

Mark-Henry Soulet

## SOČUTJE, NUJA, TVEGANJE

KATERI SO TEMELJI SOCIALNEGA POSREDOVANJA V PERSPEKTIVI ČLOVEKOVIH PRAVIC<sup>1</sup>

Kateri so temelji socialne akcije? Na čem utemeljiti socialno posredovanje? Na spoštovanju človeškega bitja, kot si prizadeva poudariti ta kongres. Še več, na uveljavljanju njegovih pravic. Ne toliko pozitivnih pravic, tistih razumljivih pravic, ki jih ima človek do družbe, ampak Človekovih pravic z velikim Č, tistih temeljnih pravic, ki sodijo k dejstvu, da gre za človeka, razumljenega kot generično človeško bitje. Vsi se namreč strinjamo, da je skrajna osnova socialnega poseganja ohranitev osebne integritete, obnova človeškega dostojanstva, s pomočjo katerih se je človek ponovno sposoben vključiti v družbo, ki vsem ljudem priznava neodtujljive pravice.

To očitnost pa je kljub temu treba proučiti. Ta prispevek skuša spodbuditi razpravo prav o možnih poteh socialnega poseganja, ki bi vključevalo problematiko človekovih pravic. V kratkem času, ki je namenjen predstavitvi referatov, bi rad očrtal kritično analizo tega, kar po mojem danes predstavlja zasnovo socialnega poseganja in sedanji vir legitimnosti akcije, ki poteka v imenu človekovih pravic. Trije različni toposi, ki pa izhajajo iz iste splošne ekonomije, zatemnjujejo obzorje:

1. Topos sočutja, ki temelji na bližini nesrečnih eksistenc in trpečih ljudi.

2. Topos nuje, ki spodbuja potrebo po ukrepanju in zahteva takojšnje rezultate na področjih, ki se kažejo kot neodložljiva, ker niso bila pravočasno urejena.

3. Topos tveganja, ki izhaja iz alarmantnih razsežnosti skrajnih situacij in združuje obveznost pomoči ogroženemu posamezniku in nujnost varstva družbe in njenih članov pred nevarnostjo, ki jo vnašajo nekateri izmed teh članov.

Namesto pojasnjevanja teh opcij bi rad poudaril, da gre za inačice iste splošne ekonomije socialnega poseganja, ki temelji na družbeni in moralni razvidnosti akcije za izboljšanje življenjskih razmer človeških bitij in za uveljavitev njihovih pravic do dostojnega življenja. Kljub tveganju, da bom videti ikonoklastičen, bi rad razpršil nejasnosti v zvezi z dobrimi moralnimi nameni ali strahom družbe, ki zbuja dvom v socialno poseganje v okviru človekovih pravic.

To isto splošno ekonomijo bom z ekstrapolacijo termina Hannah Arendt-ove<sup>2</sup> imenoval politika usmiljenja. Menim namreč, da lahko sočutje, nujo in tveganje povzamemo v generično, humanitarno kategorijo, ki — preden se praktično izrazi v akciji, humanitarni seveda, in tako in drugače preplavi poklicne vrednote socialnega poseganja — nujno vključuje javno izražanje.

Toda kaj pomeni ta vpeljava modela usmiljenja v politiko? Dve stvari:

Primo : premestitev od religiozne kategorije ljubezni do bližnjega — samoljubnega sredstva za odrešitev, saj vbo-gajme gasi grehe — k laični, altruistični humanitarni kategoriji in k njenemu

<sup>1</sup> Z dovoljenjem avtorja predstavljamo referat, ki ga je imel na mednarodnem posvetu z naslovom »Človekove pravice in oblikovanje socialne službe« v Lizboni, 1.-2. maja 1995.

<sup>2</sup> H. ARENDT (1967), *Éssai sur la révolution*. Paris: Gallimard.

zakonu minimalnega zatiranja, če povzamemo izraz Bernarda Kouchnerja:

Eno samo pravilo, torej, a kruto: stati ob strani manjšinam in zatiranim. A brez iluzij, kajti tudi manjšine lahko postanejo zatiralske.<sup>3</sup>

V tem prenosu pa ostaja zasnova enaka: tke se v moralnih terminih. Temelji na predstavi normativnega razkoraka med tem, kar je, in tem, kar vsakdo misli, da bi moralo biti. Temelji na razpoki v redu stvari, razumljenem kot normalnem in zaželenem. Temelji na kršitvi dobrega ali primerne, kot ga je definirala družba. Skratka, temelji na zavesti o nedopustnem ali nevzdržnem, in zato igra zdaj na paleto čustev, zdaj na register zgroženosti. Da bi to moralno razumevanje sveta delovalo, pa mora biti izpolnjen določen pogoj. Ta, ki ga je opazil že Durkheim, ko je kritiziral usmiljenje kot amoralno – amoralno zato, ker je v svojem bistvu neuniverzalno. »Usmiljenje bi lahko prakticirali le, če bi se mu nekateri odrekli ali ga ne bi mogli izvajati.«<sup>4</sup> To je pol stoletja pozneje še bolj jasno izrazila Hannah Arendt, ki je opravila bilanco francoske revolucije in ugotovila, da je ta opustila vprašanje svobode na račun politike usmiljenja; ta politika bi se lahko razvila le, če bi se neenaki skupnosti ljudi, srečna in nesrečna, poistovetili.

Secundo : razkol nesrečen/ne-nesrečen ne zadošča za začrtanje politike. Kot pravi Luc Boltanski v svojem delu o oddaljenem trpljenju:

Ta dva razreda morata imeti po drugi strani dovolj stikov, da lahko srečni ljudje posredno ali neposredno opazujejo bedo nesrečnežev, a hkrati morata biti dovolj oddaljena ali odmaknjena, da lahko njihove izkušnje in njihova dejanja ostanejo ločena.<sup>5</sup>

Da bi lahko zares govorili o politiki usmiljenja, je treba opraviti tudi prehod, če uporabimo izraze Wrighta Millsa, od osebnih preskusov k družbenim zastavkom: eni zahtevajo individualno angažiranje, da bi olajšali očitno trpljenje konkretnemu človeku; drugi predvidevajo organiziranje kolektivne akcije, ki naj bi odstranila družbene težave.

Ta prehod temelji na spektakularizaciji trpljenja, v etimološkem smislu te besede, se pravi na tistem, kar govori očem, priteguje pogled in buri domišljijo. Tega nujnega razkazovanja brez neposredne izkušnje ne gre razumeti kot »dobrodelno zabavo«, kot se televizija igra dobro vilo in dela iz revščine ali nesreče zvezdnitvo, ampak ga je treba razumeti kot pogoj za politično akcijo, ki daleč presega splošnost duhovnega reda, se pravi, kot poenotenje individualnih izrazov trpljenja, ki presega njihovo razpršenost in temeljno očitnost, tako da med njimi zavlada enakost v prostoru in času.

Da pa bi spektakel omogočil izražanje »delujočih besed«, se pravi, da bi kljub razdalji ohranil milostno vez in gledalcu zagotovil nadaljevanje odgovornosti za položaj trpečega, je potrebno teatraliziranje. Vse je namreč odvisno od kakovosti predstavitve na daljavo. V tem smislu temelji politika usmiljenja predvsem na jasnih kategorijah in na vzorčnih predstavitev, ki pa so kljub temu indiferentne do singularnosti tako predstavljenih trpečih ali nesrečnih, kot grobo pojasnjuje Luc Boltanski: »Enako dobro kot ti otroci, ki nam izvablajo solze, bi opravil katerikoli drug otrok.«<sup>6</sup>

Po tem kratkem poskusu opredelitve splošne ekonomije politike usmiljenja bi rad orisal hevristično razsežnost, ki se skriva v zavračanju na teh virih zasnovanega pristopa k vzpostavitvi socialnega poseganja v perspektivi človekovih pravic. Skrajni primeri, družbeni izraz trpljenja, nuje ali nevarnosti zapolnjujejo

<sup>3</sup> M. BATTATI, B. KOUCHNER (1982), *Le devoir d'ingérence*. Pariz: Denoël (s. 21).

<sup>4</sup> É. Durkheim (1976), *L'éducation morale*. Pariz: PUF (s. 50).

<sup>5</sup> L. Boltanski (1993), *La souffrance à distance*. Pariz: Éd. A. M. Métailié (s. 18).

<sup>6</sup> L. Boltanski, op. cit. (s. 28).

dojemanje družbenih problemov z družbeno dovoljenim medijskim učinkom in z nujnostjo poseganja, ki iz tega izhaja. Še več, kjerkoli se v imenu logike nuje ta politika usmiljenja razvije, pa naj bo v obliki humanitarnega posredovanja ali v obliki boja proti družbenim nepravilnostim v revnih predmestjih, se rešitev temeljnih problemov prelaga. Zato je treba slediti Zakiju Laidiju, ko poziva k

boju proti nuji (in, treba je dodati, proti imperativu akcije in vsemu, kar spodbuja politiko usmiljenja), ne toliko kot kategoriji akcije, temveč zlasti kot osrednji kategoriji predstavljanja naših družb, njihovih težav in njihove prihodnosti.<sup>7</sup>

Kot nadaljevanje tega poziva bi rad podprl hipotezo, da gre v primeru, če upoštevamo le skrajne in alarmantne razsežnosti družbenih problemov, manj za teoretsko redukcijo in bolj za epistemološko oviro; če hočemo dojeti, v čem je bistvo teh problemov, in če želimo zastaviti oblike družbene regulacije, ki jih zahtevajo, je treba pogledati onstran trpljenja, nuje in nevarnosti, kot nam svetuje tudi Robert Castel v svojem zadnjem delu<sup>8</sup>: obravnava socialnega vprašanja, pri kateri izhajamo iz njegovih margin in nato zgolj obsodimo izključenost, ne za doščja, treba ga je dojeti v njegovem osrečju, treba je dojeti destabilizacijo stabilnih in pešanje družbenega varstva v povezavi z razsulom dohodkovnih razmer.

Dobro, boste rekli, toda kaj nam ostane od začetnega vprašanja o človekovih pravicah. Odgovoril vam bom z novim vprašanjem, ki si ga izposojam pri Marcelu Gauchetu: »Ali je mogoče razumeti človekove pravice kot politiko, če nam ne ponujajo zavzetja celotne družbe, v katero so umeščene?«<sup>9</sup>, se pravi, če v

ničemer ne urejajo statusa posameznika v dani družbi. Človekove pravice dejansko nimajo smisla, če, primo, niso vkoreninjene v socialnopolitično prst s priznavanjem zagotovljenih socialnih pravic, ki omogočajo posamezniku načrtovati prihodnost, in, secundo, če nista sankcionirani ustrezna pripadnost in aktivna integracija v družbo. Človekove pravice ne morejo slediti svojemu končnemu cilju obnove človekovega dostojanstva, ne da bi hkrati vzdrževale ali razvijale njegovo politično sposobnost za družbeno delovanje, z drugimi besedami, če ne omogočajo vsem članom neke družbe, da imajo prost dostop do družbenega državljanstva (*citoyenneté sociale*).

Družbeno državljanstvo, se pravi možnost zasedbe stalnega prostora v družbi in možnost delovanja v normativni produkciji te družbe, je temelj integracije v družbo, hkrati pa je tudi pogoj integracije same družbe. Stalen prostor, se pravi, trajni družbeni položaj, ne pa neprestana začasnost ali »obsojenost na večno uvrščanje«<sup>10</sup>, kakršno živijo francoski Rmisti, socialni položaj, h kateremu sodita družbena koristnost in javno priznavanje v družbi medsebojne odvisnosti (gl. Durkheim in njegova organska solidarnost).

Toda kaj ugotavljamo? Kljub retoriki usmiljenja ali pa prav zaradi nje, ker skuša odriniti ali celo povsem izbrisati to vprašanje integracije, s tem da ga utaplja v boju za umeščenost, to družbeno državljanstvo ni prav nič očitno. Razredni boj je, če se izrazimo slikovito, zamenjal boj za položaj<sup>11</sup> med preštevilnimi. Ti sploh nimajo več »priložnosti« biti izkoriščani, kajti da bi bili izkoriščani, je treba imeti družbeno zamenljivo vrednost. Ti posamezniki niso družbeni dejavniki, so »družbene ne-sile«<sup>12</sup>, saj nimajo družbene koristnosti in torej tudi ne družbene

<sup>7</sup> Z. Laidi (1995), *Les problèmes de fond s'enlisent dans l'urgence*. V: *Libération*, sreda, 24. marec.

<sup>8</sup> R. Castel (1995), *La métamorphose de la question sociale: Une chronique du salariat*. Rariz: Faynard.

<sup>9</sup> M. Gauchet (1980), *Les Droits de l'Homme ne sont pas une politique*. V: *Le Débat*, julij-avgust.

<sup>10</sup> Če si sposodimo izraz Roberta Castela.

<sup>11</sup> V. DE GAULEJAC, I. TABOADA-LEONETTI (1944), *La lutte des places*. Marseilles: Hommes et perspectives.

<sup>12</sup> J. DONZELOT, Ph. ESTEBE (1944), *L'état animateur*. Paris: Éspirit.

eksistence, čeprav so, in prav v tem je težava, v družbi navzoči.

Socialno vprašanje, ki se nahaja v osrčju politične problematike človekovih pravic, tako postane vprašanje prostora, ki ga lahko zavzamejo ti »nebodijih-treba«, in odgovora na to vprašanje ne gre iskati v kateremkoli dejstvu, ki bi se opiralo na normativno prirodnost nujnosti pomoči (ali poseganja). Odgovor je lahko le rezultanta novega socialnopolitičnega modela, ki vprašanja ne bo več pomikal na rob, ampak v osrčje modernih družb, saj gre za krhko ravnotežje, ki tem družbam omogoča obstanek in razvoj.

Če zastavimo razpravo v teh terminih, pomeni to nekako zagotoviti razmere za začetanje velikih obrisov spreminjanja socialnih poklicev in v tem smislu sodelovati pri snovanju usmeritev, dajati prednost izobraževanju socialnih zastopnikov. Za konec si orišimo splošnega duha teh posledic na področju izobraževanja. Prva razsežnost izobraževanja v socialnem delu, ki temelji na prej omenjenih zahtevah, bi bila de-formacija, dekonstrukcija dobrih namenov, naj bodo

humanitarni, zahtevajoči akcijo, zavezani logiki nuje, usmerjeni zgolj na robove, skratka, dekonstrukcija vsega, kar je osnova za problematizacijo človekovih pravic s pomočjo terminov politike usmiljenja. Z zahtevo po odstranitvi teh vrednot iz epicentra izobraževanja seveda tvegam, da bom obveljal za privrženca »etičnega čiščenja«<sup>13</sup>.

Do neke mere zavestno sprejemam, da tako razumevanje ukinitve določenega moralnega reda, ki v izobraževanju na področju socialnega dela temelji na retoriki vrednot, ne da bi ga pri tem nadomestili z drugo tiranijo, tiranijo techné, pomeni redukcijo socialnih zastopnikov na status preprostih izvrševalcev, socialnih operaterjev. Ne, k tej ukinitvi je treba pristopiti s profilom razvoja analitične pristojnosti, ponovno osredotočene na socialno vprašanje z velikim V, ki je navsezadnje vprašanje socialnega prostora in koristnosti posameznikov v družbi, s tem pa socialno delo obnavljamo v njegovi politični razsežnosti, ki je bila doslej, verjetno se strinjate, še posebej atrofirana.

Zahvaljujem se vam za pozornost.

<sup>13</sup> Če uporabimo izraz Georgesa Sebbaga. G. SEBAG (1993), De la purification ethnique. V: Le Débat, 75 (maj-avgust): 24-35.