ustvari nov prostor. A to ne pomeni, da mirno in potrpežljivo čaka pod površjem na svojo priložnost, saj za lokaliziranje biti v svetu potrebuje posebno človeško gesto, ki jo v psihoanalizi imenujemo subjekt. Vulkan ne more izbruhniti brez ljudi, ki zastopajo njegov izbruh, brez ljudi, ki ga nezavedno želijo in so pripravljeni narediti kaj pogumnega, samozavestnega, drznega, nepredvidljivega in nepričakovanega.

Vse se dogaja tik pred Hitlerjevim zmagoslavnim in spektakelskim oziroma spektakularnim prihodom na oblast. V državi vlada nered, brezposelnost je velika, beda navadnih ljudi tudi. Imajo dve možnosti: da čakajo na zakol ali da

250/ Ker denarju ni videti, kaj se je preobrazilo vanj, se vse, naj bo blago ali ne, preobrazi v denar. (...) Družbena moč postane tako zasebna moč zasebne osebe (Karl Marx (2012), str. 104 – 105).

se organizirajo. Če se namreč ne bodo organizirali sami, jih bo organiziral Veliki Drugi, ki ga zastopa Hitler; ne pozabimo, da je nastal film leta 1932.

Sprememba v svetu je namreč mogoča; tak je aksiom. Film jo artikulira. Zaveda se, da človek lahko spremeni eksistenco, da se lahko premakne na drugi kraj, ki ga pred tem še ustvari z lastnimi rokami, sledeč domišljiji in dobri ideji.

Delavska družina, ki živi v Berlinu, se začasno preseli v poseben kamp, kjer se zbirajo nezaposleni – imenuje se *Kuhle Wampe*. Ironija je zares velika: nezaposleni ljudje odhajajo v kamp ob jezeru, kamor sicer hodijo na počitnice. Okoli njih že poteka družbena drama epskih razsežnosti, nad katero so številni celo iskreno navdušeni.

V resnici živijo prebivalci kampa v vmesnem prostoru in v vmesnem času. Pred njimi je zahtevno vprašanje: Kakšna je človeška vrednost prostora, kjer živijo, in kaj se lahko zgodi?

Odgovor je tale: obstaja poseben prostor, v katerem vlada brezbržnost do ljudi. Leta 1932 je v Nemčiji sicer videti ravno nasprotno, toda videz je žaljiv in povsem zgrešen. Hitler sicer govori, da dela za ljudstvo in v njegovem imenu, celo v imenu delavcev, toda v resnici mu že nekaj let koplje grob, kar pomeni temno prihodnost.

Nekaj drugega je kraj, prostor, ki je doživet na poseben, svetel, optimističen način. To je lahko dom ali pa prostor, ki ga ljudje ustvarijo na novo, da bi postal kakor dom. Ob koncu filma zato spremljamo ljudi, ki odhajajo.

Odhajajo z enega prostora in ustvarjajo drugega, novega. Ustvarjajo kraj, kjer se bo oblikovala zavest o dogajanju na kraju, ki ga zapuščajo. Kreirajo pogoje za družbeno gibanje.

V takem gibanju ljudje nikoli niso ravnodušni ali brezbržni. Prav nasprotno: gibanje preoblikuje in gnete prostore, ki so doživeti. Psihoanalitični vpogled v življenje nevrotikov potrjuje zapisano. Bachelard se zato ne moti, ko pravi: *psihoanaliza požene bitje prej v gibanje kot k počitku; kliče ga k življenju zunaj bivališč nezavednega, k življenjskim dogodivščinam, k temu, da gre iz sebe*.

Nevrotik namreč sam od sebe ne gre iz sebe in sploh ne gre nikamor. Oklepa se simptomov in v njih nezavedno uživa, kar pomeni, da njegova zavest niti ne

ve, kako zelo uživa in kaj nezavedni užitek, ki ni zadovoljstvo, sploh je. Tako življenje je polno negotovosti in tesnobe ter krčevitega oklepanja nečesa, kar naj bi bilo stalno.

Če je psihoanaliza v kliničnem smislu kaj resnega, potem je vsaj to, kar imenuje Lacan *skrb zase kot filozofska terapija*.

Dogodivščine življenja predstavljajo nekaj drugega. Izhajajo iz tega, kar je v kali samega življenja, tega, kar je dobro. Kar je dobro, je namreč odprtost do odprtega. Življenje je eksistenca, ki je odprta natanko na tak način. Človek si zato od dogodivščin življenja obeta dobrobit – in ne le zase. To namreč niso njegove dogodivščine, pustolovščine, ki si jih izmisli v predajanju domišljiji, temveč so pustolovščine samega življenja, tisto nepredvidljivo in še nedoživeto, o čemer celo naše nezavedno ne ve ničesar in ne more vedeti.

Opisane dogodivščine vselej pomenijo spremembo. To ni regularna sprememba, kot jo imenuje Badiou, sprememba znotraj danega reda sveta. Govorimo o radikalni spremembi, revolucionarni spremembi, kajti človek more biti zaradi dogodivščin življenja prej ali slej očaran, zaradi očaranosti pa hoče nekaj zares novega in drugačnega.

Leta 1932 je vsekakor čas za radikalno družbeno spremembo. Morda se to, kar vidimo v filmu, dogaja nekoliko pozno, in zgodovina nam pravi, da je bilo res tako, toda film mora kljub temu nastati.

Pozorno si moramo ogledati zlasti sklepno sekvenco filma, ko se ljudje mirno zbirajo in nato v popolni tišini odidejo. Ne odhajajo novim pustolovščinam naproti, kot bi kdo pomislil, temveč odhajajo, da bi ustavili spreminjanje sveta, ki drvi v brezno, kar je pustolovščina nad vsako pustolovščino.

Svet, ki drvi v brezno, namreč uničuje eksistence ljudi. Njihovo moč vztrajno potiska proti ničli in nazadnje v brezno, pod zaznavni prag, zato prej ali slej izgine. Ljudje, prav nasprotno, vedo, da je smisel življenja maksimalna eksistenca, ne minimalna. In zanj se je treba truditi, treba si je prizadevati, treba je uporabljati moč. Kdor zgolj čaka, namreč ne dočaka ničesar.

Natanko za to si tudi prizadevamo – za maksimalno navzočnost v svetu, za maksimalno moč eksistence, ki raste iz dobrobiti. Kaj vse je to, kaj še pomeni?

Maksimalna moč eksistence pomeni, da dobivajo ljudje občutek, močan občutek, da njihova življenja niso več zgolj preživljanje, nizanje predvidljivih dogodkov in ponavljanje rutinskih vsakdanjih opravil, temveč postajajo posebne obljube, zaradi katerih bodo nekoč veliko več kot zgodovina. Ko moč eksistence narašča, se namreč človek vse bolj zaveda, da nastajajo pred njegovimi očmi nepozabne zadeve, ki se jih bo nekoč spominjal s posebnim žarom in navdušenjem, zato ne bo mogel reči *tako je bilo*, kajti vedel bo, da je bilo veliko več kot zgolj to.

Izmišljati si, pravi Bachelard, *je vselej več kot živeti*. Izmišljanju zato sledi ustvarjanje novih prostorov življenja, drugačnega življenja, močnejše eksistence. V samem jedru življenja je namreč preseganje tega, kar je domnevno dano enkrat za vselej. Preseganje pa je vselej tudi preseganje naučenega, zato je tudi pot, posebna pot, ki nikoli ni ravna in ne ponazarja premočrtnega napredovanja k vnaprej določenim ciljem, o katerih so nas poučili, da jih moramo doseči.

Presegati pomeni ustvarjati pot, po kateri hodimo od naučenega k nedoživetemu, pomeni pa tudi pot k ne-znanju. Resnično, končna usoda človekove eksistence je natanko ne-znanje.

Kar zadeva mene, se pustim vedno znova zapeljati, da bi v svetu iskal zaklade, ki jim ni para.

POTOVANJE V SISTEM

Tretji, zadnji del knjige je torej namenjen nekaterim razmislekom o pomenu in vlogi umetnosti, zlasti filma in fotografije, pri drugačnem razmišljanju o družbeni inkluziji otrok s posebnimi potrebami, kajti prav o tem moramo razmišljati in govoriti, kot smo pokazali. Naslednji film, ki ga želim predstaviti, ima naslov *I, Daniel Blake* (Ken Loach, 2016).

Za naše razmišljanje o posamezniku v sistemu družbenega življenja je izjemno zgovorna neverjetno dolga izkušnja, ki jo ima gospod Blake, ko skoraj petdeset minut (če smo čisto natančni: 48 minut) čaka s telefonom v roki, da se na drugi strani žice odvrta to, kar se sicer ljubeznivo imenuje stranki naklonjena javna storitev. Sekvenca je zgovorna priča nedelujočega z računalniki podprtega sistema, ki naj bi bil v korist ljudi, v resnici pa predstavlja povsem nerazumljivi in neobvladljivi blodnjak, v katerem človek iz krvi in mesa doživlja lastno nemoč, izgubljenost in nepomembnost, medtem ko se na drugi strani preprosto nihče ne oglasi, čas pa mineva.

Daniel je vdovec, dolgoletni delavec, ki doživi srčni infarkt, potem pa blo-di po omenjenem sistemu, da bi prišel do pomoči, ki jo potrebuje in mu tudi upravičeno pripada. Nihče mu ne odreka ne enega ne drugega, toda birokratski blodnjak je tako neverjetno neučinkovit in tako zapleten, da bi po določenem času vsak razumen človek preprosto izgubil upanje, da je na oni strani sploh kdo, ki bi mu bil pripravljen prisluhniti, ko to najbolj potrebuje.

Ne potrebuje vsak dan, seveda, toda vsak dan vsaj en človek v občestvu potrebuje delujoči sistem.

O nečem podobnem je že pred časom obširno in poglobljeno pisal Kafka; ne po naključju, bi smeli dodati. In prav tako ni naključje, da postavlja Honneth v samo jedro svojega socialnofilozofskega razmišljanja boj ljudi za prepoznanje in potrditev.²⁵¹

251/ Jean-Philippe Deranty (2009), str. 110.

Danielu tako ne prisluhne ne delodajalec, pri katerem je bil zaposlen, ne državna birokracija. Še več, dogaja se natanko tole: Daniel je vedno znova subjekt dvoma, skepse, celo sramotenja in poniževanja, saj ga državni uradniki obravnavajo kot nedoraslo dete, ki se preprosto ne znajde v sodobnem svetu, to pa je tudi njegov problem – vsaj tako razmišljajo, v to so prepričani.

Njegov problem ni problem sistema, je pa problematičnost sistema nujno njegov problem, ki ga ne more rešiti, saj sistem ne deluje, kot bi moral, da bi bil del tega, kar se v žargonu imenuje kapitalizem s človeškim obrazom.

Daniel ima torej dva problema: posledice infarkta, izgubljenost v sistemu. In oba sta izključno njegova. Če ju bo rešil, bo preživel, če ju ne bo, bo počasi izginil s tega sveta. Kdo bo celo porekel, da je končno izključen.

Nihče ga ni izključil, na nikogar ne bi mogli pokazati s prstom, saj je vsakdo zgolj opravljal svoje delo, pa vendar je izključen.

Danielovo popotovanje po sistemu državne pomoči je dokaz bizarnosti samega sistema in njegove zapletenosti, ki terja od posameznika, da dokaže lastno nezmožnost oziroma svoj hendikep, saj ga predstavniki sistema ves čas obravnavajo, kot da je na sodišču, kot da je nečesa kriv, ker tava po sistemu. Obenem mora dokazati, da se znajde, da je sposoben preživeti, vse skupaj pa je odvisno zgolj od njega in njegove volje.

Daniel je povsem odvisen od delodajalca na eni strani, ki ga noče sprejeti nazaj na delo, in sistema zdravstvenega zavarovanja oziroma zaposlovanja, ki ga noče sprejeti in mu dati, kar mu pripada po črki zakona in vseh zapisanih pravilih, kar jih je na voljo. Ker je brez dela, si ga mora poiskati, najti pa ga ne more, ker je sistem iskanja neučinkovit. Rad bi delal, ker je sposoben delati, toda zdravniki trdijo, da mora počivati.

Delati torej ne more, ker mu zdravniki tega ne dovolijo, obenem pa mora iskati zaposlitev, čeprav je ravnokar preživel infarkt, saj sicer izpade iz sistema, to pa pomeni, da izgubi pravice, denarna nadomestila in vse drugo.

Daniel Blake je tako predstavnik vseh tistih ljudi, ki jih zastopniki sistema obravnavajo kot parazite, kot neracionalna izkoriščevalska egoistična bitja, ki iščejo zgolj pravice in lastne koristi. In če se po naključju še uprejo, če dvignejo

glas in povedo, kako se počutijo, sta v bližini varnostnika, ki ga ročno pospremita na ulico, lahko pa konča tudi na psihiatriji. Natanko to se zgodi Danielu, ko ga mine potrpljenje in se kot razumno bitje oglasi, da bi povedal, kaj vse je narobe v delovanju sistema.

Daniel torej ni le hendikepiran zaradi starosti, infarkta in nezaposlenosti, temveč je obenem obravnavan kot nedoletno dete, kot funkcionalno nepismen človek v obdobju računalnikov in zapletenih birokratskih sistemov, ki naj bi bili narejeni za dobro uporabnikov, kot jih imenujejo.

V resnici pa je Daniel spreten delavec, ki zna delati čudeže z lesom, prijazen in potrpežljiv mož, ki zna tudi pogumno opozoriti na neumnosti, nepravilnosti, krivice in poniževanje ljudi.

Kdo seveda poreče, da takih delavskih junakov že zdavnaj ni več, toda če jih zares ni več, potem smo povsem izgubljeni tudi sami.

Daniel je namreč človek, ki prepričljivo zastopa vrednote, ki jih človeštvo sicer goji od nekdaj. Zares ni dobrega razloga za trditev, da takih ljudi nenadoma ni več. Vselej so bili in nobenega razumnega argumenta ni za ugotavljanje, da so čez noč magično izginili.

Niso izginili in tudi ne bi smeli izginiti, kajti ozračje izgubljenosti, nemoči, nevidnosti in ponižanosti je zelo realno in zelo aktualno tudi v svetu zunaj filma, ne le v njem. Na tem svetu živi namreč preveč ljudi, delavcev in drugih, ki ne zaslužijo z lastnimi rokami niti za preživetje in je vtis, da sploh ne obstajajo.

Daniel pusti sled za seboj, toda vprašanje je, kdo jo bo sploh odkril. Odide s tega sveta in ni več motnja v nobenem sistemu.

Ali lahko rečemo, da ima človekova eksistenca na tem svetu kak smisel ali celo cilj, telos, kot bi rekli Stari? Po temeljitem premisleku lahko rečemo, da ga ima. Na kaj mislimo?

Mislimo na tole: puščanje sledi za seboj.

Da bi človek pustil sled za seboj, preprosto mora posegati v svet. To pa že pomeni, da se ne sme bati, da se ne sme večno izogibati poseganju, prepričan, da ne more ničesar prispevati, da ni dovolj vreden ali močan, da bi za seboj pustil sled.

Vsak človek lahko pusti sled za seboj. Krepost, kakršna je pogum, je zato zelo pomembna, kajti poseg v svet nikoli ne more biti nevtralen, kar pomeni najmanj to, da je vselej nekaterim ljudem všeč, drugim pa zagotovo ni.

To pa še ni zadosten razlog, da bi se človek bal posegati v svet. Morda res ni središče sveta, kot so pokazali številni humanistični misleci, toda to prav tako ne pomeni, da je nepomemben in marginalen.

Sled, ki jo pusti za seboj, je spomin, je del kolektivnega spomina, je znak, da je nekoč obstajal, mislil in da se ni bal posegati v svet, da bi postal boljši.

V srcu vsake sedanjosti je razlika ali diferenca, kot je nekoč zapisal francoski filozof Derrida. Za nas, ki razmišljamo o odprti družbi in družbeni pravičnosti, je to filozofsko spoznanje zelo pomembno. Če je v srcu vsake sedanjosti razlika, je poseganje v svet lahko samo ustvarjanje razlike. Razlike poganjajo svet naprej, če so produktivne. Obstajajo namreč tudi destruktivne razlike, ki jih je na primer hotel ustvariti Hitler.

Obstajajo pozitivne razlike, ki so sledovi kot del spomina. Ustvarja jih vsako, ki je pogumen in si upa posegati v svet, da bi bil boljši.

Ko človek posega v svet, ustvarja razliko v srcu sedanjosti. Zaradi njegovega posega svet ni čisto tak, kot je bil pred posegom.

Poseg pa ne pusti le sledi, temveč ustvari tudi pot, kajti vsaka sled je taka, da ji lahko sledimo. Ko ji sledimo, ustvarjamo pot. Pot ustvarjamo tako, da hodimo in ustvarjamo sledi. Ni načrtana vnaprej, ni določena in še manj je zaukazana.

Poseganje v svet, o katerem govorimo, pomeni odpiranje, je odpiranje svetu in je odpiranje v svetu; je odpiranje sveta njemu samemu in sami odprtosti oziroma diferenci.

Zveni zapleteno, vendar nikakor ni.

Poseg pusti sled, ki je del nečesa neimenljivega, kajti pot s sledjo še ni določena in še manj je določen cilj, saj je šele odprta. In morda je najlepše in najboljšo pri tem tole: poseg v svet je izraz poguma, obenem pa je tudi odnos. Ne le do sveta, temveč predvsem do drugih ljudi in vseh živih bitij. Tak poseg pomeni spoštovanje drugačnosti, drugosti in vsakega drugega človeka, ki je kajpak drugačen. Je izraz skrbi za drugega.

Od drugega in drugačnega človeka pričakujemo vsaj enako mero poguma, kot jo imamo sami, preden posežemo v svet, da bi naredili in pustili sled. Poseg v svet je zato tudi začetek občestva, skupnosti ljudi, ki imajo pogum, da posegajo v svet in prispevajo k občestvu v imenu skrbi za drugega.

Ne posegajo kot egoistični posamezniki, da bi egocentrično skrbeli zase, uspeli, zasloveli ali nakopičili čim več kapitala. Posegi, o katerih sem spregovoril, imajo povsem drugačen cilj, ki je tale: omejevanje širjenja obstoječega in ustvarjanje novih, drugačnih, boljših, pravičnejših možnosti za skupno življenje.

Izvrsten primer tega, o čemer razmišljamo, nam ponuja britanski režiser Ken Loach – in ne le s filmom *I, Daniel Blake*, ki nam omogoča filmsko resnično izkušnjo, kaj pomeni biti drugačen v surovem svetu kapitala, hladnih naprav, strojev, brezbriznih birokratov, medmrežja, robotov, v resničnem svetu, ki ga imenujemo s tujko *naked reality*, gola realnost brez olepšav, o katerem priča tudi Langov *Metropolis* (1927).

Gola realnost je taka, da je filmski junak Daniel natančno utelešenja tega, kar razkriva statistika, ki pravi takole: dolgotrajno nezaposleni ljudje in dijaki ali učenci, ki niso nikoli dobili službe, so povsem zunaj ekonomskih odnosov, kar pomeni, da celo niso izključeni, ampak preprosto ne obstajajo. In številni nezaposleni ljudje, stari petdeset let ali več, natanko v to skupino sodi Daniel, so nenadoma uvrščeni v kategorijo *bolnih ljudi*.²⁵²

Ta film zagotovo pušča sled za seboj.

252/ Prim. David Lockwood. *Civic Integration and Social Cohesion*, v: Ian Gough, Gunnar Olofsson (ured.) (1999), str. 80.

MOČ DUHA

Film ima dober naslov: *Duh leta '45* (The Spirit of '45, Ken Loach, 2013), v njem pa se režiser ne loteva nostalgичnega vračanja v obdobje tik po drugi svetovni vojni, kot bi kdo utegnil pomisliti, izhajajoč iz lastnega udobja in miselne brezbriznosti, saj se loteva nečesa neprimerno pomembnejšega in radikalnejšega, kajti dokument, ki nam ga končno ponudi v razmislek, nastane na podlagi duha, ki ima vse univerzalne razsežnosti, o katerih je kdorkoli kadarkoli resno razmišljal, pa naj bosta to Platon in Hegel ali naj bodo vsi drugi, vključno z Marxom, zato je ogled filma nadvse zahtevna in resna naloga, saj se vrača v preteklost natanko zato, da bi nas spomnil, kaj vse smo že imeli na voljo, a smo se preveč zlahka in brez boja obrnili v drugo smer, ker smo bili naivni in nevedni, brezbrizni in preveč zaverovani vase, danes pa na lastni koži prenašamo učinke obrata, ki se kažejo predvsem v velikanskih razlikah med ljudmi, v nepravilnostih brez primere in celo v suženjskem delu, ki je večjih razsežnosti, kot je bilo kadarkoli v zgodovini.

Duh časa leta 1945 ni le duh svobode in radosti po končani moriji, ki je trajala šest let in zaradi katere je umrlo na desetine milijonov ljudi, ni le veselje ljudi zaradi vnovičnega snidenja z vojaki, ki so resnični heroji, temveč je tudi sam čas in je prostor, v katerem se še enkrat rodi zamisel, da bi ljudje lahko živeli drug z drugim na povsem drugačen način, kot so ga poznali iz kapitalizma, čigar reševanje je pravzaprav privedlo do morije, na način, ki temelji na preprostem spoznanju, da smo v zadnji instanci vsi ljudje enaki.

Ljudje v tistem historičnem trenutku vedo, da je kapitalizem resnično povsem zblojen sistem družbenega življenja, ki si ga ne more želeti nobeno človeško bitje z zdravim razumom, saj omogoča nekaterim ljudem, peščici, neznanško bogatenje, veliko večino pa potiska v položaj, v katerem si navadni ljudje ne morejo niti zamisliti, kaj vse si lahko privoščijo pripadniki elit.

Volja je zato velika, vztrajna in zelo močna. Prepričanje je trdno, argumenti so na strani navadnih, malih ljudi, ki se znajdejo v položaju, v katerem lahko

resnično odločajo, kako bodo živeli, da bodo razlike med njimi majhne in nepomembne. Winston Churchill preprosto ne more dojeti, kaj se dogaja, saj je na delu nekaj resnično prelomnega, celo epohalnega. Ljudje odkrito in brez sprenevedanja govorijo o socializmu, saj imajo dovolj meritokracije, kapitalizma in njegovega izkoriščanja, elit, družbene nepravilnosti in vsega drugega.

Še več. Ljudje hočejo socializem, o katerem glasno govorijo in odkrito razpravljajo. Kratko malo verjamejo, da ga lahko ustvarijo, da to ni nikakršna znanstvena fantastika, zato preidejo od besed k dejanjem, se lotijo dela, zavihajo rokave in izvolijo Attleeya za ministrskega predsednika.

Pričakovanja so zares velika, a nekateri ljudje sprva vseeno ne morejo razumeti, da imajo nenadoma na voljo brezplačno javno zdravstvo, da ima država v rokah vse tisto, kar je skupno, kar ljudje potrebujejo že od nekdaj: vodo, energijo, zdravstvo, infrastrukturo.

Ko gledamo film mi, otroci socializma, se zavedamo, kako vredno je bilo vse, kar smo imeli na voljo v nekdanji Jugoslaviji, zavedamo se, kako socialistična je bila Velika Britanija, kako dobro je bilo imeti socializem, čeprav smo ga okusili komaj za vzorec in na kratko, ker so bili nekateri prepričani, da je kapitalizem boljši in kakovostnejši sistem življenja, obenem pa dovolj močni, da so svojo idejo vsilili še vsem drugim.

Nadaljevanje filma je zato tragično. Nobeno pretiravanje ni, če rečemo, da je ena sama ženska, sklicujoč se na nekaj v iluzije zazrtih ekonomistov, tako rekoč čez noč vse to, kar so gradili in ustvarjali ljudje trideset let, zrušila z nasmeškom na ustih, rekoč, da družba ne obstaja in da si mora vsak posameznik sam zgraditi prihodnost, ki mora temeljiti na medsebojnem tekmovanju, požrešnosti, pohlepu, pogoltnosti, razsipnosti, bogatenju pripadnikov elit in pustošenju okolja, nezaslišanim razmetavanju z energijo in odpuščanju milijonov ljudi z delovnih mest.²⁵³

253/ Zazrtost v utopije, fiksne ideje in iluzije prav gotovo pomaga kultivirati samozadovoljnost, zdravje in produktivnost ljudi, ki skrbijo za ekonomsko rast. In pri tem se lahko ustavimo ter ne vemo, ker se ne pozanimamo, kako hitro narašča na primer korporativni dolg samo v ZDA, ki je lokomotiva svetovnega gospodarstva. Učinki dolga so dramatični že danes, jutri pa bodo še bolj. Prim. Michael Roberts. Picking Up? Besedilo je bilo 17. avgusta 2017 objavljeno na tej spletni strani: <https://thenextrecession.wordpress.com/2017/08/17/picking-up/>.

Zadnjih trideset let gre zato vlak navzdol, najnovejša dolga recesija pa nas znovič postavlja pred izziv, ki so ga nekateri ljudje v preteklosti že sprejeli: Hočemo socializem ali ne?

Ali si lahko predstavljate preprosto stanje duha, v katerem si vsi ljudje zastavijo tole vprašanje: Povečali bomo gospodarsko rast, rešili banke, zagnali gospodarstvo in ustvarili veliko, veliko več, toda 99 % ljudi od vsega tega ne bo imelo prav dosti, čeprav bodo imeli več, kot imajo sedaj, ker bodo veliko večino vsega pobrali pripadniki 1 %, sprašujemo pa vas, če ste za, da to tudi zares naredimo.

Kako bi odgovorili ljudje?

Film Kena Loacha se konča v današnjih časih. A to niso časi, v katerih Kitajci ročno izdelajo večino dobrin, ki jih kupimo, saj ljudi vse bolj nadomeščajo zmogljivi računalniško vodeni stroji – tudi na Kitajskem. Videti je, da so ljudje kot delavci vse manj pomembni in vse manj potrebni. In vse močnejša je zavest, da kapitalizem ni pošten in pravičen sistem, ki bi vsem ljudem omogočal, da živijo človeka vredno življenje. Nepravičnost sistema že nekaj časa omogoča, da pripadniki elit živijo v drugih svetovih, čeprav živijo na istem planetu kot vsi drugi.

Kakšen smisel ima v tako razdeljenem svetu govoriti o demokraciji?

A še vedno velja, da bi bilo lahko povsem drugače, če bi le hoteli, kot so hoteli Britanci ob koncu drugega svetovnega klanja.

POTOVANJE NAVZNOTER

Naslov knjige je *Les écarts du cinéma*. Njen avtor je francoski filozof Jacques Rancière.²⁵⁴ Prebral sem jo z velikim zanimanjem, nato sem si ogledal film z naslovom *The Road Within* (Gren Wells, 2014), potem pa še *Beasts of No Nation* (Cary Joji Fukunaga, 2015). Ogledati si moram še film *Vincent will Meer* (Ralf Huettner, 2010).

Filozofova knjiga me je navdušila s svojo skromnostjo, intelektualno močjo in strastjo; takih knjig ni prav veliko. Zlasti me je prepričala z idejo, da je za uživanje v filmih potrebna strast do filma, ne pa na primer trenutno veljavna filmska teorija kakega uveljavljenega avtorja. To ne pomeni, da teorija ni potrebna, saj pomeni le to, da je na prvem mestu strast do učenja. Film namreč ne potrebuje filozofije, da bi bil dober, kot je nekoč dejal Deleuze. Kaj to pomeni?

Pomeni spoznanje, da je film marsikaj, in ne le to, kar utegne zatrjevati ta ali ona teoretska filmska paradigma. Prav gotovo lahko rečemo, da je film odprta multipliciteta, ki presega vsako mogočo teorijo filma.

Če na primer rečemo, da je film zabava, ki je vseč tem ali onim ljudem, kar velikokrat tudi zares je, je vsekakor treba povedati še tole. V temi kinematografa se v gledalcih dogaja zelo veliko, in ne le to, kar jim utegne biti vseč. Angažirani so kot čustvena, socialna, družbena, simbolna bitja, zato jih vsaj dobri filmi silno pretresejo onkraj vsake mogoče vsečnosti.

Dobri filmi prav gotovo niso narejeni, da bi bili komu vseč, zato vsekakor močno presegajo dolgočasnost vsakdanjih pogovorov, praznih mnenj, klišejskih odnosov in gospostvenih razmerij. Strast do filma je zato še pomembnejša.

Tu pride do polnega izraza vse, kar sem doživel ob gledanju prvega omenjenega filma. In z lahkoto rečem, da je redkokdaj mogoče videti nekaj tako inteligentnega, kot je to, kar lahko vidimo v njem.

254/ Jacques Rancière. *Les écarts du cinéma* (La Fabrique Eds., 2011).

Ne mislim zgolj na medsebojne odnose med protagonisti, temveč mislim zlasti na razumevanje norosti in spoznanje, da je mogoče živeti skupaj kljub temu, da je vsakdo po malem nor.

Film je hvalnica tega, kar tudi zmorejo ljudje: živeti drug z drugim, ne da bi si šli preveč na živce, ker jih povezuje nekaj, kar daleč presega raven simptomov, ki jih imajo in s katerimi so prisiljeni živeti.

Ljudje se v vsakdanjih življenjih po svoje trudijo živeti z lastnimi simptomi, to pa nikakor ni enostavno. Iščejo tudi izhode, saj prinašajo simptomi trpljenje, pri tem pa so bolj ali manj uspešni.

In morda je najbolj ganljivo, ko kamera pokaže vsakega protagonista posebej, kako se trudi vplivati na lastne simptome, ki nosijo s seboj trpljenje. Žene jih sila, zaradi katere se dobro zavedajo, da so drug z drugim in da imajo drug do drugega obveznosti, kot so medsebojno spoštovanje, skrb za drugega in odprtost.

Film nam sporoča: s simptomi ni enostavno živeti, obenem pa je res tudi, da prav odprta navzočnost drugega človeka že pomaga prenašati jih in se celo produktivno ukvarjati z njimi.

Film je zato spoštljiv, kar zlasti pomeni, da ne ponuja nikakršnih poceni rešitev problemov, srečnega konca ali lažnega optimizma. Za to zlasti ni nobene potrebe, saj kot gledalci že vemo, da se bistveno dogaja pred našimi očmi. Vpliva tudi na nas, zato nismo zgolj gledalci, saj smo tudi udeleženci samega dogajanja. Film to tudi želi, zato se dogaja, kar je predvideno: kot gledalci se zavedamo, da bolj kot kaj drugega potrebujemo naklonjenost drugih ljudi in njihovo sprejemanje naše norosti – tako kot skušamo sami sprejemati njihovo. Vse skupaj je svojevrstna molitev.

Film je kajpak tudi ideološki aparat, kot pravi Rancière, zato njegove podobe krožijo med ljudmi. Ideološki aparat je zato, ker je tudi imaginarij, v katerem moramo šele prepoznati simbolne razsežnosti, ki krasijo dobre filme.²⁵⁵ In če bodo v prihodnosti bolj kakor danes krožile podobe tega filma, bo svet bistveno boljši.

255/ Prim. Fabio Vighi. *Critical Theory and Film: Rethinking Ideology Through Film Noir* (Bloomsbury Academic, 2012).

Nikakor ne mislim, da film poleg tega ni utopija, kot poudarja filozof. Saj je v nekem smislu tudi sam svet utopija. Ujet je v zgodbe, tako kot je ujet film. In ko govorimo o zgodbah, ko jih pripovedujemo drug drugemu, že skrbimo za estetiko, za estetske režime, kot jih imenuje filozof.

Ujetost v estetske režime pa danes pomeni predvsem tole: ujetost v imaginarna razmerja med ljudmi, ki imajo v rokah produkcijska sredstva, in ljudmi, ki jih nimajo.

Prav v tem je tudi bistvo: film dvomi v transparentnost sveta in ni prepričan, da so odnosi med ljudmi razvidni sami po sebi. Ve, da niso, ve pa tudi, da niso pravični, zato se resno ukvarja z njimi in jih skuša misliti. Odnose namreč mnogo bolj mislimo kakor živimo.

Moramo jih misliti, tako kot moramo živeti skupaj. Prepričan sem, da je to tudi razlog, zakaj filozof misli skupaj film, filozofijo, književnost in – komunizem. Zadeve so zelo povezane, le misliti jih moramo onkraj imaginarijev.

Prav na tem kraju se moram zato lotiti še drugega filma, ki sem si ga ogledal z velikim zanimanjem. In težko zdržal do konca. Film *Beasts of No Nation* je namreč utelešena brutalnost, ki terja povsem nove ideje, če hočemo misliti, kar vidimo.

Vidimo mašino, avtomat, stroj, samodejno napravo za ubijanje brez pravega *telosa*, kot bi rekli Stari, brez razloga, smisla, cilja, smotra ali namena. Ob gledanju filma smo zato paralizirani, saj preprosto ne moremo pojasniti, zakaj mladoletnike novačijo in spreminjajo v priveske ubijalskega vojaškega stroja, katerega delovanje je povsem blazno in do konca destruktivno, nesmiselno in absurdno.

Spoznanje o nihilistični naravi iluzij je pomembno natanko zato, ker film dokaže, da morebitne iluzije, v katere verjamejo protagonisti filma, nimajo absolutno nobene vrednosti, saj so zgolj uničevalne. Nikogar zato ne zanima resnica dogajanja, v katerega so potopljene, zato ga tudi ne poskušajo razumeti ali razlagati. Skupaj z njimi drvimo v brezno, kjer iluzije sploh niso več mogoče.

In takrat je dokončno jasno, kako zelo potrebujemo ljudje kot moralna bitja neke druge iluzije, ki nam pomagajo izogniti se breznu in uničevalnim iluzijam.

Svet se morda res ne vrti nikamor, življenje morda res nima nobenega smotra in vzvišenega cilja, toda to še ne pomeni, da si človeška bitja ne morejo ustvariti začasnih produktivnih iluzij, da je vendarle mogoče oblikovati kaj takega, kar je dobro zanje, pa čeprav je brez zadnjega smisla in končnega univerzalnega cilja. Če objektivna realnost nima inherentnega in vsem ljudem razvidnega smisla, pa ga človeška življenja preprosto morajo imeti, saj ljudje brez njega ne morejo preživeti svojega veka.

Življenje moramo razumeti kot produktivno. Prvi od obeh filmov se prikloni temu spoznanju, drugi ga na neki ravni najprej popolnoma prezirljivo zavrne, potem pa ga čisto na koncu potrdi na način, ki je še veliko dramatičnejši, kot če bi ga zagovarjal od samega začetka.

Pri tem pride do polnega izraza znana Bressonova zamisel, da je za *mise en scène* dobro, če zajame resnico. Pravzaprav to ni dobro le za film, temveč je dobro tudi za gledalca. Dober film definitivno ni zabava.

V taki perspektivi je film več kakor umetnost, pravi filozof, saj je utopija modernega sveta, ki bi bil lahko po naravi komunističen. Z avtorjem se popolnoma strinjam, saj smo tudi ljudje obsojeni na govorjenje resnice.

V NOTRANJOSTI

Kaj vse se dogaja v naši notranjosti? *V spalnici* (In the Bedroom, Todd Field, 2001).

Kdor skrbi za drugega človeka, kdor želi resnično skrbeti zanj in je pri tem zares intenziven, je nujno zavezan logiki poslušanja, od katere preprosto ne more odstopiti, celo če hoče. Zaradi nje mora znati prisluhniti drugemu, pa tudi *drugemu* v sebi; tistemu *drugemu*, ki je učinek Freudove kopernikanske revolucije in ni ego. Kdor torej prisluhne, se nujno znajde v posebnem položaju, v katerem se duša dotika druge duše, pa tudi sebe, kajti duša je zunaj, je razširjena, razpotegnjena, kot je dejal Freud leto dni pred smrtjo, avgusta 1938, ko je bil že v Londonu. In nikakor ne smemo misliti, da se to lahko zgodi zlahka, z lahkoto, mimogrede. Ravno nasprotno je res in to je zelo pomembno.

Jean-Luc Nancy zato poudarja, da je ontološka tonalnost univerzalni koncept eksistence, zaradi katerega človeško bitje ni le radovedno, temveč zmore tudi skrb zase in za drugega človeka, tako potovanje k njemu pa najbolje ponazarja glasba.²⁵⁶ Skrb za drugega človeka je zato onkraj vsake egocentričnosti, vsakega egoizma in vsakega materinskega nadjaza, zaradi nje mora človek prisluhniti in slišati, se odpreti in se odpirati. To pa je obenem tudi izhodišče za vsako resno razmišljanje o emancipiranosti ljudi, solidarnosti in demokraciji, skupnem življenju.

V filmu *V spalnici* spremljamo napeto dogajanje med protagonisti, ki kmalu privede do smrti mladega ljubimca Franka Fowlerja (Nick Stahl); tega domnevno ubije nekdanji soprog Natalie Strout (Marisa Tomei), ki je sedanja Frankova ljubica.

Zgodba je napeta tudi v nadaljevanju, saj je očitno, da je Richard Strout (William Mapother) morilec, čeprav je policija pri svojem delu neverjetno počasna in celo nekoliko brezbrizna, kot lahko opazimo. Vprašanje, če je Richard res

256/ Jean-Luc Nancy. *The Sense of the World* (Univ. of Minnesota Press, 2008).

morilec, pa vendarle ostaja, saj neposrednega dokaza za njegov zločin preprosto nimamo. Napetost zaradi tega ni zgolj filmski trik, ki naj drži gledalce na stolih, ampak je nujna razsežnost tega, kar imajo ljudje med seboj, saj se navadno niti ne zavedajo, kaj vse se med njimi v resnici dogaja.

Občutek imamo, saj zanj poskrbi film, da je Richard napet, napadalen, zamerljiv, egocentričen in pripravljen narediti vse, da bi se lahko vrnil k nekdanji soprogi. Ta sicer ne mara zanj, a to le še podžiga njegov bes, zaradi katerega domnevno umre mladi Frank.

Počasi, zelo počasi odkrivamo, da je vse skupaj vendarle kompleksnejše, kot se zdi. Počasi odkrivamo zato, ker se tudi sicer le redkokdaj zgodi, da pridemo do vpogleda hitro. Vpogled je na koncu sicer hipen, toda pot do njega je dolga in zavita, zato je v filmu veliko praznine, tišine, dogajanje pa je počasno in se nas zares intenzivno dotika.

Kaj se torej dogaja? Dogodki si sledijo tako, da počasi spoznavamo, da Ruth Fowler (Sissy Spacek) očitno ni tako dobra, prijazna in skrbna mati, kot smo lahko domnevali že od začetka, saj je prikazana kot skrbna, nežna, prijetna in ljubezniva, mirna, celo spokojna, polna razumevanja in modrosti. Seveda ni treba posebej poudariti, da je družina Fowlerjevih normalna in povprečna; drugače tako rekoč ne more biti.

Družina je tako normalna in povprečna, da je sumljivo že samo dejstvo, da je taka. Resnično, ljudje velikokrat pristanejo na to, da je normalno in povprečno dobro že zato, ker je normalno in povprečno, kar tudi pomeni, da vztrajajo v normalnosti in povprečnosti celo tedaj, ko je vztrajanje že destruktivno. Njihov trud, da bi bili normalni in povprečni, je na trenutke res velikanski, čeprav ni niti enega dobrega razloga, da bi taki tudi morali biti.

Zakaj se tolikokrat izkaže, da je to, kar je navidez normalno, povsem perverzno ter skoz in skoz preprejeno s patologijo? Zakaj ljudje tega zlepa ne opazijo in zakaj se ne odzovejo niti takrat, ko to vendarle opazijo?

Ključna beseda, ki jo moramo razumeti na tem kraju – da bi sploh lahko razmišljali o zapisanih vprašanjih –, je *nežnost*. Jacques Derrida v svojih knjigah velikokrat govori o človeku, ki je zmožen nežnosti, in pravi, da ga prepoznamo

zlasti po tem, da ničesar ne jemlje (zase), ampak daje, kar pomeni, da daje prednost skrbi za drugega.²⁵⁷

Toda to ni depresivna gesta, da ne bo kakega nesporazuma. Kdor daje in ni nasilen ali vsiljiv, je lahko tudi blag, nežen in skrben. Skrb za drugega človeka se kaže kot ponudba, ki je obenem darilo. Depresiven človek česa podobnega niti ne zmore.

Kdor daruje, ne čaka, da bo dobil darilo. Darovanje je zato vztrajanje – v samem darovanju. Pomembno pa je zlasti to, da vemo, od kod prihaja tako darilo. Ne prihaja namreč od človeka, od njegovega srca, kot včasih rečejo, temveč od ... bogve, od kod prihaja. Tako pravi Derrida in se ne moti. Kako torej lahko vemo, od kod prihaja darilo?

Natanko zaradi tega se človek, ki je skrben, nežen in daruje drugemu nekaj, za kar ne ve, od kod prihaja, vede na poseben način, ki ni brez povezave s tem, kar imenuje Derrida *dotikanje*. Ko človek daruje, daje tudi samega sebe, daje svojo dušo, ki se je lahko druga duša dotakne.

Dotakne se ga zaradi odpiranja.

Dotikanje razumem kot gesto, ki jo omogoča milost. Zaradi nje ne more biti nasilna. Človek se lahko dotakne drugega človeka ali svoje duše šele potem, ko je bil dotaknjen, ko se je nekdo dotaknil njega. Milost je beseda, s katero označujemo, da se je nekdo dotaknil drugega človeka. Kogar se je na primer dotaknil Jezus Kristus, je bil v tistem trenutku odprt in se je lahko dotikal drugih ljudi. To vidimo tudi v čudovitem prizoru iz filma *Ben-Hur* (William Wyler, 1959), ko edinkrat zagledamo Jezusa.

Kdor je odprt, je svoboden. Kdor je svoboden, lahko misli in tudi zares misli. Misli to, kar je odprto in svobodno; če ne bi bilo, človek sploh ne bi mogel misliti. Torej ni svoboden le človek, ki misli, temveč je svobodno tudi to, o čemer misli, kar misli. Ko razmišljamo, se ne moremo svobodno odločati, ali bomo razmišljali ali ne; o tem ne moremo odločati. Razmišljanje je namreč za svobodo, pravi Jean-Luc Nancy – nobene druge možnosti ni. V tem je nekaj absolutnega, univerzalnega in večnega.

257/ Prin. Jacques Derrida. *The Gift of Death* (University of Chicago Press, 1996).

Ko mislim, torej zares sem in obstajam kot svoboden. Če nisem svoboden, ne obstajam, čeprav sem empirično navzoč in živim svoje življenje.

Ključnega dejanja na koncu filma ne stori Ruth, temveč ga stori njen soprog. Ko se vrne ponoči v spalnico, ga pričaka z jasnim vprašanjem, potem pa odhiti v spodnje prostore, od koder slišimo le še novo vprašanje, če bi spil kavo.

Slika 25: Bujenje z labodom



PREMOR

Doslejšnje razmišljanje nam je postreglo z razdelano zamisljivo, ki ima v družbo-slovnih in humanističnih razpravah dolgo tradicijo. Na kratko jo lahko povzamemo takole: inkluzija otrok s posebnimi potrebami je neposredno prepletena z neko drugo prepletenostjo, ki je premalokrat objekt raziskovanja. Številni raziskovalci so tako doslej jasno pokazali, da je ekonomsko družbeno delovanje prepleteno z medsebojnimi odnosi med ljudmi, kar logično pomeni, da odnosov med njimi ne smemo raziskovati, kot da so neodvisni od ekonomije. Raziskovanje narave odnosov med ljudmi je tako nujno prepleteno z raziskovanjem delovanja kapitalizma kot družbenoekonomskega sistema, zato inkluzija ne more biti neodvisna od delovanja kapitalizma in poznavanja njegovega delovanja.

V trenutnem svetu nam že zdravi razum pove, da so odnosi med ljudmi vse bolj posredovani z ekonomijo, z delovanjem neosebni globalnih ekonomskih struktur. Kljub globalnim trgov in svobodnemu prehajanju meja tako nastaja paradoks, da je na svetu vse več ljudi, ki preprosto nimajo kraja, kamor bi odšli, potem ko se znajdejo v nemogočih življenjskih razmerah zaradi vojn, suš oziroma podnebnih sprememb, nezaposlenosti, nasilja ali drugih dejavnikov. Število beguncev zato nenehno narašča, vendar jim razviti svet zapira vrata pred nosom, gradi zidove in jim postavlja bodeče žice na pot.

Umetniška dela so izvrstna izhodišča za razumevanje emancipacije, ki je več kot potrebna. Zakaj?

Ker so lahko neskončno morje pomena, odprto polje, ki se ne more nikoli skleniti in je kakor vir navdiha za razumevanje resnice sveta. V njem je lahko gledalec, poslušalec ali bralec emancipirani subjekt participacije, sposoben na vselej nov način razumeti lastno družbeno ali politično realnost.²⁵⁸

258/ Ni naključje, da pričinja Giorgio Agamben svojo knjigo z naslovom *La comunità che viene* (1990) z mislijo, da pomeni *quodlibet ens* nekaj drugega, kot je v navadi: pomeni *bit*, ki je *taka*, da *vselej šteje*, da je *vselej pomembna*. Vsak človek je zato pomemben v svoji posebnosti, vendar pod enim pogojem, ki ga Agamben natančno izpostavi: *človekova posebnost je vredna, dokler ni zavezana zlu, ki pomeni zmanjševanje ali krčenje možnosti za preseganje tega, kako nekaj lahko je*. Ko skuša biti človek *tak kot vsi drugi*, je zato že na dobri poti k zlu.

Ali kot pravi Umberto Eco za delo, pod katerega se je podpisal Joyce: *delo je končno in neomejeno sočasno*.²⁵⁹ Od tu pa je le korak k temu, kar imenuje Eco revolucionarna pedagogika, brez katere ne moremo misliti emancipacije.²⁶⁰

Ta je zato za nas izjemno pomembna, kajti njen cilj je preprost: novi odprti kognitivni kraji.²⁶¹ Na njih lahko artikuliramo svoja politična stališča na nove načine, skozi besede, zvoke, podobe, s pomočjo množice umetniških izrazov. Ali kot je rekla v nedavnem intervjuju Judith Butler: *performativna umetnost je umetniška praksa s političnimi posledicami. Vidimo jo na demonstracijah, lahko pa tudi mislimo demonstracije kot utelešeno izražanje sebe ali kot oblikovanje političnih zahtev*.²⁶²

Govorimo o odprtosti in zmožnosti za preseganje oziroma samopreseganje.

Sam izraz *politične zahteve* je zares dober in koristen, kajti telo posameznika se ne konča na mejah biološkega telesa, temveč se nadaljuje v prostor, ki je vselej družbeni. Judith Butler zato navaja Merleau-Pontyja kot tistega avtorja, ki je to spoznanje zelo dobro ubesedil: *naše telo ni zabojnik, v katerem smo, temveč nas izpostavlja zunanjemu svetu, brez katerega ne moremo obstati in preživeti*. Imeti telo, sklne avtorica, zato od samega začetka pomeni biti odvisen od skrbi drugega, ki jo preprosto potrebuje čisto vsak človek.²⁶³

Brez odprtosti do skrbi za drugega ne moremo resno govoriti o inkluziji, emancipaciji in demokraciji. Potrebuje jo vsak človek, ne le ljudje s posebnimi potrebami; potreba po odprtosti je najbolj posebna potreba, kar jih je.

Posamezni človek zato ne more smiselno reči in konsistentno zatrjevati, da mu je vseeno za druge ljudi, saj lahko preživi le, če obstaja mreža drugih teles oziroma ljudi, ki skrbijo drug za drugega in ki jim ni vseeno.

259/ Umberto Eco. *The Poetics of the Open Work*, v: Claire Bishop (ured.). *Participation: Documents of Contemporary Art* (Whitechapel Art Gallery; MIT Press, 2006), str. 29.

260/ Prav tam, str. 30.

261/ Prim. prav tam, str. 33.

262/ *We are Worldless Without One Another: An Interview with Judith Butler*. <https://www.versobooks.com/blogs/3304-we-are-worldless-without-one-another-an-interview-with-judith-butler>

263/ Prav tam.

Taka je temeljna, osnovna matrika preživetja človeških bitij kot družbenih. Če se sesuje, ljudje kratko malo ne preživijo; nekaj časa životarijo, dolgoročno pa ne morejo preživeti. Posameznik je zato lahko svoboden le znotraj nje. Ne obstaja osebna svoboda, saj mora vsakdo delovati v mreži, v kateri živijo še drugi ljudje, kar pomeni, da šele mreža ljudi sploh omogoča posamezniku imeti idejo o svobodni volji in osebni svobodi.²⁶⁴

Človek ne more razviti lastnega jaza, občutka o sebi, če v družbenem polju ne obstajajo vselej že drugi ljudje. *V svetu sem, ker si vselej tam tudi že ti.* Tak je temeljni eksistencialni občutek vsakega človeka. Ko torej razmišljam o svetu, tega ne delam kot povsem osamljeni človek, samotni jaz, zaprt sam vase in v svoje telo, ki je moj zabojnik, temveč to delam v tvoji bližini in navzočnosti, kar pomeni, da moje razmišljanje o svetu vselej že zadeva tudi tebe.

Trpljenje enega človeka je zato tudi trpljenje drugega, sklene Judith Butler.²⁶⁵ Moje trpljenje je vselej podobno trpljenju nekoga drugega, zato nisem nikoli čisto sam, izključen in ločen od drugih ljudi. To obenem pomeni, da imam tudi dolžnost do drugega človeka in ta je etična, saj do drugega preprosto ne smem biti brezbrizen, tako kot on ne sme biti brezbrizen do mene in mojega trpljenja, ker sem zanj drugi.

Če torej hočem živeti dobro življenje, ga lahko živim samo z drugimi ljudmi, za katere sem zainteresiran, da živijo dobro življenje. Torej nikoli ne morem biti zainteresiran zgolj za to, da sam živim dobro življenje.

Moje življenje ne more biti dobro, če ne živijo dobro tudi drugi ljudje.

Tudi pričujoče delo je zavezano istemu načelu, zato je *a work in progress*, delo, ki se ne konča na zadnji strani.

264/ Prim. prav tam.

265/ Prav tam.

LOGIKA ČUDEŽA

Naslov filma je *Sedemnajst čudežev* (17 Miracles, T. C. Christensen, 2011).

Bistvena naloga filma je, da se dotakne gledalcev. Če se jih ne dotakne, je nemočen in ne more povedati ničesar novega, zato je nesrečen. Kaj to pomeni?

Pomeni veliko stvari. Pomeni tako veliko stvari, da jih je nemogoče spraviti v kratek zapis. In prav film ima izvrstno priložnost, da v slabih dveh urah, kolikor navadno traja, odpre številne razsežnosti eksistence in ponudi gledalcu vsaj začetni razmislek o zastavljenem vprašanju.

Film *Sedemnajst čudežev* je prav tak. To je neodvisen film, narejen tako rekoč za drobiž, ki spremlja nekaj sto mormonov na njihovi poti v boljše življenje, na zahod, v dolino. Zgodba je resnična v vsakem pomenu besede, sega pa v XIX. stoletje.

Ljudje se odpravijo na pot, ker jih v to silijo pomanjkanje, brezperspektivnost, revščina, nemogoče življenje, tudi obup. Prav zaradi tega (ali pa kljub temu) verjamejo, da je boljše življenje mogoče, zato se brez obotavljanja odpravijo na pot, da bi ga ustvarili. Vodijo jih duhovni voditelji, ki pa se ne vedejo kot zvezdniki ali narcisoidni gospodarji, ki natančno vedo, kakšna prihodnost jih čaka, temveč se obnašajo kot pošteni in popolnoma iskreni možje, ki preprosto verjamejo, da se čudeži lahko zgodijo, pa naj to pomeni karkoli; pravzaprav se zanašajo prav na čudeže, za katere verjamejo, da so potrebni in mogoči.

Na začetku poti je zato odprtost in je odpiranje, je iskrenost in je trdna odločenost, je upanje in je zaupanje, je vera. Ni nujno, da ima logika čudežev karkoli skupnega z vero v Boga, kajti človekova eksistenca je že sama odprta in verjetje ljudi je čudežni vzvod, ki dejansko omogoča povsem nepredvidljive dogodke – ti so seveda prav zaradi tega lahko tudi uničujoči in smrtonosni.

Izzivi, s katerimi se morajo soočiti možje, žene in otroci, so številni in na trenutke strahoviti. Čaka jih tudi ostra zima, zmanjkuje hrane, številni omagajo, nekateri umrejo. Toda večina vztraja in kljubuje na način, zaradi katerega se resnično dogajajo čudeži in se gledalcem dvigujejo kocine. Naslov filma je zato upravičeno prav tak, kakršen je; čudežev je zares natanko sedemnajst.

In vsi po vrsti so prepričljivi. Nič ni narejeno v naglici, nič ni poenostavljeno, klišejsko, votlo ali poceni, zato to ni film o religioznem zanosu, verski blaznosti ali nori veri v Boga. Prav nasprotno. Ljudje so popolnoma goli natanko v radikalnem eksistencialnem smislu, zato so odprti, ranljivi, pa vendar tudi topli, solidarni, prijazni in kultivirani v najboljšem pomenu besede. V tem, kar imajo med seboj, ni zato nobene ponarejenosti, ni nikakršnega sprenevedanja, ni nasilja in ni narcisoidnosti, ni pridiganja in prodajanja megle, ampak je zgolj preprosta, a neomahljiva skupna vera, da je boljši svet mogoč in da hočejo živeti v njem. Vztrajajo in se podpirajo, pomagajo si, kakor vedo in znajo, skrbijo drug za drugega, saj tam v divjini ni nobenega zunanjega agensa, ki bi jim lahko priskočil na pomoč, in nihče ne more biti pretirano pameten in se vesti, kot da ve, kaj je treba narediti, ko zmanjkuje idej in trčijo ob mejo.

Mirno lahko rečemo, da ima eksistenca ljudi neskončno virov, da je refleksivna in podobna čudežnemu mozaiku, ki ga nikoli ne moremo sestaviti do konca in na način, za katerega bi lahko rekli, da je edini pravilni.

Gibanje filma je zaradi zapisanega izjemno počasno, prefinjeno, senzibilno, celo sublimno. Posveti se čisto vsakemu detajlu, ki nam lahko daje misliti, pa naj gre za umiranje starca, ki nima več moči, da bi še lahko vstal, igrivost otroka, ki ga pritegne lesena izrezljana igračka, nežnost žensk, ki žari iz njihovih obrazov, čeprav so izmučeni in polni ran, ali fizično moč moških, ko prenašajo tovariše čez deročo in ledeno mrzlo reko. In prav je, da se posveti, kajti kaj še imamo lahko ljudje med seboj, če ne ravno tega?

Film se mora posvetiti temu, kar raziskuje, da postane to, kar raziskuje: čudež. In res postane; sam poskrbi zanj. Posveča se mu z neskončno potrpežljivostjo, saj ne more vedeti vnaprej, česa se sploh dotika, česa se lahko dotakne. Film zato mora biti potrpežljiv, če hoče kaj dobrega ponuditi gledalcem. Taka je njegova prva naloga.

Njegova druga naloga izhaja neposredno iz prve. Če je dovolj potrpežljiv, je tudi zmožen osvežiti in celo izpopolniti to, s čimer se srečuje, kajti če ni dovolj potrpežljiv, je premalo natančen in dosleden. In tretja naloga? Je morda najtežja: prevajanje tega, s čimer se srečuje.

Film torej v najboljšem primeru prevaja, kar je mogoče prevajati. Kaj to pomeni?

Pomeni ustvarjanje in preoblikovanje prostorov realnosti s pomočjo besed, podob, zvokov, glasbe. Prevajati je mogoče vse, česar se dotaknemo, dotaknemo pa se vsega, kar je mogoče prevajati, kot pravi Derrida. Torej se dotikamo tudi tega, kar je že prevedeno, prevajamo pa tudi to, česar smo se že dotaknili. A začetek je vendarle najpomembnejši: vse se namreč začne tako, da se dotikamo meje, da se odpravimo k njej. Brez meje ne bi bilo nobene izkušnje, nobenega dotika in nobenega občutka. Ko vse to je, ko obstaja, smo lahko prepričani, da obstaja tudi meja. Ta nas obenem osvobaja prav zato, ker je meja.

Kdor je osvobojen, je zmožen prevajati. Je omejen, je na meji, zato se lahko dotika meje, lahko ustvarja, a nikoli onkraj meje. Kdor se dotika, ponovno bere. Prevajanje je mogoče ravno zaradi tega; brez branja ni prevajanja.

A vse to je mogoče le, če se človek dotakne tega, kar imenuje Jean-Luc Nancy izvir.²⁶⁶ O dotikanju v najbolj pristnem pomenu govorimo šele tedaj, ko se dotikamo izvira. Tega razumemo, če sledimo Sokratovemu razmišljanju o zmožnosti človeškega bitja, da se dotakne resnice. Sokrata je v resnici zelo zanimalo, kako lahko duša ali *ψυχή* spozna resnico in se je dotakne. Največji problem pri tem pa je, da *ψυχή* sploh ni empirična duša, kot jo navadno skušamo razumeti, temveč je izraz za samo življenje. Mirno lahko rečemo, da je Sokrata zanimalo, kako se življenje ali eksistenca dotakne sebe in spoznava resnico, se dokoplje do nje.

Ne individualna duša, temveč življenje. To ni oseba ali celo točka, ni kraj in sploh ni nič določljivega. Življenja ne moremo enoznačno določiti, ne moremo ga spraviti v kalup ali model. Ko se duša dotika sebe, se življenje raziskuje, razvija in razkriva. Pri tem se spreminja, preoblikuje. Dotikanje je zato nenehno preobražanje in odpiranje odprtemu; v tem je resnica.

Bistveno pa je, pravi Sokrat, da se duša dotakne resnice zgolj tam, kjer je nedotakljiva. Filozofija ali ljubezen do resnice je zato ljubezen do nedotakljivega, ki ni nekaj, česar se ne morem dotakniti, ampak je celo edino, česar se

266/ Prim. Jean-Luc Nancy. *The Experience of Freedom* (Stanford University Press, 1994).

zares lahko dotaknem, zato je zamisel o resnici sploh smiselna. Je paradokсна, vendar je tudi smiselna.

Paradoks resnice je, da se je resnice mogoče dotakniti, čeprav je nedotakljiva, in natanko tam, kjer je nedotakljiva, jo lahko neposredno povezujemo z drugim paradoksom, s katerim dopolnjujemo razmišljanje o inkluziji, družbeni pravičnosti in družbenem življenju v resnici.

Uvod v paradoks predstavlja nenavadni izraz *civilized defender of the indefensible*, ki ga je uporabil pred mnogimi leti v nekem pismu Angeli Y. Davis James Baldwin.²⁶⁷ Danes pomeni nov obrat vijaka v razmišljanjih, ali je mogoče doseči družbene spremembe, o kakršnih teče beseda v tej knjigi, ali ne.

Za začetek lahko rečemo vsaj tole: gotovo lahko mislimo civilizirano upiranje izkoriščanju, civilizirani odpor, civilizirano obrambo univerzalnih načel, maksim in principov, med katere sodi tudi družbena pravičnost. In kaj je neubranljivo?

Neubranljivo v sodobnem neoliberalnem kapitalističnem svetu je, paradokšno, to, kar se nam ponuja vsak dan v obliki parol, načel in sloganov: *kapitalizem je najboljši sistem družbenega življenja in bo tak tudi ostal*.

Neubranljivo je, ker mora za svoj obstoj ohranjati pri življenju tiho večino, *silent majority*, ki, paradokšno, uživa pravico do svobodnega govorjenja, vendar je tega zelo malo, saj ga nadomešča komuniciranje. Življenja številnih ljudi zato niso kakovostnejša in bogata, temveč so vse bolj napolnjena z različicami istega, zato se znova in znova potrjuje upravičenost razmišljanja o univerzalnosti obscenosti takih življenj: nesrečni ljudje, ki intuitivno močno zaupajo matematiki, kot piše Baldwin v že omenjenem pismu, nikoli ne pričakujejo srečanja z algebro lastnih življenj. Ker ga ne pričakujejo, so vedno znova šokirani, kajti srečevanja so kljub vsemu nujna. Niso matematično enoznačno določljiva, ni jasno, kdaj natančno se zgodijo, a zagotovo se zgodijo. V tem je nenavadnost principov: nujno delujejo, njihovo delovanje pa je nenapovedljivo. Ljudje imajo

267/ James Baldwin. The Beginning or the End of America. Besedilo je bilo 2. avgusta 2017 priobčeno na tej spletni strani: <https://www.versobooks.com/blogs/3334-the-beginning-or-the-end-of-america>.

sicer radi mirno prihodnost, toda obenem se otepajo dolgočasje, duhamornih rutin in discipline, ki ne prinese nobene življenjske radosti.

Nobeno naključje ni, da družbeno življenje v neoliberalnih okoljih v zadnjih desetletjih močno prispeva k depresivnim stanjem ljudi, k tesnobnim občutkom in občutkom negotovosti, k psihosomatskim boleznim.²⁶⁸ In to ne velja le za ljudi, ki nimajo dostopa do kapitala, saj velja tudi za te, ki ga imajo.

Izhod je kajpak v presenečenjih, nenadnih srečanjih in ustvarjanju novega, toda hrbtna stran vsega tega so kognitivni napor, odpovedovanje lagodju in pripravljenost na izgubo iluzij. Taka je tudi narava demokratičnega življenja: *ne povprečna življenja mediokritet, temveč svoboda vsakega človeka kot prizadevanje za uresničevanje najboljšega, kar je v njem.*

V svetu, v katerem je edini Bog dobičkonosnost, mora biti tudi veliko pohlepa, obupa množic in smrti. Ne more biti drugače, kajti dobičkonosnost je vselej na račun velikega števila ljudi. Sile, ki morajo delovati, da bi bila dobičkonosnost zadosti velika, so obenem sile, zaradi katerih postajajo ljudje brutalni, ekscesni in neusmiljeni. Tako vedenje ni zapisano v njihovih genih, temveč je učinek življenja v okolju, v katerem opisane nevidne sile terjajo odzive, za katera so ljudje sicer zmožni.

Vse to so razlogi za upor in protest, kajti branjenje neubranljivega povzroča škodo, ki je ne bi smeli tiho prenašati, dolgoročno pa je povsem uničujoče.

Kaj torej sledi, ko zadnji človek na planetu zasliši trkanje na vrata?

268/ Prim. Christopher Lasch. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (W. W. Norton & Company, 1991).

Slika 26: Za hendikep



MOJA ROKA

Na sliki vidimo laboda, ne vidimo njegovega vratu, vidimo pa del noge. Naslov slike je *Za hendikep*. Na kaj se nanaša? Na poškodovano nogo, ki je v ospredju slike, na vrat, ki ga ne vidimo, na dejstvo, da je pred nami labod? Dejstvo je, da je v naslovu besedica *za*.

Mislím na potrjevanje, afirmacijo, na dejstvo, da je labod simbol lepote, skladnosti, elegance. Ne vemo, h komu je labod na sliki obrnjen. Morda je obrnjen k drugemu labodu, morda je obrnjen k samici, morda pa je obrnjen k Velikemu Drugemu.

Vse to je uvod k filmu, ki sledi, in k razmišljanju, ki sledi samemu ogledu filma.

Film ima naslov *Ubijte Irca* (Kill the Irishman, Jonathan Hensleigh, 2011).

To je še ena resnična zgodba, kar je dodatno pomembno. Pravzaprav je film zgodba, posneta po resnični zgodbi, ki se je nekoč, v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, dogajala empirično. Pri tem je gotovo najbolj zabavno spoznanje, da ni mogoče do konca povedati nobene resnične zgodbe, odkar je Kant naredil revolucijo v človekovem razmišljanju o svetu in o njegovih spoznavnih močeh znotraj čistega uma.²⁶⁹ Zgodbe imajo namreč vselej nadaljevanje.

Ali pa so vse zgodbe resnične. V še tako izmišljeno zgodbo je namreč mogoče verjeti. Resnične zgodbe so zato zamišljene in izmišljene, v njih je vselej zrno resnice, le objektivne ne morejo biti, ker ne obstaja sklenjeni objektivni svet, da bi o njem pripovedovali objektivne zgodbe. Obstaja namreč svet kot možnost; v resnici je možnost že svet. Možnost (sveta) je svet za človeka.

To je zgodba o Dannyju Greenu (Ray Stevenson), neverjetno trdnem človeku, ki redno telovadi in skrbno trenira svoje telo, se bori za najboljše mesto med zlikovci, ki obvladujejo podzemlje Clevelanda, in se končno povzpne na najvišje mesto na lestvici, zato ga eni občudujejo, drugi se ga bojijo, tretji pa

269/ Prim. Beatrice Longuenesse. Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the 'Critique of Pure Reason' (Princeton University Press, 2001).

ga želijo čim prej mrtvega. Seveda je njegova usoda ves čas že zapečaten, toda enako je zapečaten usoda vseh drugih, ki bi se ga radi znebili in zapečatili njegovo usodo, to pa jim navsezadnje tudi uspe.

Preden odide Danny na drugi svet, sname verižico in jo podari dečku, na katerega po naključju naleti. Verižica ni njegova, saj mu jo je podarila neka ženska, nekoč pa je bila last njenega očeta. Danny ve, da nima nobenega izhoda več, zato se ne vznemirja, reče pa tudi, da v njem ni ničesar dobrega.

Razcep je trpek in močan: Danny ne popušča v boju z mafijskimi šefi, obenem pa dobiva sloves Robina Hooda. Sodeluje z agentom, ki dela za FBI, kar še dodatno zapleta položaj. Ko umre, se sesuje tudi mafajska zgradba, saj policija polovi večino zlikovcev, zahvaljujoč prav Dannyju.

A najpomembnejše je nekaj drugega: svojevrstna resonanca.

Danny je namreč sprva delavec, ki gara iz dneva v dan v nemogočih razmerah, da sploh preživi. Torej natanko ve, kakšno je življenje delavca. Pozneje se sicer znajde v sindikatu, vendar je ta tesno prepleten z mafijo. Ni naključje, da postane zlikovec, da se torej izključi, obenem pa še sodelavec FBI. Njegovo vsakdanje delo je sedaj polno protislovij in nekonsistentnosti. Zaradi njega umre cela vrsta ljudi, toda teh bi se rada znebila tudi policija oziroma država. Danny postaja legenda že za časa svojega življenja, iz katerega je izključen. Razmišlja o njem in deluje – resonanca med razmišljanjem in praktičnim delovanjem je zares nenavadna.

Danny je torej delavec, pripadnik proletariata, potopljen v kapitalistični svet, v katerem ga skuša misliti, obenem pa deluje, da bi se izvlekel iz njega – Danny proti koncu življenja razmišlja, da bi odšel iz Clevelanda v Teksas in postal farmer (zamisel je skoraj idilična, vendar Danny razmišlja kot kapitalist, saj bi z vzrejanjem živali veliko zaslužil). Torej se ne more povsem izvleči iz kapitalizma, iz katerega je tako ali tako že izključen.

V resnici se ne izvleče, saj ga kmalu ubije bomba, nastavljena v avtomobilu.

Osnovna ideja je zelo produktivna in je tale: človek kot bitje, zmožno za svobodo, se ne more odločiti za svobodo kot egocentrični posameznik, ki pač želi biti svoboden. Daleč od tega. Svoboda nikoli ne more postati osebna lastnina ali intimna sposobnost, saj je transcendentna in neosebna, odvisna od drugih

ljudi. To pomeni, da je človek, ko se odloči za svobodo, odgovoren za ves svet, do katerega je odprt, ne le zase.

Odgovornost za svet pomeni odgovornost za svobodo, ki omogoča odpiranje katerega koli prostora. Enako velja za oba: za človeka in za svet. Če je človek svoboden, je nujno svoboden tudi svet (prostor), v katerem živi, razmišlja in deluje.

Svoboda je diferenca, razlika, zaradi katere svet lahko je, omogoča pa tudi vsako identiteto. Brez difference ni svobode, brez svobode ni difference. Odpiranje prostorov je zato edino možno nadaljevanje spoznanja o naravi človekove svobode. Ob besed k dejanjem zato preidemo tako, da spoznamo naravo svobode in se svobodno odločimo zanjo. Najprej je spoznanje, šele nato so dejanja, zato je vzklikanje politikov, da potrebujemo več prakse, dejanj in manj razmišljanja, patetično oziroma ideološko.

Danes je spoznanje pomembnejše kot kadarkoli v preteklosti, kajti zgolj avtentično odločanje za svobodo bo rešilo svet pred totalnim propadom. Ta je možen zlasti zaradi kapitalistične logike *vse je mogoče*. Njene učinke spremljamo vsak dan: ne obstaja na primer vojna, ki ne bi bila mogoča.

Odločanje za svobodo je natanko odločanje proti ideji, da je *vse mogoče*. Ko se odločamo za svobodo, se odločamo ravno za to, da *ni vse mogoče*, da je mogoče le *ne-vse*. To je obenem tudi odločanje za mejo, ki je nujna, čeprav *vse* tako ali tako ni mogoče.

V tem je pomembna paradokсна dialektika svobode: je *a priori*, a se je v praksi zanjo vseeno treba odločati; *vse* ni mogoče, a je vendarle treba postavljati mejo, da se ne bi dogajalo, kar se ne more zgoditi. Vse to je nujno, ker se človek lahko odloča za zlo, ki je destruktivno natanko zaradi ideje, da je možno *vse*. Zlo je žalostni dokaz, da je *vse mogoče*.²⁷⁰

Obenem je dokaz, da ravno ni mogoče, zato je destruktivno delovanje zla zavezano slabi neskončnosti. Če zla ne zaustavimo od zunaj, se nikoli ne ustavi samo in mora na koncu popolnoma uničiti tudi sebe.

270/ Prim. Mark C. Murphy. *God's own ethics: norms of divine agency and the argument from evil* (Oxford University Press, 2017).

Zlo zato ustavljamo z odločanjem za svobodo in z odločanjem za dobro, ki blokira težnjo, da bi določili in ustvarili *vse*. Ustavljamo ga z razmišljanjem o odločanju in svobodi. Tako razmišljanje je že revolucija. Ni zgolj revolucionarno, ampak dobesedno pomeni revolucijo *in progress*.

Revolucija, ki traja, je kar najtesneje prepletena s posebno izkušnjo človeškega bitja, ki jo Jean-Luc Nancy opiše takole: *ne obstaja izkušnja svobode, saj je že sama svoboda izkušnja*. Zanimivo in pomenljivo je, da beseda *izkušnja* pomeni neposredno sodelovanje pri dogodku. To pomeni, da je svoboda kot izkušnja prepričljiva in se je človek niti ne more znebiti, potem ko jo izkusi. Ko sodeluje pri izkušnji, ko jo doživlja kot svojo, doživlja tudi svobodo, pri kateri sodeluje. Svoboda ga potrebuje prav na tak način; ne potrebuje zgolj človek svobode.

Kdor je enkrat izkusil svobodo, je ne bo več hotel zamenjati za nobeno drugo izkušnjo. Pravzaprav tega niti ne bo mogel narediti, saj je svoboda dobesedno nujno potrebna za njegov obstoj, eksistenco, za njegovo zavedanje samega sebe in svojega življenja. Zamenjava izkušnje svobode s kako drugo izkušnjo zato *ipso facto* pomeni zaton življenja, volje do moči in eksistence.

Danny to ve, zato je tragičen. Ne more se izvleči, čeprav bi se lahko.

RAZLIKA

Naslov filma nas nikakor ne sme zapeljati: *Mad Max: Fury Road* (George Miller, 2015). Je namreč o nekem univerzalnem pozivu, ki teče in se vije kot rdeča nit skozi tole knjigo, pozivu k demokratičnemu delovanju za univerzalno emancipacijo v družbenem polju; to nikakor ni moški šovinistični nasilni akcijski film v postapokaliptičnem svetu, v katerem divja boj za preživetje in v katerem na koncu pač preživi najmočnejši.

Začetna ideja je tale: obstaja poziv, ki je absoluten. Film *Mad Max* se prične natanko s takim pozivom: Max je sam v puščavi, vidi prizore, sliši glasove v glavi, naj se drži obljube, ki jo je dal, naj jim torej pomaga. Max zato ni besen, ni pobesnel (*mad*). Prav nasprotno je res: je izjemno miren, celo spokojen. To pa še ne pomeni, da ni notranje razcepljen in da se ni sposoben bojevati za poziv. Pomeni pravzaprav, da se ravno je sposoben bojevati za nekaj, kar presega njegove ozke egocentrične interese, da preživi tako kot *vsi drugi*, med katerimi pa je vsaj še en človek, ki ima pred seboj enako usodo kot on.

Redko se zgodi, da nastopa v filmu junakinja, ki je sicer lepa, vendar ima namesto roke protezo, je neplodna in se z glavnim junakom ne zaplete v ljubezenski odnos, pa je vendar ves čas z njim in skupaj z njim zre k istemu cilju. Taka je *Furiosa*.

Postati bi morala imperatorjeva žena v postapokaliptičnem, hierarhično organiziranem in povsem zblojenem svetu, v katerem velikanska množica ljudi živi slabše kot stekli psi. A ni postala in sedaj se želi vrniti v zeleno dolino, kjer se je rodila, preden so jo odpeljali. Napačna odločitev, kot bomo videli.

Zelene doline namreč ni več in to dejstvo je za film odločilno; če bi obstajala, film sploh ne bi bil mogoč, ne bi mogel nastati. Skupinica ima dve možnosti: lahko se odpelje v puščavo, v kateri je težko preživeti ali pa sploh ni mogoče, in zgolj upa na srečnejše dni; lahko se odpelje v citadelo in naredi, kar mora narediti. Slediti mora pozivu – kot kolektivni subjekt. In nobenega jamstva nima, da preživi.

Ljudje nismo samo razumna bitja; nismo samo bitja razuma, ki skušajo povečevati svoje koristi. Daleč od tega. V zadnji instanci smo bitja morale in etike, smo umna bitja principov, ki se lahko dokopljemo do vpogleda v naravo etičnega presežka. Pravzaprav se tudi moramo; taka je naša usoda, taka je resnica naše usode, v kateri se prepletata končno in neskončno.

Max zato v ključnem trenutku predlaga vrnitev. In ve, da bo treba mimo samega imperatorja, za katerega podaniki verjamejo, da je nesmrten. Immortan Joe seveda ni nesmrten in Max to ve. Pravzaprav je na smrt bolan, saj ne more niti dihati sam in potrebuje umetno ventilacijo; torej je zelo končno bitje z omejenim rokom trajanja.

Ima sinova, toda eden je na invalidskem vozičku, drugi je mišičasti orjak s pritlikavimi možgani. Immortan Joe tako nima ustreznega naslednika; tudi to je zelo pomembno.

Furiosa in Max zastopata upanje civilizacije. Vsi drugi so nemočni. Torej se skupina mora vrniti v citadelo. Druge izbire kratko malo nima. In prav zaradi tega spremljamo pustolovščino, ki daleč presega navadne filmske poskuse, da bi z akcijo pritegnili pozornost akcij, adrenalina in zabave željnih gledalcev.

Gledalci vendarle niso neumni. Film je sicer fikcija, vendar je tudi ponudba nečesa novega. In danes svet bolj kot kadarkoli potrebuje to, o čemer sicer pripovedujejo miti in legende.

Immortan Joe nima prihodnosti; človeštvo jo ima. Življenje jo ima, saj je neuničljivo, kot bi rekel Deleuze, sklicujoč se na Nietzscheja in Spinozo.²⁷¹ Torej se mora zgoditi, kar se mora zgoditi. Na dnu brezna je vselej kal življenja. Od nekdanj je tako; vselej bo tako.

Toda kal življenja je povsem nemočna, če se konkretni ljudje ne odločajo pravilno. Življenje sámo namreč nima nobenega cilja, nobenega *telosa*, nobenega smotra, namena ali smisla.

Svet se je preobrazil in postal popolnoma surov. Vode je malo, nafte je malo. Brutalna sila najmočnejših je zgolj – brutalna. Ljudje upajo na odrešitev in ta bo prišla; še vedno je. Na tem je nekaj univerzalnega in optimističnega.

271/ Prim. Gilles Deleuze. *Desert Islands and Other Texts (1953-1974)* (Semiotext(e), 2003).

Max se tega dobro zaveda. Furiosa ni ženska, s katero bi se spopadal, čeprav za kratek trenutek vendarle se. In ona dobro ve, da je mogoče v brutalnem svetu preživeti na en sam način: skupaj, z zvičajnostjo uma in s pravilnim odločanjem za principe.

Ne z brutalno silo, zato nas kot gledalce zares osupne nadrealistični prizor, ko se z roko upre v kolo velikanskega tovornjaka in pomaga suhemu drevesu sredi puščave, na katerega je tovornjak pripet z jeklenico, da ga potegne iz peska. Takih prizorov je v zgodovini filma veliko in prav vsi do zadnjega so vredni vedno novega ogleda oziroma premisleka.

Na tehtnici je namreč prihodnost civilizacij. In ko govorimo o civilizaciji, *we are talking about this civilization, stupid*. Film je namreč fikcija, vendar je dober film resničnejši od realnosti.

Kapitalistična realnost je danes taka, da smo v njej lahko samo ekonomski tekmeči drug drugemu in potrošniki. Obe vlogi pomenita krčenje človeških osebkov na objekte, ki jih je mogoče obvladovati, nadzirati in preoblikovati. Tretje vloge preprosto ni.

Natanko v tej perspektivi je danes vnovič pomembno na nov način misliti koncept subjekta – ne psihološkega človeka, ne osebnosti, ne jaza, ne sebstva, ne človeka kot osebe, posameznika ali individuuma, ki ga strokovnjaki dizajnirajo in potem redizajnirajo. Zakaj je subjekt tako zelo pomemben?

Pomemben je zaradi političnih razsežnosti sveta, v katerem živimo. Brez subjekta je naš svet čista mašina, ekonomski stroj, ki deluje sam od sebe in ga uravnava tista nemogoča *nevidna roka*, ki naj bi poskrbela za vse, kot pravijo ekonomisti. To pa je v resnici svet brez subjekta, ki bi lahko vplival nanj, oziroma je svet nemočnih posameznikov, podložnikov, ki so zgolj priveski velikanske mašine, ujeti v iluzije, v katere morajo verjeti, da stroj sploh deluje; eni so gospodarji, drugi so hlapci, kot bi dodal Hegel, v resnici pa so hlapci vsi.

Paradokсно je subjekt nekaj središčnega, nekaj absolutno nujnega, če hočemo misliti človeška bitja kot svobodna. Paradoks je, da je Lacan, opirajoč se na Freuda, ves čas poudarjal, da jaz ni gospodar v svoji hiši, obenem pa razvijal teorijo

subjekta, ki pa ravno je gospodar; podobno je delal Marx in končno prišel do ideje o kolektivnem revolucionarnem subjektu, ki je proletariat. Zakaj je tako?

Tako je zato, ker je subjekt vselej subjekt resnice, kot poudarja Alain Badiou. Ko mislimo subjekt, moramo zato obenem misliti koncept resnice. Subjekt zato nima mnenj in ni psihološki človek, ki skuša dobro živeti v danem okolju, ne zastopa znanja ali vednosti.

Govorim o vztrajanju. Ko govorim o življenju, govorim o vztrajanju. Ko govorim o človeškem bitju, govorim o zmožnosti za vztrajanje, o sili, ki jo človeško bitje lahko izkusi, doživi na svoji koži – in tudi jo doživlja.

Človeško bitje se hoče ohraniti pri življenju. Obenem je zmožno za resnico, ki je nekaj drugega kot golo ponavljanje in obnavljanje istega, pa naj gre za znanje, informacije ali vednost. Na tem je nekaj absolutnega in univerzalnega. Vsak človek se že rodi s tem, kar pomeni, da je zmožen za resnico, absolutno in univerzalno. Ali kot bi rekel Badiou: človek ima dostop do neskončnega. Natančno prek njega se ohranja pri življenju.

Ko se Furiosa in Max odločita za vrnitev v citadelo, se odločita kot končni človeški bitji za nekaj neskončnega, za nekaj absolutnega, za nekaj, kar ima univerzalno vrednost.

Kdaj se torej rodi subjekt? Kdaj posameznik, individuum postane subjekt? To je ključno vprašanje in odgovor nanj dobesečno vidimo v filmu.

Rodi se v tistem hipu, ko se dotakne neskončnega, to pa se zgodi le, če se mu odpre. V filmu vidimo, da se skupina najprej odloči za pot z motorji po puščavi. Izvemo, da imajo dovolj bencina za 160 dni vožnje. Toda Max se pripelje za njimi in reče, da se morajo vrniti v citadelo. Natanko tam sredi neskončne puščave, če lahko tako rečem, sredi ničesar, se odločijo še enkrat, tokrat pravilno, in postanejo kolektivni revolucionarni subjekt.

Badiou pravi, da nima rad izraza *individuum se spremeni v subjekt*, kajti ni vselej posameznik, ki postane subjekt, saj obstaja tudi kolektivni subjekt, v katerega se posameznik inkorporira, vgradi, vključi kot subjekt. To je zelo logično, kajti subjekt je vselej podložnik nečesa, kar je nad njim; tak je po definiciji. Zelo pomembno je zato tole: posameznik kot subjekt je del nečesa, ni sam zase, ni

ločen od vsega drugega in od vseh drugih. Je del nečesa večjega, kar ga povsem presega – to nekaj je neskončnost sama.

Posameznik kot subjekt je torej situiran na nekem simbolnem kraju, ki je topos. Subjekt je zaradi tega del nečesa, kar je absolutno, univerzalno, večno, čeprav je obenem tudi lokaliziran. Ko bo kot posameznik umrl, bo to še vedno obstajalo, obstajal bo proces, ki bo tekel naprej brez njega oziroma z nekom drugim.

Univerzalna resnica je, da vsak posameznik, vsako človeško bitje lahko sodeluje, participira v absolutnem, lahko prispeva k procesu v absolutnem, ki je univerzalen in je tesno povezan s statusom resnice. Posameznik v določeni razsežnosti svoje eksistence postane absoluten, ko se dotakne neskončnosti, ko se ji odpre, ko postane njen subjekt ali vdani podložnik. Potem je v nekem radikalnem smislu nepremagljiv in večni tudi sam.

Max je tak podložnik.

VKLJUČEVANJE V RAJ

Naslov poglavja je nastal ob gledanju filma z naslovom *Paradiž zdaj* (Paradise now, Hany Abu-Assad, 2005).

Po ogledu filma je nastal pričujoči zapis o naravi človekove želje, brez katere ni boja za univerzalno emancipacijo.

Temeljno Freudovo spoznanje o človekovi naravi je, da je človek subjekt želje. Ne želeče bitje, čeprav je lahko tudi to, temveč subjekt želje, njen podložnik in vdani hlapec; obenem je subjekt ljubezni, kajti ljubezen in želja sta strani istega kovanca. To pomeni, da obstaja zaradi nezavedne želje, zaradi katere se vse spreminja, saj ne obstaja zadnji ali ultimativni objekt želje, ki bi željo zadovoljil, pomiril in potešil, da ne bi več obstajala. Želja je večna, vse drugo se spreminja, subjekt je svoboden, in ji lahko sledi – to je vse.

Saidova mati: *Svet se spreminja, vse se spreminja, Bog se ne spreminja. Boste videli.*

Zakaj potem v Hollywoodu ne morejo narediti filma, kakršen je *Paradiž zdaj*? Vprašanje je na mestu in je pomembnejše, kot je videti na prvi pogled, kajti če se vse spreminja, se spreminja tudi Hollywood ali pa bi se vsaj moral spreminjati, čeprav se je spremembam mogoče tudi upirati.

Vprašanje je pomembnejše zato, ker očitno namiguje na usodo in prihodnost Hollywooda. Je potemtakem njegova usoda zapečatenata? Mora zaradi lastne usode izdelovati domnevno gledljive komercialne filme, ki naj prinesejo čim več denarja tem, ki ga že imajo? Kakšne filme pravzaprav sploh delajo v Hollywoodu in za koga?

Na vprašanje dobimo dober odgovor že, če vidimo veliko filmov, ki niso nastali v Hollywoodu. Film *Paradiž zdaj* je režiral palestinski režiser, ki bi na primer lahko s filmom povedal prepričljivo zgodbo o izraelski okupaciji Palestine, trpljenju tamkajšnjega prebivalstva in podobnem, vendar tega ni storil. Namesto tega je ustvaril nekaj drugega.

Ustvaril je predvsem nekaj boljšega in izjemno prepričljivega. Povedal je zgodbo o prijateljih, ki ju skrajneži izberejo za samomorilsko akcijo v Tel Avivu – vse seveda v imenu Alaha in njegove volje.

In natanko tukaj se že zaplete, saj se tudi mora. Razmišljamo in ugotavljamo: če ima Alah voljo, jo imajo prav gotovo tudi ljudje. Čigava volja naj potemtakem obvelja? Na prvi pogled seveda Alahova, saj je Bog, toda v resnici ni čisto tako. Kdo naj se torej komu podreja?

Alahova volja je tako ali tako zgolj domneva, saj ne obstaja Alah kot bitje, ki bi mu lahko smiselno pripisali voljo. Alah tako ni bitje, ki kaj hoče ali želi, ima interese ali potrebe, kot bi rekel Spinoza. To ni voljno bitje in sploh nima nobene resne zveze s tem, kar imenujejo ljudje volja. Jo pa imajo sami ljudje.

Prav zaradi tega se porajajo nova in nova vprašanja, na katera je težko odgovoriti, kar je tudi dobro, saj je produktivno.

Ali potemtakem človek lahko spremeni svojo usodo? In kako lahko ve, kakšna je njegova usoda, da bi jo lahko spremenil? Kako spremeniš nekaj, če ne veš, kaj tisto nekaj sploh je? Kako postaneš podložnik nečesa drugega?

Najprej moraš spoznati usodo, da bi lahko razmišljal o njej in o tem, ali jo je mogoče spremeniti ali ne. To je zelo logično. In kako veš, da je usoda res taka, kot verjameš? Kako veš, da se ni medtem, ko si jo skušal spoznati, že spremenila? Kdo jamči zanjo? Kdo jamči, da je res taka, kot verjamejo ljudje, saj se vse spreminja, kot pravi Saidova mati? Kako veš, da ni tvoja usoda natanko to, da jo skušaš spoznati na način, kako jo spoznaváš? Kdaj je konec takega spoznavanja, kdaj prideš do roba, ko ne moreš več naprej in moraš reči, da je tvoja usoda taka, kakršna je videti na tistem robu?

Said in Khaled se sprva voljno podredita voditeljem, gospodarjem, ki so ju izbrali za samomorilsko dejanje. Toda vse se zaplete, kajti zapisana vprašanja so preprosto nujna. Predvsem je videti, da se Said ne bo zlahka izvlekel iz primeža vprašanj, strahu, preteklosti in spomina na ubitega očeta.

Said je vse uničil. Tako je bilo rečeno na koncu. A kaj je v resnici uničil? Kdo bo odgovoril na to zahtevno vprašanje? Nazadnje ga vidimo v avtobusu, polnem izraelskih vojakov, okoli telesa ima ovit peklenski stroj, njegove oči pa počasi napolnijo ves zaslon. Kaj bo storil? Tu se film konča.

Na vprašanje ne bomo nikoli zmogli odgovoriti. Lahko molitev pomaga? Najprej je treba misliti. Bog se s tem strinja.

Strinja se z Aristotelom, ki je bil med prvimi, ki so se dobro zavedali, kako pomembno je, da je človek v stiku, kontaktu s svetom. Brez takega stika namreč ne bi bilo ne sveta ne človeka. Oba obstajata šele, ko sta v stiku, ko se dotikata drug drugega, ko se človek kot zavestno bitje zaveda sveta in samega sebe v njem, saj svet ne obstaja *tam zunaj*.

Človek je del sveta in njegova zavest o svetu je vselej del sveta. Tega lahko zaznavamo le v prostoru, v svetu, zato je *a priori* nemogoče, da bi ga zaznavali nekje zunaj, kjer sploh ne bi bilo prostora. Zaznavanje zato ni zaznavanje zunaj prostora, ampak v njem, je del njega samega, kar pomeni, da je zaznavanje vselej prostorsko, to pa zopet pomeni, da spreminja sam prostor, saj ni statično.

Natančneje lahko rečemo takole: če jaz zaznava svet in ga skuša razumeti, potem je v prostoru in času, v prostor-času, to pa zopet pomeni, da tudi je prostor-čas, je njegov sestavni del. Ko skuša razumeti in prepoznati samega sebe, da bi bil na ravni antičnega *Spoznaj samega sebe*, skuša spoznati in zgrabiti prostor-čas. Tega pa ne more narediti nikjer drugje kot v prostor-času – torej je nujno del njega.

In ne more spoznati brez napora, truda, prizadevanja. Celotna dialektika človekove eksistence namreč počiva na preprostem spoznanju, da eksistence sploh ni, če ni napora, s katerim subjekt premaguje ovire ter oblikuje in spoznava eksistenco; ta ni nikoli dana vnaprej in spoznanja o njej niso dana vnaprej. Iz tega spoznanja sledi splošna ugotovitev: subjekt doživlja eksistenco in jo spoznava le, če se mu vedno znova nekaj upira, če mora premagovati ovire, kar seveda pomeni, da ne obstaja zadnja ovira, ki bi jo lahko premagal, nato pa zaživel polno eksistenco brez vsake ovire, ki bi jo tudi popolnoma razumel. Taka eksistenca namreč logično ni mogoča, kar pomeni, da bi po preskočeni zadnji oviri dobesedno izginila.

Sanje o paradižu so zato lahko samo sanje o paradižu tukaj, na tem svetu, v tej eksistenci. Film se temu spoznanju približa na izvrsten način, zato čisto na koncu vidimo čez celotno platno oči morebitnega terorista, za njimi pa je misel, o kateri ne vemo ničesar. Le upamo lahko, da se bo pravilno odločil – za eksistenco in premagovanje napora, ne za domnevna nebesa *tam zunaj*, kjer ni nobene ovire in ni potreben noben napor.

Vsaka ideja o eksistenci, tako je osnovno spoznanje Starih, je že učinek premagovanja napora. Vztraja toliko časa, dokler subjekt vztraja pri premagovanju ovir. To pa nujno pomeni proizvodnjo novih idej, zaradi katerih se spreminja eksistenca.

NEVARNI MARX

Film za ogled in razmislek je tale: *Max Manus* (Joachim Rønning, Espen Sandberg, 2008). Razmislek sledi.

Karl Marx je bil v določenem trenutku najnevarnejši mož v Evropi; tako so vsaj govorili, tako so ga imenovali, tako so bili prepričani. Preden je odšel v London, saj je bil tako rekoč prisiljen zapustiti domovino, Nemčijo, ker je bilo zanj življenje tam prenevarno, je bil označen, kot bi bil zločinec, kriminallec, čeprav je bil v resnici *zgolj* filozof. Ali pa je bil ves problem natanko v tem, da je bil kot filozof odgovoren in svoboden, saj je razmišljal, kot bi smeli tudi pričakovati, njegovo razmišljanje pa je postalo zelo nevarno orožje – in ni bilo prvič v zgodovini človeštva, da je postal en sam človek nevaren prav zato, ker je mislil in pri tem vztrajal kljub visoki ceni, ki jo je moral plačati.

Mislil je, ker je bil svoboden. Z idejo svobode je povezan zanimiv paradoks, zato ga razvijem.

Svoboda ne pomeni neoviranega izbiranja med možnostmi. Obstaja le, če obstaja odgovornost, če obstaja dolžnost, ki je oboje: svojevrstna ovira in poseben pogoj nadaljnje svobode, njen vzvod. Človek je tako dolžan misliti, ker je svoboden in je zmožen za razmišljanje; dolžan je biti svoboden in svoboden je, da dolžnost prostovoljno sprejme. Ko razmišlja, udejanja svobodo in odgovornost, drugi ljudje pa pogosto pokažejo nanj s prstom in rečejo, da je nevaren (sic!).

Nevaren tudi je, ker s svojim svobodnim delovanjem in izpolnjevanjem dolžnosti opominja druge, da so se izneverili, poleg tega pa tlakuje pot novim, drugačnim možnostim za skupno življenje, ki pa jih ljudje pogosto ne želijo sprejeti, in raje ostajajo pri obstoječem.²⁷²

Ne obstaja torej svoboda brez odgovornosti. Vsak posameznik je zavezan odgovornosti do:

272/ Michel Foucault je natanko v tem smislu pokazal, da oblast nad ljudmi deluje, ker se ji svobodno podrejajo, namesto da bi se enako svobodno podrejali dolžnosti, o kateri teče beseda.

1. sebe;
2. drugih ljudi in občestva;
3. okolja.

Toda vprašanje, ki se ob tem nujno zastavi, je tudi tole: kako biti odgovoren in svoboden v okolju, v katerem na primer nimaš dostopa do kapitala? Človek namreč nikoli ne živi v praznem prostoru, odgovornost in svoboda pa ne moreta biti abstraktna izraza. Kaj torej storiti?

Šele boj za univerzalno emancipacijo omogoča razmišljanje, da sem lahko svoboden in odgovoren le, če imam pogoje, da sem tak. Katere pogoje?

Najširše rečeno: pogoje družbenega življenja, ki mi omogočajo blagostanje. Emancipacija, družbena inkluzija in blagostanje posameznikov so povezani, obenem pa so nujno prepleteni z družbeno (ne)pravičnostjo. Marx je med drugim govoril natanko o tem: človek ne more biti odgovoren, če ni svoboden, tak pa ne more biti, če ima, figurativno rečeno, verige na nogah.

Krog se sklene in je začaran: če imam verige na nogah, ne morem biti svoboden, če nimam verig, sem vselej že svoboden. A kako se znebiti verig, če nisem svoboden, da jih snamem sam?

Domnevati moram, da je zmožnost za svobodo *a priori*, sicer moram vselej čakati na nekoga, da me osvobodi.

Podobno paradokсно razmišljanje je na delu tudi, če spremljamo Marxa na poti v London.

Razmišljanje teče takole: če je bil Marx tako zelo nevaren, kot so zatrjevali v njegovi domovini, zakaj je lahko prišel v London, kjer ga ni nihče preganjal in kjer ni nihče zatrjeval, da je nevaren? Zakaj je bil torej nevaren na enem kraju, ne pa tudi na drugem? Ali pa je bilo čisto drugače?

Morda je Karl Marx kot človek, ki zna in hoče razmišljati o svetu, v katerem živi, nevaren, radikalen in revolucionaren še danes, le da veliko ljudi tega niti ne ve. Morda pa je lahko človek svoboden kadarkoli in kjerkoli ter celo tedaj, ko ima na empiričnih nogah zelo empirične verige.

In koga ali kaj ogroža, če je res nevaren, tak pa je, ker je svoboden in odgovoren?

Ključna razsežnost človekovega delovanja in vedenja znotraj kapitalizma je prav gotovo etika. Kdor razume Marxove razmisleke o naravi kapitalizma, mora nujno priti do takega sklepa. Sklep je nujen, ker dobro razumemo, kako uporabljati moč oziroma oblast za obvladovanje svobodnih ljudi in množic, ki živijo v svetu velikih družbenih nepravilnosti. Vemo na primer, kako širiti ideološke prakse, klišeje, novorek, žargon, propagando in oglese, da ostajajo ljudje brezbrizni ali celo cinični potrošniki. Zadeve so zelo jasne, zato ni nepomembno, kdo je na oblasti in kako uporablja moč. Kaj je torej etika?

Poseben odgovor na zapisano vprašanje ponuja Hannah Arendt, izhajajoč iz orisanega razmerja med človekovo zmožnostjo za svobodno sprejemanje dolžnosti, da misli.

Razmišljanje, pravi, je že samo po sebi prepleteno z etiko. Torej ta ne obstaja ločeno od razmišljanja, kot posebna tema, rezervirana za filozofe ali za ljudi, ki nimajo verig na nogah. Daleč od tega.

Prepletenost razmišljanja z etiko pomeni vsaj to, da razmišljanje zavezuje, da nalaga razmišljajočemu dolžnost, ki jo je Kant imenoval kategorični imperativ. Sklepi, do katerih pridemo s pomočjo razmišljanja, so torej zavezujoči še bolj kakor verige.

Naj povzamem: najprej je svoboda, povezana z dolžnostjo, ki pomaga človeku do pogleda – v naravo svobode in dolžnosti, ki je kategorični imperativ, ter v naravo empiričnih koordinat življenja, v katerem imajo nekateri ljudje zares železne verige na nogah, številni pa so vkovani v metaforične verige.

Čas, v katerem živimo, obdobje velike krize kapitalizma, je vsekakor dober za vnovični razmislek o sami naravi kapitalizma, kajti prav njegova zdajšnja kriza je dokaz, da mu ne gre prav dobro. Razlaga njegove narave je zato preprosto nujna, saj jo moramo znati misliti, ker je taka naša dolžnost, sklepi, do katerih utegnemo priti z razmišljanjem, pa so zavezujoči, kot je zavezujoče vsako razmišljanje, ki izhaja iz svobode.

Marx je zato zelo veliko časa posvetil prav svobodnemu razmišljanju o naravi kapitalizma. In v njeni srčiki je odkril mehanizem, zaradi katerega je celoten sistem družbenega življenja nepravilčen, nepošten in izkoriščevalski. Etika je zato dolžnost ljudi, da tak sistem zavrnejo in ga nadomestijo z drugim.

Lahko ga zavrnejo, ne da bi ga premislili in spoznali, lahko pa ga spoznajo, ne da bi ga kasneje tudi zavrgli.

Prav zato se ponuja ena sama možnost: proti takemu sistemu se je treba bojevati, drugače svobodno razmišljanje o morali in etiki nima nobenega smisla. In če nima etika nobenega smisla, ga nima niti razmišljanje, saj je neločljivo prepleteno z njim. Sistem se namreč ne bo spremenil sam od sebe. Prav nasprotno: sistem, kakšen je kapitalizem, je lahko le še bolj nepravilčen in nepošten, če ga ne ustavimo.

Navidez imamo na voljo dve možnosti, v resnici pa eno samo. Torej se moramo odločiti za to, ki je pravilna, čeprav je logično, da je pravilna, saj je ena sama, kar pomeni, da druge možnosti niti nimamo.

Druge možnosti sicer nimamo, lahko pa si domišljamo, da jo imamo.

Ljudje so se tako pred kratkim znebili sistema, ki so ga neupravičeno imenovali socializem oziroma komunizem. V resnici so se znebili le določenega tipa državnega kapitalizma. Drugo so pustili pri miru. Zakaj?

Drugi, kapitalizem, ni padel, temveč se je spremenil v globalnega, zato je danes moč denarja večja, kot je bila kadarkoli. In večina ljudi ji je zgolj podrejena. Morda ni čisto naključje, da je večina obiskovalcev rojstne hiše Karla Marxa iz sodobne kapitalistične Kitajske.

Padel ni zato, ker je ves čas predstavljal svetlo obljubo tem, ki so pred padcem socializma z lačnimi očmi pogledovali proti Zahodu, kjer je že kraljeval. Želeli so, da bi kraljeval tudi njim. In zgodilo se je, kar so želeli, želeli pa so to, kar imenuje Freud imaginarni scenarij.

Z imaginariji pa so dobili tudi to, česar niso želeli, in to, česar niso poznali, ker je bila njihova želja ozko usmerjena na imaginarije – vselej je.

Sklep je torej jasen in je na dlani: kapitalizem ni v dobro vseh ljudi tega sveta, je pa imaginarno zaslepljujoč, kar pomeni, da zaradi zaslepljenosti ljudje

ne vidijo premalo, temveč vidijo, paradokсно, preveč. Je globalen, a ni dober; svetlobe ima preveč, ne premalo. V to se zlahka prepričamo. Ali obstaja alternativa? Je komunizem sploh mogoč med ljudmi?

Nimamo odgovora.

Film *Max Manus* je narejen po resničnih dogodkih iz druge svetovne vojne. Max Manus je mladenič, ki skupaj s tovariši spravlja ob pamet nemške okupatorje na Norveškem. Njihove diverzantske akcije so tako uspešne, tako nenavadne in tako neverjetne, obenem pa tako izmuzljive, da je sovražnik povsem zmeden in nemočen.

Na koncu ponudi Maxu roko, kar je še bolj nenavadno. Zastopnik zla, ki misli resno, namreč ne ponuja roke nikomur.

S tem spoznanjem smo na dobri poti k temeljnemu vpogledu v naravo realnosti, ki ni le vpogled filozofov, temveč je tudi vpogled matematikov in fizikov: narava sama ne ve. Fiziki govorijo o načelu negotovosti.

Narava sama ne ve (v celoti), kaj je, ker je odprta (ni cela). Vselej bo šele odločitev, kaj je, določila njen način obstoja – za nekoga. Na poseben način narava ne dovoli, da bi jo enoznačno določili in v celoti spravili v okvirčke, kot smo sicer navajeni delovati v vsakdanjem svetu.

Zakaj smo navajeni tako delovati?

Morda smo navajeni tako delovati, ker verjamemo v determinizem in Vse, ki sta ključni koordinati vsakega dobrega imaginarija, tak pa je vsak. Če je vse že vnaprej določeno ... A nič bolje ni, če ne verjamemo v determinizem. Če je svet nedoločen ...

Ga lahko določimo. Nekaj moramo storiti v vsakem primeru. Prav zaradi tega Lévinas vse življenje poudarja, da svoboda ni najpomembnejša človekova vrednota. Najpomembnejša je namreč odgovornost. Vračamo se na začetek.

Odgovornost posameznega človeškega osebk je najprej pred drugim človekom oziroma pred Drugim; je za svobodo in odgovornost. Človek je odgovoren, da ostaja odgovoren in svoboden. Taka je njegova temeljna dolžnost, ki jo mora svobodno sprejeti. Torej je njegova dolžnost, da svobodno sprejme dolžnost, da

je odgovoren in svoboden. Kar pomeni, da mora svobodno sprejeti dolžnost, da svobodno sprejema dolžnost ...

Ker je vsakdo drugi za drugega in za D drugega, kar je nedvomno res, je njegova odgovornost pomembnejša od nemogoče egocentrične svobode, saj nihče ne more nikoli natančno vedeti, kako se bo vedel drugi, sotrp in. In nihče ne more takoj po rojstvu potegniti iz svojega drobja svobode; vse to se lahko zgodi šele ob drugih ljudeh in zaradi njih.

Tudi v primeru, ko je drugi odgovoren pred Drugim, ne more vedeti, kaj bo storil, toda to ga ne skrbi. Egocentričnega človeka vselej skrbi, kaj bo storil drugi, saj se boji zase in za vse svoje iluzije. Človeka, ki je odgovoren pred Drugim, ne skrbi, kaj bo storil drugi, ker se ne boji zase, saj je sam drugi, obenem pa se zaveda svoje dolžnosti, ki je svobodna skrb zanjo; zaveda se tudi dolžnosti vsakega drugega človeka. Šele v tem primeru lahko govorimo o subjektu in o nepredvidljivosti bodočnosti.

Ljudje dolžnost svobodno sprejmejo ali pa je enako svobodno ne sprejmejo. Sledi nadaljevanje.

Nepredvidljivost bodočnosti vsebuje tudi možnost singularne spremembe sveta, ki pomeni radikalno spremembo zakona identitete. Svet se namreč ne spremeni, ko se spremeni dovolj posameznikov. Daleč od tega. Spremeni se, ko vdre vanj sama bit in nastane povsem nova možnost življenja in eksistence.

V vsaki sedanosti namreč obstaja element, ki je brezčasen, ki torej ni ujet v čas, v gibanje, kot bi rekel Nietzsche. Kot tak se upira razlagam ali interpretacijam, celo smrti, kot bi rekel Deleuze, upira se oblasti in je nesimbolizabilen, kot bi rekel Freud. Sedanost zato ne sovпада s seboj – pravimo, da je radikalno odprta. Natanko v tem smislu je možna bodočnost, ki ni isto kot prihodnost, ki pomeni nadaljevanje sedanosti in kopičenje istega.

V čem je torej prava nevarnost za ljudi in občestvo, če se vrnemo k Marxu, s katerim smo začeli tole poglavje? Prava nevarnost je v svobodni skrbi ljudi za svobodo in skrb za drugega. V zares dobrem občestvu bomo živeli šele takrat, ko bo veliko ljudi živelo na opisani način.

UNIVERZALNOST RAZLIKE IN ZAROTA UPANJA

Vsekakor se je dobro temeljito, kar pomeni tudi natančno in zelo počasi, še enkrat lotiti razmisleka, kako deluje kapitalizem, sistem, v katerem živimo. In če ne želimo brati Marxa, če se nam zdi zastarel, nevaren in preveč radikalen, če nam ni všeč, karkoli že to pomeni, če torej želimo brati sodobne avtorje, ki razmišljajo o delovanju kapitalizma, so nam pri roki dobre knjige, ki nam z lahkoto odgrnejo skrivnosti kapitalističnega življenja, ki je tudi naše življenje, kar pomeni, da bi morali imeti interes, da ga dobro razumemo, saj je tako razumevanje v naše dobro. Pravzaprav ni tehtnega razloga, zakaj ne bi hoteli razumeti lastnega življenja; v našem najboljšem interesu je, da ga skušamo dobro razumeti, kot smo se lahko prepričali v prejšnjem poglavju.

Lotimo se lahko tele klasične knjige: *Pierre Jalée. L'exploitation capitaliste*; knjiga je izšla davnega leta 1974, a je vendar sodobna.²⁷³ Avtor v njej na kratko natančno ponazori idejo, ki jo zasledimo že v naslovu: *izkoriščanje*.

Ideja predstavlja samo jedro vprašanja, ki si ga lahko znotraj kapitalističnega sistema zastavi čisto vsak človek: Zakaj imajo nekateri ljudje tako veliko kapitala, denarja in premoženja, drugi pa tako malo ali sploh nič, čeprav vsak dan desetletja dolgo trdo delajo in celo garajo? Kako je to mogoče? Zakaj se povečujejo razlike med ljudmi, ki delajo, in ljudmi, ki imajo kapital, a ne delajo? Kaj se dogaja, česa ne vidimo in ne prepoznamo, česa ne razumemo? Kdo je danes izključen, zakaj, čemu in kaj taka izključenost sploh pomeni, kako jo premagovati, če jo je seveda sploh mogoče?²⁷⁴

Vprašanjem sledijo druga vprašanja, ki so prav tako dobra oziroma produktivna. Zakaj niso delavci, ki garajo vsak dan najmanj osem ur, bogati? Kako je mogoče, da številni ne zaslužijo niti za preživetje, čeprav delajo, kar je treba

273/ Pierre Jalée. *L'exploitation capitaliste* (François Maspero, 1974).

274/ Prim. Remove homelessness, not homeless People. <https://www.versobooks.com/blogs/3298-remove-homelessness-not-homeless-people>.

delati, in delajo tako, kot je treba? Zakaj so nekatere plače tako nizke in zakaj veliko ljudi sploh ne more dobiti dela, čeprav bi radi delali in so zmožni delati?

Vse to so dobra, produktivna vprašanja, ki terjajo dobre odgovore, če hočemo razumeti svet, v katerem živimo, razumeti pa bi ga morali, kot rečeno.

Na tem kraju velja dodati le še tole opazko: delavci skupaj z vsemi potrebnimi sredstvi za delo oziroma proizvodnjo dobrin tvorijo načine proizvodnje, brez katerih ne bi bilo kapitalizma kot sistema družbenega življenja. Ta torej ne more obstajati in delovati brez skupnega nastopanja velikanskega števila delavcev.

Zapisanega v resnici ni težko razumeti: delavci morajo delati na določene načine in lastniki kapitala jim morajo zagotoviti sredstva, surovine, orodja, stroje, prostore, kjer delajo. Vse skupaj mora potekati na natančno določen način, ki je v celoti odvisen od osnovnega načela delovanja kapitalizma, to pa sta tekmovalnost in boj za preživetje na trgu, kjer potekata prodajanje in kupovanje na določen način ustvarjenih dobrin; ključno je seveda tole: v kapitalizmu morajo delavci prodajati delodajalcem sebe kot delovno silo, saj nimajo nobenega drugega kapitala. Delavci so kapital.

Nihče si ne more privoščiti drugačne proizvodnje dobrin, saj s tem tvega, da ne preživi in da ga konkurenca kmalu, to pa pomeni do večera, izrine s trga. Ko govorimo o proizvodnji dobrin, je svobode zagotovo malo ali pa je sploh ni. Ali je to problem?

Odgovor na zastavljeno vprašanje nas na tem kraju ne zanima, saj nas zanima nekaj drugega. To sicer ni vprašanje, je pa ugotovitev: nekateri ljudje so iz takih načinov proizvodnje dobrin izključeni. Med njimi so pogosto invalidi ali ljudje s posebnimi potrebami, kot jih imenujejo. Ugotovitev je pomembna, ker so načini proizvodnje dobrin neposredno povezani tako z izključevanjem ljudi kot z njihovim vključevanjem. Če torej hočemo inkluzijo ljudi s posebnimi potrebami, se moramo lotiti resnega spraševanja, kako deluje kapitalizem, kakšni načini proizvodnje dobrin so v veljavi in kako vključiti ljudi vanje, da bodo delali. Zakaj ne?

Ker morajo biti delavci učinkoviti na način, ki je predviden. Zlasti ne smejo biti prevelik strošek; pravzaprav to niti ne morejo biti.

Že vnaprej lahko rečemo, da se lahko vključujejo le na določene načine, da torej pri tem nimajo veliko svobode ali prostih rok. In strokovnjaki niso v nič boljšem položaju kakor oni.

Inkluzija ljudi s posebnimi potrebami je lahko tudi zarota upanja, če smem parafrazirati podnaslov tele knjige, ki se loteva na prvi pogled precej nenavadne teme: teologija in marksizem.²⁷⁵ Zakaj lahko govorimo tudi o zaroti upanja in kaj bi to lahko pomenilo za naše razmišljanje o družbeni (ne)pravičnosti?

Najprej zato, ker iz zgornje ugotovitve o možnostih svobodnega delovanja ljudi v kapitalistični proizvodnji dobrin sledi, da se ne more nič zares spremeniti in da se v kapitalizmu kopiči isto; kopiči se kapital v rokah elit in kopičijo se dobrine. Zarota upanja zato pomeni, da je možen tudi drugačen način skupnega življenja ljudi, kot je kapitalizem, ki temelji na prodajanju delovne sile, izkoriščanju ljudi in tekmovalnosti lastnikov kapitala.

Zarota upanja je možna le, če je *a priori*, saj je iz kapitalističnega sistema ne moremo izpeljati.

Knjiga se v celoti posveča vprašanju upanja in zaupanja ljudi v možnost drugačnega, boljšega sveta od tega, v katerem trenutno živimo. Upanje zato ni nevtralen izraz, ni del politično nedolžne razlage sveta, zato ima avtor prav, ko trdi, da je psihoanaliza z vztrajanjem prepričanja o večni naravi človeške nezavedne želje blizu teologije, saj je zavezana neskončnosti kot ključni razsežnosti človeške narave.²⁷⁶

Ko govorimo o zaroti upanja, mislimo namreč natanko na nezavedno željo, brez katere sploh ne moremo govoriti o upanju, ne moremo govoriti o svobodi in ne moremo govoriti o dolžnosti.²⁷⁷

275/ Ola Sigurdson. *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek: A Conspiracy of Hope* (Palgrave MacMillan, 2012).

276/ Prav tam, str. 18.

277/ In ko govorimo o nezavedni želji, mislimo na začetno Lacanovo zamisel, da je želja človeška le, ker je usmerjena k drugi *Želji* in k *drugi* Želji. Cit. po David Macey. *Lacan in contexts* (Verso, 1988), str. 97.

Govorjenje in razmišljanje o upanju zajema dejstvo, da je človek bitje ali subjekt želje, dejstvo, da je zmožen ustvariti nekaj novega, in dejstvo, da se spremembe začnejo tako, da posameznik svobodno ustvari novo subjektivno pozicijo, kot jo imenuje Alain Badiou v prvem predavanju iz serije predavanj z naslovom *Kaj je filozofija?*, ki jo je imel leta 2010.²⁷⁸

To nenavadno izjavo moramo podrobneje obdelati.

Ideja je torej paradokсна: človek kot podložnik želje (ne kot njen gospodar) ustvarja novo, sicer kopiči isto. Kako lahko ustvarjaš novo kot podložnik? Zdi se, da je to nemogoče. Odgovor najdemo v naravi filozofije.

Filozofija je namreč proces preobrazbe posameznika.²⁷⁹ Preobrazba je mogoča, ker je človek kot subjekt želje generično bitje, ker moramo domnevati, da je tako bitje, drugače preobrazba ni mogoča. Vse se zato začne pri posamezniku, ki lahko spozna kaj novega, lahko pa tudi artikulira novo željo, ki ni le njegova osebna, temveč je želja v odnosu do sveta, je želja po novi eksistenci.

Želja je nezavedna, je strukturna in logična, kar pomeni, da ni posameznikova lastnina in da ni odvisna od njegove zavesti, kot nas je poučil Freud.²⁸⁰

Človek zato lahko razmišlja na nov način o sebi in svetu, lahko želi nov način življenja, dodaja Badiou.²⁸¹ V tem je tudi bistvo filozofije, ki ga filozof razume takole: *življenje filozofije je možnost odpiranja razmišljanja ljudi novim možnostim.*²⁸²

Filozofiranje zato ni znanstveno pojasnjevanje tega, kar obstaja (za to imamo znanost), temveč je odpiranje novemu.

Ko govorimo o odpiranju, ne mislimo na razvojno premočrtnost, ne mislimo na osebno rast, ne mislimo na neproblematična razmerja med posamezniki in enako neproblematično družbeno realnostjo, ki bi se ji morali prilagoditi, ne mislimo na dodajanje novega k staremu. V prilagajanju ni namreč ničesar novega.

278/ Alain Badiou. *What is Philosophy?* (Atropos Press, 2015), str. 26.

279/ Prav tam.

280/ Prim. Craig Lundy (2012).

281/ Alain Badiou (2015), str. 27.

282/ Prav tam.

Del odgovora na zastavljeno vprašanje pa najdemo tudi v jedru Jezusovega nauka.

Kršćanstvo, ki lahko postane ateistično in materialistično, je obenem, paradokсно, osvoboditelj od vsake možne religije,²⁸³ to pa že pomeni, da je zarota upanja kot bistvena razsežnost inkluzije ljudi s posebnimi potrebami tudi emancipatorična filozofija, ki ne potrebuje strinjanja različnih avtorjev o končnem cilju človeškega delovanja v luči zarote upanja, saj ga ni mogoče določiti, kajti cilj je učinek uveljavljanja univerzalnosti razlike, ki pomeni natančno zgoraj opisano odpiranje oziroma možnost odpiranja novim možnostim (skupnega življenja).

Zaroti upanja moramo zato dodati še eno zamisel, ki dodatno krepi naše prepričanje, da je inkluzija otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami zavezana družbeni pravičnosti, ki spremlja odpiranje ljudi in eksistenc novim možnostim. Zamisel je tale: človek ne bi smel preveč investirati v lastno nesrečo, zato je dobro, če spregleda in najprej dojame globoko naravo realnosti, v kateri živi in v kateri je pogosto ciničen do vsega, kar se v njej dogaja.²⁸⁴

Z lahkoto sprejmemo spoznanje, da je kapitalizem tako dinamičen sistem, da morajo biti ljudje v njem neskončno prilagodljivi in da je interes njegovih zastopnikov oziroma zagovornikov en sam: spreminjanje vseh ljudi v cinične zagovornike kapitalizma.²⁸⁵

Pa vendar v imenu zarote upanja verjamemo, da se to ne more zgoditi, da premorejo ljudje dovolj moči za upiranje in prepoznavanje ideološke narave kapitalizma, zaradi katere imajo koristi zgolj nekateri pripadniki elite, večina ljudi pač ne.

Na tem mestu moramo zato reči še besedo ali dve o naravi ideoloških praks, saj so zelo pomembne, kot smo videli in se prepričali, ker kapitalizem brez njih preprosto ne more delovati in se obdržati pri življenju; brez njih bo dolgoročno torej propadel.

283/ Prim. Ola Sigurdson (2012), str. 23.

284/ Prim. prav tam, str. 33. Glej tudi: Peter Sloterdijk. Critique of Cynical Reason (Univ. of Minnesota Press, 1988).

285/ Prim. prav tam, str. 40.

Enako ideološke prakse ne morejo delovati brez ljudi kot želečih in ljudje ne morejo želeči brez imaginarijev; onkraj njih želi le človek kot subjekt želje, ne kot želeče bitje – med obema je bistvena razlika. Človekovo razumevanje realnosti je zato zelo pomemben vzvod delovanja ideoloških praks na eni strani in bojev za univerzalno emancipacijo na drugi.

Ideologija tako ne pači realnosti, kar pomeni, da ne obstaja nepopačena realnost onkraj nje, saj je realnost sama vselej že popačena, ker je konstruirana tako na ravni vsakega posameznika kot na družbeni ravni, to pa pomeni, da ima sorazmerno lahko nalogo in je zlahka učinkovita.

V psihoanalizi zato pravimo, da je vsaka možna realnost ne-vsa, kar pomeni, da je konstruirana okoli nečesa, kar imenuje Lacan Realno, ki je nesimbolizabilno. Prav zaradi imaginarne želje ljudi pa lahko obstaja in deluje težnja k totalitetam, k oblikovanju in doseganju Vsega, k zanikanju in tajbi nesimbolizabilnega.

In kaj je Realno?

Realno je razlika med realnostjo in Realnim kot preostankom pri konstruiranju realnosti.

Inkluzija otok s posebnimi potrebami zato ne more biti vključevanje posameznikov v Vso družbo, v družbo, da bo končno Vsa, harmonična in prijazna do vseh ljudi. Lahko je le razgaljanje vsakega poskusa, da bi se kaj takega zgodilo, da bi določili družbo kot Vso; vse to se dogaja v imenu zarote upanja, ki je zato zelo smiselna.

Ali drugače rečeno: inkluzija je lahko le poskus novega delovanja, novega vedenja, novega razmišljanja onkraj obstoječih konceptov o inkluziji. V radikalnem smislu je inkluzija poskus na novo začeti na začetku.

Nov začetek pomeni univerzalni poskus emancipacije, ki izhaja iz začetne ideje, da je sprememba v načinih družbenega življenja ljudi vselej že načelno ali *a priori* mogoča.²⁸⁶ Ali lahko v začrtani perspektivi rečemo, da so človeška bitja nujno zavezana veri v nekaj, kar jih presega, veri v nekaj dobrega in pozitivnega, univerzalnega in neskončnega, veri v nekaj, kar se lahko zgodi, ni pa nujno, da se bo?

286/ Prim. prav tam, str. 60.

Vsekakor lahko rečemo vsaj tole: vsak človek ima vsaj eno izkušnjo, da se lahko v življenju obrača k samemu sebi in se zanaša na svoj ego, svojo osebnost ali pa se obrača k nečemu, kar je onkraj njega samega, k nečemu, kar ga presega in, strogo vzeto, ni del realnega sveta, v katerem živi. To še ne pomeni, da to tudi obstaja kot nekaj pozitivnega, kot nekaj določljivega in opisljivega, saj pomeni zgolj možnost obračanja k *drugemu*, ki ga zapišemo tudi kot Drugi.²⁸⁷

Velikega Drugega najpogosteje prepoznavamo kot Dobro samo, kot instanco, ki jamči za dobro; v imaginarijih pa ga je mogoče prepoznati tudi kot zastopnika zla.

In zopet lahko rečemo, da je navaden vsakdanji človek, slehernik ključni dejavnik in nosilec emancipacije, kot je razvidno tudi iz Jezusovega delovanja, saj vemo, da so se okoli njega zbirali predvsem ljudje, ki so bili bodisi izključeni iz občestva bodisi so živeli ali životarili na njegovem robu in bili pripravljeni verjeti v Dobro.

Ali drugače rečeno: človek se lahko zavzema za nekaj, kar ga presega, in ve, da je tisto vrednejše od tega, kar ima trenutno na voljo, kar obstaja. Tako zavzemanje je usmerjeno k nečemu, kar (še) nima imena, k nečemu, kar dobesedno še ne obstaja, k nečemu, česar še ne moremo poimenovati. Vsekakor pa govorimo o univerzalni emancipaciji, ki je emancipacija vsakega človeka in vseh ljudi, ne le nekaterih.

Univerzalna emancipacija je dobro.

Zavzemanje zanjo je usmerjeno k novemu, to pa pomeni, da je odprto samemu odpiranju, ki je dobro. Logično, kajti ne obstaja Konec, ne obstaja zadnja postaja, kamor bi bili namenjeni, ne obstaja stanje emancipiranosti.

Končni cilj je lahko le odpiranje odpiranju v neskončnem, o čemer je veliko povedal Spinoza.²⁸⁸

Univerzalnost emancipacije temelji na tem, kar je zastopal Jezus, ko je dejal, da nima kraja, kamor bi položil glavo in v miru zaspal. To pomeni, da sicer ima

287/ Prim. prav tam, str. 70.

288/ O tem velja prebrati tole izvrstno knjigo: Kiarina A. Kordela. *Surplus: Spinoza*, Lacan (State University of New York Press, 2007).

empirično identiteto, določen način življenja v konkretnem družbenem okolju, morda je bil mizar, še bolj verjetno pa je, da je bil dninar, da je živel partikularnost, kot bi lahko rekli, toda ta nima kraja, je neutemeljena, je dobesedno brez korenin, kar pomeni, da se ji lahko tudi povsem odpove, saj se ji je v nekem (simbolnem) smislu vselej že odpovedal.

Natanko zato lahko rečemo, da človek nikoli nima dokončno določene identitete in da je nikoli ne bo imel, ker je to, kar sicer sprejema kot identiteto, vselej že različno od sebe, notranje razcepljeno, ujeto v razmerja med partikularnim in univerzalnim, tudi če tega ne ve. Prav zato pravimo, da je vsaka identiteta neadekvatna, neidentična s seboj, neustrezna. In natanko v tem je njena paradokсна ustreznost, avtentičnost, pristnost, pri kateri je treba vztrajati in zavračati nadjazovske zahteve po popolnosti. Lahko rečemo, da je paradokсна in da moramo prav zato vztrajati pri njej.

Freud je genialno pokazal, kako močan je človekov nadjaz, kako razdiralen je lahko in kako prek njega ljudje uničujejo drug drugega, ko si vedno znova kaj očitajo, ko moralizirajo, ko kričijo drug na drugega, ko si dokazujejo nesposobnosti, ko kažejo s prstom na druge ljudi, lahko pa tudi na sebe. Številni imajo zato močne občutke krivde, neustreznosti, nesposobnosti, nezmožnosti, nekje globoko v sebi so trdno prepričani, da niso nič vredni, da so leni in nesposobni, da so drugi ljudje boljši

od njih, inteligentnejši od njih, da imajo zmogljivosti, ki jih sami preprosto nimajo, a bi jih morali imeti, ker drugi pravijo tako. Živeti s takimi občutki je, kot bi živel v peklu. Resnično, pogosto starši že v otroštvu tem dokončno sporočijo, da so manj vredni od njih, manj sposobni, da zapravljajo čas za neumnosti, da niso dovolj koristni, da premalo delajo. Otroci so na take načine izključeni, še preden začnejo dobro živeti. In trpijo; nekateri vse življenje.

Inkluzija otrok s posebnimi potrebami torej ne more biti njihovo neproblematično vključevanje v obstoječe občestvo, saj to, strogo vzeto, sploh ne obstaja kot sklenjena celota *tam zunaj*, ne more biti prilagajanje družbi, temveč jo moramo razumeti kot poskus oblikovanja novega občestva, kar lahko primerjamo z oblikovanjem občestva vernikov po smrti Jezusa Kristusa.

Občestvo vernikov v Jezusa ponuja izvrstno vzporednico za razumevanje občestva, v katerem ni nihče izključen. To je namreč revolucionarno občestvo ljudi v svetem duhu, ki ne prenese nobenega izkoriščanja in nobenega izključevanja, nobene hierarhije in nobenega gospostva; če se zgodi eno ali drugo, sledi takojšen upor in protest.²⁸⁹

Psihoanalitično rečeno: resnično vključevanje izključenih v občestvo terja premik v načinu razumevanja samega občestva, v načinu razmišljanja o njem. Premik pa terja odpoved nečemu, kar imenujemo v psihoanalizi fantazma, sam imaginarni okvir, skozi katerega gledamo na realnost in nam je ta dana v razmislek, imaginarni scenarij, v katerem smo želeča bitja, na voljo kapitalistični proizvodnji dobrin in razmišljanju, da so dobrine namenjene natanko zadovoljevanju naših želja in (posebnih) potreb.

Odpoved fantazmi ali imaginarnemu scenariju, kot ga je imenoval Freud, pomeni odpoved nečemu, kar je najbolj intimno, najgloblje, najbolj *naše*, nekaj, česar se nezavedno najbolj oklepamo, nekaj, čemur se sploh nismo pripravljene odpovedati. Skozi tak okvir oblikujemo tudi svoje fantazije, svoje želje, svojo domišljijo, svoje interese in potrebe. Temu se je res težko odpovedati oziroma odreči.

Prav to pa vseeno moramo storiti, saj je taka naša objektivna dolžnost, o kateri smo že na široko spregovorili. Taka je etična in materialistična drža v svetu, taka je zahteva, tak je imperativ, kot bi dodal Kant, taka je maksima. Človek se zaradi nje vselej zave, kako močno je vpet v svet, v katerem živi, in kako nemogoča je idealistična drža, zaradi katere verjame, da je nekako izvzet iz sveta, ki ga raziskuje.

289/ Prim. Ola Sigurdson (2012), str. 97.

Psihoanalitična lekcija, ki jo moramo sprejeti in se je moramo držati kot klop, je zato tale: vsako znanje, ki ga zastopa človek tako, da se ne zaveda lastnega subjektivnega kraja, od koder ga artikulira in zagovarja, je ideološko. Šele resnica sproži resnične spremembe v subjektivnosti človeka, v njegovi drži do sveta, medtem ko jo ideološke prakse ohranjajo in utrjujejo, zaradi česar človek še bolj verjame vanje in jih podpira pri njihovem utrjevanju njega samega in njegove identitete v družbenem polju; krog se sklene in je začaran.

Nadvse pomembno je zato spoznanje, da resnica ni izjava ali trditev, dokaz ali formula, temveč je poseg v samo eksistenco človeka, je vdor, zaradi katerega se njegova eksistenca nujno spremeni ali preobrazi oziroma preoblikuje. Alain Badiou govori o dogodku kot dopolnilu resnice, ki prekine začarani krog in ga razdre.

Resnica in dogodek sta torej neločljivo povezana.

V imenu resnice se človeško bitje odlepi, odtrga od lastne eksistence, od vsega tega, kar jo sestavlja, od svoje domnevne imaginarne identitete, zato se mu ponudi nov začetek, možnost novega začetka in drugačne eksistence, drugačne identitete.

Na mestu je še ena vzporednica s psihoanalitičnim procesom. Pacient se v njem ne dokoplje zgolj do vpogleda v vzroke lastnih problemov (zgodí se tudi to, seveda), temveč se predvsem sooči z breznom lastne eksistence, z odsotnostjo zadnjega vzroka ali razloga, z ničem, zaradi česar se ne more preprosto vrniti k vsakdanjim opravkom in živeti, kot je živel pred analitično izkušnjo, kot da se ni zgodilo čisto nič. To se ne more zgoditi, zgodí se lahko le premik naprej, če smem tako reči, ki pa ni del premočrtne osebnostne rasti in krepitve ega, saj je nekaj novega. Ponudi se namreč nov začetek, izkušnja, da se lahko še enkrat rodi kot simbolno bitje in začne živeti znova. V tem je zagotovo nekaj dobrega, vsekakor pa je tudi nekaj korenitega.

Posameznik ponudbo prenese drugim ljudem – rojeva se kolektivni subjekt.

Obenem pa se ne smemo izogniti vprašanju, od kod zlo, kako je mogoče zlo in, morda ne čisto na koncu, zakaj izključevanje dobrih ljudi. Domnevati namreč smemo, da ljudi nihče ne izključuje, ker bi bil zloben in bi si mislil, da si to tudi zaslužijo.

Na tem kraju nam je v pomoč slavno Schellingovo razmišljanje o dialektiki razmerij med zlom in dobrim. Na površju vsakdanjega življenja tako lahko rečemo, da je življenje urejeno, da vselej vlada red in da ima določeno obliko. Vse to je skoraj trivialno res, o čemer se zlahka prepriča vsak človek.

Pa vendar moramo povedati še nekaj. Schelling pravi takole: spodaj, pod redom, pod površjem, vselej vlada anarhija kot nevidni preostanek, zaradi katerega je vselej mogoče pričakovati, da se bo red zdaj zdaj zrušil.²⁹⁰

Ljudje imajo zato kot simbolna bitja možnost, da spoznajo naravo tega preostanka, v imenu katerega se lahko uprejo površinskemu redu, če je ta nepravilčen in v kapitalizmu je prav tak.

Jezus je prav gotovo svobodno postavil pod vprašaj tradicionalno življenje v družbenem okolju, v katerem je deloval, zato si lahko predstavljamo, da je bil za ljudi tudi grožnja, ne le dobra novica; pravzaprav je bil oboje, odvisno od tega, koga vprašate. O grožnji tudi zares moramo govoriti, kajti ko razmišljamo o poseganju v življenje občestva in mislimo obenem na etično delovanje, ne govorimo le o lepotnih popravkih in drobnih spremembah, da bi zmanjšali družbene nepravilčnosti, temveč govorimo o spremembah v samih temeljih občestva, pri koreninah.²⁹¹

Lepotni popravki ne morejo spremeniti tega, kar je nepravilčno, lahko pa prispevajo k dodatnemu preprečevanju vpogleda v samo nepravilnost in njene posledice. Ideološke prakse so zato vselej neetične. To moramo imeti vselej pred očmi.

Kaj se namreč dogaja danes, v globalnem svetu? Dogaja se natanko to, kar izjemno prepričljivo opiše Peter Sloterdijk: sodobni globalni svet je svet, v katerem skuša elita zaščititi svoje privilegije v Notranjosti, ki je povsem zaprta in ločena od Zunanosti. Ideja inkluzije dobiva s tem povsem nov pomen, oziroma dobi novo razsežnost, saj mora po definiciji pomeniti vključevanje teh, ki so Zunaj, v svet teh, ki so Notri. Ali je to sploh mogoče?

Ne, ni mogoče. To moramo kategorično zatrditi. Zakaj ni mogoče?

290/ Prim. prav tam, str. 128.

291/ Prim. prav tam, str. 132.

Mogoče ni zato, ker je (kapitalistični) svet nujno ujet v notranje kontradikcije, v notranja protislovja, ki jih ne moremo kar odstraniti ali pa se vesti, kot da ne obstajajo. Iz zgodovine poznamo poskuse, da bi se zgodilo kaj takega, z enim imenom jih imenujemo – fašizem.²⁹²

Namesto tega potrebujemo nove oblike kolektivne kreativnosti. Danes namreč ne živimo v svetu ustvarjalnosti, v katerem je lahko tako rekoč vsak človek svoj komponist, režiser, slikar, kipar, fotograf, kuhar in karkoli drugega, kot pravi ideologija. Niti približno. Živimo v svetu simulakrov, simuliranja in ponarejanja, lepljenja in razrezovanja, da bi nekaj vnovič zlepili in sestavili ter ponudili trgu kot blago. Ta od nas nikakor ne pričakuje kreativnosti, čeprav jo je zmožen posrkati vase, ko se vendarle zgodi. Ko jo posrka vase, jo dodobra spremeni, saj je na trgu lahko

le blago, ki se prodaja in ima zato ceno. Kreativnost nima cene in je ni mogoče prodajati.

Obstaja predvsem simuliranje kreativnosti, da bi bili ljudje zadovoljni in bi se še naprej odrekli pravi kreativnosti. Takega simuliranja je zelo veliko, to pa je tudi pričakovano, saj so trgi nenasitni in hočejo vedno več blaga, kar pomeni, da bo simuliranja jutri še veliko več.

Prava kreativnost pa je nekaj drugega. In ker je tudi etičnost, je v njej rešitev iz zagate, v kateri se je znašel ta svet, ujet v primežu podnebnih katastrof in kapitalistične imperialnosti.

Svet bo torej vedno notranje razcepljen in v kapitalizmu se bo vselej dogajalo, da bodo ljudje izpostavljeni razliki med pozivanjem k individualizmu in uresničevanju lastnih potencialov ter izkušnjam systemskega nasilja, ki jim

292/ Na delu je še en paradoks. O njem spregovori Gilles Deleuze takole: *nomadi postajajo in niso del zgodovine; izključeni so iz nje, vendar se znova pojavijo v drugačni, nepričakovani obliki.*

Da se danes naokoli sprehajajo ljudje v strganih hlačah, je povsem normalno; njihovo oblačenje seveda ni nepričakovano in nima nobene zveze s kreativnostjo. Ta je v bodočnosti, ki ni nadaljevanje sedanjosti. Kmalu se bomo prepričali, kaj vse to pomeni. Prim. Ian R. Haslam, Myint Swe Khine (ured.). *Leveraging Social Capital in Systemic Education Reform* (SensePublishers, 2016).

prav to preprečuje ter oblikuje Notranjost, ločeno od Zunanjosti, ne da bi se tega dovolj zavedali.

Ti, ki so v Notranjosti, tako ne bodo nikoli dovolili onim, ki so Zunaj, da bi se vključili v Notranjost, saj so preveč vložili v to, da so se sploh znašli v Notranjosti. Prav nasprotno je res, saj zato je tudi nastala razlika med Notranjostjo in Zunanjostjo – ni nastala po naključju, temveč je nastala zaradi močnih sistemskih mehanizmov in interesov zasebnih lastnikov kapitala.

Kar je Ne-popolno, je popolnejše od Popolnega, ker je odprto. V tem prepoznavamo samo jedro človeške eksistence in njegove zavesti o njej. Drugo ime za to je hendikep.

NAMESTO KONCA

Noben profesionalec ne bo nikoli naredil revolucije. Tak je slogan teh, ki nimajo kompetenc, kot se reče v novoreku, nimajo profesionalnih ali strokovnih kvalifikacij za spreminjanje sveta na bolje. Spremenili ga bodo amaterji, čeprav so strokovnjaki danes na vsakem koraku in na vseh concih sveta, nenehno jih sprašujejo za mnenja in prosijo za nasvete in tudi zares so zelo zaposleni: vedno znova nekaj merijo, načrtujejo, delajo sheme, svetujejo, predlagajo, pojasnjujejo in sortirajo ali razvrščajo življenja milijonov ljudi po vsem svetu. Toda zadošča kratek sprehod po zgodovini, pa ugotovimo še nekaj drugega, nekaj presenetljivega in navdihujočega obenem.

Za konec pričujoče knjige oziroma namesto njega velja prebrati še tole izvrstno knjigo: *The Amateur*. Njen avtor je britanski marksistični teoretik sodobnega urbanega življenja ljudi, Andy Merrifield.²⁹³

Osnovna ideja knjige je zares navdihujoča, spodbudna in opogumljajoča: *nekje na poti smo izgubili amaterskega duha, poleg tega pa nas je zapustil še duh osvobajajočega uživanja v stvareh, ki jih ljubimo.*

Dejstvo je, in glede tega se povsem strinjam z Andyjem, da naša življenja vse bolj uravnavajo strokovnjaki. Prodrli so v vse pore naših življenj, zato je vtis, kot da ne znamo več živeti brez njihovih strokovnih nasvetov. Obnašamo se, kot da je življenje en sam dolg znanstveni ali vsaj strokovni eksperiment, na katerega se kajpak spoznajo strokovnjaki, medtem ko jih amaterji lahko samo spoštujejo kot bogove, prosijo za nasvete in obenem upajo, da ti ne bodo predragi.

V naših domovih, na delovnih mestih, na ulicah in trgih, povsod drugje je zato vse več praks teh, ki se spoznajo na stroke, zraven pa še na denar, saj vedo, kaj gre dobro v promet in kaj ne. Prav zato se krepí še en vtis: kot da moramo živeti tako, da se bo vse čim bolje prodajalo, kot da se moramo tudi sami prodajati kot blago na trgu.

293/ Andy Merrifield. *The Amateur: The Pleasures of Doing What You Love* (Verso, 2017).

Karl Marx, Charles Baudelaire, Fjodor Dostojevski, Edward Said, Guy De-bord, Hannah Arendt in Jane Jacobs pa so bili vsi po vrsti amaterji, pravi Andy. Kaj natančno to pomeni in zakaj je za nas pomembno?

Pomeni več zadev. Prvič. Tvegali so. Niso se zapirali v ozke kroge elitnih akademikov, profesionalcev in mastno služili s predavanji. Drugič. Mislili so, kar je bilo v njihovem času in okolju nemisljivo (*unthinkable*), zato so jih zlasti profesionalci in akademiki polivali z gnojnico. Tretjič. Iskali so neodvisno misel – in spremenjali svet.

Amaterji so torej ljudje, ki so pogumni, neodvisni, svobodni in so pripravljeni tvegati. To preprosto pomeni, da je vsakdo lahko amater – tudi profesionalci. Amaterska drža namreč pomeni natanko to, kar zapiše avtor knjige: *pomeni pripravljenost zapustiti sedež udobnega donosnega konformizma, pomeni imeti željo, da te ne vodi profit ali nagrada, temveč ljubezen do spoznavanja širše slike sveta, pomeni imeti interes po seganju onkraj meja svoje specialnosti, skrbeti za ideje in vrednote kljub omejitvam, ki jih prinaša specializirana profesionalnost.*

Intelektualec je tako človek, ki ne daje nasvetov drugim ljudem, kako naj živijo, temveč je človek, ki zastavlja dobra vprašanja ravno o dejavnostih strokovnjakov, ki dajejo nasvete – v kapitalizmu za drag denar, seveda. Ljudje, na katere se naslavlja, niso občinstvo, ki ga je treba poučiti, zadovoljiti in osrečiti, zabavati in razvedriti, temveč so ljudje, ki jih je treba izzivati, provocirati, mobilizirati v kolektivno demokratično delovanje, kajti to potrebujemo še mnogo bolj kakor strokovne nasvete, kako pravilno živeti.

Natanko zato je za konec na vrsti še en film, ki ga lahko povežemo z aktualnimi dogodki.

Film s preprostim naslovom *Life* (Daniel Espinosa, 2017) in skorajšnji dogodki v Nemčiji (začetek julija 2017), kjer se je v Hamburgu zbrala svetovna elita, nasproti pa ji stoji kakih sto tisoč navadnih ljudi, imajo veliko skupnega, čeprav se to ne vidi na prvi pogled. Ali pa se ravno zelo vidi!

V filmu spremljamo obupne poskuse maloštevilne vesoljske posadke, da se znebi nenavadnega živega organizma, ki pride k njim z Marsa, kjer je že povzročil opustošenje. Večji del filma tako spremljamo počasno ubijanje članov

posadke, ki nikakor ne najde načina, kako se organizma znebiti. Vse bolj se celo zdi, da je preprosto neuničljiv, saj lahko nekaj časa preživi tudi zunaj vesoljske postaje, kjer zagotovo ni kisika in sploh nobenega drugega za življenje potrebnega plina in kjer je peklensko mraz. Poleg tega nenehno raste.

Ali ni tudi sodobni kapitalizem predator, plenilec, ki uničuje vse pred seboj? Ali nas ne prepričujejo politiki in *mainstream ekonomisti* iz dneva v dan, da je kapitalizem večen, da se ga ne moremo znebiti, da je celo dober in produktiven sistem, za katerega moramo skrbeti, ker domnevno tudi on skrbi za nas in naše potrebe? Ali ne govorijo zgolj o rasti in rasti in o pomenu rasti in o tem, da mora vse rasti, da je rast intrinzično dobra?

Lahko jim še tako dokazujete, kako strahotne so posledice njegovega delovanja in brezmejne rasti, koliko ljudi trpi zaradi tega po vsem svetu, pa ne bo pomagalo niti malo. Elita se tako prav zdaj pogovarja med seboj, kako bo poskrbela, da bo na tem svetu še več kapitalizma, kar med drugim pomeni še več razmetavanja energije.

Posadka, na koncu ostaneta le še dva njena člana, skuša logično razmišljati: vsak organizem ima šibko točko, nemogoče je, da je evolucijsko prilagojen na vse razmere; to preprosto ni mogoče, kar pomeni, da ga je mogoče nekako ustaviti in celo uničiti. In ima seveda prav.

Toda zgodbe s tem na žalost ni konec; bilo bi preveč preprosto. Najprej lahko rečemo, da enako razmišljanje velja za vsak sistem, ne le za živa bitja. Narejen je namreč lahko le pod določenimi pogoji, deluje lahko le pod določenimi pogoji, in če se ti spremenijo, ne more več delovati. Vse to je zelo logično.

Na koncu filma je zato rešitev na dlani. Zdi se, da se bo vse izšlo, saj stoji za vsem logika, na katero se lahko zanesemo, kot rečeno.

Toda ljudje delamo tudi napake. Včasih se preprosto zmotimo in kaj spregledamo, dogajajo pa se tudi naključja. In posledice so lahko mimogrede katastrofalne.

Življenjska oblika, s katero se sooči posadka vesoljskega plovila, hoče zgolj preživeti. To je v njeni naravi. Kapitalizem ni živ organizem, pa vseeno obstaja in *živi* še naprej, se širi in nenehno raste. Razlika je tudi v tem, da lahko preživi le, če se mu ljudje ne upirajo.

S sklepanjem lahko ugotovijo, kje je njegova šibka točka. V Hamburgu prav zato zdajle demonstrira veliko ljudi, zelo veliko. Ni verjetno, da se bo elita zaradi njihovega protesta spreobrnila in da se bo kapitalizem ustavil, zato bodo imeli ciniki še en argument več za razmišljanje tipa *saj vam pravimo, proti vetru pač ne morete sc****.

Naj se torej sprijaznimo s tem, kar veleva cinični um? Jaz že ne.

Ali ni bistvo življenja natanko v tem?

P. S.: ZA DEMOKRACIJO IN DRUŽBENO PRAVIČNOST

Inkluzija otrok in mladostnikov s posebnimi potrebami se lahko prične tudi v šolskih klopeh. Zakaj pa ne? Pomembno je le, da smo pri tem resni, dosledni in temeljiti. Ključna koordinata takega dela je razmišljanje o strategijah za razvijanje in pospeševanje dostojanstva ljudi in družbene pravičnosti; še enkrat poudarjam, da posebne potrebe nikakor ne izhajajo iz medicinskih diagnoz.²⁹⁴

Državljeni imajo namreč drugačne, posebne kapacitete, o katerih ti, ki hočejo upravljati z njihovimi življenji, ne razmišljajo, bržčas pa jih niti ne prepoznajo:

1. zmožnost za prepoznavanje in izražanje pristnih želja;
2. zmožnost za odločanje onkraj pričakovanega;
3. zmožnost za vpogled v resnico lastnega družbenega življenja;
4. zmožnost za etičnost.

Cilj takega dela z mladimi je promoviranje tega, kar imenujemo s tujko *civic education in the classroom*, ki spodbuja:

1. razumevanje popularnih kultur;
2. razumevanje političnih procesov;
3. razvijanje novih vizij družbene pravičnosti v globalnem svetu;
4. razvijanje zmožnosti za razmišljanje in pisanje o sodobnih oblikah izključevanja ljudi iz globalnega sveta.

294/ Prim. S. Aqeel Tirmizi, John D. Vogelsang (ured.). *Leading and Managing in the Social Sector: Strategies for Advancing Human Dignity and Social Justice* (Springer International Publishing, 2017). Glej tudi: Angelo J. Letizia. *Democracy and Social Justice Education in the Information Age* (Palgrave Macmillan, 2017).

Globalni svet namreč zaznamujejo:

1. nepredstavljive oblike revščine;
2. kopičenje skoraj brezmejnih količin premoženja v rokah elit;
3. uničevanje okolja epskih razsežnosti;
4. razmetavanje z energijo;
5. potreba po etičnem spraševanju o naravi biotehnologij.

Brez takih razmislekov ne moremo resno razpravljati o demokraciji in ne moremo resno razmišljati o inkluziji, kar obenem pomeni, da ne moremo resno razmišljati o bodočnosti človeštva.

Čisto za konec zato velja še enkrat ponoviti temeljno Marxovo lekcijo.

Še vedno sem trdno prepričan, da je historični materializem znanost, kot je trdil Althusser. Znanost je zato, ker pojasnjuje principe, zakonitosti in mehanizme, po katerih delujejo družbe. Za zaključek zato naštevam nekatere temeljne zakonitosti sodobnega življenja v kapitalizmu.

Včasih je težko verjeti, da celo vodilni ekonomisti ne razumejo narave kapitalizma. Številni tako verjamejo, da je človek kapitalist že samo zato, ker ima delnico ali dve, nekaj privarčevanega denarja, plačo in je potrošnik. Vse to naj bi dokazovalo, da je velikanska večina ljudi polno vpeta v kapitalistično življenje in da je v njem sorazmerno zadovoljna, če že srečna ni.

Kot da ni Marx nesporno in onkraj vsakega razumnega dvoma dokazal, da je človek kapitalist samo v primeru, ko kopiči denar in premoženje iz presežne vrednosti, ki jo ustvarjajo delavci. Skoraj 99 % vseh ljudi tega ne more početi, ker se morajo prodajati kot delovna sila na trgu delovne sile, da lahko preživijo. Vsi ti ljudje preprosto ne morejo živeti od dividend, rent, obresti oziroma presežne vrednosti, do katere v glavnem sploh nimajo dostopa, čeprav jo ustvarjajo.

Marx je torej jasno dokazal, da je velik del ljudi izključenih in da niti približno niso polno vključeni v kapitalistično življenje, povedal pa je tudi, zakaj je tako. Vključeni so natanko tako, kot jih potrebuje kapitalizem za svoje delovanje. In

velikokrat bo še treba ponoviti, da kapital ni sinonim za denar ali premoženje. Kapital je množica družbenih odnosov med lastniki kapitala in vsemi drugimi ljudmi, ki so tako ali drugače izkoriščani, saj se morajo prostovoljno podrežati logiki kapitala in njegovega delovanja.

Roberts tudi poudarja,²⁹⁵ da kapitalizem ni sistem družbenega življenja, ki lahko nenehno raste, se razvija in je progresiven. Tak ne more biti zaradi sestave kapitala in odvisnosti od rasti njegove dobičkonosnosti, ki pa se počasi zmanjšuje.

V razvitih državah se tudi iz leta v leto povečuje razlika med plačo delavcev in njihovo produktivnostjo oziroma učinkovitostjo. Kapital namreč potrebuje dobičke oziroma profite, zato delavci ne morejo dobiti višjih plač. Vse skupaj pa vendarle ni vgravirano v granit, kajti z razrednim bojem se lahko zadeve tudi temeljito spremenijo. Kapitalizem navsezadnje ni naraven sistem življenja, primerljiv z gibanjem nebesnih teles okoli zvezde.

Razredni boj je zakonitost kapitalizma, ki ga spreminja in na koncu tudi ukinje. Obstaja namreč temeljna kontradikcija kapitalizma, ki jo Marx opiše zelo jasno: kontradikcija med produktivnostjo dela in dobičkonosnostjo kapitala.

Potreba po razrednem boju je pomembna sintagma tudi zato, ker ljudje, celo ekonomisti, še vedno spontano verjamejo, da je kapitalizem kar *podaril* ljudem volilno pravico, krajši delovni čas, plačani dopust, blaginjo in socialno državo. Prav nasprotno je res: delavci imajo vse to, ker so si vse skupaj krvavo priborili in za to plačali visoko ceno.

Zakonitost kapitalizma je tudi nenehno povečevanje razlik med revnimi in bogatimi, kar vpliva zlasti na:

1. pogoje zaposlovanja;
2. bivalne pogoje;

295/ Michael Roberts. Capitalism – where Marx was right and wrong. Prispevek je bil priobčen 17. julija 2017 na tej spletni strani: <https://thenextrecession.wordpress.com/2017/07/17/capitalism-where-marx-was-right-and-wrong/>.

3. izobraževalne sisteme;
4. zdravje prebivalcev.

Zaradi naštetih zakonitosti kapitalizem ne uspeva odpraviti revščine in mi-
zerije milijard ljudi, ne uspeva zmanjševati neenakosti, ampak se te celo pove-
čujejo, ne uspeva zadovoljevati temeljnih potreb milijard ljudi, ki želijo delati
ter živeti v miru in varno.

Mislím torej na velikansko število ljudi, ki preprosto ne morejo biti potrošni-
ki tako imenovanih socialnih dobrin (*social goods*), med katere sodijo:

1. storitve javnega sektorja;
2. zdravje;
3. izobraževanje;
4. pokojnine;
5. nega.

Stanje se ne bo izboljšalo samo od sebe in kapitalizem ne bo ničesar podaril
ljudem, kot jim tudi doslej ni. Natanko zato je pomembna tudi potreba po soci-
alizmu oziroma komunizmu, ki zajema:

1. kolektivno last produkcijskih sredstev;
2. demokratično upravljanje z gospodarstvi;
3. skupno razpolaganje s presežki.

Vse to se ne bo zgodilo samo do sebe, kot rečeno, in se ne bo zgodilo s popra-
vljanjem kapitalizma, z njegovim večnim reševanjem pred krizami in zlomom,
ne bo se zgodilo zaradi reguliranja in lepotnega popravljanja, zajetega v strate-
gijah, pod katere so podpisani vodilni strokovnjaki tega sveta.

Boj za univerzalno emancipacijo terja izstop iz medicinskih in njim podob-
nih imaginarijev, znotraj katerih je sploh mogoče trditi, da obstajajo otroci s

posebnimi potrebami. Podobno so nekoč razmišljale Luce Irigaray, Judith Butler in Hélène Cixous, le da so to sporočale ženskam.

Donna Haraway in Michel Foucault sta, vsak na svoj način, kajpak, pokazala, kako zelo pomemben je tak izstop in kako pomembno je drugačno razumevanje človeškega telesa, ki ga zlasti strokovnjaki nenehno opazujejo, nadzorujejo, razvrščajo in določajo, kaj je normalno in kaj ni, kaj je posebno in kaj ni.

Judith Butler se je nekoč spraševala, ali mora obstajati stabilna identiteta ljudi, odgovor pa je zajet že v njenem vprašanju: seveda ne. Terry Eagleton je v knjigi *Iluzije postmodernizma*²⁹⁶ dokončno razsul iluzije, da zagovorniki kapitalizma obenem s samim kapitalizmom znajo zagovarjati tudi identiteto teles, ki v sedanjem času vse bolj prevzemajo identiteto teles s protezami.

Vnovič postaja aktualno staro razmišljanje o telesu kot človekovi usodi. Dejstvo je, da je človek z njim do smrti, dejstvo pa je tudi, da se ne more povsem izogniti pritiskom in pravilom, ki ga regulirajo, upravljajo z njim, ga nadzorujejo, preiskujejo in skušajo določiti, da je vpeto v socialne in družbene odnose, da ga oblikujejo in preoblikujejo simbolne strukture.

Živijo različni otroci. In otroci s posebnimi potrebami imajo posebne želje in posebne zahteve, ker so različni, kot rečeno, in ker živijo v družbi, v kateri poteka izključevanje ljudi. Torej nimajo potrebe po vključevanju vanjo, imajo pa zahtevo – po drugačni družbi.

Imajo zahtevo po življenju v družbi, v kateri lahko polno uresničujejo, kar je postavil Freud v sam temelj človekove sreče: človek ne more biti srečen, če ne more ljubiti in ustvarjalno delati. In ker ničesar od tega ne more početi v izolaciji, moramo dodati: ključna pogoja človekove sreče sta tudi sodelovanje in skupno spreminjanje zgodovine sveta.²⁹⁷

Občutek ljudi za svoje telo in njihova potreba po pripadnosti sta daleč onkraj takega določanja in posebne potrebe po njem.

296/ Terry Eagleton. *The Illusions of Postmodernism* (Wiley-Blackwell, 1996). Prim. Alex Callinicos. *Against Postmodernism* (Palgrave MacMillan, 1989).

297/ Prim. David Harvey. *Condition of Postmodernity* (Wiley-Blackwell, 1991).

*Ničesar pozitivnega ne dosežemo, absolutno ničesar niti na področju kritične misli niti na področju zgodovine, če se sprijaznimo z ready-made starimi koncepti kot skeleti, ki so namenjeni strašenju pred kreativnostjo.*²⁹⁸

Včasih je zato treba biti v življenju pogumen in kaj preprosto zavrniti; na primer zamisli o ljudeh s posebnimi potrebami. Partikularna zavrnitev ima lahko občo in celo univerzalno razsežnost, ki posameznemu človeku omogoča spoznati tri zadeve.

Prvič. Zavrnitev je smiselna, čeprav ni nobene empirične zahteve po njej. Človek tako lahko še naprej ostaja doma, si misli svoje in gleda televizijo. Drugič. Vsak dan poteka izključevanje ljudi in vsak dan po svetu umre kak človek, ki se upira temu, čemur se je treba upirati, in za svoj upor svobodno plača visoko ceno, zavedajoč se dolžnosti, o kateri smo govorili na začetku te knjige. Tretjič. Jasnó je, da napóči v življenju trenutek, ko je treba nekaj preprosto zavrniti in si reči, da je treba nekaj narediti, pa čeprav nihče ne trdi, da je res treba.

Pogum je natanko v tem, da si človek sam reče, da je treba.

Kar je treba zavrniti, ima prav zato daljnosežne etične posledice, na katere sprva morda sploh ni mogoče računati.

Zavrnitev, o kateri govorim, je namreč nujno povezano z možnostjo vzpostavljanje prijateljstva med temi, ki zavračajo, in solidarnosti, zaradi česar ljudje čutijo egalitarnost. Vse je medsebojno neločljivo povezano in prepleteno. Na vse skupaj se kratko malo lahko zanesemo.

Obstaja torej možnost prijateljstva, ki daleč presega vsakdanje rutine in običajne prakse življenja, na katere smo navajeni. Toda zagotovo ne pade samo z neba, zato se mora zgoditi vsaj dvoje, kar tvori nujni predpogoj za njen razvoj: vsrkavanje revolucionarnih idej v kulturo in prepletanje tkanine družbenega življenja z revolucionarnimi praksami oziroma gibanji.

Rečeno nekoliko drugače: *ne moremo se upirati zlu, če se obenem ne zoperstavljamo kapitalističnemu sistemu, ki ga poraja.*²⁹⁹ Foucault zato govori o nevarnem

298/ Gilles Deleuze, Félix Guattari. *What is Philosophy?* (Columbia University Press, 1994), str. 83.

299/ Prim. Asad Haider. *Those Who Refuse*. Besedilo je bilo 14. avgusta 2017 priobčeno na tej spletni strani: <https://www.versobooks.com/blogs/3353-those-who-refuse>.

posamezniku in ni naključje, da danes vse pogosteje govorijo o zaščiti družbe pred nevarnostmi. Demokratiziranje demokracije, ki ga vse bolj potrebujemo, zajema tudi premik, o katerem je govoril Foucault: premik od podrejenosti k subjektivaciji kot samoupravljanju.

Obstaja konflikt med demokracijo in prostovoljnim podrejanjem. In obstaja posebna potreba, da se človek odloči pravilno, to pa je – za demokracijo.

Skupaj, seveda, vselej skupaj. Pa vendar: na koncu gremo vsak po svoji poti – natanko v tem je tudi bistvo pravega prijateljstva.



