

# Človek prihodnosti

## The man of the future

Špela Razpotnik

*Povzetek*

Špela  
Razpotnik,  
univ. dipl. soc.  
ped., Združenje  
za socialno  
pedagogiko,  
Kardeljeva pl.  
16, 1000  
Ljubljana.

Članek razpravlja o značilnostih postmoderne sveta, o novih načinih bivanja oz. sobivanja ljudi v družbi. Opredeljuje nekatere pojave, posebej značilne za sodobni čas (npr. globalizacijo), primerja njihove različne vidike in razmišlja o njihovih vplivih na različna področja življenja v družbi. Posebej se osredotoča na revščino in izpeljuje njene nove pojavnosti, tudi sobivanje revščine in bogatstva, torej revščino znotraj bogatstva in narobe. Obravnavane pojave postavlja v polje delovanja socialne pedagogike, kjer tudi išče njeno polje delovanja v prihodnosti.

**Ključne besede:** bodočnost, globalizacija, nova revščina, socialna izključenost, družba tveganja, kultura strahu, vključevanje, etika

**Abstract**

*The man of the future - This contribution discusses characteristics of the post-modern world society, the new ways of living in the society. It defines some phenomena especially significant today, such as globalization. It compares its different aspects and discusses its influence on various fields of social life. It especially focuses on the concept of poverty and emphasises its new dimensions, such as the coexistence of poverty within wealth and vi-*

*ce versa. The implications of the discussed topics for the field of social pedagogic activity are described and visions for its future developments are proposed.*

**Key words:** *future, globalisation, new poverty, social exclusion, risk society, culture of fear, inclusion, ethics*

## 1. Uvod

Prelom tisočletja je prepoln orientacijskih postankov v človekovem napredovanju. Različno razporejenih, a vendar so vsi po vrsti seveda zgolj simbolični. Vsi vemo, da se apokalipsa najverjetneje ne bo zgodila niti tedaj niti na način, ki bi ga človeški um zmožel predvideti. Vprašanje, kaj bo s človeštvom v prihodnosti, pa je po mojem mnenju vendarle na mestu. Predvsem v smislu, kaj se dogaja z družbo, katere del smo, kam kot vrsta brzimo, ali smo še vedno ljudje, kot verjamemo, da smo, kot se vidimo v zrcalih množične kulture in kot se drug drugemu večinoma predstavljamo, ali pa morda postopoma, ne da bi - zaradi pomanjkanja časa in prevelike doze dražljajev okrog sebe - to sploh opazili, postajamo nekaj drugega, česar bi se morda ustrašili, če bi nam to na primer pokazali po televiziji, namesto umetno slajenih nadaljevanj. Se preoblikovanja družbenega življenja in posledic le tega sploh zavedamo, ali pa so nam morda videnja prihodnosti prezopna in se, raje kot da bi o njih razmišljali, zamotimo na primer s trošenjem svojega, na ta način tudi osmišljenega, zaslužka, po vse večjih in vedno polnejših nakupovalnih centrih?

V razmišljanju o teh dilemah me vodijo nekatera temeljna vprašanja: Kakšna bitja smo, kaj lahko pričakujemo od sebe ter kam nas vodi način, na katerega drug z drugim živimo sedaj. Izhajam iz literature, ki se ukvarja s kulturno-civilizacijskimi trendi sedanosti in s tem lahko daje misliti, kaj naj bi se dogajalo človeštvu v prihodnosti.

## 2. Razmišljanje o svetovni družbi

To, da človeštvo napreduje, je na videz nesporno dejstvo. Vse dokler si ne zastavimo vprašanja, kaj je pri tem merilo.

Antič (1999a) v enem svojih člankov relativizira pojem napredka. Zastavlja torej vprašanje, ali smo kot človeštvo res napredovali oz. natančneje, ali gre tok zgodovine v smeri humanizacije človeštva. Vsaka generacija, ki je prispevala k ohranjanju mita o zgodovini kot procesu izboljš-

ševanja človeka, kot ugotavlja avtor, »ni počela drugega, kot da je – zelo človeško – deformirala drobec časa, v katerega se je rodila, v najpomembnejši in tako rekoč edini trenutek ter vse svoje napore posvetila urejevanju tega trenutka. Nihče nikoli doslej ni zares delal ničesar v okviru *velikega zgodovinskega načrta o izpopolnjevanju sveta*, ki bi presegel obzorje nekaj prihodnjih desetletij. To zaradi zaverovanosti v samega sebe in v svoj čas preprosto ni bilo mogoče«.

### **2.1 Globalizacija – opredelitve pojma**

Današnji svet je razdeljen in povezan na način, kot še nikoli doslej. Po eni strani na svetovnem nivoju vlada nepreglednost in nered. Ni več blokovske ureditve ali ločenega bivanja določenih tradicij in kultur. Po drugi strani pa svet, po zaslugi elektronskih medijev ter novih interaktivnih možnosti, ki jih odpirajo informacijske avtoceste, postaja, kot stanje info-omreženosti radi imenujejo nekateri teoretiki (npr. Požarnik, 1999), globalna vas.

Bertman (1998, s. 85) ugotavlja, da je napredujoča tehnologija še posebej pospešila tri tipe aktivnosti: gibanje stvari (s trgovino), gibanje ljudi (s prevozom in prometom) in gibanje idej (komunikacije). Posebno vrtoglav razvoj slednjega je v zadnjih dveh desetletjih dodobra spremenil podobo sveta. Ta je postal s pomočjo komunikacijskih tehnologij prepleten, omrežen in daje po eni strani iluzijo celote, povezanosti različnih, fizično med seboj oddaljenih delov.

Poleg postmodernističnih teženj k pluralistični, decentralizirani in ahierarhični družbi (Dekleva, 1997), do katerih je prišlo zaradi vse širše zaznanega dejstva o nezvodljivosti družbe na skupni moralni, kulturni ali politični imenovalci, pa je za vzpostavitev zavesti o svetu-kot-enem zaslužno tudi razširjanje ekološko ozaveščenih pogledov na svet. Slednje je značilnost koncepta reflektivne modernizacije, ki ga je v družbeno znanost vpejal avtor Beck (1992). Beck govori o dveh stopnjah modernizacije. Prvo, imenovano industrijska modernizacija, opredeljuje kot množičen in razmeroma uspešen poskus premagovanja materialnih in družbenih stisk ljudi, zlasti s človekovo močjo nasproti naravi in to ob pomoči industrijske tehnologije, razvoja trga blaga, dela in kapitala ter birokratske organizacije institucij in družb v celoti. Ta oblika modernizacije, imenovana tudi enostavna, je potekala od začetka stoletja pa vse do 80. let prejšnjega stoletja in je uspela 'odčarati' stanovske privilegije in religiozno podobo sveta (Ule, 1989, s. 69). V 80. letih pa je nastopila kriza modernizacije družb in kulture.

Druga (takoimenovana reflektivna) modernizacija se torej ukvarja v prvi vrsti s samo seboj, namreč z učinki modernizacije same. Tako na nek način 'odčara' znanost in tehniko, poleg še drugih, v moderni dobi ustoličenih oblik življenja in dela.

Giddens (1998, s. 33), teoretik, ki velja za utemeljitelja tega izraza, opredeljuje globalizacijo kot »kompleksno vrsto procesov, povzročenih z mešanico političnih in ekonomskih vplivov. Spreminja vsakdanje življenje, posebno še v razvitih deželah, hkrati pa ustvarja nov transnacionalni sistem in sile. ... Globalizacija transformira inštitucije, v katerih živimo. Vsekakor pa je neposredno povezana z vzponom 'novega individualizma'«.

Globalizacija torej prinaša s sabo neke nove oblike družbenosti. Poteka na različnih nivojih, zato spremembe, ki jih prinaša, niso enoznačne, niti jih ni lahko konceptualno zajeti: »Ne obstaja samo ena, ampak veliko globalizacij, recimo globalizacija informacij, pa mamil, epidemij, okolja in seveda predvsem financ. Stvari se močno zapletajo tudi zato, ker globalizacije napredujejo z zelo različnimi hitrostmi ... Večstranske in neusklajene svetovne spremembe ... zapletajo probleme in lahko izzovejo nevarne napetosti. ... Pomembna skrb je v tem smislu prihodnost demokracije. ... Kaj nam pomaga braniti demokracijo v nekaterih državah, ko pa globalni sistem narekuje avtoritarni sistem, se pravi tehnokratski« (Butros-Gali, cit. po Martin in Schumann, 1997, s. 181)? Kritično naravnani avtorji, kot sta Martin in Schumann, opozarjajo na resnično dilemo, da različni deli sveta, z različnimi zgodovinami, pogoji, možnostmi in aspiracijami, težko delujejo kot eno. Predvsem v globalni politiki vidita za celotno človeštvo več skrbi kot pa koristi.

Nekateri avtorji so do povezovanja sveta podobno skeptični zaradi sprememb, ki jih to prinaša na kulturnem in socialnem področju: »Globalna komunikacijska povezanost je povzročila, da so ljudje, kulture, družbe in civilizacije, ki so bile prej bolj ali manj izolirane druga od druge, sedaj v rednem in skoraj neizogibnem stiku. To pa pomeni, da v sodobnem svetu živijo druga ob drugi stvari, ki globinsko ne spadajo skupaj. Posledica tega je, da na lokalni ravni lahko nastopi zelo nestabilno stanje družbe« (Bahovec, 1997, s. 87).

Positivnih vidikov globalizacije in neomejenih možnosti, ki jih posamezniku odpira, mi morda niti ni treba opisovati. Prek računalniškega omrežja lahko teoretično vsak zainteresirani vstopi v iluzijo sveta-kot-enega in ga spoznava kar iz svojega naslanjača.

## 2.2. Politični vidik globalizacije

»Globalno integracijo spremlja vzpon gospodarsko-političnega odrešitvenega nauka, ki ga truma gospodarskih svetovalcev vnaša v politiko: neoliberalizma. Njegova glavna teza se poenostavljeno glasi: trg je dober in državni posegi so slabi. ... Toda 'turbo-kapitalizem', katerega vsesvetovni prodor se zdi nezadržan, ruši temelje svojega obstoja: delujočo državo in demokratično stabilnost. Hitrost sprememb in prerazdelitve moči in blaginje razjeda stare socialne celice hitreje, kot nastajajo nove. Dosedanje države blaginje izčrpavajo socialno substanco svojih vezi še hitreje kot ekološko. Neoliberalni ekonomisti in politiki pridigajo svetu 'ameriški model', toda to geslo je strašljivo. ... Končno, družbeni razpad ni nikjer tako jasen kot v matični državi kapitalistične protirevolucije ZDA ... V zvezni državi Kaliforniji, ki je sama zase sedma gospodarska sila sveta, presega izdatki za zapore ves izobraževalni proračun. Že 28 milijonov Američanov, več kot deset odstotkov prebivalstva, se je utrdilo za okopi zastraženih nebotičnikov in naselbin. Za osebne oborožene čuvaje izdajo ameriški državljani dvakrat toliko denarja kot njihova država za policijo. A tudi Evropa in Japonska, Kitajska in Indija se razcepljajo v manjšino dobitnikov in večino poražencev« (Martin in Schumann, 1997, s. 16-17).

Ali naj bi današnje politično stanje razumeli kot 'naraven pojav' ali pa morda željeni dosežek spretnih politikov, kot trdita in prodorno dokazujeta nemška novinarja Martin in Schumann? »Besede, ki jih uporabljajo Pierer in drugi zastavonoše novega globalizma, naj bi nas prepričale, da gre pri vsem skupaj za tako rekoč naravni proces, plod nezadržnega tehničnega in gospodarskega napredka. To je nesmisel. Globalna gospodarska prepletenost nikakor ni naravni pojav, ampak dosežek zavestne in usmerjene politike. Pogodba za pogodbo, zakon za zakonom, vselej so bile vlade in parlamenti tisti, ki so s svojimi sklepi odstranjevali ovire za mednarodni promet kapitala in blaga« (ibid, s. 15). Iz istih virov kot skepsa do same ideje 'sveta kot enega', pa prihajajo tudi ugotovitve, da bi se moralo človeštvo poenotiti nasproti uničujočim posegom globalne politike: »Ker pa kapitalizem zdaj ni več državna, temveč svetovna nevarnost, bi se moralo braniti celotno človeštvo« (Se dogaja ..., 1997).

Glede tega, ali svet postaja eno ali ne, bi lahko zaključila, da ekonomsko to postaja oz. sledi trendom povezovanja v enoten, celovit trgovinski prostor. Politično pa je seveda ostal razkosan in se še dalje deli na nove, med drugim tudi prav z ekonomskim povezovanjem povzročene načine. Ob vseh novih možnostih, ki jih prinaša že samo ekonomsko in informacijsko pre-

pleten svet, pa na tem mestu poudarjam napetosti med obema nasprotujočima se razvojem ter vrsto pretresov in zlomov v družbenem življenju človeštva, ki so jo te možnosti povzročile.

Martin in Schumann (1997, s. 18) vidita kot politično rešitev nastale situacije v vzpostavitvi na novo definiranih državnih posegov, ki bi omejevali svobodo nadvladanih vsemogočnejšev: »Na pragu naslednjega stoletja bo poglobljena naloga demokratičnih politikov usposobitev države in ponovna vzpostavitev primata države nad gospodarstvom. Če se to ne bo zgodilo, se bo dramatično hitro združevanje človeštva, ki ga omogočata tehnika in trgovina, že kmalu sprevrglo v nasprotje in pripeljalo do globalnega kratkega stika. Našim otrokom in vnukom bo ostal le spomin na zlata devetdeseta leta, ko je bil zasuk še možen«. V primeru, da se to ne bi zgodilo, pa ista avtorja navajata napoved elitističnih vizionarjev za naslednje stoletje in tisočletje, 'enopetinsko družbo' ali z drugimi besedami osemdeset odstotkov svetovnega prebivalstva bo revnih in dvajset odstotkov bogatih. Taka (enopetinska) družba »vseskozi sledi tehnični in gospodarski logiki, s katero voditelji koncernov in vlade pospešujejo globalno integracijo. Toda svetovna dirka za najvišjo učinkovitostjo in najnižjimi mezdami odpira iracionalnosti vrata do oblasti« (ibid).

### ***2.3. Socio-kulturni vidik globalizacije***

Učinki globalizacije so torej protislovni. Globalna komunikacija zmanjšuje vpliv kraja in časa na družbene procese in tem povzroča osvobajajoč učinek, po drugi strani pa tako v ekonomsko-političnem kot tudi v kulturnem smislu pomeni novo obliko nesvobode in determiniranosti.

Bahovec (1997, s. 88) piše o možnih izidih soočenja določene kulture z globalizacijskimi vplivi. »Izzive globalizacije določena kultura lahko sprejme ali pa jih zavrne, lahko odreagira v pozitivnem ali v negativnem smislu sprememb. V obeh primerih se obstoječa kultura začne spreminjati«. Zavračanje po njegovem mnenju vodi k zapiranju te kulture vase, skrajna točka česar je lahko prostovoljna getoizacija. Sprejemanje globalizacijskih vplivov pa lahko vodi k spreminjanju kulturnih vzorcev, pri čemer globinsko tradicionalno sporočilo določene kulture lahko ostaja identično kot prej, lahko pa sprejemanje zunanjih vplivov vodi k izgubi istovetnosti prvotne kulture.

Prevladovanje pluralističnega tipa odreagiranja družbe se dalje lahko izraža na dva tipična načina. Lahko pride do multikulturnega življenja v medsebojni komunikaciji različnih kultur, sprejemanju in dopuščanju



različnosti, ali pa do površinske pluralnosti, v kateri ljudje živijo drug mimo drugega. Bahovec (ibid, s. 89-90) glede površinske pluralnosti izraža dvom v vzpostavitev notranje koherentnosti, kar tudi pomeni zelo majhno verjetnost, da bi se v taki družbi oblikovala skupna globinska družbena sinteza. Po njegovem mnenju je o multikulturalnosti celo v mnogih okoljih zahodnih demokracij težko govoriti. Ta obstaja kvečjemu znotraj dela družbe z enakimi pogoji, npr. znotraj iste rase oz. nacionalnosti ali istega sloja, ne pa tudi med različnimi skupinami. Ob navedenih variantah odzivov tradicionalnih družb na vdore globalizacije je nujno poudariti, da so te oblike le teoretski shematski pripomoček, v realnosti pa nastopijo kombinacije teh tipov in ne čiste oblike.

Vse bolj razširjen simptom pri zahodnjaškem iskanju smisla je zavračanje zahodnih kulturnih vzorcev in virov le tega. Delni razlog za to je dejstvo, da tradicionalna okolja ne nudijo posameznikom več možnosti za osmišljanje oz. da imajo le-te, glede na vse nove možnosti, ki se z globalizacijo odpirajo, za posameznike sedaj spremenjen pomen. Bahovec (ibid, s. 88) za primer navaja zavračanje krščanstva kot na Zahodu prevladujoče religije. »Del teh ljudi zelo intenzivno išče nove referenčne točke, ob katerih bi odkrili smisel življenja. Posledica tega je, da kultura in duhovna tradicija, v kateri živijo, počasi izgublja privilegirano mesto pri oblikovanju osebne in skupinske identitete, tako kulturne kot duhovne«. Na prvi pogled nasproten pojav, ki zaradi svoje razširjenosti prav tako zasluži omembo, pa je t.i. amerikanizacija sveta. Antić (1997) jo komentira z naslednjimi besedami: »Res je, da ni več ponižujočega egalitarizma propadlih totalitarnih sistemov, toda razrašča se katastrofalno povprečna uniformnost potreb in kriterijev«. Da je amerikanizacija le na prvi pogled nasproten pojav temu, da zahodnjaki iščejo smisel življenja v vzhodnih tradicijah, pravim zato, ker so po mojem mnenju načini iskanja smisla na nivoju posameznika zelo difuzni in težko ulovljivi v neke kategorije ali vzorce. So nekakšni spleti neomejenih možnosti z, na zunaj prevarantsko pisanimi, a v sebi enoličnimi, praznimi in šablonskimi prostori množičnih medijev ter popularne kulture.

Z gotovostjo drži edino to, da so se možnosti močno razširile. Posameznik lahko išče smisel in trdnost zunaj svoje tradicionalne družbe, zunaj meja svoje države. Če izbere pravo stvar, npr. *mit Amerike* ali pa *new-age*, in pri obojem mu je lahko v veliko pomoč popularna kultura, bo imel somišljenike po vsem svetu. Po zaslugi množičnih medijev bo vedel, da so resnični, četudi se ne bo sam morda o tem nikoli neposredno pričal.

### 3. Širjenje konceptualnega okvira pojma revščina

Iz prejšnjega poglavja je razvidno, da družbene spremembe v svetu niso privedle povsod in do vsestranske večje blaginje človeštva, četudi napredek ne zastaja oz. je tehnologija v razcvetu. Kljub temu, pa tudi prav zato, ker sta tehnologija in globalna povezanost sveta razvrednotili človeško delovno silo, revščina (oz. izključenost iz tekme za različne dobrine) določenega dela posameznikov in skupin ostaja, dobiva pa tudi nekatere nove razsežnosti.

#### *3.1. Revščina in socialna izključenost – opredelitve pojmov*

Obstajajo določene temeljne potrebe, ki jim moramo ljudje zadostiti, da preživimo. Druge potrebe, katerih nosilec ni naš biološki del, pa so značilnost človeka kot družbenega bitja. Prav vsi torej potrebujemo hrano, prav vsi pa potrebujemo tudi mnogo drugih stvari, po katerih smo si manj enotni. Zato je pri določanju, kdaj nekdo živi v pomanjkanju, pomembno, kdo je dotični posameznik in kakšen je njegov način življenja. Poleg tega pa je pomembno tudi, kdo to določa. Kaj je nujen sklop dobrin, ki jih posameznik potrebuje, je odvisno od kulturno-zgodovinskega konteksta, v katerem živi ter od same opredelitve ter postavljanja meja revščine s strani države, kar je jasno iz naslednje definicije: »Revne so osebe, družine ali skupine oseb, katerih sredstva (materialna, kulturna in socialna) so tako omejena, da jim ne omogočajo minimalno sprejemljivega življenja v državi, v kateri živijo« (Razvojna vprašanja statistike, 1998, s. 8). V Sloveniji to mejo postavlja za to pristojni državni organ, Ministrstvo za zdravstvo, socialno varstvo in družino (Novak, 1992, s. 652).

Absolutni pristop pri določevanju revščine, kar zajema standardiziran nivo potreb in mejo objektivne narave, torej naleti na kritiko, da so »vse človeške potrebe zelo relativne po svoji naravi in se spreminjajo v času in prostoru, da se že stopnja in način zadovoljevanja osnovnih potreb pomembno razlikujeta v različnih naravnih in družbenih okoljih« (Novak, 1994, s. 18-19). To nas torej navede na pristop relativne revščine, po katerem je reven tisti posameznik, čigar zadovoljene potrebe so znatno pod ravno standardov družbe, v kateri pač živi (ibid). Oziroma, ljudje so revni, ker so deprivirani glede na možnosti, udobje in samospoštovanje, ki se v določeni družbi pojmuje kot normalno. Tako pojmovanje nakazuje, da gre za spremenljive, od ravni povprečnosti odvisne standarde skupnosti.

Vendar pa nam sama definicija še ne razloži kaj dosti pojava revščine.



Mejo revščine se da namreč premakniti, določiti in morda celo utemeljiti novo raven minimalnega še sprejemljivega življenja v državi. Številke lahko pokažejo novo sliko, kar naenkrat mnogo manj revnih v državi, a dejansko stanje se seveda s spremembo definicije ne bo spremenilo, za izboljšanje državne blaginje je treba poseči na mnoga druga področja. Pristop, ki nam lahko pove kaj več o vsebini pojava, pa je **subjektivni vidik**, oz. upoštevanje tega, kako ljudje svoj položaj sami zaznavajo in razlagajo, kdaj kdo pri sebi dojema in kdaj tudi navzven izrazi, da je reven. Po eni strani moramo priznati, da so med nami ljudje, ki so si sami izbrali izjemno nizek materialni standard, ker naprimer zavračajo družbene dobrine ter jih to osrečuje in se zaradi tega ne počutijo revne. Po drugi strani pa obstajajo bogataši, ki se po izgubi majhnega dela svojega premoženja počutijo obupno revne. Oboje zveni razumljivo.

Stvari se zapletejo, če ob tem ugotovimo, da materialni vidik zdaleč ni edino merilo, po katerem bi lahko razumevali človeško revščino. Že samo če izraz zamenjamo s sorodnimi, lahko dobimo mnogo asociacij na še druge človekove bivanjske vidike. Raziskave na področju blaginje oz. revščine v preteklosti so nas seznanile z zanimivimi zakonitostmi. Ena od teh, Engelsov zakon, pravi, da ko dohodek nekega gospodinjstva narašča, se delež stroškov za hrano v proračunu tega gospodinjstva zmanjšuje (Novak, 1994, s. 24). Kako vam zveni teza, da večji delež, ko posamezniki vlagajo v ne-materialne dobrine, na višjem (duhovnem) nivoju je določena družba? Vrnimo se na podobe revščine in vzemimo, da jo namesto revščina poimenujemo **socialna izključenost**. Miselni okvir se nam s tem razširi.

### *3.2. Vzroki za revščino in socialno izključenost*

Ljudje znamo na vprašanje o vzrokih za revščino pogosto odgovoriti, da so si mnogi za revščino krivi sami, ker se jim ne ljubi delati. A dejstvo, ki tako razmišljanje omaje, je že to, da so družbeni resursi, kot so možnosti izobraževanja, zaposlitve ali tudi širšega socialnega udejstvovanja, v vsaki družbi omejeni in so posledično poti do le-teh ljudem zelo različno odprte. Vzemimo, da so ključni viri, prek katerih potekata ekonomska in socialna integracija izobrazbene zmogljivosti, delovna mesta in stanovanja. Zanje velja, da so razmeroma redki, kar pomeni, da je potreba po njih večja od količine virov, ki so v posamezni družbi na voljo. Omejitve do virov lahko prerasejo v bolj ali manj prikrito diskriminacijo.

Novakova (ibid, s. 25) navaja zanimivo primerjavo med dejanskimi,

empirično ugotovljenimi vzroki za revščino in pa tem, čemu ljudje (javno, večinsko, splošno mnenje) pripisujejo vzroke oz. odgovornost za revščino. Prihaja namreč do naslednjega neskladja; strokovnjaki ugotavljajo, da so trije temeljni razlogi za revščino izguba dela, pomanjkanje ustreznih ukrepov države blaginje (predvsem v obliki socialne pomoči in delovnega zavarovanja) ter gospodarske, politične, rasistične (nacionalne) in druge oblike neenakosti, ki preprečujejo, da bi se podpora splošnega mnenja revnim izboljšala. Ljudje pa (večinsko, javno mnenje) pripisujejo odgovornost za revščino oz. najpogosteje navedejo kot vzroke za revščino nekaj drugega. Predvsem jo pripisujejo individualnim dejavnikom, kot so: negospodarno ali napačno ravnanje z denarjem, premajhen napor, pomanjkanje zmožnosti ali nadarjenosti, pomen družinskega izvora, neustrezna izobrazba, slab odnos do dela ... Strukturne dejavnike, kot so nizke plače, diskriminacija, neustrezno poklicno strukturo v gospodarstvu ipd., pa ljudje, kot navedla Novakova, komaj omenijo. Vidik javnega mnenja je torej nestrukturen in nesociološki (razen zaznav o pomenu socialnega izvora in stopnje formalne izobrazbe). Ob tem se vsiljuje vprašanje, ali je ubrana politika boja proti revščini v skladu z enim ali drugim pogledom?

Pri pripisovanju odgovornosti za revščino gre torej za dve težnji, in sicer pripisovanje odgovornosti izključno strukturnim dejavnikom in druga skrajnost - posamezniku samemu. Vsakokratna resnica je seveda nekje na kontinuumu teh dveh skrajnosti, oz. je edinstvena kombinacija in preplet dejavnikov ene in druge vrste. Vendar pa lahko razmislimo, kakšne posledice za posameznike in družbo ima pretirano poudarjanje ene ali druge skrajnosti.

Pojmovanja in oznake, ki poudarjajo osebno odgovornost za revščino, lahko pri revnih spodbujajo občutek družbene manjvrednosti. To, kako revne ocenjuje 'večinsko mnenje' in kako jih predstavljajo množični mediji, verjetno nanje vpliva. Verjetno v mnogočem (p)ostajajo dejansko taki, kakršne jih vidi javno mnenje.

### 3.3. Socialna izključenost in nivoji ukrepanja

Avtorica Saraceno (1998) uvaja pojem *socialna izrinjenost*. Sama beseda, podobno kot socialna izključenost, implicira dve strani. Izrinjeni oz. izločeni subjekt (ki je zunaj nečesa) in to *nekaj*, iz česar je izrinjen. Šele oboje pa je pojmovna celota, ki nam pomaga razumeti sam pojav. Avtorica razlaga, da izraz izrinjenost odvrča pozornost od osebne odgovornosti subjekta in jo zreducira le na socialne mehanizme, ki izrinjenost povzročajo. Ti mehanizmi so omejitve dostopa do pravic in razpoložljivih sredstev - pri

čemer so spet nekatere socialne skupine ali posamezniki veliko bolj ogroženi od drugih. Iz tega sledi, da je naloga države omiliti negativne učinke delujočih mehanizmov izključevanja, kar naj bi udejanjala **socialna politika**. Ta ima torej kompenzacijsko funkcijo. Trbančeva (1996, s. 287) v tem kontekstu govori o pomembnosti regulacije dostopov do družbenih virov s strani države. V primeru, ko vseeno prihaja do nesodelovanja ali le delnega sodelovanja v ključnih virih, institucijah in integrativnih mehanizmih, kar ima za posledico marginalizacijo posameznikov ali skupin, ki so tako izločeni iz življenjskih vzorcev, priložnosti in možnosti, prevladujočih in pričakovanih v določeni družbi, to pomeni, da socialnih programov ter ukrepov ni ali pa so neustrezno zastavljeni.

Poglejmo, v katerih primerih je socialna politika dejansko uspešna, kje pa so njene meje, oz. kdo so posamezniki oz. skupine, ki so zunaj njenega dosega. Ogroženi so vsekakor enotni po tem, da jim zaradi (zgoraj omenjenih) osebnostnih ali družbenih razmer primanjkuje spretnosti in veščin za zadovoljujoče udejstvovanje v družbenem življenju. Za tiste, ki so onemogočeni zaradi nesposobnosti (telesna, duševna prizadetost, onemoglost, bolezen ipd.), naj bi poskrbela država (pri tem je na prvem mestu v takih primerih vendarle odgovorna družina, v kolikor je ta seveda spoznana za funkcionalno). Obstajajo pa tudi na drugačne načine ogroženi posamezniki in skupine, za katere je predvsem značilno, da niso tako očitno oprani krivde za svoje depriviligirano stanje (če vzamemo za merilo tekmo za družbene dobrine). Ob tem lahko pomislimo na različne skupine ljudi. Na nekatere priseljence, otroke priseljencev (*«čefurje»*), tujce (*sami so si krivi, zakaj so pa prišli v našo državo*), zasvojence (*nihče jih ni silil, da se začnejo drogirati*), odraščajoče (*naj poslušajo starejše, ki vedo, kaj je zanje najbolje*), ženske (*zakaj pa so vlagale več v družino kot v kariero, sedaj pa naj kar bodo v vrsti za moškimi*), mlade zakonce (*kdo pa jih je silil, da se poročijo, predno se materialno preskrbijo*), ozdravljene duševne bolnike (*naj ostanejo pod nadzorstvom inštitucije in pomirjeval*) take in drugačne drugačne bolj po svoji krivdi, kot velja splošno mnenje; lahko gre za ljudi zunaj vseh naštetih kategorij. Saraceno (ibid, s. 34) omenja dve vrsti socialnih pravic: institucionalizirane (ustavne) pravice in pa pravice v socialnih politikah (institucije, skrbstvo). Pripadniki prej omenjenih skupin se lahko znajdejo pred ovirami, ki so v zvezi z enim ali drugim tipom pravic. Lahko da tujci ali priseljenci do različnih družbenih virov nimajo dostopa, ker enostavno nimajo tovrstnih ustavne pravice. Pri zasvojenicah in ostalih naštetih skupinah morda ne gre za ustavne ovire, so pa na delu drugače institucionalizirane oz. ne-institu-

cionalizirane ovire. Avtorica govori o vprašanju institucionalnih mehanizmov, ki postavljajo formalne in neformalne pragove državljanstva, bivališča, zaposlitve, socialne sprejetosti.

Toliko o področjih, na katera naša socialna politika po mojem mnenju ne seže dodobra. Kar jo lahko dopolni ali nadomesti, so **individualne oblike kompensacije**. Prva, na katero ob tem pomislimo, je gotovo pomoč družinskega sistema. Poleg tega lahko sem štejejo še mnoge druge oblike, od podpore prijateljskih mrež, referenčnih skupin, prostovoljnih društev, slej ko prej pa pridemo do zaključka, da je področje kompensacije različnih vrst prikrajšanosti nedvomno odprto delovanju različnih vzgojnih in skrbstvenih delavcev, med drugim socialnim pedagogom.

### 3.4. Kopičenje izključenosti

V primeru, ko ne deluje oz. pri svojem delovanju ni uspešen ne en ne drugi vir kompensacije izključenosti oz. prikrajšanosti, prihaja pri ogroženem posamezniku ali skupini do pojava kopičenja izključenosti. To pomeni izključenost iz vedno več različnih virov, česar skrajna točka naj bi bila popolna socialna izključenost. Poglejmo, kateri so, po Trbančevi (1996, s. 289), štirje osnovni sistemi, ki zagotavljajo vključenost posameznika v družbo in katerih neuresničevanje pomeni kopičenje izključenosti:

- demokratični in zakonski sistem, ki omogoča civilno vključenost (biti enakopraven državljan v demokratični družbi),
- trg delovne sile, ki prek zaposlitve omogoča ekonomsko vključenost,
- sistem države blaginje (imeti možnosti in sposobnosti uporabljati socialne storitve, ki jih zagotavlja država),
- družina ter sistem sosedskih ter prijateljskih mrež, ki omogočajo medsebojno vključenost.

Trbančeva nadalje ugotavlja, da „pri nekom, ki je izključen na enem od teh področij, pridejo v poštev kompensacijski mehanizmi, ki naj bi preprečevali akumulacijo izključevanja (oz. to, da bi izločenost na eni dimenziji - integrativnemu sistemu pomenila tudi že socialno izključenost)” (ibid, s. 290).

Podobno o tem ugotavlja Stanovnik, in sicer pravi, da je „za revne značilna nekakšna ‘kumulativa handikepov’, od katerih je reven dohodek le eden” in iz tega sledi, da je „naloga socialne politike odpraviti čim več teh handikepov na čim več področjih. Kar je z drugimi besedami širjenje možnosti za normalno življenje” (Stanovnik, 1994, s. 20).

### 3.5. *Potrošništvo in njegove posledice*

*Trošenje je edina še čista in neodtujena pravica. Potrošnik je potrošnik, še preden pride v štacuno, in nima svojih filozofov. Če odštejemo multinacionalke.* (Štefančič, 1998, s. 40).

Iz podatkov, ki jih navaja Hanžek (1998, s. 31) je razvidno, da je usmerjenost v materialni del življenja v Sloveniji v devetdesetih v porastu in tudi ni opaziti mnogo vzrokov za domnevo, da bi se v bližnji prihodnosti to spremenilo. Vzemimo očitni primer, posedovanje avtomobilov. Celó v primerjavi z razvitejšimi državami je v Sloveniji presenetljivo veliko dragih avtomobilov, kar nam pravzaprav pove že razgled po parkiriščih in njihova prenatrpanost. Stanovnik (1994, s. 20) navaja, da je že leta 1993 najpremožnejših 10% prebivalstva imelo kar 26,5% avtomobilov, torej približno vsako četrto od gospodinjstev dva avtomobila. Ko smo že pri avtomobilih, iz *Ingehartove lestvice vrednot*, kjer so Slovenci v primerjavi s prebivalci drugih vključenih držav pogosteje odgovarjali, da jim veliko pomeni, če imajo nekaj, česar drugi nimajo, se da sklepati o izjemni pomembnosti na zunaj vidnih simbolov za Slovence (ibid).

Problem pa ni zgolj v avtomobilih, ampak je seveda globalen in ga lahko poimenujemo usmerjenost v potrošništvo. Bošković (1999) v svojem članku o tem pojavu nakaže na enega problematičnih vidikov, ko pravi, da je potrošništvo kolektivni problem, pri katerem je najhuje to, da tisti z vrha lestvice dohodkov s svojo potrošnjo vsiljujejo standarde tistim pod seboj. In najočitnejše negativne posledice 'nove potrošnje' oz. širše - vlaganja v materialno so seveda manj denarja za vse ostalo - zdravstvo, šolstvo, kulturo, večja stopnja nezaposlenosti itd.

Hanžek (1998, s. 31) ugotavlja o obrnjenosti v potrošništvo: „Na nižji stopnji razvoja je naravno, da je obrnjenost v materialni del življenja večja. Ko pa je dosežena stopnja, ko bi bile osnovne materialne potrebe vseh ljudi lahko zadovoljene, se mora družba od materialnih dobrin obrniti k socialnim in kulturnim. Toda ljudje reagiramo s čudnim zamikom“. Očitno je, da v Sloveniji doživljamo ta zamik. Strah pa zbuja pomanjkanje teženj, da bi se le-ta kaj kmalu iztekel.

Ni posebne potrebe po dokazovanju, da je velika ekonomska neenakost slaba sama po sebi, saj ima le-ta dosti očitnih negativnih posledic. Na ekonomskem področju velike razlike terjajo od državne socialne politike povečanje transferov, to je dohodkov, ki ne predstavljajo zaslužka od dela, kapitala ali zemlje, pri čemer gre za prerazporejanje sredstev od bogatih k revnim. Od 1985. do 1995. leta je med 10% najrevnejšega prebivalstva delež

socialnih prejemkov, torej tistih, katerih vir ni delovno razmerje, med sve-mi prejemki, močno porasel, z 39,5% na 54,3% (Stanovnik, 1994, s. 21). Ne le, da povečevanje transferov državo stane in s tem siromaši, je tudi desti-mulativno s stališča motivacije za delo. Pri revnih lahko povzroča otopelost v produktivnosti, pri bogatih pa občutek nepravilnosti oz. nezadostne ce-njenosti njihovega dela in kot posledico tega prav tako zmanjšanje motiva-cije za delo (če zadovoljstvo in samouresničevanje ob delu ipd. romantične pojme v tem primeru pustimo ob strani).

Posebej z vidika revnih velike razlike delujejo tudi kot prepad in izguba zaupanja, da ga bo kdajkoli mogoče premostiti na zakonit način. Nezaupa-nje se pri njih večja sorazmerno z večanjem tega prepada. Tudi to lahko vodi v otopelost in resignacijo teh ljudi in ustvarja na eni strani prej ome-njano kulturo revnih, po drugi strani pa lahko poraja nove oblike sive eko-nomije in drugih individualnih ali kolektivnih inovacij<sup>1</sup>, kot odgovorov na dano situacijo.

In krog revščine/bede/izključenosti se nadaljuje, na določeni točki nam je morda nevidna, ponekje se maskira. Včasih nam je dobro vidna, pa pogledamo stran. Če ne pogledamo stran, to najverjetneje pomeni, da se nas je dotaknila neka konkretna zgodba.

### 3.6. *Info-svet in info-reveži v njem*

Prepletenost sveta, o kateri je bilo več govora v drugem poglavju, ima še eno, manj povezujočo stran. Informacije, podobno kot tudi vse ostale člo-veške dobrine, namreč niso vsem ljudem enako dostopne. Zdi se, da je dostop do informacij, ki bi lahko zares usposobile in osvobodile ljudi - kljub zblíževalnim učinkom cele vrste novih informacijskih tehnologij - še ved-no rezerviran za bogato manjšino. Haywood (1997) podaja v zvezi s tem zanimivo vizijo: »Če ne bodo vse vrste informacije postale široko dostopne, se lahko to neskladje pojavi v prihodnosti v tako močnem obsegu, da prebi-valci info-bogatih in info-revnih držav sploh ne bodo mogli več komunicirati med seboj ali se pogovarjati na podlagi istih predpostavk. Informacij-sko revne države bodo imele enako omejen dostop do informacij, kot ga imajo sedaj do porabniških proizvodov in življenjskega sloga«. Avtor torej govori o novi obliki revščine, o info-revščini, ki bo bogate in revne še teme-ljiteje, predvsem pa bolj nepovratno oddaljila med sabo.

<sup>1</sup> Ameriški sociolog Merton je z izrazom inovacija poimenoval enega izmed možnih odzivov na stanje družbene anomalije, in sicer tistega, pri katerem ljudje uporabijo nelegitimna sredstva za doseganje legitimnih in kulturno vrednotenih ciljev.



Vendar pa ne gre le za razlike med t.i. prvim in tretjim svetom. Digitalni svet ustvarja razkole tudi znotraj poprej enega samega sveta: »Kdor ne bo noč in dan pripet z elektronsko popkovnico na globalno informacijsko omrežje bo, tako vsaj slišimo, »informacijski nemanič«, revež, prisiljen brez silikonskih možganov in infovitalizma, neveden, osamljen in žalosten životariti na robu bleščeče digitalne civilizacije, v kateri bodo živeli ljudje samo za miškin klik oddaljeni od vseh podatkov, ki jih bodo potrebovali za uspešno, razumno, spokojno in srečno življenje, za samorealizacijo in krepitev globalnega kapitalizma« (Požarnik, 1999).

Antič (1999e, s. 55) v članku z naslovom *Stvarnost je samo programsko okno* navaja ameriškega publicista Davida Shenka, ki v svojem delu *Podatkovni smog: kako preživeti informacijsko preobilje*, zastavi problem življenja v informacijski revoluciji kot napad mikroelektronike na naša čutila in se sprašuje, koliko informacij lahko sprejmemo in predelamo in kako bo nenehen podatkovni plaz vplival na naš spomin, na zavest o nas samih in na naše življenje v skupnosti. Sprašuje se, kakšne bodo končne posledice tako imenovane »virtualne anarhije«, kakor imenuje *online* kulturo nenehnih novosti (*updates*), množice statistik ter naraščajoče fragmentacije znanja. Paradoks specializacije oziroma fragmentacije znanja je ravno v tem, da po svoje sicer je v funkciji napredka, a pospešuje individualizacijo, odtujenost ter osamljenost, ob čemer se nam zastavi vprašanje, ali je tehnični napredek ob vse večji osamljenosti ljudi še vedno upravičeno imenovati napredek. Nepregledne možnosti, ki so na voljo, normalnega uporabnika prej spravljajo v negotovost, kot mu pomagajo, omogočajo pa novim centrom medijske veleindustrije krepitev oblasti in ustvarjajo nove, še večje socialne neenakosti med ljudmi.

Podobno razmišlja Požarnik (1999). Življenje v *elektronskem sosedstvu* je, kot pojasnjuje, življenje brez obveznosti do drugega, ko ni več pomembno, kaj kdo počne, pač pa le, ali se ob tem dobro počuti. Malikovalcem tehnike polaga na srce, da sposobnost pretikanja in deskanja po internetu ni isto kot sposobnost urejeno in kritično misliti, demokratizacija omrežja ni isto kot demokratizacija družbe, informacijska družba ni isto kot informirana družba, kompjuterska revolucija ni isto kot prelomni kulturni, duhovni in socialni napredek človeka in človeštva, imeti podatke ni isto, kot jih razumeti, ali *byts* ni isto kot *biti*. V nadaljevanju se sprašuje, ali informacijska tehnologija sploh pripomore k reševanju ključnih problemov človeštva, kot so lakota, revščina, vojne, onesnaževanje narave ali naraščanje nervoz in civilizacijskih bolezni ali nazadovanje kulture. Njegov sklep je,

da so informacijska sredstva za reševanje teh problemov brez koristi. A ne le to: »Če je bilo do nedavnega več informacij skoraj vedno dobra stvar, to ne pomeni, da se v informacijski poplavi ni možno zadušiti« (ibid). Veliko kopičenje informacij lahko tudi povzroča paralizo mišljenja, saj skokovito narašča predvsem število nepomembnih in neumnih informacij. Človek je od informacij vsekakor eksistencialno odvisen, vendar, kot sklene Požarnik, je tudi z njimi tako kot s preveliko telesno težo.

Avtorici pričujočega članka bi bilo ob vsem povedanem v veselje, če bi branja, ki vas obdaja, ne vzeli kot dela info-poplave, kjer vsaka misel deluje kot preobremenitev, ki jo je treba razumeti, memorirati in shraniti za kasnejšo koristno uporabo, pač pa raje kot popotovanje po izzivalnih temah našega skupnega časa, kjer se lahko zgodi, da vas kakšna misel nagovori ali odpre nov pogled na vašo resničnost.

### 3.7. Ekološka osveščenost ali novo razkošje

V drugem poglavju sem kot eno od značilnosti t.i. refleksivne moderne omenila naraščajočo osveščenost ljudi in njihovo kritično presojanje modernizacije. Eden od načinov, kako lahko ljudje izrazijo svojo nepripadnost ikonam moderne, je umik. Teoretik Giddens (1998) govori o fenomenu prostovoljnega izključevanja najvišjega razreda. Pojav bi lahko imenovali luksuz ekološko osveščene dobe, ki poleg brzenja v prihodnost prinaša nekaj novega – zaustaviti se in se zamisliti, v kakšno prihodnost se brzi. Lahko bi tudi rekli, postanek pred morebitnim robom. Nekaj, kar si lahko privoščijo najpremožnejši, ne imeti avta, TV-ja, umakniti se iz prenaseljenih mest, itd. Po eni strani v tem lahko razpoznamo romantični ideal – nazaj k naravi, poleg tega pa ta fenomen prežema tudi *new age* miselnost, ki zajema še preusmeritev od materialnega, na zunaj vidnega, k notranjemu, ezoteričnemu, duhovnemu.

»Medtem ko je poprej posest televizijskega aparata in avtomobila določala status, spada danes v novo razkošje, če komu ni treba imeti vozila niti biti odvisen od televizije. Kdor si lahko privošči, živi zdaj raje v mirnih delih mestnega središča, blizu parkov in ne v težko dosegljivih predmestjih. Kdor ima napeto življenje, se lahkega srca odpove migotajočemu navideznemu teve svetu« (Martin in Schumann, 1997, s. 39-40).

Seveda pa je tudi pojav prostovoljnega izključevanja elit vse prej kot brez ostanka. Giddens (1998, s. 105) meni, da je omejevanje prostovoljnega izključevanja elit osrednjega pomena, če želimo ustvariti družbo, ki bi vključevala ljudi z družbenega dna. Prostovoljno izključevanje je namreč

del širšega pojava razslojevanja, katerega drugi pol so najrevnejši. Razlika med obema skrajnostima se vse bolj povečuje. Medtem ko se elite lahko odločajo, da bodo zavrnille nekatere od dobrin, ki sicer v družbi veljajo za nepogrešljive, in si uredile življenje po svoje, lahko tisti, ki so iz glavnega toka ne-prostovoljno izključeni, o teh istih dobrinah le sanjajo.

### 3.8. Čas

*»Če imate čas prebirati naslednje vrstice, vam jih verjetno niti ni treba«, so uvodne besede članka z naslovom Nora tekma, objavljena v londonskem časniku The observer (Nora tekma ..., 1999).*

Govorim o epidemiji *naglice*, ki razsaja v družbi. »Med simptome omejenjene epidemije sodi, na primer, pritisk na gumb za zapiranje vrat v dvigalu, s čimer skušajo ljudje prihraniti tisti dve oziroma štiri sekunde, kolikor ponavadi traja, preden se vrata samodejno zaprejo« (ibid). Brezdelneži so v tej kulturi hitenja nedvomni marginalci. Brezdelnost je postala nekaj zstrašujočega, je dokaz ničvrednosti. »Eden najodmevnejših prehodov zadnjih nekaj desetletij je bila sprememba nekdanj obstoječega razmerja med časom in družbenim stanom – bogati so časa imeli na pretek, revni pa mnogo premalo. Danes je ravno obratno. ... Oblikovala se je dvoplastna družba – na eni strani bogati in prezaposleni, na drugi pa revni in prostega časa nekako siti« (Delo, qq – s. 16. 10. 1999).

Hitenje ter človekova težnja, da bi se čim bolj približal stroju, je ena od značilnosti današnjega življenja, rezultat bliskovitega tehnološkega napredka. »Stroji so vse bolj podobni ljudem in ljudje so vse bolj podobni strojem. Živimo dlje, delamo lahko dlje in v tehnizirani družbi prihodnjih kozmopolitov, v kateri bo vladal demokratični hedonizem, bo ideal ostareti in umreti kot radosten robot, poln sil, zagorel in mladosten, z bleščeče belimi (umetnimi) zobmi in žarečim nasmehom. Tehnika nas bo dokončno spravila v popolno odvisnost« (Antič, 1999c). Iz dneva v dan si bolj olajšujemo življenje in si skrajšujemo vsa mogoča opravila, pa kljub temu, priznajmo, nimamo kaj več časa za stvari, nevezane na različne pripomočke. Pravzaprav se še v prostem času težko ločimo od elektronike. Včasih je celo videti, kot da najrazličnejši pripomočki ne služijo nam, kar naj bi bila njihova funkcija, ampak sta vlogi zamenjani. Ludi, gverilci iz začetka 19. stoletja, so se na primer bali, da jih bodo stroji nadomestili, jim odvzeli kruh in zato so jih tudi razbijali. Česa pa se bojijo ludisti današnjega časa? Prav tega, da jim bodo naprave odvzele kruh ali morda razčlovečenja sveta, potencialnih nevarnosti tehnologije in njenih stranskih učinkov?

Ljudje nasprotnega prepričanja pa zatrjujejo, da nas tehnologija osvobaja dela. Več ko je tehnologije, lažja da so naša življenja. A po nekaterih raziskavah (Bertman, 1998, s. 9) to ni tako gotovo. »Vsi ti pripomočki za delo nikomur ne prihranijo dela. Zaradi njih je le več stvari. Vsakdo ima več stvari. Imaš stvari. On ima stvari. Vse te stvari. In tu je več stvari, kot jih lako ljudje obvladamo« (Toffler, 1981, cit po Bartman, 1998). Naši lastni pripomočki, ki naj bi nam lajšali življenje, nas preHITEVajo in nam postavljajo vedno višje storitvene standarde. Mi pa temu ponižno sledimo. Ali v hitrici tudi uživamo? Zakaj jo sicer sprejemamo in živimo?

Preprost razlog bi lahko bil, da želimo imeti vedno več stvari in vedno več tudi delamo. Tako smo ujeti v krog: delaj – troši; troši – delaj. Drugi razlog bi lahko tičal v moči množice na eni strani in črednosti posameznika na drugi. Razumljivo je, da nočemo 'ostati zadaj', s tem bi izgubili svojo materialno in socialno gotovost. V tem primeru smo ujeti v drug paradoks: da bi ne izgubili gotovosti, ki jo daje glavni tok, skupaj z njim brzimo v (pravzaprav še večjo) negotovost, le da v to skupaj z drugimi. Glavnemu toku je namreč ostalo malo skupnega. Tako da sta napredovanje in brzenje redki stalnici skupnih imenovalcev časa. In človek, ki želi biti v glavnem toku, pravzaprav nima izbire. Moja naslednja ideja je, da nam hitrica pomaga ne-imeti-časa-spraševati-se-o-smislu, kar je lahko za naša življenja zelo olajšujoče. Osmišljanje lastnega bivanja je v današnjem svetu lahko mnogo težavnejše od brzenja. Pa tudi, brzenje je v primerjavi z občutkom neosmišljenosti popolnoma neboleče.

Navsezadnje pa je možno tudi, da v hitrici preprosto uživamo, da nam daje občutek vznemirljivosti, da naša življenja polni z nujno razburljivostjo, nam na nek način nadomešča adrenalinski šport. Hitrica torej sploh ni slaba, če le človek v njej uživa. Če pa ne, se lahko, če je zadosti bogat, iz pobrzel družbe umakne in si življenje uredi po svoje, kakor je opisano v prejšnjem podpoglavju.

## 4. Družba tveganja

*Edina gotovost je negotovost* (Antič, 1999a, s. 35).

Antič (1999b) govori o dveh elementih, ki v hitrem razvoju planetarne družbe, kakršnemu smo priča, postajata ključna. Prvi je negotovost in drugi nova oblika tujstva. »Ničesar ne moremo vedeti zanesljivo in vse, kar vemo, lahko vemo tudi na drug način. Vsi načini pa so enako dobri oz. enako slabi«.

Razpetost med svobodo in varnostjo, med redom oz. utesnjenostjo in spontanostjo, bi lahko imenovali prakonflikt, ki pa se je, kot ugotavlja Antič (ibid), v postmoderni ponovno zaostрил. V (navidezni) svobodi, npr. svobodi neomejenih izbir ali pa svobodi finančnih operacij (t.i. ekonomskemu liberalizmu ter svobodi trošenja), ki jo ta doba ponuja, namreč ni pogojev za občutek individualne varnosti, nasprotno, postmoderno življenje preveva občutek negotovosti, tako na individualnem področju kot tudi gledano globalno (Požarnik, 1999).

#### 4.1. Popuščanje tradicionalnih vezi

Sodobnejši teoretiki, npr. Beck, Furedi, Giddens in drugi izhajajo iz predpostavke, da je v zadnjih dveh desetletjih potekal razpad trdnih tradicionalnih vezi. Govorijo o velikih urbanih okoljih, v katerih ni čutiti kohezivnih sil ali elementov skupnosti, kjer ljudje živijo svoja življenja izolirano drug od drugega. Na vprašanje, kaj se je zgodilo z elementi skupnosti oz. v kakšnem smislu so se spremenile tradicionalne vrednote (kot so tradicionalne družinske oblike, spolne vloge, starševstvo, poroka, določeni razvojni prehodi ter določen potek izobraževanja in poklicne poti), pa vseeno ni enega samega odgovora, podobno kot so pri soočenju tradicionalnih kultur z zunanjimi vplivimi možne različne reakcije.

Govoriti o opustitvi tradicionalnih vezi je po mojem mnenju poenostavljeno. Dosledneje je reči, da le nimajo več istega smisla kot nekoč, da imajo v spremenjenem družbenem kontekstu drugačne funkcije, oziroma so prilagojene hitremu življenju. Vse bolj so tudi v nekaterih svojih vidikih spoznane ne le za disfunkcionalne, tudi za zlorablajoče, izkoriščajoče. Res pa je tudi, da določena nespremenjena, tradicionalna vrednostna baza kljub spremembi družbenega konteksta večini ljudi še vedno služi za temeljno življenjsko orientacijo. Vse njene alternative dajejo vtis prehodnih lokalnih odzivov.

#### 4.2. Individualizacija in standardizacija

Kar naj bi se v družbi dogajalo na nivoju posameznikov, je **individualizacija**. Beck (1992, s. 128) jo opisuje kot splošni, ahistorični, tri-stopnjski proces, katerega prva stopnja je razgrajevanje (iz nemškega originala v angleščino prevedeno *disembedding*). Gre za premik od zgodovinsko predpisanih socialnih oblik in izročil (v smislu tradicionalnega konteksta dominacije in zaščite), kar je pogosto interpretirano kot liberalizacija. Druga stopnja istega procesa je oslabitev tradicionalne varnosti in stabilnosti, konkretno raznih tradicionalnih praks in prepričanj, vere, vo-

dilnih norm, lahko bi rekli tudi 'efekt razčaranja'. In tretja stopnja je ponovna izgradnja novega tipa socialnega (ang. *re-embedding*), kar je kontrolna in reintegrativna dimenzija pojava. Če bi se proces ustavil pri drugi stopnji, bi si lahko predstavljali, da gre za golo osvoboditev posameznikov. Ti bi se po oslabitvi tradicionalnih vezi znašli v nekem praznem prostoru, kjer bi jih vse manj stvari omejevalo in bi jim bile vse poti odprte. To bi asociiralo kvečjemu na kaos, vendar razvoj ne ostane samo pri tem. Različne družbene institucije poskrbijo za ohranjanje družbe in kaosu s tem vedno vsilijo vsaj približno obliko. V konkretnem primeru to pomeni, da hkrati z individualizacijo poteka tudi **standardizacija** in sicer prek področij trga delovne sile, s tem izobraževanja, zakonske regulacije, socialnega varstva, prometnega planiranja, ter zdravstvenega, psihološkega ter pedagoškega svetovanja oz. skrbstva. Posamezniki tako postajajo odvisni od ponudb, možnosti in trendov na vseh teh področjih, s čimer se porajajo nove oblike nadzorstva.

Dober primer hkratne individualizacije in standardizacije je televizija, globalno standardizirana medijska mreža, ki ustvarja vtis izolirane masovne publike. Po eni strani ljudi umika od tradicionalno izoblikovanih in vezanih kontekstov konverzacije, izkušenj in življenja nasploh, hkrati pa je ob njej vsakdo v isti poziciji: konzumira institucionalno producirane TV programe, ki sežejo malone povsod po svetu. Televizija učinkuje trans- oz. nadnacionalno in nadkulturno in s tem pripomore k manjšanju vrednosti starih vezi. Vzpostavlja tudi nove možnosti za nadzor ljudi in vpliv nad njimi. Beck (ibid, s. 133) kot primer za to navaja učinek TV programa, ki ima moč urejanja urnika posameznikov oz. družin.

### **4.3. Individualizacija – osvoboditev ali še večja ujetost?**

Ob novih možnostih, ki se posamezniku brez dvoma odpirajo, ne gre spregledati novih prisil ter novih vezi, ki so morda manj očitne in bolj prikrita, ki pa mu prav zato lahko dopuščajo manj avtonomnosti zasebne ekzistence kot kdajkoli prej. Poleg tega pa ga postavljajo še na spolzko pobočje, kjer od svobode do osamljenosti ni daleč.

Če na zlom nekdanjih vezi in zaupanja ter popustitev tradicionalnega pritiska gledamo optimistično, lahko zaključimo, da lahko vse to pri posamezniku spodbuja rast subjektivnosti, razvoj kritične reflektivne zavesti in kreativno samoustvarjanje lastnega življenja. Beck (ibid) vidi značilnosti osvobojenega življenja v povečanju in izboljšanju izbir, v možnosti, da si



posameznik izbere lastni življenjski stil. Ta vtis podpirajo tudi mediji in individualizacijo pozdravljajo. Čeprav le-ti po drugi strani dajejo vtis, kot da so trdne medosebne in tudi tradicionalne vezi med ljudmi še vedno prisotne. Včasih jim s pogrevanjem tradicionalnih mitov, okrašenih s komercialnimi modnimi dodatki (npr. o družinskih nedeljah ali mladih ženskah kot srečnih gospodinjah), s katerimi verjetno želijo vplivati na najširši krog ljudi, uspe ustvariti prav smešne in nerealne podobe. Nasprotujoči si prikazi življenja, zbrkljani po komercialni logiki, tvorijo neko prav posebno medijsko fikcijo. In ta ima na ljudi lahko dosti velik vpliv.

Avtor Furedi (1998, s. 162) kljub temu meni, da mediji promovirajo predvsem individualizacijo. Becku in ostalim akademikom, ki menijo, da je osvoboditev posameznikov od njihovih socialnih vezi kreativni proces, pa sporoča naslednje: atomizirani posamezniki, katerih medsebojne vezi so šibke, so dejansko osamljeni posamezniki, z le majhnimi individualnimi aspiracijami. Slabljenje socialne kohezije pomeni, ironično – zmanjševanje smisla za osebnostno avtonomijo. Manjšanje solidarnosti in slabljenje vezi zaupanja oz. zaupljivih odnosov v družbi pomeni toliko večjo nemoč ljudi kot posameznikov. Žal socialna izolacija ne spodbuja kritičnega mišljenja. Morda kvečjemu pri eliti, pri tistih, ki si z lahkoto spletejo socialne vezi oz. so vanje že tako vpeti. Ne pa tudi pri tistih, ki izkušajo praznino in nerazložljivost osamljenosti. Posamezniki, prepuščeni sebi, so mnogo bolj preplavljeni z duhom negotovosti, kot pa da bi zaupali razvoju svoje kritične misli. Ljudje so osvobojeni le na videz. Načeloma seveda lahko svobodno izbirajo svoje stile in odnose. A ob odsotnosti novih oblik socialne solidarnosti taka svoboda le prispeva h krepitvi občutka odtujenosti in nemoči. Glede povečevanja tolikih izbir, ki so ljudem na novo odprte, pa naslednje: ljudje so s tem prisiljeni izbirati, če to hočejo ali ne.

Beck tudi ni nekritičen do 'nove svobode'. Zanimiva je njegova misel o tem, kaj dejansko usmerja oz. določa življenjske poteke posameznikov: »To, kako nekdo živi, predstavlja biografsko rešitev sistemskih kontradikcij. Nasprotja in konflikti nove dobe, spoznanja različnih ekspertov, prihajajo kot izziv k posamezniku, kritično sodil pa naj bi jih on sam. Posameznik je tako hkrati pahnen v nepomembnost in dvignjen na položaj oblikovalca sveta« (ibid, s.137).

#### **4.4. Globalna in individualna tveganja**

*V individualizirani družbi tveganja ne naraščajo le kvantitativno, pojavljajo se tudi kvalitativno nove oblike tveganja, tveganja izbra-*

*ne in spremenjene osebne identitete. ... To mora slej ali prej producirati nove izzive v vzgoji, oskrbi, terapiji in politiki (ibid, s. 136).*

Individualna tveganja izhajajo iz tega, da lahko posameznik zaradi individualiziranih in pluraliziranih življenjskih oblik vse bolj izbira med različnimi življenjskimi stili, da lahko teoretično celo po mili volji spreminja svojo identiteto, vendar pa hkrati za vse to prevzema nase tveganje.

Globalna tveganja pa so povezana z naravo, ki človeku postavlja meje. Beck jih v svojem delu, katerega osrednja tema sta ravno obe vrsti tveganj, postavlja v okvir ekologije. Globalna tveganja so pravzaprav učinki človekovih posegov v naravo, ti pa so najpogosteje nevidni, latentno delujoči. Prav zato zavest ljudi o globalnih tveganjih pogosto ne more temeljiti na njihovih neposrednih izkušnjah, pač pa temelji na kavzalnih interpretacijah, izraženih v terminih znanstvenega ali anti-znanstvenega vedenja o njih. V tem smislu so ta tveganja odprta socialnemu delovanju in socialni konstrukciji, pa tudi manipulacijam. Globalna tveganja vplivajo na celotno družbo in jo v nekem smislu združujejo, s tem ko postavljajo vse zemljane pred skupna, vse-zemeljska tveganja. Lahko bi pomislili, da nas dejstvo vse-zemeljskih tveganj postavlja vse v isti položaj. V to smer razmišlja tudi Beck, ko se sprašuje, ali pojav globalnih tveganj morda prelomi z razrednostjo. Res je sicer, da smo pod njihovo grožnjo vsi bolj ali manj na istem (in v tem smislu naj bi družba tveganja pravzaprav ustvarjala 'svetovno družbo tveganja'), da apokaliptična grožnja pred uničenjem vsega ne razlikuje več med bogatimi in revnimi in pa, da globalna tveganja slej ali prej udarijo tudi te, ki se z njimi okoriščajo, ki si z njimi ustvarjajo dobiček. Ustvarjen je, kot ga imenuje Beck (1992, s. 25), 'bumerang efekt', ki resda implicira določeno možnost preloma z vzorcem razredne in tudi nacionalne družbe. Z njegovim delovanjem se latentni oz. stranski učinki tveganj vračajo k močnim oz. bogatim, k centrom njihove produkcije. O globalnih grožnjah, ki ne razlikujejo med ljudmi, Beck meni: »Lakoto se da nasiti, potrebe se da zadovoljiti, a civilizacijska tveganja so kot sod brez dna, poln samih zahtev, nezadovoljenih, brez-končnih, samoproducirajočih se« (ibid). Materialna revščina je vidna, prav tako razrednost. Post-moderna tveganja pa so nevidna, ne-zaznavna. In tako kot razredov, ne upoštevajo niti meja. Lahko si predstavljamo, da onesnažen zrak ali zastrupljena hrana zlahka polzita prek njih.

Človeštvo je pred globalnimi tveganji torej do neke mere izenačeno. A naivno bi bilo verjeti, da so ta tveganja temelj za enakost med ljudmi ali da odpirajo dejanske možnosti uresničitve ideologijam enakovrednosti ter

enakopravnosti. Beck (ibid, s. 35) sklene, da globalna tveganja razrednosti ali drugih razlikovanj vendarle ne prelomijo popolnoma pač pa jih, nasprotno, v nekem smislu še poglobljajo. Socialna neenakost je po novem bolj kot razredno, določena individualno. In na tem mestu je tudi sklenjen krog individualnih in globalnih tveganj, ki se kombinirajo vsaka iz svoje smeri in skupaj postavljajo posameznika v nek nov položaj in pred nove, vse bolj individualno izkušane ogroženosti. »Bližamo se sicer kapitalizmu brez razredov, vendar pa z individualizirano socialno neenakostjo in vsemi s tem povezanimi socialnimi in političnimi problemi« (ibid, s. 88). V tej luči imenuje Beck idejo svetovne družbe utopija, 'utopija svetovne družbe'.

#### 4.5. Ego-centriran pogled na svet

S terminom 'ego-centriran pogled na svet' Beck (ibid) opisuje stanje, ko socialne determinante za posameznika postanejo spremenljivke, ki jih lahko s kreativnimi posegi moderira, obrne ali izniči v korist svojega osebostnega življenjskega okvira. Stanje, ko posameznik družbo v okviru svoje individualne biografije manipulirana kot ne-konstantno (in s tem tudi ne trdno, ne-predvidljivo in ne-varno). Stanje, ko se vse obrača glede na zahteve oblikovanja lastne biografije (ibid, s. 135-136). Toda, kakšne socialne in osebostne kompetence oz. kolikšna moč je potrebna, da je posameznik tega zares zmožen? In ali ne gre urejanje lastnega življenja po svoje vedno tudi na račun drugih? Ali je taka, visoko individualizirana, ego-družba potem nekaj podobnega kot skup sofisticiranih kanibalov oz. ali lahko govorimo o moralnem razkroju?

Giddens (1998, s. 35) imenuje isti pojav vzpon 'jaz-generacije' (*me-generation*), obliko družbe, ki jo to stanje ustvarja, pa 'jaz-prvi-družba' (*me-first-society*). Taka družba je pač v celoti prikrojena za posameznika. Posameznike naslavlja kot individue in ne več kot člane skupin. Giddens ugotavlja, da je najpogostejša razlaga 'jaz-prvi-družbe', s strani tako levo kot desno politično usmerjenih, da destruktivno deluje na družbeno solidarnost. A Giddens zaključuje, da 'jaz-generacija' še ne pomeni moralnega razkroja. »Prej nasprotno, podatki kažejo, da so današnje mlajše generacije občutljive na obsežnejši sklop moralnih vprašanj, kot pa generacije pred njimi. ... Namesto da vidimo svoj čas kot dobo moralnega razkroja, je smiselno, da jo razumemo kot dobo moralne tranzicije« (ibid, s. 36).

Četudi zaskrbljenost zaradi domnevne krize ni nič novega, saj je npr. »kriza družine« močno zaposlovala zlasti moraliste, pravnike in refor-

matorje zadnjih dveh stoletij in se pač vselej intenzivirala v obdobjih gospodarskih recesij, politične negotovosti in tedaj, ko upada rast prebivalstva« (Gittins, 1995, cit. po Rener, 1995, s. 18-19), pa Giddens vendarle govori o nujnosti redefiniranja odnosa med posameznikom in družbo. Ena bistvenih točk njegovega koncepta 'politike tretje poti' je poziv k socialni odgovornosti: »Socialna kohezija ne more biti zagotovljena z dejavnostjo 'od zgoraj navzdol' – s strani države ali s sklicevanjem na tradicijo. Življenja moramo živeti aktivneje kot generacije pred nami in aktivneje moramo prevzeti odgovornost za posledice svojih dejanj in življenjskih stilov oz. navad, ki jih prevzemamo. Najti moramo novo ravnotežje med posameznikom in skupnostnimi odgovornostmi« (Giddens, 1998, s. 37). Temeljni cilj politike tretje poti naj bi bil pomagati državljanom pilotirati skozi glavne tri revolucije sedanjega časa, ki so po Giddensovem mnenju globalizacija, transformacija zasebnega življenja in odnos človeka do narave. Do globalizacije, mišljene seveda širše kot le v ekonomskem smislu, naj bi ta politika zavzemala pozitivno stališče. Po tem, ko je kolektivizem opuščen, naj bi politika tretje poti iskala nov odnos med posameznikom in skupnostjo, redefinirala naj bi pravice in obveznosti po motu *ni pravic brez obveznosti*. Primer za to bi bil, da naj bi ugodnosti nezaposlenih nujno zajemale tudi obveznost, torej aktivno iskati službo (ibid, s. 64-65).

Izzive oz. naloge svetovne družbe pa Giddens definira kot: s predpostavko priznavanja in sprejetja procesov globalizacije ustvariti novo družbeno solidarnost in se odzivati na ekološke probleme predvsem z velikim podarkom na kozmopolitskih vrednotah.

## 5. Razmišljanje o novih etičnih temeljih življenja v družbi

### 5.1. Načelo varnosti in skrbi za zdravje kot nova morala

V prejšnjih poglavjih je bilo dosti govora o na nov način povezanem svetu. Ena od posledic vse večje omreženosti sveta je tudi ta, da informacijske lovke medijev zahodnih držav sežejo že vsepovsod in si prisvajajo moč interpretirati vse več dogodkov. Posledica te spremembe, na katero želim v pričujočem poglavju pokazati, pa je, da so ljudje pod vplivom medijev ne le bolj informirani – v nevtralnem smislu, pač pa tudi bolj (lahko bi rekla tudi bolj) prestrašeni.

Furedijeva (1997) osrednja misel o prehodu iz starega v novo je, da po razpadu skupnostnih entitet (jedrne družine, določenih statusnih in razvojnih prehodov ipd.), ki so posameznikom same po sebi omogočale varnost, med ljudmi zavlada pomanjkanje varnosti. Družbene institucije se na nastalo stanje odzovejo tako, da skrb za varnost in zdravje postopoma pretvorijo v nov način povezovanja in obvladovanja družbe.

Značilnost družbe tveganja je, da v njej na posameznika preži vse polno tako individualnih kot globalnih nevarnosti in da jih je večina nevidnih. Z drugimi besedami, če bi nam nihče ne povedal, česa vse se je v sodobnem svetu treba bati, bi za nas – neobveščene, mnoga od teh tveganj sploh ne obstajala. Vseeno nočem trditi, da ne-bití-seznanjen-s-tveganji predpostavlja njihov ne-obstoj, saj je z zavestjo o nevarnostih napolnjena celotna družbena atmosfera, tako da jih lahko občutimo, četudi se o njih ne sprašujemo oz. nismo informirani. Nevednost tako pomeni pravzaprav bolj kot zaščito, plodna tla za manipuliranje s posameznikom, izid tega pa je lahko njegova še večja, predvsem pa individualno težje obvladljiva prestrašenost.

Lahko se strinjamo s Furedijevo (1997) ugotovitvijo, da iz tveganj ni težko proizvesti razlogov za preplah. V tej luči je celotna družba potemtakem velika tovarna preplaha. Kar pa je zelo negativno, glede na to, da tveganje posameznika lahko usmerja le v negativnem smislu, da mu torej da vedeti, česa naj ne bi storil, ne pa tudi, kaj naj bi. Furedi ta učinek imenuje *imperativ izogibanja* in ob tem izraža zaskrbljenost, da bo nekdo, ki svet doživlja kot napolnjen s tveganji, na koncu postal nezmožen vsake akcije. »Ljudje v takem ozračju ne morejo početi kaj dosti več kot izogibati se tveganju. ... Sporočilo, vsebovano v mnogih bojaznih, povzročenih z obsednostjo družbe s tveganjem, je odsotnost resnične izbire. Človek se lahko navadi previdnosti, ne pa tudi tega, kako pravilno izbrati« (ibid, s. 169). Slednjega se človek verjetno lahko nauči le s prevzemanjem tveganj ter z eksperimentiranjem.

Tveganja torej odigrajo svojo vlogo pri vzpostavljanju nove družbenosti in sicer so osnova mita varnosti in odgovornosti, v kar so se transformirala prek delovanja različnih družbenih inštitucij. S poudarjanjem nekih pojavov in dejavnikov različni 'obveščevalci' in 'pojasnjevalci' nevarnosti močno pretiravajo, medtem ko druge vrste nevarnosti ostajajo ljudem prikrite (npr. nevarnost podleganja moči medijev, javnega mnenja ali mnenjskih voditeljev). Tveganja se torej spolitizirajo, kar z drugimi besedami pomeni, da začno tvoriti ugodno klimo za uspevanje ter širjenje nove morale in novih načinov obvladovanja ljudi.

Furedi (ibid) se sprašuje o temeljih novo nastale morale in prek tega dokaže njeno 'nehumano' funkcijo, za katero pravi, da razvrednoti pojem človeka. Uporablja izraz 'nehumano', čeprav je pojav dejansko še kako human, torej človeški, saj ima opraviti izključno s človekom. Izraz si moramo torej razlagati v smislu težnje k degradaciji človeka. Ugotavlja, da nov način moraliziranja izhaja iz predpostavke, da smo ljudje slaba, degradirana in uboga bitja, ki ne zmoremo živeti po lastnih občutkih, pač pa moramo s pomočjo zapovedi in opozoril, ki nam jih družba velikodušno nudi, previdno krmariti med nevarnostmi in tveganji tega sveta, ki so večinoma tako ali tako človeški proizvod in dokazujejo destruktivni potencial, ki se skriva v vsakem od nas in ki lahko tudi izbruhne, čim smo nepazljivi in se 'spustimo z vajeti'. S tem, ko popustimo nadzor nad seboj, lahko torej ogrozimo sebe in druge. Ljudem se v sodobnem svetu torej od vsepovsod vsiljuje načelo previdnosti, ki bi ga lahko povzeli v moto: *Nemogoče je predvideti posledice, zato bodi raje previden*. Zato eksperimentiranje in avanture niso več zaželeni.

Nova logika moraliziranja je, kot jo imenuje Furedi (ibid, s. 152-153), recikliranje starih prepovedi, z namenom in tudi posledico regulacije individualnega vedenja. Ker v imenu varnosti in zdravja zahteva odgovornost in samokontrolo, ker pri svojem razglašanju uporablja tudi tehnične termine in pa ker v glavnem nagovarja vsakega posameznika ločeno, naj ne bi zvenela moralizirajoče. A gre le za bolj prefinjen, subtilen diskurz, ki ga je zato tudi težje sprevideti. Dejstvo je, da smo v imenu zdravja in varnosti mnogi pripravljene sprejeti zapovedi, ki bi se nam zdele vsiljene ali avtoritativne, če bi prihajale od kakega tradicionalnega lika.

## 5.2. Poklici pomoči v službi nove morale

V okoliščinah grozeče družbe tveganja, kjer so realne nevarnosti prerasle v način povezovanja, a tudi obvladovanja ljudi, se s človekom dogaja nekaj, čemur Furedi (ibid, s. 169) pravi *erozija subjektivnosti*. Gre za to, da je v kontekstu globalnih tveganj ter vseh negativnih posledic človekovega dosedanjega razvoja oz. napredka, človek označen za destruktivnega, samemu sebi in svoji vrsti nevarnega. Človeka se istoveti z zlorabljanjem, z onesnaževanjem in uničevanjem okolja. Po drugi strani pa družba ne zahteva zares odgovornosti za nič, kar je človek v smislu napredka ustvaril oz. storil. Z očitki in obsojanjem same človeške narave ljudi ne mobilizira, niti jih ne pripravi do tega, da bi se konstruktivno zamislili. Furedi meni, da sumničav in nespodbuden odnos do človeka privede do ravno nasprotnega stanja, ki ga dobro opiše stavek, *saj nič ne moremo*.



Furedi (ibid) v celotni sliki določi mesto tudi poklicem pomoči in postavlja izziv tudi socialni pedagogiki. Njegov vidik je, da poklici pomoči ljudi, ki se zunanji situaciji prilagodijo z 'naučeno nemočjo', k temu le spodbujajo. Ljudje se prilagodijo zunanjim in notranjim težavam, tako da razvijejo pogled nase kot na nemočne, kar poraja sprijaznjenost, otopelost in pasivnost. Sprejmejo vlogo nekoga, ki potrebuje pomoč, zdravljenje in zaščito, kar naj bi jim nudili različni poklici pomoči. Družba se trudi umetno kompenzirati izolacijo ljudi z različnimi ponudbami pomoči, samopomočnimi skupinami in profesionalnim svetovanjem. Vse skupaj pa ne naredi mnogo v smeri reševanja problemov, pač pa le prilagodi ljudi njihovi nemoči. Zato je njegov glavni očitke poklicem pomoči, da ljudi ne usmerjajo k izkušnjam njihove lastne moči oziroma jih od teh celo odvračajo. Da torej delujejo v skladu z značilnostmi, ki jih pripisuje celotni družbi, družbi ogroženosti in strahu. Po njegovem mnenju poklici pomoči na ta način ljudem pomagajo kvečjemu sprijazniti se s svojo izkušnjo odtujenosti od družbe, v kateri živijo.

### **5.3. Pojem vključevanja**

Če razmišljamo o socialnopedagoškem področju, moramo slej ali prej pomisliti na tako ali drugače problematične posameznike in skupine. Vprašajmo se, kako to, da naš poklic sploh obstaja. Izkaže se, da čez na videz na široko odprta vrata sodobne družbe vendarle marsikak posameznik ali skupina ne more, ne sme ali noče. Tisti, ki se gibljemo po notranjosti družbene hiše in imamo celo za izlete v zunanost oziroma za razglede po njej urejene lastne balkončke, vidimo le široko odprta vrata in se morda čudimo tistim, ki so zunaj, pa ne vstopijo. Ne vemo pa, ali ni do vrat morda težko najti, ali do njih ne vodijo strme stopnice ali pa je prag previsok, da bi ga tisti, ki je zunaj, z lahkoto prestopil. Ideja, na katero tako razmišljanje napeljuje, je, da bi ljudi, ki so zunaj, lahko vabili v hišo še po drugih poteh, ne le skozi široko odprta, a še vedno, glede na kompleksnost celotne stavbe, ozka vrata, pač pa še po novih, izvirnih vhodih. Da bi, skratka, odprli več vrat in več oken. Da bi, na primer, kdaj spustili vrvi iz svojih balkončkov. Morda pa bi se kdo, ki si to želi, povzpел.

Z metaforo o družbeni hiši želim uvesti razmišljanje o vključevanju. Gre za postmodernistični koncept, ki ga teoretično utemeljuje avtor Šučur (1997) in ga pojmovno postavlja nasproti integraciji. Slednja po njegovem mnenju v razpršeni družbi, brez enotnega moralnega konsenza, vse bolj izgublja temelje in zato ne more delovati. Integracijo razume kot vključe-

vanje posameznikov v družbo, a z njihovo nujno prilagoditvijo, torej s predpostavko njihove spremembe po meri družbe, v katero se jih vključuje. Pri tem je bistveno, da gre za enosmerno spremembo. Družba torej odpre vrata, določena za vstopanje izločenih posameznikov. Pri tem se sama nima namena spreminjati ne prilagajati. Koncept vključevanja pa je nov ravno na tej točki, je torej vzajemen proces, v idealnem smislu pravzaprav enakopraven odnos posameznika in družbe, kjer se obe strani, izključeni posameznik in nekdo, ki deluje v imenu družbe, soglasno dogovorita in se tudi obe do neke mere preoblikujeta. Kot pravi Šučur (ibid), model vključevanja ne vodi k univerzalizmu, pač pa dopušča ohranjanje individualnosti.

O 'družbi, ki vključuje', govori tudi Giddens (1998). Razmišlja, naj bi taka družba preskrbela temeljne potrebe tudi tistim, ki se ne izražajo ali ne morejo izražati, oz. ki ne morejo delati. Družba, ki vključuje, naj bi spoznala in priznala širši spekter ciljev ter usmeritev, ki jih življenje ponuja. V družbi naj bi se postopoma začelo priznavati in enakovredno vrednotiti delo v širšem pomenu besede (ne samo tržno ovrednoteno). Družba, v kateri bi bile priznane širše aspiracije, torej. Prva velika ovira pri tem je že, kako kaj takega politično omogočiti. In pa, v povezavi s slednjo, a pravzaprav največja ovira, kako kaj takega zasejati med ljudi.

Koncept vključevanja zveni lepo, a je očitno tudi utopičen. Dobra domisljica je, da se je na novo nastale vzroke in načine izključenosti treba odzvati s heterogenostjo pristopov, ker vključevanje implicira. Jasno je namreč, da sklepanje kompromisov med različnimi posamezniki in družbo pomeni mnogo več načinov delovanja, več odprtih možnosti, več različnih ljudi – pogajalcev s strani družbe, skratka, več odprtih oken in vrat. In s tem več možnosti, da bo pot v hišo družbe poiskalo več izključenih posameznikov in skupin. A s tem, da je potrebno tudi samo zgradbo temeljito preiščeno in pa složno prilagajati. In tu nastopi utopija. Sprejeti v svojo hišo nekoga, ki te ne bo ogrožal, ampak ti bo morda celo kaj prinesel, zveni razumljivo. Ne pa tudi, povabiti ali želeti si ob sebi koga, ki te bo ogrožal ali vznemirjal. Tu na prvi pogled ni dileme. Če pa pomislimo malo dlje, si lahko v zvezi s tem postavimo številna vprašanja: Kdo nas ogroža in zakaj in pa, ali nas nekdo res ogroža, kot verjamemo, da nas? Ali ga morda s tem, ko verjameмо, da je nevaren, ne pomagamo ohranjati na distanci od vhoda v družbo?

Pravzaprav ne mislim, da je družba kot hiša, kjer obstaja 'znotraj' in 'zunaj'. S to poenostavitvijo sem si le pomagala pri razmišljanju o vključevanju. Sedaj pa bi rada povedala še, zakaj mislim, da se družbe ne da enostavno razdeliti na zunanost in notranost. Zato, ker se meje dejansko ne

da določiti drugače kot le simbolno. In ker jo je še posebej težko določiti v času, o katerem je bilo že mnogo povedanega – v postmoderni, ko ima vsakdo lahko svoje pojme za znotraj in zunaj. Ker sta obe (navidezni) strani v nenehnem medsebojnem odnosu in v veliki, zapleteni medsebojni odvisnosti. Tudi zato, ker smo vsi enkrat znotraj, drugič zunaj, eni pogosteje zunaj in drugi skoraj ves čas znotraj (z nujnim upoštevanjem balkončkov!). In zakaj, kljub očitni nedoločljivosti meje, simbolni 'zunaj' od vedno in še vedno in najbrž za vedno (je/bo) o(b)staja(l)? Ker ga 'znotraj' očitno nujno potrebuje za svoj obstoj. Dobesedno. Če bi ne obstajal pojem zunaj, bi tudi 'biti znotraj' ne imelo nobenega smisla. In še več. Ker 'znotraj' potrebuje 'zunaj' za svoj obstoj, bi ga v vsakem primeru proizvedlo. Določen 'zunaj', ki izpolnjuje določene funkcije.

#### ***5.4. Solidarnost, ki jo vzpostavljata strah in tragedije***

Z mislijo, da je »družba svoj smisel za solidarnost ter občutek pripadnosti vse bolj zmožna občutiti le prek skupne odgovornosti do trpljenja nekih njenih članov« (ibid, s. 173) izraža Furedi svoje stališče, ki mu je žal težko ugovarjati. V današnji družbi se res povečuje samokontrola ljudi, pa tudi njihov pogum pri prenašanju stresa in njihova sposobnost trpeti, biti žrtve nemoči. S povečevanjem trpljenja družba legitimira strah pred tveganjem, je Furedijevo pojasnilo takega stanja. Tako družbeno stanje posameznikom sporoča, da je bolje trpeti kot tvegati, pokazati svojo moč in stopiti v akcijo.

Furedi (ibid) govori celo o 'gradnji družbe na temelju trpljenja' (na veliko se namreč govori, kako trpljenje naredi človeka boljšega), o žrtvi kot moralnem vzoru. V družbi, kjer se na vsako človekovo akcijo gleda s sumom, je trpljenje ena redkih izkušenj, ob kateri se vsakdo lahko počuti vrednega. Trpljenje naj bi imelo nek namen. Posebej še mediji predstavljajo trpeče kot moralne zmagovalce. Žrtve naj bi opozarjale vse ostale, kako nevaren je svet in s tem, da so drugim lekcija, naj bi bilo njihovo trpljenje še dodatno osmišljeno. Tisti, ki so tvegali in slabo končali, so ponavadi pospremljeni z občutno manj sočutja ali osmišljanja njihove tragedije, so zgolj lekcija, da je živeti neprevidno smrtonosno.

Družba se odziva z obupnimi poskusi iskanja smisla celo pri tako brezsmiselnih dejanjih, kot so množični umori. Furedi (ibid, s. 174) ob tem navaja primer poboja šestnajstih šolarjev, ki se je zgodil leta 1996 v vasi Dunblene v Angliji. Take dogodke družba razlaga kot manifestacijo zla, ki lahko zajame vso družbo. Polarizira lastnosti, tako da žrtvi pripiše vse naj-

boljše in storilcu samo zlo. Tragedija postane način afirmacije skupnega dobrega neke družbe. S pripisovanjem vsega dobrega žrtvi se tako vzpostavi družbena kohezija.

Ob tem si lahko zastavimo vprašanje, koliko sovraštva se v taki družbi, ki se povezuje po poti sočutja do žrtev, zgrinja na storilce. Ni potrebe, da bi opravičevali storilce, katerih dejanja imajo tragične posledice. Dejstvo pa je, da je prav tako tragično, in po tem redkokdo vpraša, da družba rabi umor šestnajstih otrok, da jo sploh zajame splošna javna reakcija.

### ***5.5. Fundamentalizem kot možen odziv na pomanjkanje občutka pripadnosti***

»Ljudem, ki so v procesu univerzalizacije izpostavljeni tveganju in nenehnemu preverjanju spoznanj, je fundamentalizem vse bolj vabljev. Z razločnim, četudi napornim moralnim katalogom ponuja preglednost in varnost ter odrekanju in trpljenju z odrešenjem postavlja cilj in smisel. Predvsem pa posamezniku, ki čuti, da se v globalni množici izgublja, ponuja dragoceno ekskluzivnost: pripadnost. Razlog je na dlani: zaenkrat se še počutimo dobro le kot pripadniki obvladljivo majhne skupine, ki ima jasno predstavo o sovražniku. To tiči v naših genih od sive davnine, ko so naši kosmati predniki v gručah nabirali plodove po pragozdu in se spopadali s tekmeci za svoj življenjski revir. Čez domače obronke nam občutek pripadnosti, če smo iskreni, ne seže, ... kajti za članstvo v novem prebivalstvu sveta je potrebna drugačna optika« (Antič, 1999c).

### ***5.6. Marginalci – upanje za človeštvo***

*Človek prihodnosti*, kot ga slikajo mediji, množična kultura, sodobne globalne ideologije ter liberalni kapitalizem, naj bi bil vsekakor izjemno sposoben produkcijski stroj. A to je zgolj ena dimenzija tega, kar smo navajeni imenovati človek. »Zaostajanje človeka kot celovite osebnosti za dosežki njegovega uma je razkorak, ki ni nikjer bolj očiten, kot v krizi moralnih norm in motivov oziroma smisla njegovega obstoja in akcije« (Antič, 1999c). Nič zanesljivega pa ni mogoče reči o tem, na kakšni etično-filozofski podlagi si bo ta isti človek prihodnosti organiziral življenje.

Upanje za obstoj človeštva, v obliki, kot si pojem predstavljamo dandanes, Antič najde v posebnejših, tistih ljudeh, ki se unifikaciji ne uklanjajo, ki jim ni samoumevno početi tako, kot počne večina, ki se upirajo, namesto, da bi ubogali, ki niso vzorni potrošniki in ne izpolnjujejo pričakovanj ideologije svetovne kompetitivne družbe. V utopistih in sanjačih med nami:

»Dokler bodo na svetu *posebneži*, ki bodo mislili drugače in kvarili red večine in bodo madež na skupnem imenovalcu, se bo zgodovina bitja, ki mu danes rečemo človek, nadaljevala«.

## 6. Epilog: Moč za odgovornost

In vendar se ob tem zaključku ne počutim dobro. Zavedati se vrednosti posebnosti in jih spoštovati je gotovo koristno. A govoriti o njih kot temelju človeškega, je vendarle neoprijemljivo in še dvorezno. Ves čas govorim o sobivanju ljudi. Če iz vsega napisanega poskušam strniti odgovor na vprašanje, kako naj kot posamezniki živimo drug z drugim, da se od svojega človeškega jedra, ki ima korenine v skupnosti, še bolj ne oddaljimo, ne morem mimo besede *odgovornost*. Odgovornost ne le kot dolžnost, tudi kot rešitev. Antič (1999b) v enem svojih člankov omenja delo ameriškega sociologa Senetta, *Razkroj značaja*, v katerem si ta postavlja temeljno vprašanje: »Ali je globalna družba začela proizvajati posameznike, ki so kljub vsemu razkošju pravzaprav le ubogi brezdomci, obsojeni na bežnost in površnost?«. Fundamentalizem oz. različne oblike iluzij simbolične idealne skupnosti naj ne bi bile prava obramba pred to eksistencialno negotovostjo. Odgovornost naj bi se začela z zvestobo samemu sebi in s tem s pri(po)znavanjem konteksta, kakršnega vzpostavlja današnja svetovna družba, z osveščenostjo in iskrenostjo do sebe. Prav ta osveščenost pa mora kot ključno pokazati socialno dimenzijo, torej odgovornost do soljudi in ostalega sveta.

Vstopati v odnose kot celovita bitja, in ne le kot utelešenje določene funkcije, je pač eden od načinov, kako se lahko človek rešuje enodimenzionalnosti, na katero ga obsojajo močni trendi prihodnosti. Teoretiki prihodnosti (npr. Antič, 1999b) so sicer črnogledi in menijo, da znamenj za vzpostavitev nove etike življenja v družbi, v bližnji prihodnosti ni zaznati. Jaz bi k temu dodala pripombo o občutku, ki ga verjetno vsi poznamo. Kdaj pa kdaj občutimo, da smo kot posamezniki v konkretni življenjski situaciji močnejši od tokov zgodovine, napredka, globalne politike ali vizij prihodnosti. Prav kot *posebneži*, navidez brez stika z realnostjo, se lahko tedaj, vodeni od svojih notranjih sil, odločimo povsem po svoje.

## 7. Literatura

Antič I. (1997). Kako civilizirati kapitalizem? *Delo*, 18. 10. 1997., 35.

Antič I. (1999a). Konec zgodovine in začetek novih časov. (Znamenja prihodnosti, št. 1). *Delo*, 11. 9. 1999., 35.

Antič I. (1999b). Planet sebičnih tujcev. (Znamenja prihodnosti, št. 3). *Delo*, 25. 9. 1999., 34.

Antič I. (1999c). Etika nezanesljive svobode. (Znamenja prihodnosti, št. 4). *Delo*, 2. 10. 1999., 35.

Antič I. (1999d). Ali je pojem dobrega mogoče izraziti v vseh jezikih? (Znamenja prihodnosti, št. 5). *Delo*, 9. 10. 1999., 35.

Antič I. (1999e). Stvarnost je samo programsko okno. (Pred letom 2000: Znamenja prihodnosti, št. 10). *Delo*, 13. 11. 1999., 35.

Bahovec I. (1997). O vplivu globalizacije na sodobno kulturo. *Tretji dan*, 27(5-6), 86-90.

Beck U. (1992). *Risk society*. London: Sage Publications.

Bertman S. (1998). *Hyperculture (The human cost of speed)*. London: Praeger.

Bošković D. (1999). Male laži, velike krize. *Delo*, 19. 5. 1999, 41.

Brandt W. (1986). *Organizirana blaznost: oboroževalna tekma in lakota v svetu*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Dekleva B. (1997). Spremenjen družbeni kontekst implicira nove potrebe v izobraževanju socialnih pedagogov. V: Destovnik K. (ur.): *Izobraževanje učiteljev ob vstopu v tretje tisočletje*. Ljubljana: Pedagoška fakulteta Univerze v Ljubljani, 587-592.

Furedi F. (1998). *Culture of fear*. London and New York: Cassell.

Giddens A. (1998). *The third way*. Cambridge: Polity Press.

Hanžek M. (1998). Ko otroci čez noč postanejo butasti. *Delo*, 16.1.1999., s. 31.

Haywood T. (1997). *Info-bogataši – info-reveži*. Maribor: Inštitut informacijskih znanosti IZUM.

Kos D. (1997). Uvodnik. V: Kos D. (ur.): *Družboslovne razprave (tematska št.: Manjšinska družba)*, 13 (24-25).

Martin H. P. in Schumann H. (1997). *Pasti globalizacije*. Ljubljana: Co Libri.

Mlinar Z. (1994). *Individuacija in globalizacija v prostoru*. Ljubljana: SAZU.

*Nora tekma (Čas in ljudje)* (1999). *Delo*, 16. 10. 1999.

Novak M. (1992). Revščina v 80. letih v Sloveniji. *Teorija in praksa*, 29(7-8), 651-661.



Novak M. (1994). Antropologija revnega vsakdana. *Tretji dan*, 23(št. 9), 25-26.

Novak M. (1994). Sociologija revščine. *Tretji dan*, 23(10-11), 18-22.

Požarnik H. (1999). Infomog. *Delo*, 9. 10. 1999.

*Razvojna vprašanja statistike (1998)*. Ljubljana, Zavod za statistiko R Slovenije.

Rener, T.: Ideologija krize. V: Renner, T. (ur.): Družine: različne – enakovredne. Ljubljana: Vitrum, s. 15-23.

Saraceno C. (1998). Socialna izrinjenost. V: Baligač A. (ur.): *Ulično delo*. Ljubljana: Salve d.o.o.

Se dogaja to, v kar je upal Marx? (1997). *Delo*, 18. 10. 1997., s. 35.

Stanovnik T. (1994). Revščina in življenjski standard v Sloveniji. *Razgledi*, 3(22), 20-21.

Stanovnik T. (1997). Revščina in marginalizacija prebivalstva v Sloveniji. V: Kos D. (ur.): *Družboslovne razprave (tematska št.: Manjšinska družba)*, 13(24-25), 25-39.

*Statistični letopis 1998 (1999)*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.

Štefančič M. (1998). Pravica do trošenja. *Mladina*, št. 50, 40-43.

Šučur Z. (1997). Integracija i inkluzija: sličnosti i razlike. *Defektologica Slovenica*, 5(3), 7-15.

Trbanc M. (1996). Socialna izključenost: koncept, obseg in značilnosti. V: Svetlik, I. (ur.): *Kakovost življenja v Sloveniji*. Ljubljana: FDV.

Ule M. (1989). Kriza industrijske moderne in novi individualizem. V: Kos D. (ur.): *Družboslovne razprave*, 6(7), 66-75.

Weimann R. (1998). Konec moderne? *Nova revija*, 17(199-200), 234-240.

